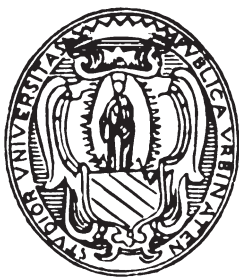


# Hermeneutica



Annuario di filosofia e teologia  
fondato da Italo Mancini nel 1981

NUOVA SERIE

2012

Nuovi ateismi  
e antiche idolatrie

**ESTRATTO**

**MORCELLIANA**



# Hermeneutica

Annuario di filosofia e teologia  
fondato da ITALO MANCINI nel 1981

NUOVA SERIE  
2012

## *Nuovi ateismi e antiche idolatrie*

P. GRASSI, <i>Fra ateismi e idolatrie</i> .....	3
PROSPETTIVE	
L. ALICI, <i>Differenze senza Differenza. L'idolatria nell'epoca postsecolare</i> .....	9
G. TANZELLA-NITTI, <i>Theologia physica? Razionalità scientifica e domanda su Dio</i> .....	37
C. CIANCIO, <i>Ateismo del credente e fideismo dell'ateo</i> .....	55
V. MELCHIORRE, <i>Dal "nuovo ateismo" verso Hume, e oltre</i> ....	73
M. MICHELETTI, <i>Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"</i> .....	93
E. BACCARINI, <i>Smarrimento metafisico e infatuazione idolatrica</i>	137
I. BERTOLETTI, <i>Idealtipi dell'ateismo</i> .....	155
M. CANGIOTTI, <i>Ateismo e idolatria, oggi</i> .....	163
M. GIULIANI, <i>Figure dell'idolatria nel pensiero rabbinico</i> .....	179
R. PENNA, <i>Idolatria a ateismo negli scritti del Nuovo Testamento</i>	193
G. CANOBBIO, <i>La teologia di fronte all'ateismo</i> .....	215
C. DOTOLO, <i>Tra ateismo e monoteismo</i> .....	229

#### FIGURE E CONFRONTI

M. IIRITANO, <i>Kierkegaard e Dostoevskij fra ateismo e fede</i> .....	253
U. GALEAZZI, <i>Del Noce e l'ateismo prometeico</i> .....	271
L. ALFIERI, <i>Italo Mancini e il "Dio dei filosofi". Parole e tempi di salvezza</i> .....	289
W. FRANKE, <i>John Milbank. La teologia negativa come critica dell'idolatria</i> .....	315
L. GRION, <i>Postumanesimo: un neognosticismo?</i> .....	333

#### MATERIALI

J.-L. MARION, <i>Dalla "morte di Dio" ai nomi divini. L'itinerario teologico della metafisica</i> (a cura di C. Canullo) .....	353
--	-----

#### COLLABORATORI

PIERGIORGIO GRASSI, docente di Filosofia della Religione, Università di Urbino – LUIGI ALICI, docente di Filosofia morale, Università di Macerata – GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, docente di Teologia fondamentale, Pontificia Università della Santa Croce, Roma – CLAUDIO CIANCIO, docente di Filosofia teoretica, Università del Piemonte Orientale – VIRGILIO MELCHIORRE, docente emerito di Filosofia teoretica, Università Cattolica, Milano – MARIO MICHELETTI, docente di Filosofia delle religioni, Università di Siena-Arezzo – EMILIO BACCARINI, docente di Ermeneutica filosofica, Università di Tor Vergata, Roma – ILARIO BERTOLETTI, Editrice La Scuola - Editrice Morcelliana, Brescia – MARCO CANGIOTTI, docente di Filosofia Politica, Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" – MASSIMO GIULIANI, docente di studi ebraici, Università di Trento – ROMANO PENNA, docente di Ermeneutiche cristologiche del Nuovo Testamento, Istituto Superiore di Scienze Religiose "I. Mancini", Urbino – GIACOMO CANOBBIO, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano – CARMELO DOTOLO, docente di Teologia delle religioni, Pontificia Università Urbaniana, Roma – MASSIMO IIRITANO, dottore di ricerca in Filosofia, Catanzaro – UMBERTO GALEAZZI, docente di Filosofia morale, Università di Chieti-Pescara – LUIGI ALFIERI, docente di Filosofia politica, Università di Urbino "Carlo Bo" – WILLIAM FRANKE, docente di Letteratura comparata e Studi religiosi, Vanderbilt University, USA – LUCA GRION, docente a contratto di Filosofia morale, Università di Udine – CARLA CANULLO, docente di Filosofia delle religioni, Università di Macerata

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

*THEOLOGIA PHYSICA?*

*Razionalità scientifica e domanda su Dio*

1. *Introduzione: theologia physica e discorso su Dio*

Commentando un brano delle *Antiquitates* di Marco Terenzio Varrone, sant'Agostino riprende nel libro VI del *De civitate Dei* la tripartizione classica fra tre diverse forme della religione, conseguenza di tre diversi “discorsi su Dio” – tre “teologie” appunto – indicate come *theologia civilis*, *theologia physica* e *theologia mythica*, ciascuna delle quali si esprime in un luogo contestuale specifico, rispettivamente la *polis*, il *kosmos* e il *theatrum*. Come è noto, il Vescovo di Ippona prende spunto dal suggerimento implicito di Varrone di accordare una maggiore istanza veritativa alla seconda, la *theologia physica*, per affermare che i cristiani, al momento di parlare di Dio, dovevano realizzare una scelta analoga<sup>1</sup>. Il motivo addotto è il legame di questa *theologia* con la realtà, dunque con l'essere: mentre i poeti parlano degli dei del teatro come favole (*mythoi*) e gli imperatori si fanno dei pur restando uomini, i *physici*, cioè i filosofi naturali, parlano di un *logos* e di uno *theion* a partire dall'essere del cosmo, quel medesimo cosmo che i cristiani sanno creato dall'unico Dio. In sintonia con Agostino si erano già pronunciati Ireneo, Atanasio, Clemente di Alessandria, diversi apologeti greci, Basilio e perfino lo stesso Tertulliano. Dovendo parlare di Dio, e dovendo annunciare il Dio di Gesù Cristo, i cristiani non potevano fare altro che poggiarsi su quell'accesso all'Assoluto disponibile attraverso

---

<sup>1</sup> «La prima teologia, egli dice, è soprattutto adatta al teatro, la seconda al mondo, la terza alla città. Chi non vede a quale [Varrone] ha accordato la preferenza? Certo alla seconda che, come precedentemente ha detto, è dei filosofi. Egli dichiara infatti che essa appartiene al mondo che, secondo il pensiero dei pagani, è l'aspetto più nobile della realtà», Agostino di Ippona, *Confessiones*, VI, 5, 3. Nel quadro di un confronto con la situazione contemporanea, il commento agostiniano a Varrone viene ripreso e sviluppato in una conferenza tenuta dall'allora card. Joseph Ratzinger alla Sorbona di Parigi il 27 novembre 1999 intitolata *Verità del cristianesimo?* e pubblicata in J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 170-192.

*Hermeneutica (2012) 37-54*

l'osservazione della natura e la riflessione sul cosmo<sup>2</sup>. Una simile scelta è già precocemente formulata da san Paolo nel corso del suo viaggio apostolico con Barnaba a Listra. Come si ricorderà, successivamente ad un miracolo di guarigione realizzato dall'apostolo, il popolo inneggia a Paolo e a Barnaba come a Zeus e a Mercurio, e i sacerdoti di Zeus scendono in piazza per offrire un sacrificio idolatrico (cfr. At 14,8-18). Non è certo questo, per Paolo, il contesto adatto ad un discorso sul vero Dio. Per fermare la folla e distoglierla dal suo intento, egli non ha altra scelta che proporre un riferimento cosmologico al Dio che ha creato il cielo e la terra, che ha donato con la sua Provvidenza piogge e stagioni. Questo Dio, i cui effetti sono per così dire sotto gli occhi di tutti, è il Dio che Paolo predica: questo Dio è il Dio di Gesù Cristo, la cui morte e risurrezione gli apostoli annunciano.

Uno sguardo al dibattito contemporaneo come raccolto dai *mass media* non sembra tuttavia mostrare che lo studio del cosmo fisico, e delle scienze naturali in genere, quando presentato dai *physici* del XXI secolo, favorisca ancora un accesso a Dio, ma suggerirebbe piuttosto di collocare tale studio a sostegno dei “nuovi ateismi e delle vecchie idolatrie”, cui fa riferimento il titolo di questo fascicolo di «Hermeneutica». Nell'analisi del *kosmos* e delle sue leggi molti vedono un terreno fertile per una nuova e più convincente negazione di Dio, la proposta di una conoscenza della realtà alternativa a quella offerta da una filosofia metafisica o dalla Rivelazione ebraico-cristiana, proprio quella Rivelazione il cui annuncio Paolo ed Agostino intendevano di fatto avvalorare rivolgendo lo sguardo alla natura. Non vi è dubbio che la divulgazione scientifica di alcuni pochi autori, ed una concertata risonanza mediatica in Italia e all'Estero, possano aver svolto un ruolo determinante nella diffusione di queste tesi; resta tuttavia il fatto che sia la riflessione filosofica, sia quella teologica, sono chiamate a prendere in esame quanto si dibatte sulla piazza per inquadrarlo in termini corretti.

In questo intervento mi propongo di esaminare i seguenti punti. Dapprima cercherò di mostrare, limitandomi necessariamente ad alcuni temi oggi più dibattuti, se lo studio delle scienze naturali sia in grado di sostenere un ateismo cosiddetto scientifico. Successivamente, sarà mio intento principale sviluppare l'idea che la conoscenza scien-

<sup>2</sup> Così lo ricorda anche Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 14.9.1998, n. 36.

tifica resta aperta al riconoscimento di fondamenti ontologici e logici del reale, nonché alla percezione di un *logos* colto come fonte della razionalità, dell'intelligibilità e dell'informazione presenti nella natura. Inoltre, l'innata predisposizione del discorso scientifico a proporre visioni unitarie e totalizzanti del reale, concepite per abbracciare con un unico sguardo la storia evolutiva del cosmo e della vita, può essere lecitamente interpretata come riflesso della ricerca di un senso globale, come desiderio di conoscenza dell'intero quale unico luogo dove può abitare la verità. Infine, seguendo una prospettiva a me più congeniale, quella della teologia fondamentale, mi propongo di esaminare se vi sia spazio per un possibile raccordo fra un *logos* percepito nell'attività delle scienze ed un discorso su Dio fruibile in sede di annuncio della fede cristiana.

Affinché un simile itinerario sia percorribile, si rendono tuttavia necessarie alcune importanti precisazioni. In primo luogo il riferimento alla conoscenza scientifica non può essere confinato al piano epistemologico, ma deve accedere anche al piano antropologico; ovvero la ricerca scientifica va restituita alla sua dimensione personalista, una dimensione che nutre il ricercatore con specifiche passioni ed aspirazioni, senza le quali la stessa scienza non sarebbe possibile. In secondo luogo, e a scanso di malintesi, ogni discorso su Dio deve necessariamente sottostare ad un chiarimento terminologico circa le diverse modalità con cui viene declinato. Una cosa è infatti parlare di un *logos* colto come Fondamento e come razionalità da chi fa ricerca e riflette filosoficamente sui risultati delle scienze; un'altra cosa sono le immagini dell'Assoluto e dell'Incondizionato come disponibili ad un'analisi metafisica che operi in continuità con una filosofia della natura; ed infine ancora un'altra cosa è un'immagine di Dio colta dal senso religioso o associata ad una rivelazione storica. È contro quest'ultima immagine – che si intende ultimamente negare – che si dirigono in fondo le critiche dell'ateismo. Trascurare queste differenze e non collocare ogni analisi nel suo preciso contesto filosofico e lessicale è fonte, nel passato come nel presente, di numerose incomprensioni e ambiguità, rendendo spesso sterile il dibattito perché ingaggiato da attori (teologi compresi) che attribuiscono contenuti diversi ad uno stesso termine. Tuttavia, pur trattandosi di modalità cui corrispondono immagini di-

verse, queste sono sempre suscettibili di una paziente articolazione – almeno questo è il mio punto di vista – che le riconduca tutte ad un medesimo Soggetto trascendente<sup>3</sup>.

## 2. *Physis, kosmos, logos: il riferimento a Dio nel contesto della riflessione filosofica sulle scienze*

Se esistono senza dubbio delle grandi differenze fra i *physici* dell'età classica e coloro che oggi studiano la natura con i metodi e i mezzi della ricerca scientifica contemporanea, è pur sempre vero che entrambi partivano e partono da una *physis* e da un *kosmos* e da quali fonte e contesto della loro indagine. Un *kosmos* che nonostante la frammentarietà e la specializzazione dell'impresa scientifica, la scienza non rinuncia a voler tematizzare come un oggetto unico di intelligibilità, dalla sua origine radicale fino al suo futuro prevedibile; una *physis* che la scienza indaga in profondità, per comprendere la natura e le trasformazioni della materia e della vita. Nel presente, come nel passato, la nozione di Dio riaffiora quando si dibatte sulle ragioni ultime dell'essere e del divenire, della razionalità e del senso, dell'origine e del fine di tutto.

È frequente includere oggi nel fenomeno dei “nuovi atei” o dei “nuovi ateismi” quelle negazioni di Dio che paiono sorgere in un contesto scientifico<sup>4</sup>. Occorre però notare che la letteratura che ospita tale negazione è rappresentata esclusivamente da opere di tipo divulgativo, saggistico o polemico; non esistono, a mia conoscenza, articoli di riviste scientifiche in senso stretto – quelle riviste, cioè, che la comunità dei ricercatori impiega come riferimento obbligato per la pubblicazione e la comunicazione di teorie, interpretazioni e risultati – che abbiano mai

<sup>3</sup> La tematica è in fondo quella abitualmente tematizzata come interrogativo circa la continuità/identità fra il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe ed il Dio dei filosofi e degli scienziati. Sul tema, J. Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi* (1959), Marcianum Press, Venezia 2007. Ho offerto un personale sviluppo del tema in G. Tanzella-Nitti, *L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?*, in «Annales theologici» 23 (2009), pp. 377-388.

<sup>4</sup> Cfr. J. Haught, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009; A. Aguti, *La critica naturalistica alla religione in R. Dawkins e D. Dennett*, in *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* («Anthropologica» Annuario di Studi filosofici), a cura di L. Grion, la Scuola, Brescia 2009, pp. 55-99. Del fenomeno si è anche occupato un numero monografico della rivista «Concilium» 4 (2010), nel quale segnaliamo l'articolo di A. McGrath, *Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo* (pp. 17-29).



ospitato questo tipo di negazione. Se ci dirigiamo ad opere di carattere biografico o testimoniale, quest'ultimo genere di scritti ospita invece, in larga maggioranza, proprio la tesi opposta, ovvero riflessioni sulla plausibilità della nozione di Dio. In ogni caso, vediamo brevemente quali sono i contesti, di ambito sia fisico che biologico, nei quali il tema è stato riaperto.

Una negazione di Dio viene in ambito fisico-cosmologico sostenuta in genere nei seguenti contesti: *a)* l'indagine empirica circa l'origine dell'universo, specie in merito a quei modelli cosmologici che prescindono da una singolarità spazio-temporale o trattano l'universo come un singolo oggetto quantistico, sostenendone pertanto la natura eterna e incausata o l'apparizione del tutto accidentale; *b)* il rimando all'esistenza di infiniti universi indipendenti, quale "soluzione" alle inaspettate caratteristiche del nostro universo finemente sintonizzato per ospitarvi la vita, come suggeriscono i dati scientifici organizzati attorno al Principio Antropico nella sua formulazione cosiddetta debole: si intende così opporre l'indeterminazione e la casualità radicali a ogni parvenza di finalismo: in sostanza, forse non siamo comparsi per caso nel nostro universo, ma il nostro universo è casualmente uno dei tanti; *c)* l'interpretazione in senso materialista ed immanente del Principio Antropico nella sua formulazione forte: l'origine e la storia del cosmo, e in esso la vita intelligente, sarebbero conseguenza di un necessario determinismo legato all'essere stesso del cosmo, inteso come realtà ultima incapace di rimandare al di là di se stessa; *d)* la sufficienza delle leggi di natura quale spiegazione esaustiva dell'essere e del divenire del cosmo, anch'essa proposta come forma di monismo materialista.

In ambito biologico, come è noto, la presunta negazione di Dio, prende le mosse dal tentativo di rimuovere ogni possibile riferimento alla presenza di un finalismo in natura, tentativo anch'esso declinato in vari contesti: *a)* l'interpretazione della comparsa della vita come puro epifenomeno aleatorio; *b)* la radicalizzazione di una prospettiva darwinista tesa a spiegare sia la diversificazione morfologica e funzionale dei viventi, sia la loro progressiva complessificazione fino alla comparsa dell'essere umano, come unicamente dovute alla selezione naturale di individui con mutazioni genetiche casuali; *c)* la lettura della comparsa dell'uomo sul pianeta come un evento totalmente accidenta-

le, rimuovendo così ogni legame con la presenza di un piano creativo trascendente; *d*) infine, la comprensione in chiave materialista e fisicista delle manifestazioni tradizionalmente attribuite alla vita spirituale dell'essere umano e ritenute segno di un suo rimando alla trascendenza, quali l'auto-riflessione, la capacità di conoscenza e di progresso, la libertà, il senso religioso.

L'inadeguatezza epistemologica e spesso anche l'insufficiente fondazione logico-teoretica di tali negazioni di Dio è stata messa in luce lungo le ultime decadi da diversi autori, e non intendo qui riprenderne le critiche puntuali, perché facilmente disponibili in letteratura<sup>5</sup>. Può essere però interessante chiedersi quale *immagine* di Dio tali critiche intendano negare. Praticamente in tutti i casi non si ha a che fare con una tematizzazione dell'Assoluto in ambito logico-analitico, metafisico, o filosofico in genere, ambiti nei quali la maggioranza dei "nuovi ateismi" si muove con impaccio; né si offre un previo, necessario quadro filosofico del modo con cui si intendono impostare i rapporti fra Dio e natura, mancando il quale ogni dibattito fra materialismo, naturalismo e teismo si tramuta in una pura elucubrazione. In queste opere ci si riferisce piuttosto ad un'immagine di Dio quale Agente fisico generico,

<sup>5</sup> Cfr. R. Timossi, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2009; T. Crean, *Non di sola materia. In risposta a "L'illusione di Dio" di Richard Dawkins*, ESD, Bologna 2009; A. McGrath, *A fine-tuned Universe. The Quest for God in Science and Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2009; K. Giberson - M. Artigas, *Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2007; A. McGrath - J. Collicutt McGrath, *The Dawkins delusion?*, SPCK, London 2007; J.J. Sanguineti, *Filosofia della mente*, Edusc, Roma 2007; R. Swinburne, *The Revival of Natural Theology*, in «Archivio di Filosofia» 75 (2007), pp. 303-322; A. McGrath, *Dio e l'evoluzione. La discussione attuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004; R.J. Russell, *T=0: Is It Theologically Significant?*, in *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, a cura di W.M. Richardson - W.J. Wildman, Routledge, New York 1996, pp. 201-224; J. Zycinski, *Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe*, in «Zygon» 31 (1996), pp. 269-284; R.J. Russell, *Finite Creation Without a Beginning: The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies*, in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, a cura di R. Russell - N. Murphy - C. Isham, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano-Berkeley (CA) 1993, pp. 293-329; C. Isham, *Creation of the Universe as a Quantum Process*, in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding* a cura di R. Russell - W. Stoeger - G. Coyne, LEV and University of Notre Dame Press, Città del Vaticano 1988, pp. 375-408. Sul tema, anche le voci da me firmate sul *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti - A. Strumia, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002: "Antropico, principio" (pp. 102-120); "Creazione" (pp. 300-321); "Dio" (pp. 404-424).

la cui azione causale è in competizione con quella delle leggi fisiche o dei processi biologici, un Agente ritenuto responsabile di una certa fenomenologia che si intende, appunto, ascrivere ad altri agenti, materiali o naturali<sup>6</sup>. Sullo sfondo di tali negazioni giace sempre il desiderio dei “nuovi ateismi” di rimuovere l’idea di finalità ovunque essa possa comparire, proprio perché facilmente associata da tutti al ruolo di un Creatore intelligente ed alla sua intenzionalità. Frequente il taglio idealistico di molte delle argomentazioni adottate, teso a chiudere in modo aprioristico delle incompletezze logiche, oppure ontologiche, presenti nella descrizione fisica del mondo, che un sano realismo suggerirebbe invece di lasciare aperte. Non viene fornita alcuna soluzione al problema della contingenza, che viene ignorato o creduto risolto entro un monismo materialista di cui non si coglie l’intima contraddizione.

Eppure, a ben vedere, la voce della scienza non si esaurisce tutta qui. Non mancano ricercatori – anzi paiono ben più numerosi – i quali, partendo anch’essi da riflessioni che puntano, dall’interno dell’attività delle scienze, verso le domande ultime sull’origine, sul fondamento, sulla razionalità, e sul posto dell’uomo nel cosmo, maturano riflessioni di carattere assai diverso. Essi colgono l’insufficienza del formalismo scientifico per risolvere questioni radicali che pure si intravedono nel lavoro dello scienziato, segnalano la naturale apertura del linguaggio scientifico verso metalinguaggi collocati a un maggior grado di astrazione, riscoprono nozioni di sapore metafisico. A differenza del primo gruppo di autori, le cui riflessioni circa una negazione di Dio non trovavano spazio nella letteratura scientifica propriamente detta, questi ultimi hanno invece saputo tradurre i loro suggerimenti in termini formali più rigorosi. Si pensi a uomini di scienza come G. Cantor per la Matematica, K. Gödel per la Logica, A. Tarski e A. Turing per l’Informatica e Computabilità, J.C. Maxwell, M. Planck, W. Heisenberg ed

---

<sup>6</sup> Non sarebbe del tutto superfluo chiedersi come mai alcuni esponenti dell’ambiente scientifico, specie quello anglosassone, siano così facilmente inclini a rappresentarsi una simile immagine di Dio, quale agente e soggetto di interventi in natura, la cui esistenza si giocherebbe proprio sulla verifica di una tale azione causale. Ritengo, come ho avuto personalmente modo più volte di notare, che ciò sia dovuto ad una scarsa familiarità con categorie metafisiche, necessarie per la comprensione di cosa vogliano dire causalità trascendente, analogia e partecipazione nell’essere. La consuetudine con una filosofia di taglio quasi esclusivamente logico-analitico e una storia della filosofia che parte quasi sempre da autori quali Kant e Hume, ignorando spesso quanto dibattuto (e risolto) nelle epoche precedenti, sono probabilmente fra le maggiori cause di questa difficoltà.

A. Einstein per la Fisica, G. McVittie, G. Ellis, P. Davies o J. Barrow per la Cosmologia, S. Kauffman, F. Collins o S. Conway Morris per la Biologia, o perfino a quanto maturato da L. Wittgenstein nell'ambito della Filosofia del linguaggio. Tutti questi autori, in epoche e in contesti diversi, hanno messo in luce l'esistenza di un vero e proprio "problema dei fondamenti", hanno indicato la sensatezza filosofica di domande circa l'intelligibilità e la razionalità del reale, hanno precisato l'inaspettata sintonia fra le leggi della fisica e le condizioni necessarie alla vita, hanno indicato l'esistenza di rapporti irriducibili a un monismo deduttivo<sup>7</sup>. In opere di tipo testimoniale hanno invece parlato dello stupore di fronte al reale quale atteggiamento essenziale del ricercatore, dell'apertura della conoscenza scientifica al mistero dell'essere, delle motivazioni esistenziali e talvolta persino religiose che hanno sostenuto la loro ricerca<sup>8</sup>. Da un punto di vista aneddotico, non è superfluo ricordare che un filosofo come Anthony Flew aveva in tempi recenti rivelato il suo passaggio dall'ateismo al teismo (o al deismo, se si preferisce) come dovuto proprio all'incontro con questa letteratura scientifica, contrariamente a quanto i "nuovi ateismi" avrebbero pronosticato<sup>9</sup>.

Il riconoscimento in ambito scientifico del problema dei fondamenti può essere posto in relazione con alcuni quadri filosofici classici, come la teoria delle scienze subalterne, l'ordinamento gerarchico dei diversi gradi di astrazione, l'analogia dell'essere e la stessa nozione di trascendenza<sup>10</sup>. Lo scienziato li ritrova inaspettatamente sul suo per-

<sup>7</sup> Anche qui, la puntuale citazione di opere ed autori oltrepassa le finalità della presente relazione. Rimando il lettore agli indici del già citato *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* per quanto riguarda i percorsi storici e filosofici degli autori menzionati nel testo.

<sup>8</sup> Fra le tante opere che offrono una simile testimonianza, valga citarne solo alcune: T. Dobzhanski, *Le domande supreme della biologia*, de Donato, Bari 1969; M. Planck, *Scienza filosofia e religione*, Fabbri, Milano 1973; J. Eccles, *Il mistero uomo*, Il Saggiatore, Milano 1981; A. Salam, *Ideali e realtà*, Lint, Trieste 1986; A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1993; H. Poincaré, *Il valore della scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1994; W. Heisenberg, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920-1965*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; F. Collins, *Il linguaggio di Dio. Alla ricerca dell'armonia fra scienza e fede*, Sperling & Kupfer, Milano 2007. Per una documentazione generale, cfr. ad esempio H. Muschalek, *Dio e gli scienziati*, Paoline, Alba 1972; E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987; M. Bersanelli - M. Gargantini, *Solo lo stupore conosce. L'avventura della ricerca scientifica*, Rizzoli, Milano 2003.

<sup>9</sup> Cfr. A. Flew - R.A. Varghese, *Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2010.

<sup>10</sup> Esiste un consenso significativo circa il fatto che lo scienziato percepisce il "problema dei

corso concettuale, ed è proprio accettarne l'operatività che lo protegge dal riduzionismo e dalle ideologie. Per poter fare scienza, egli si rende conto che deve restare aperto al reale, in certo modo assentire ad esso, senza cercare scappatoie o chiusure ideologiche. Così facendo, egli comprende che deve *ricevere come dati*, cioè non posti dal soggetto, una certa dose di elementi di meta-fisica: l'essere e la natura delle cose, la stabilità e l'universalità delle proprietà degli enti materiali, la presenza di informazione nella natura intima della materia e della vita, la razionalità e l'intelligibilità del reale fisico<sup>11</sup>. Si tratta di nozioni, in ambito sia fisico che biologico, che sembrano tutte puntare verso l'indicazione della presenza di informazione, quando non della trascendenza sulla materia di vere e proprie *cause formali*. Ma c'è qualcosa di più. A motivo dello stretto, intimo legame fra causalità formale e causalità finale, anche se sorte in un contesto scientifico simili riflessioni restano *implicitamente* collegate alle nozioni di Assoluto, di Causa prima e di Causa finale, e dunque restano, in linea di principio, disponibili a un riferimento indiretto alla nozione di Dio. Ne offre una contropro-

---

fondamenti" a diversi livelli: come incapacità di auto-fondazione del metodo scientifico o dei suoi oggetti, come interna contraddizione di sistemi assiomatici auto-referenziali, come riconoscimento della irriducibilità a un monismo riduzionista di realtà diverse che concorrono a un medesimo fenomeno, quali ad esempio l'irriducibilità fra semantica e sintassi nella teoria dell'informazione, fra topologia e leggi di natura in cosmologia; fra processi biologici e codifica genetica del loro sviluppo; fra la fisiologia del cervello (*brain*) e la mente (*self*, piuttosto che *mind*) che emerge sul piano fisiologico. Sul tema, A. Strumia (ed.), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006; Id. (ed.), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007; Id., *Il problema dei fondamenti. Un'avventurosa navigazione dagli insiemi agli enti passando per Gödel e Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2009. Cfr. anche G. Tanzella-Nitti, *I fondamenti filosofici dell'attività scientifica*, in *Scienze fisiche e matematiche: istanze epistemologiche ed ontologiche*, a cura di R. Presilla - S. Rondinara, Città Nuova, Roma 2010, pp. 161-181.

<sup>11</sup> «Per quanto le nostre spiegazioni scientifiche possano essere coronate dal successo, esse incorporano sempre certe assunzioni iniziali. Per esempio, la spiegazione di un fenomeno in termini fisici presuppone la validità delle leggi della fisica, che vengono considerate come date. Ma ci si potrebbe chiedere da dove hanno origine queste leggi stesse. Ci si potrebbe perfino interrogare sulla logica su cui si fonda ogni ragionamento scientifico. Prima o poi tutti dobbiamo accettare qualcosa come dato, sia esso Dio, oppure la logica, o un insieme di leggi, o qualche altro fondamento dell'esistenza», P. Davies, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Mondadori, Milano 1993, p. 5. Analoghe riflessioni sono rintracciabili in vari altri autori: cfr. J.C. Maxwell, *Scientific Papers*, 1890, vol. II, p. 375; L. De Broglie, *Fisica e microfisica*, Einaudi, Torino 1950, p. 216; A. Einstein, *Lettera a M. Solovine*, 30.3.1952, in *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 740; W. Heisenberg, *Fisica e oltre*, Bollati Boringhieri, Torino 1984, p. 225; J. Barrow, *Teorie del tutto*, Adelphi, Milano 1992, pp. 354-355.

va il fatto che non pochi scienziati, in opere di carattere divulgativo o biografico-testimoniale, ragionando filosoficamente sui risultati della scienza e sulle visioni filosofiche che ne derivano, fanno esplicito riferimento alla nozione di Dio, non per negarla, ma per affermarne invece la ragionevole possibilità<sup>12</sup>.

È necessario qui osservare che tanto il problema dei fondamenti, quanto le aperture della conoscenza scientifica verso una filosofia della natura ed una metafisica, emergono con maggiore chiarezza quando si ragiona in termini di conoscenza personale, spostandosi pertanto dal piano epistemologico a quello antropologico<sup>13</sup>. È infatti lo scienziato, come soggetto personale, a percepire fondamenti, intelligibilità e trascendenza, laddove il metodo scientifico può segnalare soltanto la presenza di incompletezze e di aporie, o la necessità di principi e di nozioni primitive. La stessa nozione di *informazione*, il cui ruolo pare piuttosto strategico, a ben vedere può essere colta in modo compiuto solo da un'intelligenza personale, laddove il metodo scientifico rileva solo irriducibilità alla materia o presenza di codifica. Non va dimenticato che proprio la natura non-materiale della forma rimanda alla dimensione spirituale come luogo ove abita compiutamente il riconoscimento dell'intelligibilità e dell'intenzionalità. Se l'interlocutore è lo scienziato come persona, allora è a mio avviso del tutto adeguato riunire insieme la percezione dei fondamenti, il riconoscimento della razionalità, dell'intelligibilità e dell'informazione, sotto una comune nozione di *logos*. La

<sup>12</sup> Fra i molti esempi possibili, si vedano ancora P. Davies, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Mondadori, Milano 1993; F. Collins, *Il linguaggio di Dio. Alla ricerca dell'armonia fra scienza e fede*, Sperling & Kupfer, Milano 2007; O. Gingerich, *Cercando Dio nell'universo. Un grande astronomo tra scienza e fede*, Lindau, Torino 2007; A. Ambrosetti, *La matematica e l'esistenza di Dio*, Lindau, Torino 2009.

<sup>13</sup> Una precoce intuizione circa l'opportunità di comprendere la conoscenza scientifica come conoscenza *personale* e non meramente oggettiva o impersonale, può rintracciarsi già nell'opera di M. Blondel, *L'Azione*, specie nei capitoli III e IV, quando il filosofo francese illustra il ruolo della sfera dei fini nel lavoro del ricercatore e la necessità di un suo impegno verso il reale. In tempi recenti, il riferimento obbligato è ad autori come Michael Polanyi e, in certa misura, anche Charles Taylor. Cfr. M. Polanyi, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica* (1958), Rusconi, Milano 1990; Id., *La conoscenza inespressa* (1966), Armando, Roma 1979; C. Taylor, *Overcoming Epistemology*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge-London 1995; Id., *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1985. Sul tema, anche E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., e G. Tanzella-Nitti, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, in «Paradoxa» 3 (2009), pp. 96-109.

natura e il reale fisico, infatti, si presentano come un'alterità di fronte al soggetto, un'alterità che norma le categorie conoscitive di quest'ultimo e impone la sua *datità*. Non si tratta però di una semplice alterità, bensì di un'alterità dia-logica, che il soggetto personale può riconoscere come fonte di informazione e perfino di senso. Eppure, proprio sul livello personale-antropologico, non più epistemologico, può sorgere nell'uomo di scienza la tentazione di "chiudere" le istanze metafisiche, le incompletezze, le irriducibilità, o l'accesso ai fondamenti – cose che dovrebbero restare tutte ragionevolmente aperte sul reale – facendo invece ricorso a filosofie apriori, di taglio idealistico. Nascono qui l'invocazione di una casualità radicale e di un'assenza di senso postulate come ragione *ultima* del mondo e della vita, l'impiego contraddittorio di un monismo materialista o panteista con gli stessi caratteri dell'Assoluto, o perfino il ricorso a infiniti universi per spiegare la specificità del nostro<sup>14</sup>. Quando ciò accade, ed accade in forma radicale, il taglio idealista è ormai divenuto taglio ideologico<sup>15</sup>.

Un ulteriore aspetto dell'impresa scientifica che andrebbe valutato sulla scorta della dimensione antropologico-personalista è la predisposizione della scienza a generare delle "cosmovisioni", ovvero la sua naturale inclinazione verso la conoscenza della totalità del reale, generando anche in questo caso un terreno di dibattito sulla nozione di Dio. A prima vista, l'aspirazione a un sapere di totalità nell'ambito delle scienze sembrerebbe estromettere ogni riferimento all'Assoluto, al trascendente, a Dio. Tanto la cosmologia come la biologia, infatti, intendono offrire una "storia completa" del cosmo e della vita, ricercano con passione il tema delle origini e si dichiarano competenti ad affrontare il problema dell'intero. L'istanza di totalità già abituale nelle narrazioni

<sup>14</sup> Gli aforismi con cui autori quali Carl Sagan, Jacques Monod, Steven Weinberg o Richard Dawkins chiudono o introducono le loro opere sono troppo noti per darne qui ancora una volta puntuale riscontro. Essi esprimono, a mio avviso, come è la personale visione esistenziale dell'autore, e non i risultati della scienza, a "chiudere" o a "non riconoscere" le aperture metafisiche con cui il reale fisico interpellerebbe il soggetto che fa scienza, sposando invece le tesi del nichilismo o di un monismo materialista.

<sup>15</sup> Su queste tentazioni, le loro cause ed il modo di smascherarle, sempre utile la rilettura de *Le réalisme méthodique* (1935), tr. it. É. Gilson, *Il realismo, metodo della filosofia*, Leonardo da Vinci, Roma 2008. Per la presenza di derive ideologiche in alcune ricostruzioni del pensiero biologico contemporaneo, cfr. A. McGrath, *The Ideological Use of Evolutionary Biology in Recent Atheist Apologetics*, in *Biology and Ideology. From Descartes to Darwin*, a cura di D. Alexander - R. Numbers, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010, pp. 329-351.

del mito e nelle affermazioni di senso della religione, e certamente presente nell'indagine filosofica circa l'universalità dell'essere, è ormai di casa anche nella scienza. Di fronte a questa pretesa è frequente che il filosofo, e più spesso il teologo, insorgano, ricordando che ogni indagine empirica non è competente a dichiarare l'intero e che l'inizio e il fine della storia giacciono fuori della storia stessa. Eppure, non varrebbe forse la pena di valutare – ed è questa la mia prospettiva – se, e sotto quale aspetto, l'istanza di totalità possa appartenere anche al pensiero scientifico? Proviamo ad esaminarla più da vicino.

Di fatto, un'istanza di totalità rispetto al *metodo* o alle *rappresentazioni empiriche*, misurabili e formalizzabili, delle scienze, non è praticabile; ciò è dovuto ai ben noti problemi di autoreferenzialità e di incompletezza, messi in luce da una critica interna alla scienza stessa. L'istanza di totalità può invece lecitamente appartenere al soggetto che fa scienza, in quanto *soggetto umano* che desidera conoscere l'intero orizzonte del reale, e avverte che solo la totalità può fornire una risposta compiuta di senso. Se davvero si cerca la verità, non ci si può fermare a metà strada. Tommaso d'Aquino ha parlato di una inclinazione “naturale” dell'essere umano a conoscere l'intero ordine dell'universo, con tutti i suoi generi, le sue specie e le sue energie<sup>16</sup>. È questo il desiderio di conoscere le cause fondanti di ogni cosa, una inclinazione che manifesta un *desiderium naturale cognoscendae veritatis*, tipico delle scienze speculative, alle quali gli ideali della ricerca scientifica di base possono certamente assimilarsi. Orbene, chi studia la realtà naturale cercando di farne un unico oggetto di intelligibilità, come il cosmologo che indaga sull'origine dell'universo e i suoi scenari finali, come il fisico che esplora le forze e le proprietà fondamentali che regolano il comportamento della materia nello spazio e nel tempo, come il biologo che si interroga sull'origine della vita e del linguaggio che la codifica, sulla ragione unificante dei suoi processi evolutivi e della sua ricchezza morfologica e funzionale, con il loro modo di procedere tutti costoro manifestano in fondo la consapevolezza che solo puntando verso le cause ultime e fondanti lo spirito umano può restare appagato, perché la

<sup>16</sup> «L'intelletto possiede un appetito naturale (*appetitus naturalis*) di conoscere i generi, le specie e le virtù di tutte le cose (*omnium rerum genera et species et virtutes*), e tutto l'ordine dell'universo: come lo dimostra la ricerca dell'uomo circa codeste cose», Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, III, cap. 59.



verità abita nella totalità del senso. In tal modo, un desiderio naturale di conoscere la verità e di conoscere l'intero può divenire, in un soggetto personale, un'implicita e forse inconsapevole manifestazione della ricerca più importante, quella di Dio, il cui *desiderium naturale*, sempre secondo la lezione di Tommaso, ogni essere umano possiede nel più intimo del proprio spirito, e di cui anche lo scienziato partecipa con la sua ricerca intellettuale<sup>17</sup>.

### 3. *Il raccordo fra desiderium naturale veritatis e Verbo rivelato come esercizio di inculturazione della fede in un contesto scientifico*

Un programma teologico-fondamentale che desideri recuperare le istanze veritative della scienza e valorizzare le aperture del ricercatore verso questioni di senso non incontra oggi un terreno propizio. Le ragioni sono molteplici. L'eredità di autori come Thomas Kuhn, e in certa misura anche Karl Popper, e quella dell'epistemologia del Novecento in genere, hanno consegnato una *immagine* della scienza alquanto convenzionalista, maggiormente attenta alla falsificabilità delle sue proposizioni che al riconoscimento di verità acquisite ed irreformabili, scettica nei confronti di un realismo conoscitivo. Una tale impostazione ha lasciato insoddisfatti molti uomini di scienza ma ha purtroppo allettato numerosi teologi<sup>18</sup>. Privare la scienza del suo valore veritativo,

<sup>17</sup> «Ora, «fine e bene dell'intelletto è la verità» [Etica, II, 2, 3]: di conseguenza l'ultimo fine è la prima verità. Perciò conoscere la prima verità, che è Dio, è il fine ultimo di tutto l'uomo, di tutte le sue azioni e di tutti i suoi desideri. Gli uomini hanno il desiderio naturale di conoscere le cause di ciò che vedono: ecco perché essi diedero inizio alla ricerca filosofica, per la meraviglia dei fenomeni che vedevano e di cui ignoravano la causa; e una volta trovata la causa si fermavano. Ma la ricerca non ha tregua fino a che non si giunge alla prima causa: e «allora noi pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa prima» [Metafisica, I, 3, 1]. Dunque l'uomo per natura desidera, quale ultimo fine, di conoscere la causa prima. Ma la causa prima di tutte le cose è Dio. Quindi conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo. Conosciuto un effetto, l'uomo desidera per natura di conoscerne la causa. Ma l'intelletto umano conosce l'ente nella sua universalità. Dunque desidera per natura di conoscerne la causa, che è Dio soltanto, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro*. Ma nessuno consegue il suo ultimo fine, fino a che non si acquieta il suo desiderio naturale. Quindi alla felicità dell'uomo, che è appunto l'ultimo fine, non basta qualsiasi altra conoscenza intellettuale, se manca la conoscenza di Dio, la quale ne appaga il desiderio naturale come l'ultimo suo fine. Dunque la conoscenza di Dio è l'ultimo fine dell'uomo», Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, III, cap. 25.

<sup>18</sup> Basti notare la grande frequenza dei riferimenti a Kuhn e a Popper in molti saggi e manuali di metodologia teologica. Riserve all'impiego di un'epistemologia rinunciataria circa la ricerca della verità, talvolta in polemica verso noti filosofi della scienza, sono state avanzate in più oc-

riferendosi poco alla ricerca di base e presentando solo le ambigue applicazioni della tecnologia, facili bersagli di ammonimenti e di richiami etici, ha spesso consentito di ridimensionare in modo apparentemente efficace le provocazioni recate dai risultati delle scienze alla teologia dogmatica o all'esegesi biblica. Inoltre, nel confronto fra scienze, filosofia e teologia, il terreno antropologico è stato spesso trascurato, pur essendo l'unico ove termini come verità, intelligibilità, finalismo o senso acquistano in realtà significato, sviluppando invece quasi sempre solo il terreno epistemologico o esegetico. Nella teologia odierna, un certo squilibrio fra le categorie di alleanza/salvezza e creazione ha condotto quest'ultima ad essere quasi assorbita entro le prime due, anche a motivo del grande influsso esercitato da autori delle Chiese della Riforma, privando la teologia della creazione dei suoi naturali agganci con il pensiero metafisico e con quello scientifico; agganci in fondo attesi, visto che l'universo creato non è solo sotto gli occhi del teologo, ma sotto gli occhi di tutti. Sempre in ambito teologico, esiste poi un ragionevole timore a ingaggiare un dibattito pro o contro l'esistenza di Dio sul terreno della comprensione fisica del cosmo, volendo così evitare una visione "riduttiva" della religione (spersonalizzata, interessata ad un'immagine di Dio poco significativa) per non ripetere errori attribuiti in passato a un'apologetica filosofica. Infine, la scarsa familiarità con la cultura scientifica da parte dei candidati al sacerdozio (dai quali proviene la totalità dei pastori e la quasi totalità dei teologi) non ha certo favorito un raccordo fra la verità cercata a partire dal contesto scientifico e la Verità rivelatasi in Gesù Cristo<sup>19</sup>.

Chi volesse oggi valorizzare, con prudenza, ma anche con coraggio, il desiderio della scienza di interrogarsi sulle questioni *ultime* e di tematizzare l'intero, riconoscendovi una manifestazione della ricerca di verità e di senso dello scienziato, e dunque della sua (più o meno consapevole) ricerca di Dio, potrebbe sempre contare su alcuni itinerari

---

casioni dall'ambiente scientifico: cfr. T. Theocharis - M. Psimopoulos, *Where Science Has Gone Wrong*, in «Nature» 239 (1987), pp. 595-598.

<sup>19</sup> Vale la pena ricordare che tale situazione è venuta a crearsi nella teologia cattolica soprattutto dalla fine dell'Ottocento, assumendo oggi livelli preoccupanti per la stessa credibilità dell'evangelizzazione. Nelle epoche precedenti non solo i ministri ordinati avevano una buona familiarità con la ricerca scientifica essendo in molti casi loro stessi uomini di scienza, ma anche i *curriculum* di studio dei seminari teologici prevedevano una congrua presenza di materie scientifiche.

già percorsi dalla migliore tradizione teologica. Ci si potrebbe ad esempio ricollegare al grande pensiero patristico e medievale, scegliendo poi alcuni autori della modernità, come furono Rosmini o Newman, sebbene vada preventivato il lavoro di una non sempre facile traduzione in termini contemporanei di quanto suggerito in epoche passate. Il teologo non dovrebbe temere di affermare che coloro che studiano un universo che egli sa creato nel Verbo e per mezzo del Verbo, possono intravedere, anche dall'interno del contesto scientifico, la necessità di un fondamento ontologico, la presenza di un *logos* quale fonte di razionalità, di intelligibilità e di informazione, e ciò semplicemente perché il cosmo proviene da Dio e di Dio può parlare. È certamente il soggetto umano, non il metodo scientifico, il solo abilitato al discernimento di un simile *logos*, ed è altrettanto vero che le personali visioni filosofiche ed esistenziali possono favorire od ostacolare tale riconoscimento.

Partendo dai quesiti suscitati dalla loro stessa attività scientifica, le riflessioni filosofiche offerte da molti uomini di scienza indicano non solo la percezione di un *logos ut ratio*, cioè come rimando ad un Assoluto colto come fondamento e razionalità, ma anche di un *logos ut verbum*, ovvero come apertura ad un Assoluto colto come alterità dialogica, capace di interpellare e di motivare la fatica della ricerca. La ricerca scientifica è spesso paragonata ad un dialogo fra il ricercatore e la natura, un dialogo nel quale occorre saper porre le domande giuste ed avere l'umiltà di saperne ascoltare le risposte<sup>20</sup>. La sorpresa della scoperta e l'intima emozione di fronte allo svelamento della razionalità del reale sono spesso paragonati a eventi di rivelazione, che suscitano stupore e riverenza. Al ricercatore è richiesta l'umiltà del realismo conoscitivo, l'apertura all'ascolto delle cose. Egli può, e forse deve, tendere verso un'istanza di totalità, ma senza porre mai se stesso come misura dell'intero, pena la chiusura ideologica a quanto il reale sarebbe in grado di rivelare. Spetta al teologo mostrare l'itinerario che da un *logos* colto nel contesto delle scienze può condurre fino al *Logos* che

---

<sup>20</sup> Non vi è dubbio che la nozione di *logos* vada qui considerata qui in modo ampio e in certo modo analogico, quale pista per una successiva integrazione metafisica dei vari livelli in cui essa compare o può essere percepita. Sulla fertilità di tale nozione nell'ambito della razionalità scientifica, si veda il bel volume di P. Zellini, *Numero e Lògos*, Adelphi, Milano 2010, sebbene l'analisi dell'autore riguardi in tale opera soprattutto l'ambito della matematica.

la Rivelazione cristiana annuncia in Gesù Cristo, sapienza incarnata<sup>21</sup>. E spetta al teologo, in buona compagnia del filosofo, mostrare l'itinerario che dalla riverenza e dallo stupore conduce all'apertura al mistero dell'essere, fino a un genuino senso religioso, che non si arresta alla seduzione della bellezza delle cose ma, secondo l'esortazione del *Libro della Sapienza*, sa interrogarsi anche sull'Autore della bellezza.

Potrebbe la teologia poggiarsi su questa percezione del *logos* e su questo senso religioso al momento di annunciare il Dio di Gesù Cristo? Ritengo di sì, ma occorre certamente purificare dalle false immagini di Dio, educare, ove necessario, al senso metafisico, smascherare le fughe dal reale verso prospettive idealiste e talvolta ideologiche, sostenere un'idea di verità che non sia solo coerenza logica e consistenza matematica, come purtroppo accade ormai in molti ambiti della ricerca scientifica, ma anche e soprattutto *adaequatio rei et intellectus*. Si tratta in fondo, di operare con una competenza e un'intelligenza adeguate a un contesto intellettuale, quello scientifico, cui ci si dirige, vedendo in esso *un linguaggio e un ambiente da inculturare*, cioè in primo luogo da conoscere e da rispettare, cercando con pazienza le "traduzioni" necessarie per comprendere e farsi comprendere. Chi fa ricerca scientifica è anche, a suo modo, un cercatore di senso, seppure secondo itinerari propri; questi il teologo dovrebbe conoscere e saper percorrere proponendosi come compagno di viaggio. Infine, un accesso al Problema dei fondamenti e all'Assoluto dal versante dell'attività scientifica potrebbe essere intelligentemente recuperato dal teologo fondamentale all'interno dei *praeambula fidei*, fra i quali la tradizione filosofica e teologica ha sempre collocato quella domanda di senso e quella ricerca di Dio che partono dalle cose create<sup>22</sup>. Si tratta di piste che oggi possono sembrare difficili o in parte inedite. Eppure, a ben vedere, tutte esse poggiano su

<sup>21</sup> Avevamo offerto qualche spunto su tale fenomenologia dell'attività del ricercatore in G. Tanzella-Nitti, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. Possenti (ed.), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, pp. 101-121. Una certa insistenza sulla riconoscibilità di un *Logos* creatore anche nel contesto dello studio scientifico della natura è presente in alcuni discorsi di Benedetto XVI: cfr. *Discorso alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi*, Roma, 22 dicembre 2005; *Discorso all'Università di Regensburg*, Ratisbona, 12 settembre 2006; *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006; *Discorso al Collège des Bernardins*, Parigi, 12 settembre 2008.

<sup>22</sup> Cfr. G. Tanzella-Nitti, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, in «*Annales theologici*» 21 (2007), pp. 11-60, in part. 34-51.

un solido fondamento biblico e si innestano in una tradizione di evangelizzazione che il cristianesimo ha saputo già coltivare in passato. Il dibattito oggi suscitato dalla visibilità di nuovi ateismi e nuovi scientismi potrebbe stimolare pensatori cristiani a riscoprire un'immagine più completa dell'impresa scientifica, accettando la sfida di saper mostrare che essa appartiene alla ricerca della verità e, pertanto, appartiene anch'essa al mistero del *Logos* venutoci incontro in Gesù Cristo.

#### ABSTRACT

*Concerning the legitimacy of a question about God, scientific context seems to show a twofold perspective. From one hand, some authors deny the meaningfulness of such a question, confining the notion of God into an entirely subjective and non-communicable domain; on the other hand, not a few reflections of scientific researchers nurture debates which seem to remember the topics of a natural theology. In order to address correctly our issue, we must firstly separate false images of science, popularized by mass media, from the true canons of scientific research; then, we must clarify the difference between the notion of God proper to the religious-existential context and the philosophical search for an Absolute, as invoked to give reason for the ontological and logical incompleteness found in scientific analysis, when science addresses ultimate questions. The paper, then, goes through two major questions, namely: a) Does the context of scientific rationality actually deny (or, is it adequate for denying) the possibility of a logos about God?, and b) Does the scientist personally recognize the meaning of a logos underlying nature, and, if so, has this logos any relationship with a logos about God? A closing question is then raised, whether the proclamation of the God of Jesus Christ could be backed in some way on a logos about God as perceived when reflecting on the cosmos, as the Fathers of the Church, Augustine especially, did in the past, when encouraging to choose a discourse of God taken from a *theologia physica*, instead of a discourse on God derived from a *theologia civilis* or *mythica*.*

*Nei confronti della legittimità di una domanda su Dio, il contesto scientifico pare mostrare un duplice versante: da un lato tale legittimità*

*sembrerebbe negata, o comunque relegata entro un ambito soggettivo e razionalmente non-comunicabile; dall'altro, le riflessioni di molti uomini di scienza continuano ad introdurre nozioni che ricordano da vicino il contesto della teologia naturale. Operato un previo discernimento per separare quanto appartiene alle "immagini della scienza" veicolate dai media e quanto invece appartiene al reale contesto della riflessione scientifica, ed operato un successivo chiarimento fra nozione di Dio propria del contesto religioso-esistenziale e nozioni legate alla percezione di incompletezze logiche od ontologiche di una interpretazione scientifica del reale, ci si chiede se: a) il contesto della razionalità scientifica neghi (o sia pertinente a negare) la possibilità di un logos su Dio; b) se, alternativamente, esista un logos percepito entro l'attività conoscitiva dello scienziato e se questo abbia qualche relazione con un logos su Dio. Ci si chiede infine se, per il teologo, la scelta di poggiare l'annuncio del Dio di Gesù Cristo su un discorso su Dio come svolto dalla theologia physica, non da quella civilis o mythica – una scelta formulata da Agostino e da vari Padri della Chiesa – sia ancora oggi praticabile e a quale prezzo.*