

Nota della redazione: a fronte del neodarwinismo, la posizione dei cristiani non è univoca, come risulta da quest'esaustiva analisi del teologo mons. Carlo Molari. La maggior parte di loro accetta l'evoluzione intesa come 'creatio continua'. Vi è pure connesso il problema delle Origini umane e del Peccato Originale, su cui non mancano, certo, le opinioni dei teologi e degli esegeti. Ma il 'corto circuito' fra scienza e fede si verifica nel cuore dei credenti, fra ciò che essi apprendono dalla Paleontologia e dal Catechismo della Chiesa. Quest'ultimo è equiparabile al fondamentalismo dei Creazionisti laddove sancisce, per esempio, che «i nostri progenitori Adamo ed Eva sono stati costituiti in uno stato di santità e di giustizia originali» e che «per il peccato dei nostri progenitori andrà perduta tutta l'armonia della giustizia originale che Dio, nel suo disegno, aveva previsto per l'uomo». L'essenza del problema, di ardua soluzione, sta nell'aggiornamento del Catechismo della Chiesa Cattolica.



Girona – Il tappeto della Creazione

LA CREAZIONE NON È FINITA: DIALOGO TRA SCIENZA E FEDE

Carlo Molari

1. Attualità del problema: contestualizzazione

Il problema della creazione e come concepirla in questi ultimi anni è ritornato più volte nelle pagine dei giornali e delle riviste anche scientifiche per le ostilità mosse negli Stati Uniti contro il darwinismo, dapprima dai cosiddetti creazionisti e poi dai sostenitori del «Progetto Intelligente» (*Intelligent Design* [ID]). Costoro si distanziano dal creazionismo dei fondamentalisti perché, a differenza di questi ultimi, ammettono l'evoluzione, negando però le mutazioni casuali, essenziali per la spiegazione neodarwiniana dell'evoluzione biologica. Se esiste un processo da uno stato semplice della materia ad uno stato più complesso, da una condizione di disordine ad uno di organizzazione, essi dicono, è doveroso supporre un programma e un fine, che a loro volta esigono una Mente intelligente. Secondo costoro ricorrere alle mutazioni casuali sarebbe insufficiente per spiegare la complessità degli esseri viventi e del loro divenire.

Sul numero di ottobre 2005 di «Le Scienze», edizione italiana della rivista di divulgazione scientifica statunitense «Scientific American», c'era in copertina la foto di tre scimpanzé con il titolo: *I nuovi nemici di Darwin. Intelligent Design tra fondamentalismi e politica*. Nell'editoriale in lingua italiana, dal titolo *In cerca del programmatore*, il direttore Enrico Bellone, dopo aver riassunto le tesi che sono il cuore della teoria dell'evoluzione (la selezione naturale e la mancanza di un «progetto

predefinito e culminante nell'uomo come essere superiore») e dopo aver affermato che «il problema è serio, ed è giusto parlarne senza alzare la voce», continua:

«Ora arriva dagli Stati Uniti un tentativo nuovo di respingere l'evoluzionismo. La novità è l'abbandono di due argomenti tradizionali. Il primo sostiene che le teorie evoluzionistiche non sono scientifiche perché non usano una matematica forte come quella che agisce in fisica. L'altro poggia sull'ideale del "creazionismo": una lettura ortodossa dei testi sacri da cui risulta che il mondo è stato costruito in sei giorni e i fossili sono i resti del diluvio universale. Il nuovo tentativo è stato battezzato *Intelligent Design*, o ID». ¹

Bellone rimanda poi all'articolo centrale della stessa rivista, scritto da H. Allen Orr, un biologo dell'Università di Rochester, il quale spiega come i sostenitori dell'ID non negano l'evoluzione della vita, anzi molti di essi sono anche contrari al creazionismo, ma ritengono erronea la teoria dell'evoluzione là dove «pretende di spiegare i mutamenti per mezzo di sole cause naturali che agirebbero senza un progetto prefissato: la cellula originaria non sarebbe riducibile alla conoscenza scientifica». La vita perciò non può essere frutto del caso, «ma ha bisogno di un programma e di un programmatore». ²

Allen Orr, il cui articolo riportato da «Le Scienze» ³ è tratto a sua volta dal «The New Yorker», inizia richiamando la diversa esperienza degli studenti liceali negli Stati Uniti. Scrive:

«Se vivete a Dover, in Pennsylvania, e frequentate il liceo, le vostre lezioni di biologia saranno ben diverse da quelle dei vostri coetanei che vivono anche a pochi chilometri da voi. In particolare vi insegneranno che la teoria dell'evoluzione di Darwin è solo una possibile spiegazione della vita, e che un'altra è la cosiddetta teoria dell'*Intelligent Design* [ID], il disegno intelligente. La studiate non perché è una recente scoperta scientifica, ma perché lo ha imposto il Consiglio scolastico distrettuale. Nell'ottobre del 2004, il Consiglio ha decretato che "gli allievi studieranno problemi e carenze della teoria di Darwin e delle altre teorie dell'evoluzione, includendovi, ma non solamente, la teoria dell'*Intelligent Design*". ⁴

Da una nota redazionale si apprende che "le tesi dell'*Intelligent Design* sono sostenute tra l'altro da un gruppo molto attivo di divulgatori e propagandisti che fa capo al *Center for Science and Culture* del *Discovery Institute* di Seattle. Le tesi dell'ID si distanziano dal creazionismo tradizionale perché ammette l'evoluzione ma richiede un programmatore intelligente all'origine della vita e dell'universo, il quale interverrebbe anche nei passaggi cruciali del processo evolutivo. La teoria darwiniana sarebbe insufficiente a spiegare la complessità degli esseri viventi".

Dopo aver esposto le diverse loro argomentazioni Allen Orr conclude: "Con il passare degli anni, l'ID sembra sempre meno la scienza che aspirava a diventare e sempre più un prolungato esercizio di polemica... L'*Intelligent Design* ha fatto strada con la fede". ⁵

Nel mese di maggio 2005 il fisico credente Lawrence M. Krauss della *Case Western Reserve University* pubblicò sul «New York Times» un articolo a difesa del neodarwinismo e della sua compatibilità con la fede. Alcuni credenti, che collaboravano con il *Discovery Institute* di Seattle,

¹ E. BELLONE, *In ricerca del Programmatore*, in «Le Scienze» n. 446, ott. 2005 p. 5.

² *Ibidem*.

³ H. ALLEN ORR, *Intelligent Design: il creazionismo evoluto. Tra fondamentalismo religioso e politica conservatrice, ecco le tesi dei nuovi nemici di Darwin*, cit., pp. 36-43.

⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 43. Ora la sentenza di un giudice federale ha modificato la situazione (vedi sotto, pp. 4-5).

favorevoli al Progetto intelligente, sollecitarono un intervento sullo stesso giornale del card. Christoph Schönborn, arcivescovo di Vienna, a «chiarificazione» della posizione cattolica.

La tesi centrale di Schönborn può essere riassunta in queste sue affermazioni: «L'evoluzione nel senso di una comune discendenza può essere vera, ma l'evoluzione nel senso neo-darwiniano – intesa cioè come un processo di variazione casuale e selezione materiale – non lo è (...) Un sistema di pensiero che neghi o tenti di confutare la palmare evidenza di un disegno biologico è ideologia, non è scienza». Secondo il cardinale le teorie evoluzionistiche che non riconoscono l'esistenza di un progetto «negano alla divina provvidenza ogni vero ruolo causale in riferimento allo sviluppo della vita nell'universo» e quindi non potrebbero essere difese dai credenti.

Il problema posto dal cardinale di Vienna, come si vede, non riguarda direttamente la polemica tra creazionisti ed evoluzionisti (anche se è stato letto in questa direzione da qualcuno negli Stati Uniti e anche in Italia), bensì la *casualità* dei processi e la conseguente negazione di una loro finalità. Per Schönborn è necessario supporre un progetto intelligente, dato che un processo mirato ad un fine non può essere frutto del caso. Per questo motivo egli giudica il discorso di papa Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze (ottobre 1996) «vago e poco importante». Ad esso oppone il «vero insegnamento» di papa Wojtyła come appare, ad esempio, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), dove si afferma che «il mondo non è il prodotto di una qualche necessità, né di un cieco destino, né del caso», ma è stato «creato dalla sapienza di Dio». Infine Schönborn cita Benedetto XVI, che nell'omelia dell'inizio del pontificato ha detto: «Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione». Egli conclude l'articolo con queste parole:

«All'inizio del XXI secolo, di fronte alle pretese scientifiche come il neo-darwinismo e le diverse ipotesi cosmologiche inventate per evitare di vedere la schiacciante evidenza di un fine e di un progetto, la Chiesa Cattolica continuerà a difendere la ragione umana proclamando che l'evidente progetto immanente nella natura è reale. Le teorie scientifiche che cercano di spiegare la comparsa di questo progetto come il risultato del caso e della necessità non sono affatto scientifiche bensì, come lo stesso Giovanni Paolo II diceva, un'abdicazione dell'intelligenza umana». ⁶

Il progetto evolutivo rivela quindi l'esistenza di una Mente progettante e conferma il credente nella fede in Dio. Questa posizione viene però criticata da altri credenti. Il card. Poupard, ad esempio, considera insostenibili le tesi di Schönborn: «Negare la scienza per motivi religiosi è in ogni senso una forma di fondamentalismo». ⁷ Il gesuita Georges V. Coyne, direttore della Specola vaticana, ha usato espressioni ancor più dure:

«Non c'è dubbio che il card. Schönborn abbia sbagliato negando che l'evoluzione neodarwiniana sia compatibile con le dottrine della Chiesa. Si tratta di una dichiarazione erronea... Detto one-

⁶ CH. SCHÖNBORN, in «New York Times», 7 luglio 2005.

⁷ Citato da G.V. COYNE, intervista in «Micromega» 7/2005 (*Chi ha paura di Charles Darwin*), 223.

stamente, il card. Schönborn non comprende le scienze... Ha parlato delle scienze senza capire fino in fondo che cosa sono».⁸

Le discussioni sull'*Intelligent Design* devono essere inquadrare nel mai sopito contrasto tra creazionisti ed evoluzionisti. I primi negano la possibilità per un cristiano di accettare la teoria evoluzionista perché contraria al racconto del libro della *Genesi*, che continuano a leggere in senso letterale. Essi pretendono che nelle scuole e nei libri di testo almeno si presentino le due possibili interpretazioni dell'origine del cosmo e della vita: quella creazionista e quella evolutiva.

Il creazionismo da quasi un secolo combatte una indefessa battaglia per avere il diritto di essere insegnato nelle scuole al posto del darwinismo (considerato una mera opinione e non una teoria scientifica). Celebre è il processo, noto come il «processo delle scimmie», che fu celebrato nel Tennessee contro un insegnante di Dayton, John Scopes, perché insegnava il darwinismo a scuola. Scopes fu condannato ad una multa di 100 dollari per aver insegnato l'evoluzione delle specie. La sentenza fu annullata dalla corte suprema del Tennessee, ma solo per questioni di procedura.

Il creazionismo è organizzato intorno a centri di ricerca come l'Institute for Creation Research (Icr), che ha sede a Seattles in California e pubblica la rivista «Acts and Facts» che diffonde 150.000 copie. Fondato nel 1970, il centro è stato a lungo diretto da Henry M. Morris che nel 1963 pubblicò insieme a John C. Whitcomb il testo-base della «scienza della creazione», *Il diluvio della Genesi* (Genesis Flood), che ha avuto più di dieci edizioni. Il centro è visitato ogni anno da più di 30.000 turisti e dispensa corsi di studio in geologia, fisica, biologia, dove si dimostra che la datazione dei fossili col carbonio 14 è infondata, che la sedimentazione terrestre può avvenire molto in fretta (migliaia e non miliardi di anni) e così via. L'Icr ha il compito di fornire le argomentazioni nella battaglia che dal «processo delle scimmie» il creazionismo combatte per essere ammesso nei programmi scolastici.

Nel 1968 la Corte suprema ha annullato tutte le leggi degli Stati che vietavano d'insegnare l'evoluzionismo e nel 1987 la stessa Corte ha vietato agli Stati d'imporre come obbligatorio l'insegnamento della «scienza della creazione». Secondo alcune inchieste risulta che il 45% degli statunitensi nel 2005 pensa che il mondo sia stato creato meno di 10.000 anni fa; e la stessa convinzione è professata anche dal 40% dei cattolici. Da un sondaggio compiuto su 387 docenti di biologia della Louisiana risulta che il 24% degli insegnanti di biologia crede nel creazionismo, e che ancora di più (il 29%) ritengono che sia appropriato insegnarlo nei licei. Nel 1999 il Kansas Board of Education (il ministero della pubblica istruzione di quello Stato) tolse il darwinismo dal programma di esame dei licei dello Stato e introdusse il creazionismo (anche se poi un referendum ri-

⁸ *A Dio e/o a Darwin*, intervista di T. Pievani in «Micromega» 7/2005 (*Chi ha paura di Charles Darwin*), 222 e 223. Nella rivista «Company» (agosto 2006) Coyne ha sviluppato le sue argomentazioni rivolgendo cinque rilievi alle argomentazioni del card. Schönborn (il testo è tradotto da «Adista-Doc» 1788, 28 ottobre 2006).

pristinò il darwinismo). Negli ultimi decenni la strategia è cambiata. Alcuni gruppi sono ricorsi ai tribunali non in nome della fede, bensì in nome appunto dell'«*Intelligent Design*» o «Progetto intelligente» che presentano come una nuova teoria scientifica.

Di recente un giudice federale di Harrisburg, capitale della Pennsylvania, ha cassato la sentenza del tribunale di Dover che aveva imposto l'insegnamento dell'*Intelligent Design* e ha deciso che esso non possa essere insegnato nelle scuole pubbliche degli Stati Uniti. Come la richiesta dei *creazionisti* è stata generalmente respinta in nome della laicità dello Stato sancito dalla costituzione statunitense, così la richiesta dell'*ID* è stata respinta in nome della scienza. Essa non ha prove e verifiche necessarie per una teoria scientifica.

2. *Evoluzionismo e fede in Dio creatore*

Proprio per queste discussioni è importante precisare i concetti relativi all'azione creatrice di Dio e mostrare che l'evoluzione corrisponde alla condizione delle creature non ancora compiute. La creazione infatti è ancora in corso. Per chiarire il problema, occorre evitare diverse ambiguità.

a) La prima confusione riguarda i *termini*. S'identifica spesso *creazionismo* con la dottrina della fede in Dio creatore. Occorre inoltre distinguere bene tra la convinzione che il mondo sia creato da Dio e l'interpretazione letterale del racconto del libro della *Genesi*, oggi esclusiva dei fondamentalisti tra cui i *creazionisti*. Costoro ripudiano ogni evoluzione e interpretano i racconti della *Genesi* senza tenere in alcun conto le attuali acquisizioni delle scienze bibliche. Il loro principale errore riguarda l'uso delle Scritture. Essi pensano che il libro della *Genesi* contenga notizie comunicate miracolosamente da Dio agli uomini circa l'origine del mondo e la storia degli uomini.

I racconti della creazione che si trovano nella *Genesi*, invece, non intendono descrivere le modalità dell'origine dell'universo né le tappe della sua evoluzione. Essi vogliono piuttosto trasmettere un messaggio religioso, cioè *spiegare il senso della condizione creata*. Che questa fosse l'intenzione dei redattori appare con chiarezza dal fatto che nello stesso libro sono posti, uno di seguito all'altro, due racconti completamente diversi. Nel cap. 1 è descritta la creazione come realizzata da una Parola divina, pronunciata in sette giorni e l'uomo, maschio e femmina, è presentato come ultima creatura. Nel cap. 2, invece, più antico, l'uomo è creato dal fango all'inizio di tutte le cose e solo alla fine di tutto il processo gli viene data come compagna la donna. Nessuno dei due racconti intende descrivere come di fatto sia avvenuta l'origine delle cose che i redattori non conoscevano.

La fede in Dio creatore non nasce dalle acquisizioni della scienza, ma si sviluppa dall'esperienza della ricchezza di vita che fiorisce nella creatura quando essa si affida senza riserve a quella forza più grande che sostiene il processo della storia e che si esprime come Amore. La stragrande maggioranza dei cristiani, perciò, pur professando la fede nella creazione divina, non ha difficoltà al-

cuna ad accettare i dati relativi all'età del nostro universo, all'evoluzione della vita sulla terra e alle leggi che la regolano secondo le convinzioni diffuse tra gli scienziati del nostro tempo. Occorre quindi distinguere chiaramente tra la *fede in Dio creatore* e il *creazionismo*.

b) La seconda ambiguità riguarda il concetto di *azione divina e creazione*. Per chiarire questo punto, mi richiamo alle riflessioni di Teilhard de Chardin che ha esercitato un influsso notevole nella teologia recente.

Teilhard parte dalla constatazione che la concezione scolastica dell'azione divina «si scontra con molte inverosimiglianze storiche e con antipatie intellettuali».⁹ Per questo, accanto alle due categorie della tradizione scolastica – la creazione dal nulla (*creatio ex nihilo*) e l'attuazione delle potenzialità delle creature o trasformazione (*eductio ex potentia subiecti*) – Teilhard introduce una terza modalità di azione divina che chiama *trasformazione creatrice*. Con questa formula Teilhard indica l'energia divina che opera in «una creatura già esistente, la trasforma in un essere del tutto nuovo».¹⁰ Teilhard considera l'energia divina sempre identica nel suo operare, anche se gli effetti sono diversi nello sviluppo evolutivo della realtà. Scriveva nel 1920:

«Non c'è un momento in cui Dio crea e un momento nel quale le cause seconde si sviluppano. C'è sempre un'unica azione creatrice che solleva continuamente le creature verso un "più essere" in favore della loro attività seconda e dei loro perfezionamenti anteriori. La creazione così intesa non è una intrusione periodica della Causa prima: è un atto *coestensivo* a tutta la durata dell'universo. Dio *crea* dall'origine dei tempi, e *vista dal di dentro* la sua creazione ha la figura di una trasformazione. L'essere partecipato non è posto per blocchi che si differenziano ulteriormente grazie a una modificazione non creatrice: Dio immette continuamente in noi dell'essere nuovo».¹¹

Teilhard in questo modo applica l'idea di creazione continua, già nota in teologia dal medioevo, ad un contesto culturale caratterizzato dall'orizzonte dinamico ed evolutivo. L'azione divina, pur restando sempre creatrice, trova possibilità diverse di esprimersi secondo l'ambito più o meno complesso nel quale si esercita e quindi secondo il tempo trascorso. San Tommaso affermava che la creazione è costituita dalla relazione delle cose al primo principio e «non è altro che tale relazione».¹² Non esistono atti successivi di creazione dato che una sola e medesima azione divina crea e conserva nell'essere le creature che esistono solo in forza del loro rapporto costante con Dio.¹³

In questa prospettiva l'azione divina non deve essere intesa in senso predicamentale, cioè come l'azione delle creature che si svolge nella superficie del tempo, bensì come quella forza continua

⁹ TEILHARD DE CHARDIN, *Sur la notion de transformation créatrice* (1920 ?), in *Comment je crois* (*Œuvres* 10, 1969), p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31. Teilhard aggiunge con una formula un po' maldestra: «è un atto realmente creatore, perché esige l'intervento rinnovato della Causa prima». L'espressione «intervento rinnovato» è ambigua: l'effetto è nuovo ma l'azione è continua.

¹¹ *Ibidem*, pp. 30s.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* 1a, q. 45, a 3: «Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse»; cfr. q. 13.

¹³ La creatura «sempre refertur ad Deum», cioè dice sempre relazione a Dio (TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, III, 3 ad 6).

che dal di dentro della realtà fa in modo che essa sia e operi. Dio infatti agisce sempre e solo come creatore e rende possibile l'essere e il divenire delle creature. Perciò Teilhard osserva:

«Là dove Dio opera, a noi è sempre possibile (restando a un certo livello) di cogliere solo l'opera della natura. Così, dunque, a volte per *eccesso di estensione*, a volte per *eccesso di profondità*, il punto di applicazione della forza divina è, per natura sua, extrafenomenale. La causa prima non si mescola agli effetti: egli opera sulle *nature* individuali e sul movimento *d'insieme*. Dio propriamente parlando *non fa*, ma *fa che si facciano* le cose». ¹⁴

Se Dio operasse come le creature, opererebbe fratture nelle dinamiche create, mentre la rete delle causalità mondana e storica resta intatta. La sua azione non è causalità efficiente o finale, ma creatrice: non fa le cose ma concede ad esse di svilupparsi; non impone leggi ma suscita movimenti che si strutturano secondo regole costanti; non costringe all'azione ma offre varie possibilità alle creature. E dove questa offerta, come nell'uomo, trova spazi adeguati, diventa libertà.

A livello categoriale o predicamentale (rilevabile dalla scienza) l'azione divina è inattuabile per cui nell'esame dei fenomeni è sempre necessario ricercare l'azione di creature. L'azione creatrice resta trascendente rispetto alle realizzazioni create e anche rispetto alle capacità percettive dell'uomo, che possono cogliere solo le dinamiche limitate e imperfette delle creature. Lo scienziato è in grado di esaminare solo le dinamiche interne dei fenomeni anche quando giunge al loro inizio o alla loro fine:

«Per l'universo essere creato vuol dire trovarsi, rispetto a Dio, in quella relazione trascendentale che lo rende secondario, partecipato, sospeso al divino per le fibre stesse del suo essere. Noi abbiamo preso l'abitudine (malgrado le nostre affermazioni reiterate che la creazione non è un atto nel tempo), di collegare tale condizione di essere "partecipato" all'esistenza di uno zero sperimentale nella durata, cioè di un inizio temporale *registrabile*. Ma questa pretesa esigenza dell'ortodossia si spiega solo attraverso una illegittima contaminazione del piano fenomenico con quello metafisico». ¹⁵

Nel processo evolutivo non è l'azione divina in sé a specificare i salti qualitativi, bensì la capacità di accoglienza delle creature, che grazie alla maggiore complessità delle strutture sono in grado di accogliere ed esprimere l'energia creatrice in modo più ricco e profondo. L'*azione di Dio* viene quindi concepita come energia fondante (anche se il senso pieno di questa formula analogica ci sfugge) e non come atto singolo o puntuale. Vi sono però delle situazioni nelle quali essa appare *dominante* rispetto all'azione delle creature coinvolte nel processo in quanto la novità emergente

¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers* (1920), in *Comment je crois* (*Œuvres* 10, 1969), p. 38. Analoghe affermazioni appaiono in un articolo pubblicato nel 1921 sulla rivista dei gesuiti francesi «Études»: «Quando la causa prima opera, essa non si inserisce nel mezzo degli elementi di questo mondo, ma agisce direttamente sulle nature in modo che si potrebbe dire: Dio "fa" meno le cose di quanto egli "offra" a loro di farsi»: *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, in «Études», 5-12 juin 1921, in *La vision du passé* (*Œuvres* 3) 1957, p. 39: «Le telle sorte, pourrait-on dire, que Dieu "fait" moins les choses qu'il ne "les fait se faire"».

¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, *Les fondements et le Fond de l'idée d'évolution* (1926) in *La vision du passé* (*Œuvres* 3), p. 188 (*Teilhard de Chardin*, trad. it. F. Ormea, Valecchi, Firenze 1968, p. 269).

non può essere prevista dalle semplici condizioni precedenti. Anche in questo caso tuttavia, essa «si appoggia su un soggetto, su qualcosa in un soggetto».¹⁶

Potremmo dire che l'azione divina per essere efficace deve diventare azione delle creature stesse in modo che la novità fiorisca dal di dentro delle loro strutture. In questa prospettiva, affermare che Dio è creatore non significa esigere particolari interventi divini per spiegare le sue diverse tappe. Significa bensì affermare la dipendenza continua delle creature da una Forza più grande, da un Amore che avvolge la storia, da una Presenza che abita l'interiorità umana. Non è esatto perciò opporre creazione ed evoluzione quasi fossero incompatibili.

L'*atto creativo divino* nel tempo appare come la «faticosa» azione – in se stessa sempre uguale e piena, ma varia e limitata nelle sue manifestazioni dalle strutture create – con la quale i molti frammenti, che esplodono quando il nulla è investito dall'energia divina, pervengono ad unità e attraverso la quale la realtà materiale è condotta in tappe successive dallo stato uniforme e disperso delle origini a forme elevate e distinte di perfezione, fino ad un compimento spirituale, che non ci è dato conoscere se non in parziali anticipazioni.

c) *Essere creati non è avere avuto origine, ma dipendere totalmente.* Un'altra ambiguità legata al concetto di creazione deriva dal legame con l'origine. Si pensa spesso che *creare* voglia dire *dare origine* alla realtà e quindi che essere creati significhi avere avuto un inizio. In realtà il senso proprio del termine è un altro. Creare significa *costituire e alimentare continuamente un essere nella sua esistenza e nella sua azione*. Essere creato conseguentemente significa *dipendere totalmente nel proprio essere e nel proprio operare*. Di per sé quindi è possibile pensare ad un universo da sempre esistente. Se Dio infatti è eterno, nulla vieta che egli possa sempre creare.

In senso proprio la creazione non è l'origine delle cose, (che potrebbero anche essere sempre esistite in una certa modalità) ma il loro divenire: l'attività creatrice fonda e alimenta tutto il processo. Già san Tommaso affermava che di per sé uno potrebbe sostenere, pur affermando la fede in Dio creatore, che le creature sono da sempre. Infatti, se Dio è creatore da sempre, perché la creazione non può essere da sempre?

L'esperienza di essere creature è l'esperienza del nostro divenire dipendenti da cause che non possiamo dominare. Siamo creature non perché siamo nati e prima non esistevamo, ma per il fatto che dipendiamo totalmente, continuamente dalle forze che ci sostengono e che alimentano il nostro processo.

Coloro che ammettono l'evoluzione non debbono ricorrere a Dio per spiegare i salti qualitativi, perché nello sviluppo dell'evoluzione tutti i fenomeni della creazione e dell'evoluzione hanno delle

¹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, *Sur la notion de transformation créatrice* (1920 ?), in *Comment je crois* (*Œuvres* 10, 1969), p. 31.

cause create. Esse sono all'interno dei processi che la scienza deve indagare nel loro divenire. L'esperienza di essere creature poi, vissuta in un orizzonte di fede, conduce alla scoperta di Dio Creatore. In tale prospettiva acquista una grande importanza il tempo, il fatto cioè che la creatura è strutturata temporalmente. Il secolo scorso è stato un secolo di analisi profonda sul tempo. Il fattore tempo è apparso come componente essenziale delle creature, ragione della loro progressiva diversificazione.¹⁷

Oggi lo comprendiamo molto meglio: noi siamo tempo, non solo siamo *nel* tempo. Il tempo cioè non è qualcosa che si svolge fuori di noi nel quale noi siamo immersi. No, noi siamo strutturalmente tempo. Non siamo in grado di accogliere la ricchezza che ci investe, la forza creatrice che ci attraversa, la ricchezza della vita che ci viene consegnata in un solo istante completamente, ma sempre solo a piccoli frammenti in una lunga successione di eventi.

Spesso percepiamo questa condizione come una maledizione, perché vorremmo uscire dal tempo, essere come Dio. La prima tentazione che viene presentata nella Scrittura è diventare come Dio. Concretamente significa che desideriamo essere tutto subito, la pienezza nell'istante, mentre come creature possiamo accogliere il dono solo a piccoli frammenti, nella lunga successione di esperienze, che costituiscono la trama della nostra esistenza.

d) *Casualità e fede in Dio*. Un ultimo ambito di confusione dottrinale è relativo alla *casualità* di alcuni processi. Si pensa spesso che se la realtà è frutto di una causa trascendente, tutto debba procedere secondo un ordine già prefissato e secondo regole assolute. Il male, perciò, e il caos non dovrebbero esistere nel mondo. Questo è uno dei punti su cui maggiormente si è fermato il card. Schönborn nel già citato articolo del 7 luglio 2005.¹⁸

Certamente la casualità riflette un certo disordine, una incompletezza delle creature, per cui una causa può avere effetti diversi e molti fenomeni non possono essere previsti con certezza. Non esamino l'aspetto scientifico della casualità, ma vorrei indicare i riflessi sulla dottrina della fede.

Nella prospettiva di fede la casualità non è l'espressione di una carenza da parte della Causa, bensì l'espressione di una sovrabbondanza di offerte nei confronti di creature ancora incompiute, incapaci di accogliere tutto il dono in un istante e quindi ancora imperfette. Dalla inadeguatezza della creatura investita da una forza sovrabbondante consegue che le offerte sono molteplici. Per cui la casualità non è l'espressione di una debolezza della forza creatrice, ma di una sua ricchezza. Essa

¹⁷ Nel 1926 scriveva Teilhard de Chardin: «Noi stiamo scoprendo *il Tempo*. Il Tempo. Da sempre è ben chiaro, l'esperienza umana ha avuto coscienza d'essere immersa nelle sue falde immense. Ma quale distanza fra questa prima semplice percezione della durata, e la comprensione più profonda verso la quale l'analisi progressiva dell'universo ci orienta a poco a poco!»: *Les fondements et le Fond de l'idée d'évolution* in *La vision du passé* (*Œuvres* 3, 1957), p. 180.

¹⁸ Trascrivo di nuovo il passo: «Il neodarwinismo non può essere accettato in nome della fede perché implica la casualità, cioè che dei fenomeni avvengano senza cause assolute e determinate (...) Le teorie scientifiche che cercano di giustificare l'apparire del disegno come il risultato del caso e della necessità non sono affatto scientifiche, ma, così come Giovanni Paolo II ha affermato, sono un'abdicazione dell'intelligenza umana» (CH. SCHÖNBORN, *art. cit.*).

offre infatti molte possibilità, per cui in alcune situazioni fiorisce in un particolare modo, in altre circostanze si esprime in modo diverso. I credenti difensori della casualità non negano perciò la causalità creatrice, ma si richiamano invece alla sovrabbondanza della medesima in quanto offre molteplici possibilità e si esprime nel gioco imperfetto e casuale delle dinamiche create.

Quello che per noi è importante, da un punto di vista della fede, è che la *casualità* non si deve spiegare necessariamente con la nostra ignoranza dei fenomeni. In realtà l'azione creatrice, nella pienezza della sua perfezione, offre molte possibilità e non ne impone una sola. La creatura, d'altra parte, non può accogliere l'offerta divina completamente in un istante solo, ma solo a frammenti in una lunga serie di eventi. Ne consegue che il processo evolutivo è sempre accompagnato dalla imperfezione e dal male finché non perviene a conclusione. Il processo si svolge perciò attraverso tentativi spesso fallimentari e con involuzioni ed errori. Il *caso* non dipende dalle insufficienze della causa creante, o dalle sue scelte, bensì dalla sovrabbondanza delle offerte e dai limiti della creatura, che di fronte alla molteplici possibilità offerte non è in grado di scegliere sempre in modo coerente e perfetto.

La fede in Dio creatore perciò non esclude processi casuali in molti eventi del creato, anzi li esige. Lo stato incompiuto e imperfetto delle creature, infatti, implica una causalità parziale e inadeguata, per cui la ricchezza delle offerte contenute nell'energia creatrice si esprime in una varietà di effetti anche quando parte dalle stesse condizioni. Dio non è ingegnere o architetto, bensì creatore. La sua causalità è sovrabbondante: nella complessità e nell'intreccio delle cause offre molte possibilità. Gli eventi casuali perciò non sono espressione di Causa debole e incerta bensì ricca e sovrabbondante.

Il punto in questione non è tanto la presenza o meno di un progetto intelligente, quanto la modalità della sua eventuale attuazione. Il problema non è se esista o meno una finalità intrinseca all'evoluzione dei viventi, bensì in che modo, per quali vie e con quali mezzi esso venga realizzato. Per il credente ciò che è in gioco non è tanto la fede in Dio creatore quanto il compito che Egli affida alle creature nel processo evolutivo. Esse debbono solo seguire un percorso già segnato nei minimi dettagli, oppure devono invece aprirsi varchi nuovi nella struttura complessa della realtà?

Nella concezione tradizionale che il card. Schönborn difende e in nome della quale respinge la visione neodarwiniana, il progetto divino sarebbe già formulato nei minimi particolari e i mezzi sarebbero predisposti secondo dati già iscritti in modo deterministico, nelle strutture embrionali dei viventi. Sostenere invece la casualità dei processi e l'imprevedibilità dei loro sviluppi nelle varie tappe dell'evoluzione significherebbe negare la causalità di Dio e togliere ogni fondamento alla Sua provvidenza. Questa convinzione spiega il tono apodittico delle affermazioni di Schönborn.

Il neodarwinismo, invece, pur ammettendo l'evidente progettualità nelle funzioni e nelle dinamiche dei viventi, sostiene che essa non è stata fissata e si evolve anche attraverso eventi casuali. Con un termine introdotto da Jacques Monod tale progettualità, per evitare i termini connessi alle cause finali, viene chiamata *teleonomia*.

Anche i credenti che accettano la prospettiva neodarwiniana sostengono che l'azione di Dio non si sviluppa secondo le modalità delle creature. Dio cioè non opera con azioni create modificando le opere degli esseri viventi e adattandole alle diverse circostanze. Egli è sempre e solo creatore, offre cioè con la propria presenza l'energia necessaria al processo facendo sì che le cose siano in grado di essere e di operare. L'azione creatrice, perciò, non traccia la strada dell'evoluzione, bensì conferisce ai viventi la forza perché loro stessi siano in grado di aprirsi un varco attraverso le strutture spesso resistenti e ostili della natura. Ad essi, secondo le circostanze e le varie influenze ambientali, spetta il compito di trovare la strada della propria evoluzione e di creare i mezzi per percorrerla. L'azione creatrice accompagna sempre il processo evolutivo nel senso che ne alimenta lo sviluppo offrendo possibilità, ma non determinando le forme che esso dovrà assumere di volta in volta.

La tensione, ad esempio, verso il rapporto necessario con altre creature che abita ogni vivente, può avere numerosissimi sbocchi anche partendo dagli stessi presupposti. Che questa esigenza giunga ad esprimersi con organi visivi o uditivi o tattili o di altro genere dipende a volta da circostanze fortuite e imprevedibili. In alcune specie viventi questa necessità ha assunto una forma assai diversa da altre. La natura, una volta scoperta una strada, la sviluppa adattandola a situazioni molto varie.

Per chiarire l'idea, porto un esempio ipotetico che mette in luce la differenza fondamentale di prospettiva tra le due visioni all'interno della stessa fede in Dio creatore e provvidente. Nel caso in cui i dinosauri non fossero stati eliminati da eventi esterni (come la caduta di un grosso meteorite sessanta milioni circa di anni or sono o fenomeni di altro tipo secondo le varie ipotesi), e se quindi i mammiferi non avessero avuto la possibilità di quella libera evoluzione di cui hanno di fatto goduto successivamente, come si sarebbe realizzata la volontà divina di creare una immagine terrena della sua perfezione? Che forma avrebbe assunto l'ambito della intelligenza e della libertà? Che modalità avrebbe acquistato l'eventuale figliolanza divina sulla terra? Che tipo di umanità (se vogliamo usare questo termine in senso generico) sarebbe sorta? Molto diversa dall'attuale.

La tensione che la forza creatrice induce nei processi evolutivi verso le forme più elevate avrebbe aperto nuove vie attraverso i dinosauri i cui discendenti dopo diversi milioni di anni avrebbero espresso quella complessità cerebrale che invece è emersa nell'evoluzione dei mammiferi ed è giunta ad esprimersi nella straordinaria complessità del cervello umano. Il principio antropico avrebbe avuto un nome diverso, ma avrebbe ugualmente riconosciuto l'importanza delle condizioni iniziali

per il futuro di quella particolare forma di vita intelligente che è stata impedita ai successori dei dinosauri da un evento fortuito, mentre invece è stata resa possibile ai mammiferi, divenuti padroni della terra.

Per la nostra sensibilità, sviluppata nella illusione millenaria di essere il centro dell'universo, una riflessione di questo tipo è sconvolgente, ma rispetta tutti i dati della fede in Dio creatore. Il risultato risponde infatti ad un progetto di Dio nel senso che la forza creatrice introduce nel processo la tensione verso una figliolanza divina. Ma che essa assuma una forma o l'altra è secondario, anche perché importante è solo la modalità definitiva che la figliolanza divina assumerà quando Dio sarà tutto in tutti. Modalità certamente molto diversa da quella raggiunta sulla terra dagli umani.

Anche il disordine della creazione in questa luce è comprensibile: l'azione creatrice non riesce ad esprimersi adeguatamente essendo le realtà incompiute ed il processo ancora in corso. Solo al termine l'ordine sarà stabilito e la perfezione sarà realizzata in uno stato definitivo. Il teologo quindi pensa che l'esistenza umana in quanto ordinata ad una dimensione spirituale, che ha una carattere superiore, possa essere ragione sufficiente di tutto il disordine dei processi in corso. Vale la pena portare una situazione caotica imperfetta se essa consente l'emergere di una dimensione definitiva e compiuta, quale è quella dei figli di Dio.

Questa acquisizione della fede può diventare luce per vedere il mondo in una prospettiva diversa, ma non può mai interferire con il lavoro degli scienziati il cui sguardo resta a livello dei fenomeni. È quindi opportuno che il teologo utilizzi il linguaggio dello scienziato quando descrive i fenomeni della natura. Il caos, infatti, e il disordine caratterizzano tutti i processi, anche quelli orientati verso un qualche traguardo loro fissato dalle acquisizioni accumulate nel lungo processo evolutivo e registrate nelle memorie della natura. La tensione a forme più complesse non si esprime sempre in processi ordinati e compiuti, bensì in fenomeni a volte imperfetti e caotici. L'uomo tuttavia è in grado di vivere tutte le situazioni in modo da conferire loro una ragione superiore. In tale modo egli introduce un ordine nuovo nel corso dei processi storici e ne può rivelare l'intelligenza profonda che li ispira. L'uomo diventa così componente attiva, strumento dell'amore che «muove il sole e l'altre stelle».

3. Onnipotenza divina, preghiera e miracolo

Poiché l'azione creatrice non appare mai distinta dall'azione delle creature, non si aggiunge e non si sovrappone, ma la rende possibile alimentandola dal di dentro, si possono analizzare tutti i processi della vita e della storia senza mai cogliere un'azione diversa da quella delle creature. Anche i salti qualitativi dei processi evolutivi, a livello dei fenomeni, non richiedono altre forze che quelle delle creature in azione. L'azione creatrice contiene da sempre le ricchezze vitali che emergono nella successione del tempo, ma esse possono essere accolte solo a frammenti secondo la

complessità delle strutture create. Ne consegue che l'azione divina nella creatura è sempre limitata. Dio non è onnipotente nella creatura. Dio è onnipotente in sé perché tutta la perfezione divina viene comunicata e accolta nelle dinamiche della Trinità santa. Dio esprimerà la sua onnipotenza nel compimento della storia umana «quando sarà tutto in tutti» (*1 Cor 15,28*). Ma nella fase attuale Egli non può esprimere tutta la sua perfezione nelle creature e nella storia.

In questa prospettiva anche la preghiera acquista nuova luce Dio. Pregando non diciamo a Dio quello che deve fare, ma consentiamo a Lui di realizzare in noi ciò che possiamo compiere per gli altri. La preghiera così è l'anelito dello Spirito o della Vita, che in noi si esprime in stati d'animo, in attese, in tensioni interiori. Non sono le formule umane a costituire la preghiera cristiana, bensì la Parola di Dio e l'azione dello Spirito, che in noi fioriscono. Da parte dell'orante, quindi, la preghiera è sintonia vitale, ascolto, accoglienza della Potenza divina che nelle persone assume forma creata. È un atteggiamento interiore ed è coinvolgimento corporale.

La prima condizione della preghiera è il silenzio. Il nostro spirito infatti, se è invaso dai rumori degli eventi transitori o dal rimbombo alienante delle cose, non può percepire il leggero soffio dell'azione divina che si insinua nelle fibre più profonde della nostra realtà. Dio non si pone di fronte alla creatura dall'esterno, come le altre persone e le cose, bensì traspare dall'interno della nostra struttura creata come la sorgente e la fonte indefettibile della vita. Pregare non è quindi recitare formule, né compiere riti sacri, ma è fare silenzio per sintonizzarsi con la parola creatrice e armonizzarsi con le dinamiche profonde della vita. Per giungere al silenzio può essere utile anche recitare formule o compiere gesti, e a volte, anzi, è necessario, ma la preghiera come tale consiste in atteggiamenti che consentono la sintonia con la parola di Dio e fioriscono soprattutto nel silenzio interiore.

Pregando, perciò non dobbiamo pensare che Dio stia di fronte a noi in ascolto delle nostre lodi, dei nostri ringraziamenti e delle nostre richieste. Egli è alla radice di tutto ciò che desideriamo e pensiamo. Egli è il termine verso cui siamo irresistibilmente attratti. Non possiamo, però, ritenere di essere capaci di ascoltare parole divine nella loro forma trascendente. Noi ascoltiamo sempre e solo parole umane. Non possiamo dire che cosa sia Dio e neppure pretendere di chiuderlo nei nostri concetti, come quello di persona. Solo nel rapporto vissuto cogliamo la sua presenza in noi, presenza che trascende la nostra possibilità di comprensione e di espressione. Il rapporto che si stabilizza e si sviluppa nella preghiera è di carattere eminentemente personale perché termina alla Realtà suprema e alla fonte della nostra struttura di creature. Non c'è alcun rischio di confusione: la creatura non è Dio. Nella preghiera Dio è colto eminentemente più eccelso e grande di tutte le sue creature.

Rientrare nel tempio interiore per cogliere la realtà di Dio, però, non significa chiudersi in se stessi. Dio incontrato nella preghiera apre a tutta la creazione e alla storia intera. Soprattutto per il

cristiano, che si riferisce a Dio rivelato da Cristo, nella preghiera risuona il pianto dei sofferenti e l'invocazione dei poveri, le gioie, gli amori e le speranze di cui gli uomini sono soggetti.

La preghiera, in questa prospettiva, è l'esercizio quotidiano per aprirsi alle forme nuove di esistenza, per accogliere la forza creatrice in modo da esserne sempre pieni. Gli altri, le esperienze e i rapporti sono l'ambito di questa rivelazione e di questa offerta. La crescita della dimensione spirituale dell'uomo è resa possibile dalle offerte continue di vita che gli altri ci fanno ed è condizionata dall'atteggiamento di accoglienza, di cui la preghiera è un continuo alimento.

In questa luce si comprende anche il significato del miracolo. Il miracolo è comunemente pensato come un intervento straordinario di Dio. In realtà il miracolo è sempre un'azione di creature: «La tua fede ti ha salvato», dice di solito Gesù a chi viene guarito. Il miracolo è una più perfetta accoglienza e interiorizzazione dell'azione creatrice attraverso la quale Dio fa operare la creatura. È la fede che consente il miracolo, è la preghiera che mette la persona in sintonia con Dio in modo che essa permetta all'azione creatrice di dispiegarsi più pienamente. Ci sono giorni in cui si è più disposti a fare un buon lavoro, e altri giorni in cui tutto sembra essere obnubilato e non si riesce a fare nulla. L'umore può limitare le nostre capacità e possibilità. Allo stesso modo l'azione di Dio può essere limitata dalle nostre cattive disposizioni. Quando invece ci trova completamente disponibili, essa è in grado di esprimersi anche in forme straordinarie.



Cristiana Aubert – Veliero (su vetrata)