Verso la riscoperta della consonanza tra Teologia e Scienze

Dopo aver analizzato le sorgenti dei conflitti tra Teologia e Scienze, è possibile superare quello stato di reciproca diffidenza, per giungere ad una rinnovata sintesi. Abbiamo osservato infatti come, già nei primissimi scienziati dell'età moderna, questa sintesi, questa unitarietà di visione del mondo, fosse presente nei loro scritti e nelle loro menti. Per tale motivo, parliamo di una "ri-scoperta", nel senso che si tratta di scoprire qualcosa che non è completamente nuovo ed inesplorato, ma era presente in passato, sotto varie forme, più o meno condivisibili. Parliamo inoltre di "consonanza", prendendo in prestito il termine dal filosofo della scienza Ernan McMullin, per sottolineare il "dar suono insieme". Dal punto di vista musicale, la consonanza esprime proprio quella capacità di alcuni suoni, di alcune note, diverse tra loro, ma in grado, quando suonate insieme, di offrire all'orecchio che le ascolta, un'armonia, un accordo, quasi una fusione in un unico suono. La strada verso la consonanza tra Teologia e Scienze assumerà alcune delle acquisizioni e dei chiarimenti che vedremo tramite la modalità relazionale dell'indipendenza e del dialogo, fino a poterla rinvenire soprattutto nella ricerca di una teologia della natura e di una sintesi sistematica, tipiche della quarta modalità relazionale individuata da Barbour: l'integrazione.

1. Indipendenza

Una forma di superamento della posizione conflittuale si basa sull'autonomia e l'indipendenza tra le due discipline. Infatti, una volta superate le strettoie, se non proprio i vicoli ciechi, del materialismo scientifico, che avanza le pretese di negare ogni possibile Ulteriorità rispetto a ciò che si manifesta tramite i fenomeni naturali, e del letteralismo biblico, che ritiene di poter individuare conoscenze scientifiche sul mondo naturale, si crea uno spazio tra Teologia e Scienze. Riprendendo la nota citazione di Galilei: da un lato, le Scienze ci dicono come è fatto il cielo, dall'altro, la Teologia ci dice come si va in cielo. Le Scienze dunque hanno piede libero nell'indagare come funziona la natura e l'universo, mentre la Teologia ha piede libero nell'offrire orientamenti all'uomo per raggiungere la salvezza. Teologia e scienze della natura hanno due campi conoscitivi distinti e metodi di indagine propri, che possono essere convalidati all'interno dei diversi statuti epistemici. A motivo di questa netta separazione non esiste alcun modo di entrare in conflitto, ma neppure di relazionarsi. Riconoscere l'indipendenza permette tuttavia di evitare sconfinamenti di campo come invece accadeva nelle posizioni precedenti.

1.1. Domini e metodi contrastanti

L'indipendenza si basa innanzitutto sul ritenere che scienza e religione abbiano **domini e metodi contrastanti** (*contrasting methods and domains*). La religione si occupa dello spirito e del soprannaturale, mentre la scienza indaga l'ambito materiale e naturale. Barbour ravvisa questa impostazione nella **neo-ortodossia protestante** di Karl Barth e dei suoi sostenitori, che accentuano la trascendenza divina, il suo essere totalmente altro, e la possibilità di conoscerlo esclusivamente attraverso la sua rivelazione e quindi con la fede, intesa soltanto come grazia soprannaturale. La ragione umana non può in alcun modo penetrare il mistero di Dio. Per tale motivo ogni forma di teologia naturale, che pretende di giungere a Dio attraverso l'indagine razionale sulla natura, è considerata fallace. Anche i filosofi **esistenzialisti** sono collocati in questa tipologia, in quanto pongono una separazione radicale tra il campo della soggettività e dell'esistenza personale e quello degli oggetti impersonali. È la separazione che viene posta anche nel campo della ricerca storica su Gesù, ponendo da un lato il **Gesù storico**,

indagato secondo l'approccio scientifico alla storia, e dall'altro lato il **Cristo della fede**, a cui si giunge attraverso l'esperienza esistenziale e soggettiva¹.

1.2. Linguaggi differenti

La seconda assunzione, che conduce alla tipologia dell'indipendenza, si fonda sul ritenere che le due discipline abbiano **linguaggi differenti** (*differing languages*) e, pertanto, non confrontabili in quanto le loro funzioni sono completamente diverse. È un superamento della visione **neopositivista** del conflitto, dove invece il linguaggio teologico, ma anche etico e metafisico, è un falso linguaggio, un linguaggio dove i termini del discorso non hanno un significato ben definito e dove le proposizioni sono, in ultima analisi, senza senso. Perché questo? Secondo i neopositivisti, ogni affermazione scientifica deve basarsi sul **criterio di verificabilità** logica (analitica) o empirica (sintetica). La verificabilità logica è quella che si attua attraverso il procedimento assiomatico-deduttivo tipico della matematica, mentre la verificabilità empirica consiste nel mettere una certa affermazione in corrispondenza con una esperienza fattuale. Ad esempio, se dico **"Fuori piove"**, si tratta di una affermazione verificabile e, quindi sensata, in quanto posso andare fuori e verificare se piove oppure no, nel primo caso l'affermazione sarà vera, nel secondo caso sarà falsa, ma sicuramente l'affermazione ha un senso. Il criterio di verificabilità cerca di individuare quello che è corretto dire con il linguaggio. Non si tratta semplicemente di negare la verità di alcune affermazioni, ma addirittura di negarne il senso e, dunque la dicibilità linguistica. Ad esempio, un'affermazione del tipo **"il re di Francia è calvo"** è un'affermazione senza senso, in quanto non c'è nessun re di Francia: non c'è alcun referente concreto che possiamo denotare come re di Francia (il termine è semanticamente vuoto, non è rispettato il principio di verifica). Dunque, non ha senso chiedersi se sia calvo o meno (la proposizione è semanticamente scorretta). Allo stesso modo, per i neopositivisti, le affermazioni teologiche o metafisiche sono di questo tipo, esse non si riferiscono a niente di verificabile, sono insensate. Per essi esiste soltanto il linguaggio logico ed empirico. Se quanto sostenuto dai neopositivisti può apparire perfettamente coerente, in realtà nasconde un grande paradosso all'interno.

Infatti il **principio di verifica**, valutato secondo i canoni dei neopositivisti, sarebbe esso stesso una affermazione senza senso, perché non verificabile. Inoltre, gli stessi enunciati della fisica, non sono mai totalmente verificabili, soprattutto per il loro carattere induttivo. Einstein, ad esempio, ha mostrato che le leggi di Newton non sono leggi universali, ma valgono entro certi limiti, cioè esistono dei fatti, delle esperienze, che non verificano le leggi di Newton. Di fatto, dirà *Karl Popper*, il principio di verifica è un **dogma** (non empirico) dell'empirismo. Popper proporrà di sostituire questo principio col **principio di falsificabilità**, secondo cui un'affermazione è sensata se, in linea di principio, esistono delle esperienze che la rendono falsa. Così si esprime Popper:

«Come criterio di demarcazione, non si deve prendere la verificabilità, ma la falsificabilità di un sistema. In altre parole: da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di esser scelto, in senso positivo, una volta per tutte, ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza» (K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, 24).

1 Ad esempio viene citato Rudolf Bultmann il quale riteneva che il significato delle espressioni bibliche e delle formulazioni teologiche dovesse essere esclusivamente orientato alla trasformazione della vita umana senza alcuna connessione con teorie scientifiche impersonali (R. BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, New York 1958).

Inoltre, riacquistano sensatezza anche le proposizioni della metafisica: ci sono teorie non falsificabili, che tuttavia hanno significato. La stessa teoria di Popper sulla falsificabilità come quella della verificabilità, resta su un piano diverso da quelle "scientifiche", ma è sensata, ed ha senso rifletterci in modo critico. Vi è dunque una razionalità che oltrepassa i limiti dell'empirismo e, di questa razionalità critica, si nutre anche la riflessione metafisica e teologica. In questo modo, si ammette l'esistenza almeno di due piani linguistici diversi ma sensati, quello delle scienze e quello della metafisica.

La sensatezza di una molteplicità di linguaggi, viene riconosciuta attraverso la teoria dei **giochi linguistici** di **Wittgenstein**. Ludwig Wittgenstein è stato considerato come l'ispiratore dei neopositivisti, per via della suo **Trattato Logico-Filosofico** del 1921. In questa opera, il filosofo austriaco analizzava con rigore metodologico il linguaggio umano, alla luce delle acquisizioni in ambito logico-formale, e giungeva ad affermare che ogni affermazione di carattere metafisico, etico o teologico era senza alcun significato. Le uniche proposizioni di cui poter parlare erano soltanto quelle delle scienze della natura:

«6.53 Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale - dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare -, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno».

Il suo *Trattato* si concludeva con la perentoria constatazione:

«7 Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere».

Dopo aver scritto questa opera, decise di cambiare stile di vita, senza proseguire nell'accademia universitaria. Lo ritroviamo infatti come giardiniere al monastero di Hütteldorf e come insegnante di scuola primaria. Tuttavia, il suo pensiero venne frainteso dai neopositivisti, che negavano non solo la possibilità di esprimere con il linguaggio la dimensione mistica, ma la sua esistenza e la sua rilevanza. Cosa che invece non fece Wittgenstein, per il quale la dimensione mistica è fondamentale. Infatti, già nel *Trattato*, scriveva che i problemi più importanti per l'essere umano non possono essere affrontati dal discorso scientifico:

«6.52 Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certamente, allora non resta più alcuna domanda; e appunto questa è la risposta.

6.521 La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?)

6.522 Vi è davvero l'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico».

Le sue affermazioni rivelano, non un presupposto materialistico scientifico, ma una profonda penetrazione mistica della realtà. Appartiene infatti all'esperienza mistica, la constatazione che la realtà più profonda è altrove e che ogni parlare del Senso e di Dio è un tradire quell'esperienza. Come appena letto, al numero 6.521, Wittgenstein fa riferimento a quanti hanno vissuto tale esperienza di senso e all'incapacità di esprimerla linguisticamente. Ma l'esperienza è vera e reale, come conclude al numero 6.522, «vi è davvero l'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico». Dopo aver letto questi passi, il senso dell'affermazione fatta al numero 7, si chiarisce. È segno di profondo rispetto e riverenza dinanzi a ciò che non si possiede, dinanzi al mistico, di cui non possiamo parlare e occorre

tacere, occorre disporsi in silenzio, in ascolto, in contemplazione, dinanzi a ciò che realmente conta e dà senso alla vita.

Tuttavia dopo circa venti anni dopo il *Trattato*, Wittgenstein si renderà conto dell'errore di riservare alla sfera dell'indicibile tutto ciò che non riguarda le scienze della natura e riconoscerà invece il valore del linguaggio e la sua significatività, la sua sensatezza, anche per parlare di altro, anche per esprimere ciò che non ricade sotto le categorie delle scienze della natura. In realtà, il linguaggio delle scienze della natura è, come tutti gli altri linguaggi, un gioco linguistico, con le sue regole e i suoi significati. Il significato del linguaggio sta nell'uso che se ne fa. Queste osservazioni sono raccolte nell'ultima opera di Wittgenstein intitolata *Ricerche Filosofiche* e pubblicata postuma nel 1953.

Il linguaggio scientifico ha come funzione primaria quella di fare predizioni e di controllare le regolarità presenti nella natura attraverso l'osservazione empirica dei fenomeni naturali, mentre il linguaggio religioso vuole offrire una visione del mondo, un senso alla vita umana e un modo di vivere secondo determinati principi morali. Questa teoria epistemologica, nota anche come **teoria dei due linguaggi**, dà piena legittimità metodologica sia alle scienze della natura (che risponderebbero al **come** nasce e si sviluppa l'universo) che alla teologia (che risponderebbe invece al **perché** nasce e si sviluppa l'universo), permettendo la riflessione di entrambe su uno stesso ambito conoscitivo (il cosmo).

2. Dialogo

La terza tipologia di relazione tra Teologia e Scienze è quella del dialogo, che può essere visto come un primo tentativo di superare la separazione tra i due saperi posta in essere dai sostenitori dell'indipendenza. Infatti si ritiene possibile una **interazione indiretta** (*indirect interaction*) tra teologia e scienze della natura attraverso la **mediazione filosofica**. Abbiamo visto infatti come all'interno delle stesse scienze della natura, si svolga una riflessione di altro genere, che, a ben ragione, possiamo chiamare filosofica, ovvero l'interrogarsi sulla validità della conoscenza scientifica, ciò che è stato denominata **epistemologia**, derivante da *epi-steme*, che significa "conoscenze certa", letteralmente "ciò che sta su", ciò che rimane anche quando tutto vacilla, in questo senso appunto il sapere certo. Le domande che si sono posti gli epistemologi: che cos'è conoscenza? Che cosa possiamo dire con il linguaggio? Cosa è sensato dire? Sono domande che emergono necessariamente dalle stesse scienze. **Perché il metodo scientifico, a cui abbiamo accennato, è un metodo corretto per conoscere la natura? Perché non potremmo usare un altro metodo? Sono domande a cui lo scienziato dovrà rispondere, se non vorrà, esso stesso, apparire come dogmatico o addirittura "credulone"**. È una questione analoga a quella che ritroviamo nel diritto. Una cosa è l'applicazione delle norme presenti nel diritto, un'altra invece è il chiedersi se quella data legge sia giusta, e ancor più, chiedersi che cos'è giusto? Che cos'è la giustizia? Queste sono domande che oltrepassano il diritto e richiedono una riflessione filosofica, una filosofia del diritto. Cerchiamo ora di chiarire in che senso la filosofia può essere considerata come un intermediario tra le Scienze della natura e la Teologia.

2.1. Questioni di frontiera

Un primo ambito del dialogo riguarda le cosiddette **questioni di frontiera** (*boundary questions*), che si riferiscono ai presupposti generali delle scienze moderne. A tal proposito Barbour fa notare il ruolo avuto dal cristianesimo nel loro sorgere. La visione teologica biblica concepisce **l'ordine del mondo come contingente** e conduce, inoltre, ad una **desacralizzazione della natura** che invita alla sperimentazione e all'indagine dei fenomeni, a differenza della filosofia ellenista che fondava l'ordine cosmico sulla

necessità, conducendo invece a sviluppare studi di logica e di matematica. Infatti, il termine contingente si contrappone a necessario. La necessità è legata al fato, all'essere sottoposti ad un destino ineluttabile, come è evidente nelle opere dei poeti e dei pensatori dell'Antica Grecia. Il cristianesimo invece insisterà sia sulla provvidenza di Dio che sulla libertà dell'agire umano. Se l'uomo è realmente libero, allora non può essere soggetto ad un destino già determinato. Dunque l'ordine del mondo, in cui l'uomo agisce con la sua libertà, è un **ordine contingente**, non necessario. Questa contingenza del mondo, propria della visione cristiana, condurrà ad uno spostamento degli studi, da quelli logici e matematici, considerati come fondati su un ordine necessario, a quelli invece sulla natura, sulla fisica. Inoltre, l'indagine scientifica sulla natura trova forza nella **desacralizzazione** che opera il cristianesimo, contrastando ogni ricorso alla magia e alla superstizione. La natura è creata da Dio, ma non è divina. Lo storico statunitense Edward Grant nella sua opera intitolata **Le origini medievali della scienza moderna**, pubblicata nel 1996, sostiene che la scienza moderna abbia avuto luogo in Occidente e, in particolare, nel contesto cristiano, grazie ad alcuni fattori contestuali sorti nel Medioevo, quali il fenomeno delle **traduzioni**, la nascita delle **Università** e della **filosofia naturale**. Inoltre occorre aggiungere anche la visione scientifica medievale, che riteneva di poter sviluppare una **scienza esatta** e utilizzare un **linguaggio scientifico**. Se la scienza moderna non è nata nel contesto islamico o in quello dell'estremo oriente o in altri ancora, ciò non ha nulla a che vedere con le scarse capacità intellettive degli uomini del passato o di altre culture e religioni, ma ha sicuramente un forte connotato contestuale filosofico, culturale e sociale.

Gli autori che vengono collocati in questa tipologia di relazione, in linea generale, ritengono che vi sia una indipendenza tra teologia e scienze per quanto riguarda il metodo e il contenuto, sebbene esistano anche punti di contatto e correlazioni, che devono essere esplorati filosoficamente².

2.2. Paralleli metodologici

Oltre a coloro che sono impegnati nel dialogo sulle questioni di frontiera vi sono altri che sviluppano il dialogo rintracciando **paralleli metodologici** (*methodological parallels*). Grazie alle acquisizioni degli epistemologi del Novecento (in precedenza, abbiamo detto qualcosa su Karl Popper e sul principio di falsificazione) si è giunti a comprendere che dal passaggio dai dati sperimentali alle teorie giocano un ruolo fondamentale **le metafore, le analogie e i modelli concettuali**, che per essere delineati chiamano in gioco, l'immaginazione e la creatività. Proprio le metafore, le analogie e i modelli sono anche caratteristiche della conoscenza religiosa e teologica³. La metafora consiste nel prendere una parola che si trova in un certo contesto e trasportarla in un altro differente. Nella fisica c'è un grande uso delle metafore, ad esempio il concetto di "campo" o quello di "lavoro". In ambito biologico, si parla di "codice genetico", e questa metafora ne produce altre come "errore di trascrizione". Si parla di "riproduzione", che nel contesto originario significa produrre una copia esatta di un quadro, mentre in ambito biologico non è così, ogni essere vivente non è mai l'esatta copia dei genitori. Qui, l'uso

² Come sostenitori del dialogo sui presupposti delle scienze vengono presentati Thomas Torrence (T. TORRENCE, «God and Contingent Order», *Zygon* 14 (1979) 4, 329-248), Wolfhart Pannenberg (W. PANNENBERG, *Theology and the Philosophy of Science*, Westminster Press, Philadelphia 1976), Ernan McMullin (E. MCMULLIN, «Natural Science and Christian Theology», in D. BYERS (ed.), *Religion Science, and the Search for Wisdom*, National Conference of Catholic Bishops, Washington 1987), Karl Rahner (K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, Seabury, New York 1978; ID., «Christology within an Evolutionary View of the World», in *Theological Investigations*, vol. 5, Helicon Press, Baltimore 1966 e ID., *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, Herder and Herder, New York 1965) e David Tracy (D. TRACY, *Blessed Rage for Order*, Seabury, New York 1975 e ID., *Plurality and Ambiguity*, Harper and Row, San Francisco 1987).

³ A riguardo vengono citati i lavori di S. MCFUGUE, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Philadelphia 1982 e di J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford 1985, oltre a quello dello stesso I. G. BARBOUR, *Myths. Models and Metaphors*, Harper and Row, New York 1974.

del termine è dunque analogico: per un certo senso il termine è simile, ma per altri aspetti è diverso. L'utilizzo dell'analogia è tipico della teologia: quando si parla di Dio, se ne parla in senso analogico. Quando, ad esempio, si dice che Dio è "buono", la nostra idea di "bontà" è relativa ad esperienze vissute tra esseri umani, ma la bontà di Dio non è la bontà degli esseri umani. I teologi medievali, per questa ragione, avevano identificato tre vie per parlare di Dio: la via dell'affermazione (Dio è buono), la via della negazione (la bontà di Dio non è quella umana) e la via dell'eminenza (Dio è immensamente buono).

Inoltre è stato appurato che le scienze della natura non godono di presupposti totalmente oggettivi, non ha alcun senso parlare di **scienze "esatte"**, in quanto nella formazione delle teorie scientifiche sono presenti ulteriori fattori che determinano, quello che Thomas Kuhn ha definito, il **paradigma** prevalente, cioè quell'insieme di **presupposti metodologici, metafisici e concettuali presenti nella comunità scientifica**⁴. Ad esempio la fisica newtoniana, le leggi della meccanica sul moto dei corpi, sulla loro velocità e su altre grandezze fisiche, formulata da Newton è divenuta un paradigma entro cui collocare le successive acquisizioni empiriche, fino a quando nuove scoperte ed esperienze si sono mostrate inconciliabili all'interno di questo quadro concettuale. Per cui si è passati a nuove teorie, come quella della relatività speciale e generale di Einstein o della meccanica quantistica, dove i concetti della fisica classica diventano insostenibili. Si pensi alla dualità tra onda e particella, o al principio di indeterminazione di Heisenberg, secondo cui per un oggetto quantistico non è possibile conoscere allo stesso tempo la sua posizione e la sua velocità. Similmente esiste un paradigma da cui dipende la formazione delle teorie religiose che, a differenza di quelle scientifiche, ne sono molto più dipendenti, per cui oppongono più resistenza ad essere falsificate. Un ulteriore esempio di perdita di oggettività nelle teorie scientifiche viene individuato nel ruolo fondamentale che svolge l'osservatore in rapporto agli oggetti osservati (ad esempio vengono menzionate la fisica quantistica, l'ecologia e la sociologia)⁵.

3. Integrazione

La quarta ed ultima tipologia è quella dell'integrazione. A differenza del dialogo le interazioni sono concepite in modo più diretto. Le teorie scientifiche influenzano direttamente le credenze religiose e la loro formulazione teorica, contribuendo entrambe ad una visione coerente ed integrata della realtà.

3.1. Riformulazione dottrinale

Innanzitutto l'integrazione può presentarsi come una **riformulazione dottrinale** (*doctrinal reformulation*): si riconosce l'apporto imprescindibile delle acquisizioni delle scienze della natura per lo sviluppo della teologia, riformulando alla luce delle nuove conoscenze scientifiche alcune dottrine teologiche. Barbour evidenzia due forme, che potremmo definire, di **pseudo-integrazione**.

In un apporto delle acquisizioni scientifiche all'interno della teologia viene utilizzato in modo apologetico, un **uso apologetico della scienza** (*apologetic use of science*) o **concordismo**, ovvero la teoria teologica non viene in alcun modo integrata con **le scoperte scientifiche, che vengono usate esclusivamente come prove per convalidare precedenti affermazioni religiose**⁶. Ad esempio, alcuni teologi interpretarono la scoperta di alcune conchiglie depositate sulle montagne come una prova del diluvio, o i

4 Cfr T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.

5 Tra gli autori che hanno parlato di *paralleli metodologici* vengono citati John Polkinghorne (di cui ci siamo occupati in G. AMENDOLA, «L'agire di Dio nel cosmo: la proposta di John Polkinghorne», *Vivarium* 22 (2014) 3, 365-378), che propone in entrambe le discipline l'approccio epistemologico del realismo critico (J. POLKINGHORNE, *One World: The Interaction of Science and Theology*, Princeton University Press, Princeton 1987) e Holmes Rolston (H. ROLSTON, *Science and Religion: A Critical Survey*, Random House, New York 1987).

presunti ritrovamenti di resti di un arca sul monte Ararat come prova dell'esistenza dell'arca di Noè, o ancora la teoria cosmologica del Big Bang come una prova della creazione di Dio, quando in principio disse: "Sia la luce!". In sintesi: sono tutte interpretazioni scorrette del significato autentico della Bibbia (quello salvifico) e non aiutano né la comprensione di fede delle Sacre Scritture né la ricerca scientifica.

Nell'altra forma di falsa integrazione si ha un estremo utilizzo delle conoscenze delle scienze della natura attraverso alcune forme di **teologia naturale** (*natural theology*), in cui **le affermazioni religiose vengono fatte derivare a partire dalle acquisizioni scientifiche sulla natura**⁷. Si cerca di dimostrare l'esistenza di Dio e alcune sue caratteristiche a partire dalla riflessione sulle scienze della natura. Per questo si parla di teologia naturale (il discorso su Dio deriva dalla natura), in modo analogo a quella riflessione razionale, che conduceva a Dio, senza tenere in considerazione la sua rivelazione e la fede. In questo caso si parlava di **teologia razionale**. Un esempio è il teologo inglese William Paley, che pubblicò nel 1809 un'opera intitolata per l'appunto *Teologia Naturale: Evidenze dell'Esistenza e degli Attributi della Deità*, dove espone la tesi del **Dio orologiaio**, ovvero il ritrovamento di un "orologio" nella natura, rimanda all'esistenza di un "artefice dell'orologio". Le prove per Paley vengono dall'anatomia umana, ad esempio dalla strutturazione dell'occhio umano, o dai moti dei pianeti nel sistema solare, che dimostrerebbero per lui l'esistenza di un **Progettista Intelligente** (*Intelligent Designer*). Riteniamo che non sia possibile attraverso la metodologia delle scienze della natura o della matematica giungere ad una dimostrazione dell'esistenza di Dio o dell'inesistenza di Dio, in quanto il metodo scientifico si propone come metodo di indagine dei fenomeni naturali e delle regolarità che si presentano in natura. Dimostrare Dio, a partire dalla natura e tramite il metodo scientifico, equivarrebbe a identificare Dio come un oggetto della natura.

Secondo Barbour una forma corretta di integrazione si ha quando **le dottrine teologiche tradizionali vengono riformulate alla luce delle nuove conoscenze scientifiche**. In particolare si tratta di riformulare quelle particolari dottrine che fanno riferimento al mondo naturale, dunque **il discorso sulla creazione, sull'agire di Dio nel mondo, sulla provvidenza divina, sulla natura umana, sul male**. Occorre sviluppare in tal modo una **teologia della natura** (*theology of nature*) a partire dal dato rivelato e integrandolo con i dati delle scienze della natura. Esse svolgeranno un ruolo rilevante nello sviluppo delle verità di fede, dei dogmi⁸. Questa teologia della natura può essere equiparata a quella che lo scienziato e teologo polacco, Michael Heller, chiama **teologia delle scienze**.

3.2. Sintesi sistematica

Infine una ulteriore forma di integrazione più sistematica può svilupparsi «se scienza e religione contribuiscono ad una coerente visione del mondo elaborata in una metafisica comprensiva»⁹, da formularsi attraverso categorie generali per interpretare i diversi tipi di esperienza. Si tratta dunque di sviluppare una **sintesi sistematica** (*systematic synthesis*) come a suo tempo ha fatto **Tommaso d'Aquino**. Tuttavia, secondo

6 Ad esempio viene citato nuovamente John Polkinghorne, che intravede un legame tra la paradossale dualità di natura umana e divina in Gesù di Nazareth con l'altrettanto paradossale dualità di onda e particella dell'elettrone (cfr BARBOUR, «Ways of relating science and theology», 40).

7 Alcuni infatti utilizzano il principio antropico per mostrare l'alta probabilità dell'esistenza di un Progettista intelligente (*intelligent Designer*), cfr H. MONTEFIORE, *The Probability of God*, SCM Press, London 1985.

8 Come esempio di teologia della natura viene descritta la proposta di Arthur Peacocke (A. R. PEACOCKE, *Intimations of Reality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984), che integra la teologia cristiana con la presenza nel processo evolutivo cosmico di caso e leggi. La sua posizione si qualifica come *panenteista*: Dio è presente nel mondo e il mondo è presente in Dio, ipotizzando che il mondo possa essere inteso in qualche modo come il corpo di Dio e Dio come l'anima del mondo. Secondo Barbour l'approccio di Peacocke necessita di categorie filosofiche che permettano una unificazione più sistematica (cfr BARBOUR, «Ways of relating science and theology», 42).

9 Ivi.

Barbour, nella **sintesi tommasiana** la presenza dei dualismi tra spirito e materia, tra mente e corpo, tra eternità e tempo, non è pienamente superata.

L'approccio odierno che sembra evitare questi dualismi è quello della **filosofia del processo** (*process philosophy*) il cui principale esponente è stato **Alfred North Whitehead**. Questi pensatori ritengono che la natura sia caratterizzata da cambiamenti, caso, novità e ordine, non cedendo tuttavia a considerazioni riduttivistiche, ma tenendo legati continuità e differenziazione. **Dio viene concepito come fonte di novità e di ordine e la sua creazione come incompleta e in processo, per cui alla dimensione trascendente di Dio occorre aggiungere la sua immanenza e presenza in ogni evento naturale. L'immutabilità divina cede così il passo ad un Dio coinvolto pienamente con la storia umana e più vicino al Dio biblico.** Barbour sostiene che questa sintesi sistematica è presente nell'opera di **Teilhard de Chardin**¹⁰, a differenza di coloro che la ritengono invece una forma di teologia naturale¹¹.

All'interno di questo schema quadripartito Barbour colloca la sua posizione nella tipologia dell'integrazione. In particolare concorda con chi propone la necessità di una riformulazione delle dottrine teologiche ed invita ad un uso prudente della filosofia del processo, in quanto una metafisica sistematica può rivelarsi fondamentale per giungere ad una visione coerente ed integrata del mondo da articolare attraverso una teologia della natura¹².

4. Revisioni successive

Negli anni successivi Ian Barbour ritorna più volte sulla sua quadripartizione apportando leggere, ma significative, modifiche. Nel 1990 viene pubblicato il libro *Religion in an Age of Science*¹³, dove riproponendo le quattro modalità interazionali inserisce all'interno della tipologia dell'integrazione uno spazio tutto proprio alla *teologia naturale* e alla *teologia della natura*. Non si ha più così la bipartizione in *riformulazione dottrinale* e *sintesi sistematica*, ma una tripartizione in *teologia naturale*, *teologia della natura* e *sintesi sistematica*:

«Esistono tre versioni distinte di integrazione. In **teologia naturale** si afferma che l'esistenza di Dio può essere inferita a partire dalle evidenze del progetto nella natura, di cui la scienza ci ha resi più consapevoli. In una **teologia della natura** le fonti principali della teologia si trovano al di fuori della scienza, ma le teorie scientifiche possono comportare la riformulazione di alcune dottrine, particolarmente la dottrina della creazione. In una **sintesi sistematica**, entrambe scienza e religione contribuiscono allo sviluppo di una metafisica inclusiva, come quella della filosofia del processo»¹⁴.

La novità di questo schema sta nella chiarezza sull'inserimento della *teologia naturale* all'interno dell'integrazione. A differenza del suo precedente studio, Barbour inserisce come esempio di teologia naturale, le cinque vie di Tommaso d'Aquino, dove si

10 P. T. DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man*, Harper and Row, New York 1959.

11 Cfr BARBOUR, «Ways of relating science and theology», 43-44.

12 Cfr *ivi*, 44-45. Osserviamo che Sergio Rondinara nel presentare lo schema elaborato da Ian Barbour segue un ordine diverso da quello proposto dal teologo statunitense. Dopo aver descritto la modalità del *conflitto*, inserisce come seconda tipologia quella dell'*integrazione*, considerandola quasi una forma eccessiva di relazione in contrapposizione al conflitto. A questa segue la tipologia dell'*indipendenza* e, infine, quella del *dialogo*, ritenuta da Rondinara la modalità più corretta di interazione. Tuttavia attribuisce a quest'ultima tipologia dei connotati che non riscontriamo nella presentazione che ne fa Barbour, come ad esempio la possibilità di riformulare le dottrine teologiche tradizionali attraverso le acquisizioni delle scienze della natura per condurre ad uno sviluppo del dogma. Una tematica che, a nostro giudizio, è da concepire all'interno di una teologia della natura e, quindi, nella tipologia dell'integrazione (cfr RONDINARA, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, 44-53).

13 I. G. BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, Harper & Row, San Francisco 1990.

14 *Ivi*, 23.

trovano diverse versioni dell'*argomento cosmologico*: dalla catena di cause seconde si giunge all'esistenza di una Causa prima incausata e dalla contingenza degli enti all'esistenza dell'Ente necessario, facendo tuttavia notare che queste sono tematiche più prossime alle *questioni di frontiera*. Mentre trova una più corretta collocazione in questo contesto, quello che nelle cinque vie, può considerarsi come l'*argomento teleologico*: dall'ordine e dall'intelligibilità della realtà naturale si conclude l'esistenza di un Ordinatore intelligente. Barbour sottolinea che nei secoli successivi ci sono state critiche a quest'ultimo argomento, soprattutto da parte di Hume, ma nonostante ciò lo studio della teologia naturale, intesa come preparazione alla teologia rivelata, ha svolto un ruolo importante particolarmente nel pensiero cattolico. Difensore della teologia naturale è anche il teologo ortodosso Richard Swinburne che ritiene il teismo come la spiegazione più probabile dell'esistenza del mondo¹⁵.

Una terza revisione allo schema viene apportata da Ian Barbour in *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues* pubblicato nel 1997¹⁶. Questa volta viene aggiunta una ulteriore differenziazione nella sezione dedicata al dialogo, passando da due a tre sottotipi: **presupposti e questioni di frontiera** (*presuppositions and limit questions*), **paralleli metodologici** (*methodological parallels*) e **spiritualità naturocentrica** (*nature-centered spirituality*). Come può notarsi nel primo sottotipo vi è soltanto una modifica nominale, mentre la novità principale è l'inserimento del terzo tipo di dialogo¹⁷.

La **spiritualità naturocentrica** viene definita come un approccio dialogico non filosofico, fondato piuttosto sull'esperienza personale, non vincolata da istituzioni religiose. Per certi versi, secondo Barbour, coloro che rientrano in questa categoria sono affini ai poeti romantici perché **individuano nella natura una dimensione spirituale**. Tuttavia **non sono ostili all'indagine scientifica, ma ne sono affascinati**¹⁸. Sono attenti al **problema ecologico e impegnati nel sostenere un'etica ambientale**.

Vengono descritti in questo gruppo di pensatori anche coloro che cercano paralleli tra l'olismo della fisica quantistica e l'unità del reale attraverso le filosofie orientali¹⁹ e, infine, alcune correnti e movimenti New Age, che combinano meditazione, armonia con la natura e un approccio esoterico alla conoscenza.

Infine nel 2000 ritroviamo lo schema quadripartito all'interno del libro *When Science meets Religion*²⁰. Questa volta le variazioni sono davvero minimali. Osserviamo infatti una modifica nel nome dei sottotipi dell'indipendenza: *domini separati* (*separate domains*) e *funzioni e linguaggi differenti* (*differing languages and functions*); e in quelli del dialogo: *presupposti e questioni di frontiera* (*presuppositions and limit-questions*) e *paralleli concettuali e metodologici* (*methodological and conceptual parallels*), mentre non compare il riferimento, che era apparso nel testo del 1997, alla *spiritualità naturocentrica*²¹.

15 Cfr *ivi*, 24, dove viene citato R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979, 291.

16 I. G. BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, Harper & Row, San Francisco 1997.

17 Cfr *ivi*, 95-98.

18 Tra gli esponenti di questa *spiritualità naturocentrica* vengono citati tra gli scienziati, Rachel Carson, Loren Eiseley, Aldo Leopold, Brian Swimme e tra i teologi Matthew Fox e Thomas Berry, a cui occorre aggiungere diverse autrici femministe tra cui Sallie McFague e Rosemary Ruether (femministe riformiste) e Starhawk e Charlene Spretnak (femministe radicali).

19 Barbour si riferisce a David Bohm, che trova sostegno nella mistica indiana, e a Fritjof Capra, che cerca paralleli con le tradizioni religiose dell'estremo oriente (cfr BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, 97).

20 I. G. BARBOUR, *When Science meets Religion. Enemies, Strangers or Partners?*, Harper & Row, San Francisco 2000.

21 Negli anni successivi lo schema di Barbour è stato criticato da Geoffrey Cantor e Chris Kenny, due storici della scienza che ritengono che la classificazione proposta non sia molto utile in particolare agli storici che cercano di comprendere le relazioni passate tra scienza e religione (cfr G. CANTOR - C. KENNY, «Barbour's Four Fold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships», *Zygon* 36 (2001) 4, 765-781). Barbour risponde sostenendo che la sua distinzione ha invece una funzione pedagogica (cfr I. G. BARBOUR, «On Typologies for Relating Science and Religion», *Zygon* 37 (2002) 2, 345-360). Inoltre una difesa delle tipologie proposte da Barbour è presente in un articolo di Stefano Bigliardi, ricercatore al *Center for Middle Eastern Studies* dell'Università di Lund in Svezia, dove tratta il rapporto tra scienza e religione musulmana (cfr S. BIGLIARDI, «Barbour's Typologies and the Contemporary Debate on Islam and Science», *Zygon* 47 (2012) 3, 501-519).