

## DOTTRINA DELLA CREAZIONE E L'EVOLUZIONISMO

IOSIF IACOB<sup>1</sup>

**Summary:** The dialogue between science and faith has seen many fluctuations in different historical periods. Currently, as recalled by Pope Benedict XVI in a speech in 2008, in an audience granted to the Pontifical Academy of Sciences, there isn't any kind of conflict between how the mystery of creation is perceived through faith and the proofs of empirical science. Autonomy is an essential feature that must be the root of a fruitful dialogue. Any analysis and study that considers the belief in God – the Creator and the scientific research must take into account the different characteristics and meanings of both faith and science. Theology does not seek so much a theory of the origin of the world in a technical sense, but rather a relation between God - the Creator and the world as his creation. Science can only analyze empirical aspects and can investigate categorical causes, without reaching the notion of creation in the theological sense, but relying only on experimental aspects.

**Key words:** reason, evolution, truth, science, Church, creation, evolutionism, creationism.

### Introduzione

In questi ultimi anni, pochi aspetti della fede cristiana sono stati tanto interrogati quanto il mistero del mondo, poche parti della dogmatica tanto interrogati quanto il trattato della creazione. Fin dal tempo antico il mondo ha suscitato nell'uomo la domanda sull'origine dell'universo e di sé stesso. Il messaggio biblico risponde a questa domanda chiedendo l'atto di fede in Dio Creatore. Ma, lo sviluppo delle scienze naturali viene come una provocazione alla fede nella creazione e, a volte, cerca proprio di ridurre quest'ultima a uno stadio di mitologia.

Il presente lavoro, partendo da questa provocazione, cerca di mostrare in che modo si può arrivare a un giusto rapporto tra la dottrina della creazione e le scienze naturali che sono poste troppo spesso in opposizione l'una rispetto all'al-

---

<sup>1</sup> Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, e-mail: iosifiac@yahoo.com.

tra. E proprio quello che Angelo Scola, nel suo libro *Questioni di antropologia teologica*, chiama l'estrinsecismo fede-ragione. Questa ricerca parte proprio dal quarto capitolo del libro citato sopra, che si intitola *L'uomo nel universo* e che, prima di presentare una visione cristocentrica della creazione (sulla quale non mi fermerei perché chiede un'analisi molto estesa), offre una soluzione per superare questo estrinsecismo anche quando si tratta della creazione. Nella prima parte sarà indicata la legittima autonomia che si deve riconoscere sia alla teologia che alla scienza (il punto di partenza è l'indicazione del Vaticano II che parla in questo senso nella *Gaudium et spes* al numero 36). In seguito vengono presentati due esempi (Galileo e l'evoluzionismo) che, pur non tenendo conto di quest'autonomia, possono condurre a una concezione viziata del mondo e a numerosi malintesi nel rapporto fede-ragione, teologia della creazione-scienza. Alla fine sono presentate due modalità viziate di percepire il rapporto fede-ragione (*concordismo e parallelismo*) e il modo in cui si può superare l'estrinsecismo o il parallelismo. Partendo da una visione ontologica-simbolica del reale che esprime il carattere misterioso delle cose si deve riconoscere che la ragione da sola non può capire il paradosso (nello stesso tempo il mondo esprime una doppia dimensione: assoluto e contingente) che gli viene di fronte.

### 1. Fede e ragione di fronte al mistero del mondo

Il trattato della creazione, non bisogna dimenticarlo, poggia innanzitutto su un mistero della fede. Al problema dell'origine o della fine delle cose e degli esseri – e che si esprime nelle domande: da dove veniamo e dove siamo diretti? Tutto quello che esiste, da dove viene e dove va? Qual'è il senso del mondo e della storia? - il dogma della creazione offre una risposta sotto la forma di un articolo di fede, il primo nei due Simboli: “Credo in Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra” (Simbolo degli Apostoli) e “Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili” (Simbolo di Nicea-Costantinopoli). È, quindi, chiaramente un articolo di fede e, perciò, bisogna ricordare che la struttura gnoseologica di un articolo di fede è di natura diversa dalla struttura gnoseologica degli enunciati scientifici. Essa si fonda non su una verità sperimentale, su una deduzione razionale, ma su un atto di libertà. Questo atto di libertà, più che un atto di conoscenza, è un atto di riconoscenza, di accoglienza, di accettazione. “La Rivelazione permane carica di mistero. (...). Il Dio che si fa conoscere, nell'autorità della sua assoluta trascendenza, porta con

se anche la credibilità dei contenuti ce rivela. Con la fede, l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina<sup>2</sup>.

Se la dottrina della creazione è il primo articolo della fede e del credo apostolico e se l'approccio a essa è un atto di fede prima ancora che un atto di conoscenza, si pone il problema di come affrontare teologicamente la questione dell'origine dell'uomo e del mondo, nelle nuove condizioni generate dallo sviluppo scientifico. Questi rapidi sviluppi hanno suscitato una quantità di problemi che interessano la teologia della creazione. Questo è un punto importante, in particolare nel quadro specifico del presente lavoro, avendo come punto di partenza la domanda che Angelo Scola fa nel suo libro *Antropologia teologica*: "Su quale base scienza, filosofia e teologia possono e devono confrontarsi? Il semplice confronto – più o meno antagonisticamente concepito – tra queste discipline, sui loro rispettivi e ben distinti terreni, può, oggi, sfociare in una qualche collaborazione?"<sup>3</sup>.

In effetti, per cercare di evitare qualche conflitto tra Chiesa e la comunità scientifica, è diventato abbastanza comune procedere alla seguente suddivisione: il come rientra nei compiti della scienza, il perché in quelli della religione. Questo "rimedio" ha avuto senza dubbio un certo successo, ma non si possono negare i limiti reali. Da una parte, sarebbe vano credere che il discorso scientifico possa rimanere nella neutralità filosofica e teologica di una pura spiegazione "meccanica". D'altra parte e soprattutto, l'articolo di fede secondo il quale il mondo è opera di un Creatore divino non riguarda soltanto la sua origine e la sua finalità, che restano inaccessibili allo spirito scientifico umano e alla sua esperienza: quell'articolo significa che il mondo possiede in se stesso, nell'esperienza immediata che noi ne possiamo fare, una via d'accesso alla conoscenza di Dio. "La teologia della creazione è un campo in cui l'intreccio tra il pensiero umano e la fede cristiana spicca in forte rilievo. Mediante la ragione, l'uomo studia la creazione cercando il suo Creatore. Mediante la rivelazione, Dio entra nel proprio creato in cerca dell'uomo. Mediante la fede e la teologia, Dio e l'uomo s'incontrano nel complesso dell'universo."<sup>4</sup>

Qualsiasi approccio per stabilire il rapporto tra la fede in Dio Creatore e la scienza deve tenere presente i molteplici significati sia della fede che della scienza.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO PP. II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, 13.

<sup>3</sup> A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1997, 240.

<sup>4</sup> P. HAFNER, *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, 1999, 20.

Essenzialmente, mentre la scienza tratta della ricerca umana sulla creazione, la fede cristiana tratta dell'iniziativa di Dio nel rivelare quello che supera le possibilità della mente umana. Va da sé, poi, che il discorso sulla creazione è diverso da quello delle scienze naturali, per quanto da queste possa nascere per la teologia qualche problema che non può essere trascurato. La teologia non vuol dare una teoria sull'origine del mondo, ma vuole considerare il rapporto tra Dio Creatore e il mondo in quanto sua creazione. Le scienze possono investigare solo sulle cause categoriali e, come tale, non possono arrivare alla nozione di creazione in senso tecnico teologico perché rimangono sempre sul piano della sperimentazione. Il progresso delle scienze, perciò, non rende superflua la risposta teologica e la risposta teologica non è un surrogato che sostituisce la ricerca scientifica. Il Concilio Vaticano II afferma in questo senso un principio di grande importanza e di forte valenza innovativa: le realtà terrestri sono autonome. Tali realtà terrestri autonome hanno leggi proprie e propri statuti epistemologici, che devono essere rispettati da tutti coloro che sono impegnati in una professione civile. La ricerca scientifica e l'attività umana in genere, se svolta secondo le proprie leggi e nel rispetto delle norme morali, non si oppone mai alla fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio<sup>5</sup>. E l'attuale pontefice in un suo discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze, citando il suo predecessore, afferma:

“Sono sempre più convinto che la verità scientifica, che è di per sé una partecipazione alla Verità divina, possa aiutare la filosofia e la teologia a comprendere sempre più pienamente la persona umana e la Rivelazione di Dio sull'uomo, una rivelazione compiuta e perfezionata in Gesù Cristo. Per questo importante arricchimento reciproco nella ricerca della verità e del bene dell'umanità, io, insieme a tutta la Chiesa, sono profondamente grato.”<sup>6</sup>

A questo proposito, il concilio, citando in nota il caso Galileo, deplora l'atteggiamento di quei cristiani che, nel passato, non hanno né percepito né accettato la legittima autonomia della scienza, e hanno confuso il messaggio religioso rivelato con una particolare visione del mondo in cui esso è stato espresso.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *Gaudium et spes*, 36.

<sup>6</sup> <http://www.zenit.org/article-15996?l=italian>

<sup>7</sup> <http://www.zenit.org/article-15996?l=italian>

Ovviamente, la *Gaudium et spes* precisa che affermare che le realtà terrestri sono autonome non significa che esse debbano essere considerate senza riferirle al Creatore. Affermare, infatti, le realtà terrestri senza il loro riferimento a Dio, significa falsificare la loro natura vera, dato che *la creatura senza il Creatore svanisce*. Si può senz'altro lavorare, ricercare, produrre, senza alcun riferimento a Dio, come nel caso degli atei. Ma, ricorda il concilio, è impossibile lavorare per il progresso umano vero, se si prescinde da ogni riferimento a Dio.

Questa, infatti, è la ragione per quale Angelo Scola pone la domanda, di cui già ho accennato sopra, se si può parlare di una base su cui scienza e teologia della creazione possano collaborare “magari per dissodare un terreno di lavoro comune, atto ad offrire alcuni fondamenti metodologici, ovviamente rispettosi della necessaria autonomia, sia alla scienza che alla filosofia ed alla teologia sistematica”.<sup>8</sup> Ma, non sono rari i casi di malintesi in ciò che riguarda questo rapporto.

## **2. L'applicazione delle scienze positive alla fede cristiana e la portata della rivelazione divina**

Con l'epoca moderna nasce un sapere della verità fondato su un concetto assoluto di ragione. Ciò significa che la ragione cerca il fondamento di tale sapere solo in se stessa e nello stesso tempo essa si pensa come l'orizzonte totale e compiuto di ogni conoscenza. E se la ragione si concepisce come il principio del sapere assoluto della verità, inevitabilmente la fede sarà collocata fuori dell'ambito razionale. Si determina così l'estrinsecismo tra ragione e fede.<sup>9</sup> Questo estrinsecismo è reso possibile nel momento in cui la teologia viene a confrontarsi con le nuove scienze naturali che chiedono l'autonomia della natura e delle branche profane (cultura, scienza, arte, economia, politica ecc). Ma ciò che era in gioco non era soltanto una rivendicazione, legittima data la prospettiva teologica corrente, di autonomia scientifica. Come abbiamo visto, Vaticano II considera legittima quest'autonomia. In gioco era anche la pretesa degli scienziati che gli enunciati sulla creazione contenuti nella Bibbia andassero interpretati secondo la scienza naturale, la pretesa quindi di determinare, in nome della scienza, l'ampiezza delle enunciazioni teologiche.

---

<sup>8</sup> SCOLA, 240.

<sup>9</sup> SCOLA, 242.

## 2.1. Il caso Galileo

Un esempio è quello del processo intentato a Galileo, concluso nel 1633 con la condanna della sua dottrina. Come è noto, sviluppando le scoperte di Copernico e di Kepler, Galileo è giunto a concludere che si deve superare la vecchia concezione geocentrica del mondo, presupposta pure dalla Bibbia, per riconoscere che non è il sole a ruotare attorno alla terra, ma viceversa. L'Inquisizione romana difendeva invece, insieme ai Riformatori, l'antica visione del mondo, interpretando in modo astorico la Bibbia e basandosi su un concetto di rivelazione che non teneva conto del suo carattere progressivo: cioè insieme con il progresso storico e culturale del mondo. Forse loro non hanno pensato che Dio non ha paura di camminare insieme con la nostra miseria. Riferendosi a questa vicenda, Giovanni Paolo II nel *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze per la celebrazione del primo centenario della nascita di Albert Einstein*, il 10 novembre 1979 disse: "Ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancarono nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongono tra loro."<sup>10</sup>

Ma sconfinamenti si ebbero su entrambi i fronti. Se viene criticata la posizione dell'Inquisizione sul fatto che prende le affermazioni bibliche come enunciati scientifici, la stessa critica si deve fare anche alla pretesa di Galileo che gli enunciati sulla creazione offerti dalla Bibbia siano interpretati secondo la scienza naturale. È ovvio che le verità rivelate hanno una finalità morale: mostrare il cammino della salvezza; ma non devono avere la pretesa di insegnare la scienza. "Lo Spirito Santo ha inteso dire come si vada in cielo, non come funzioni il cielo."<sup>11</sup> Ma anche questo è vero: se le scienze formulano leggi sul mondo, l'esistenza di questo ultimo non dipende dalla nostra scienza. Se la scienza può investigare sul "come" del mondo non lo stesso accade quando si tratta del "perché". La terra poteva tranquillamente girare intorno al sole anche se Copernico non avesse avuto l'intuizione di questa legge naturale.

<sup>10</sup> *La Civiltà Cattolica*, 01.12.1979, quad. 3107, 420.

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso alla Sessione plenaria della pontificia Accademia delle scienze*, 31.10.1992, in *L'osservatore Romano*, 1.11.1992, 7.

Ciò che si può imparare da questa vicenda è che è necessario delineare con molta chiarezza i rispettivi campi di competenza, i metodi, la valutazione delle conclusioni della scienza e della teologia, secondo la loro rispettiva natura.

“Se qualche volta la Scrittura parla degli astri, della terra o del firmamento secondo la concezione dell'antichità, ciò indica solo che Dio non rivela astronomia o chimica, e che gli autori sacri parlano dei fenomeni naturali secondo le apparenze sensibili e le conoscenze della loro epoca (...) E, siccome l'intento non è mai quello di offrire conoscenze scientifico-naturali, le allusioni in questo senso non sono altro che la veste che avvolge il messaggio biblico.”<sup>12</sup>

Purtroppo “l'affare Galileo” non è stato sufficiente per comprendere questo rapporto. A partire da Galileo, l'idea di separazione tra la Chiesa e la scienza è stata esagerata sia dai nemici della Chiesa che dai nemici della scienza. Il caso Galileo è stato sopravvalutato in modo da oscurare i molti esempi di fecondo rapporto tra la teologia e la scienza. Poi non fu soltanto il caso Galileo a denunciare una simile attitudine. Conflitti analoghi si ebbero anche nel secolo XX, specialmente durante la polemica con la teoria evolutivista.

## 2.2. Evoluzionismo e dottrina della creazione

Un altro campo minato per ciò che riguarda i rapporti tra la scienza e la teologia è quello che tratta del contributo dell'evoluzione per comprendere la creazione. Il sogno di ogni biologo è quello di poter finalmente offrire una risposta alla sempiterna domanda: che cosa è la vita? Ora, vale per la vita quello che vale per il tempo: se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so più. Certo, la scienza è riuscita a penetrare molti dei segreti del vivente come quelli della riproduzione. Ma, la ricerca dell'origine delle specie può essere considerata una certezza assoluta?

La storia dell'evoluzionismo è relativamente recente. Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829) merita il titolo di fondatore della teoria del *trasformismo*. Nella sua *Filosofia zoologica* (1809) egli propone l'idea secondo la quale il fattore essenziale dell'evoluzione è di origine interna e risiede nei bisogni che stabiliscono e dirigono le abitudini degli esseri viventi: grazie all'eredità dei caratteri acquisiti,

<sup>12</sup> M. ARTIGAS, *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Edizioni Ares, Milano, 1993, 208.

queste trasformazioni passano direttamente ai discendenti. Secondo lui, infatti, il bisogno genera uno sforzo che tende a essere soddisfatto, lo sforzo si fissa in abitudine, l'abitudine modifica l'organo e il cambiamento viene trasmesso alla generazione successiva. Mediante tali sforzi gli esseri viventi svilupperebbero gli organi più utilizzati e la trasmissione ereditaria di tali sviluppi darebbe luogo a cambiamenti che alla fine modificano la specie stessa.

Charles Darwin (1809–1882) accetta l'idea lamarkiana dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, ma introduce il fattore nuovo della selezione naturale quale sarebbe il meccanismo dell'evoluzione. In base a questa, nella lotta per l'esistenza, sopravvivono soltanto i più idonei. Nella selezione naturale vengono conservate e trasmesse le variazioni favorevoli e si producono specie sempre più adatte all'ambiente. Questo principio diventerà armatura principale delle teorie che appartengono al paradigma darwiniano e lo costituiscono (...) Per Darwin, la specie non è più un tipo dato in rapporto al quale gli individui debbono presentare la massima conformità possibile per non essere qualificati come mostruosi; la specie è costituita da individui i quali, sotto l'effetto della selezione naturale, si modificano e provocano, insieme alla propria, la modificazione delle specie.<sup>13</sup>

L'evoluzionismo darwinista si estese molto rapidamente. Ma, poco dopo, deve affrontare seri problemi quando la genetica moderna comincia a svilupparsi a partire dalla riscoperta delle leggi di Mendel sull'ereditarietà. Il mendelismo designa d'ora in poi la scienza degli incroci. Ulteriormente si aggiunge il concetto di mutazione per designare le variazioni brusche ed ereditarie, che sarebbero secondo lui all'origine della diversificazione delle specie. Così si rifiuta il darwinismo e il posto che esso attribuisce alla selezione naturale. I lavori che realizza sulla drosofila e sui suoi cromosomi giganti inducono anche il biologo Thomas Morgan a pensare che la selezione naturale non abbia alcuna funzione creatrice, e che interviene unicamente per eliminare o conservare le variazioni dalle quali scaturisce l'evoluzione.

Il conflitto tra i sostenitori del mendelismo-mutazionismo e quelli del darwinismo si risolverà alla fine solo grazie all'elaborazione del "neodarwinismo", chiamato anche *teoria sintetica* che spiega l'evoluzione come un risultato della combinazione di mutazioni genetiche casuali con la selezione naturale.

Il dibattito tra diverse posizioni continua anche oggi. Ma ciò che voglio sottolineare, di seguito, è la posizione della Chiesa di fronte all'evoluzionismo.

---

<sup>13</sup> J. ARNOULD, *La teologia dopo Darwin*, Queriniana, Brescia, 2000, 27.



### 2.3. *Il credente di fronte all'evoluzionismo*

Ho presentato la teoria dell'evoluzione, ma non bisogna dimenticare che lo statuto dell'evoluzione stessa rimane ancora una fonte di problemi. "Fino a che punto possono spingersi le teorie scientifiche sull'evoluzione cosmica e biologica e quali problemi invece cadono al di fuori della loro competenza."<sup>14</sup> Infatti, il raggio d'azione delle scienze è determinato dal metodo utilizzato. "Esistono molti metodi, ma in fondo lo schema di base è sempre lo stesso: si formulano ipotesi che possano essere sottoposte al controllo sperimentale e si utilizza, tale controllo, per determinarne il valore. Pur esistendo opinioni divergenti sull'efficacia di questo metodo, una cosa è chiara: se una ipotesi non può essere sottoposta a controllo sperimentale non può occupare alcun ruolo nella scienza."<sup>15</sup> In altre parole, questo sarebbe il principio della verificabilità, che sembra il più adeguato.

Applicando questo principio alle teorie evoluzionistiche, Mariano Artigas osserva che la creazione si trova al di là del loro raggio di azione. In questo senso parla delle frontiere dell'evoluzionismo.

"La creazione -dice lui- si riferisce alla produzione di un universo che prima non esisteva affatto; questo è ciò che si vuole dire quando si parla di creazione dal nulla. Naturalmente il nulla non esiste e non è mai esistito, ne mai esisterà (...). Ciò che si vuole dire affermando la creazione è che prima di essa, l'universo semplicemente non esisteva. Tale questione ricade del tutto oltre la portata della scienza. Come potrebbe essere provata mediante osservazione o esperimenti? Bisognerebbe osservare il nulla. Ma ciò è impossibile (...). Inoltre, l'evoluzione può avere luogo solo se esiste qualcosa capace di evolversi; un'evoluzione dal nulla è un controsenso. In ogni caso le teorie evoluzionistiche non possono essere utilizzate per affermare o negare la creazione."<sup>16</sup>

L'evoluzione degli esseri viventi nel corso di milioni di anni non è un fatto osservabile, e nessuno lo ha mai osservato. Finora nessuno è riuscito a dimostrarne la certezza. L'evoluzione non è un fatto, ma un'ipotesi. Questo non significa che il credente che riconosce l'autorità della Rivelazione deve escludere a priori che Dio si sia servito dell'evoluzione per creare anche se finora nessuno è riuscito a

---

<sup>14</sup> ARTIGAS, 12.

<sup>15</sup> ARTIGAS, 12.

<sup>16</sup> ARTIGAS, 13.

dimostrarne la possibilità. “In attesa dei risultati delle ricerche future, il credente può ammettere la possibilità sia di una creazione diretta che di una creazione evoluzionistica.”<sup>17</sup>

Per quanto riguarda il Magistero, la sua posizione sulla questione della conciliabilità dell'evoluzione con la dottrina della creazione mostra un cambiamento da un giudizio negativo a uno positivo. Se pensiamo al concilio provinciale di Colonia, del 1860, ci troviamo di fronte a una condanna dell'evoluzionismo, senza neppure la possibilità di prendere in considerazione un trasformismo moderato. Si afferma semplicemente che “i primogenitori furono creati immediatamente da Dio. Dichiariamo dunque del tutto contraria alla Sacra Scrittura e alla fede la sentenza di coloro i quali ardiscono asserire che l'uomo, quanto al corpo, è derivato dalla spontanea trasformazione di una natura imperfetta che di continuo migliora fino a raggiungere la natura umana attuale.”<sup>18</sup>

Verso la fine del secolo scorso ci furono i primi tentativi di alcuni autori di conciliare i dati della Scrittura con l'ipotesi evoluzionistica. Due esempi in questo senso sono: il primo è costituito dal padre M.D. Leroy (nel 1891 scrisse che si poteva ammettere che la materia destinata a ricevere l'anima fosse prodotta dall'evoluzione); il secondo lo rappresenta la posizione di J.A. Zachm (diceva che Dio avrebbe potuto fare preparare il corpo dall'evoluzione, senza intervenire con una speciale azione divina per dare all'uomo l'ultimo perfezionamento)<sup>19</sup>. Ma purtroppo le autorità romane pur non mettendo all'indice le opere dei due autori, giudicarono questi due tentativi come pericolosi.

Un piccolo cambiamento si produce con i pontificati di Pio XI e Pio XII. L'enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950) determinò il libero corso dell'evoluzionismo moderato. “Per queste ragioni il Magistero della Chiesa non proibisce che in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente

<sup>17</sup> I. SANNA, *Chiamati per nome. antropologia teologica*, San Paolo, Torino 1998, 110.

<sup>18</sup> *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Freiburg, vol. V, n. 292.

<sup>19</sup> G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 497.

(la fede ci obbliga a ritenere che le anime siano state create immediatamente da Dio.”<sup>20</sup>

Giovanni Paolo II afferma a sua volta che, dal punto di vista della dottrina della fede, non si vedono difficoltà nello spiegare l'origine dell'uomo, in quanto corpo, mediante l'ipotesi evolucionistica (Catechesi del mercoledì del 16 aprile 1986). In questo modo l'evoluzionismo non può essere visto come un mezzo dimostrato scientificamente per escludere il Creatore. “L'evoluzione può essere vista come una specie di creazione programmata, in cui Dio ha iscritto nel creato le leggi per la sua evoluzione. In questo modo, si può cogliere un vincolo chiaro tra l'azione di Dio all'inizio e la sua Provvidenza continua.”<sup>21</sup>

Se consideriamo contrari alla fede cristiana i tentativi che sostengono che l'anima umana è un prodotto dell'evoluzione in quanto proviene dalla materia (ideologie evolucionistiche che implicano il materialismo) non lo stesso si deve dire se si sostiene l'evoluzione applicata soltanto al corpo della persona umana, preparandolo ad un certo punto a ricevere l'anima. Ma, purtroppo, non tutti riescono a capire il giusto rapporto che deve esistere tra la fede nella creazione e l'evoluzionismo. E' per questo che molte volte si cade in errori che alcuni le prendono quale soluzioni per stabilire il rapporto tra i due campi.

### 3. Verso il superamento dell'estrinsecismo

#### 3.1. *Un rapporto viziato metodologicamente: concordismo*

Ciò che si deve imparare dai due casi che ho presentato (Galileo e evoluzionismo) è che gli scienziati ed i teologi devono stare attenti a non uscire dai rispettivi campi di competenza. La visione moderna del mondo è favorevole ad una teologia della creazione. “Però, il rapporto tra le scoperte scientifiche e i dati della teologia non è un rapporto che permetta una semplice da uno all'altro.”<sup>22</sup> Questa deduzione sarebbe quello che diversi autori chiamano il tentativo concordista che “nella sua sostanza consiste nel tentativo di stabilire delle corrispondenze tra affermazioni di alcune teorie scientifiche e affermazioni contenute nella rivela-

---

<sup>20</sup> DS 3896.

<sup>21</sup> HAFFNER, 211.

<sup>22</sup> HAFFNER, 215.

zione biblica”.<sup>23</sup> E’ ormai conosciuto il tentativo d’identificazione tra il big-bang della cosmologia scientifica e il fiat lux biblico. Un altro esempio emblematico di concordismo radicale è quello di G. L. Schroeder (“Genesi e big-bang. Uno straordinario parallelo tra cosmologia moderna e Bibbia”) che si serve addirittura della dilatazione del tempo einsteiniana per accordare la creazione del mondo in sette giorni con i tempi cosmologici stimati dalle cosmologie recenti. Più audace è l’esegesi dell’Arcivescovo Ussher che nel secolo diciassettesimo basandosi sulla fisica di Newton stabilisce la data della creazione: l’anno 4004 a.c., sabato 23 ottobre, alle nove del mattino.<sup>24</sup>

Cercando di far vedere la falsità di un tale tentativo, Angelo Scola mette in luce, in primo luogo, il fatto che il concordismo non può dare dei buoni risultati: anzitutto è quasi sempre viziato metodologicamente. E’ guidato troppo spesso da una pregiudiziale ideologica: quella di voler provare una tesi teista o ateista già assunta aprioristicamente, strumentalizzando in qualche modo sia la scienza che il contenuto della Rivelazione. Secondariamente perché sia le teorie scientifiche che il metodo dell’ermeneutica scritturistica, essendo ipotetici evolvono lasciando le tesi concordiste sempre nella precarietà. In altre parole il concordismo è dovuto ad un’inadeguata superficialità nel conoscere le teorie scientifiche da parte di teologi, così come ad un uso assolutamente erroneo della terminologia teologica da parte di alcuni scienziati.

### *3.2. Parallelismo radicale tra la scienza e teologia*

La polemica tra la teologia e le scienze naturali dopo l’impostazione di Galileo e Darwin (per citare solo due esempi) ha portato qualche volta ad uno scisma tra scienze naturali e teologia, tra Chiesa e cultura moderna, quest’ultima fondata eminentemente sulle scienze della natura. Sono, infatti, l’economia e la tecnica, che da essa nascono a costituire la base di una cultura borghese in cui la filosofia moderna della soggettività comincia a svilupparsi. Le scienze naturali affondano le loro radici in un soggettivismo moderno che da solo è in grado di porre la natura quale oggetto di osservazione scientifica e di asservimento tecnico. Volendo parlare seriamente di Dio, d’ora in poi si dovrà fare i conti con la dura realtà della concezione scientifica del reale. Si sviluppa così un parallelismo tra teolo-

---

<sup>23</sup> SCOLA, 240.

<sup>24</sup> HAFFNER, 28.

gia e scienza che rispetto al concordismo è il rovescio della medaglia. Teologia e scienza diventano come due binari senza alcuna possibilità d'incontro. Sembra la scelta più comoda per evitare i conflitti che, a partire da Galileo sono abbastanza numerosi. Si afferma che le discipline hanno metodi diversi e tra loro incommensurabili; quindi le loro conclusioni non devono essere raffrontate. "E' ovvio sostenere un'autonomia di metodo, ma non è forse eccessiva l'affermazione della totale incommensurabilità? Non si finisce per cadere nella dottrina della doppia verità e quindi di nessuna verità?"<sup>25</sup> Nel medioevo la natura era immagine e simbolo di Dio. Ma, superando l'antica visione geocentrica del mondo anche l'uomo perde la sua posizione cosmologica centrale. Poi l'impostazione darwiniana umilia l'uomo biologicamente. "Dopo Galileo, l'uomo aveva cessato di perdere, uno per uno, agli occhi della scienza, i privilegi che lo avevano fatto guardare fino ad allora come unico al mondo. Prima astronomicamente, nella misura in cui (come e con la terra) egli annegava nell'enorme anonimato delle masse stellari; in secondo luogo biologicamente, nella misura in cui (come qualsiasi altro animale), egli si perdeva nella folla delle specie, sue sorelle."<sup>26</sup>

La filosofia moderna, pur prendendo atto di questa umiliazione che l'uomo subisce astronomicamente e biologicamente, lo tramuta in un altro centro, in un punto di riferimento spirituale del mondo: ora l'uomo è al centro dell'universo non fisicamente ma spiritualmente-attivamente mediante la sua ragione che è concepita come assoluta. Da posizione centrale egli ora è diventato funzione centrale. In questo modo con l'epoca moderna ci troviamo di fronte a un sapere della verità fondato su un concetto assoluto di ragione che si presenta come l'orizzonte totale e compiuto di ogni conoscenza. In questo modo la fede sarà collocata fuori dall'ambito razionale: è estrinseca alla ragione.

Se il concetto assoluto di ragione è una conseguenza inadeguata da parte degli scienziati, lo stesso si deve dire del fondamentalismo biblico che, cercando di difendersi, legge e interpreta letteralmente la Bibbia in tutti i suoi dettagli. Penso in particolare ai movimenti creazionisti e alla loro preoccupazione di dimostrare che la Bibbia ha sempre ragione anche nell'ambito della conoscenza scientifica. Il fondamentalismo respinge qualsiasi ruolo dell'evoluzione entro la creazione.

---

<sup>25</sup> SCOLA, 241.

<sup>26</sup> P. T. CHARDIN, *La singularité du phénomène chrétien*, in *Oeuvres II*, Ed. Du Seuil, Paris 1956, 362.

Non mi sembra molto strano se questi movimenti creazionisti cominciano a cercare le tracce dell'arca di Noe sulla cima del monte Ararat.

In questo modo si deve cercare la possibilità di riconciliare tra loro la fede e la scienza, concependo queste due non separate ma complementari tra loro.

### 3.3. *Superare l'estrinsecismo*

In precedenza ho toccato più volte questo problema ma soltanto dal punto di vista del metodo utilizzato sia dalla teologia, sia dalla scienza. Invece mi sembra diverso il modo in cui Angelo Scola vuole superare questo estrinsecismo. Egli parte da una visione ontologica del reale in cui è rispettato il primato dell'essere sulla coscienza postulato nella espressione classica *veritatis est adequatio intellectus et rei* – che è giustamente chiamata *simbolica*. Nella filosofia moderna, la ragione si presenta come assoluta perché è separata dall'atto della coscienza che intenziona la realtà. Ma se la coscienza sempre intenziona la realtà, è impossibile evitare la questione del fondamento o struttura originaria.

Sostenendo l'ontologia simbolica, Angelo Scola si avvicina in qualche modo alla quarta via di san Tommaso. L'esperienza dei gradi di perfezione mette in luce la domanda sulla particolare e misteriosa natura dell'essere che mostra in se stessa una singolare differenza tra l'essenza e l'essere. Le essenze sono limitate, mentre l'essere non lo è. Nel singolo ente contingente l'essere si implica senza mai esaurirsi. Questa visione afferma da una parte l'assoluta sovranità di Dio e la reale consistenza dell'essere creato pur nella sua contingenza ontologica. Questo carattere paradossale sottrae l'essere alla portata dell'uomo. “Tecnicamente ciò significa affermare che l'essere è inseducibile. Eppure si comunica. Come? Si comunica nel segno. E e-vento.”<sup>27</sup> In quanto e-vento, l'essere si rivela, non totalmente ma attraverso il segno. Questa rivelazione dell'essere interpella sempre la coscienza che – come ho detto sopra – intenziona la realtà. Questo atto della coscienza non deve essere separato dalla ragione, altrimenti quest'ultima diventa assoluta.

La ragione deve concorrere sempre nell'assenso all'essere come atto libero. Però, da sola la ragione non può capire la differenza (*distinctio realis*) tra l'essenza e l'essere. “In questo senso si deve riconoscere che la struttura ultima dell'atto di coscienza che si rapporta alla realtà, ha forma di fede. Quindi la fede così

---

<sup>27</sup> SCOLA, 243.

concepita non è estrinseca alla ragione, ma in un certo senso ne costituisce la verità. Infatti, lungi dal confondersi con la ragione ne rappresenta il fondamento critico<sup>28</sup>. Quello che si afferma con questo è che si deve riconoscere all'interno della ragione (ma non si confonda con questa) di una *struttura originaria di fede*. La fede cristiana si presenta come l'attuazione per grazia, di questa struttura originaria della fede. La domanda sulla creazione appare allora strettamente collegata con la domanda sulla particolare e misteriosa natura dell'essere creato nella sua ineliminabile contingenza ontologica. Poi tale contingenza si precisa come insuperabile dipendenza che si esprime con la natura di segno dell'essere finito che rinvia verso un'alterità, certamente misteriosa, ma non per questo meno reale. Il fatto che Dio si rivela nel segno, interpellando la libertà manifesta la pura gratuità della decisione divina di comunicarsi.

L'ontologia simbolica può essere considerata, in questo modo, la base sulla quale scienza, filosofia e teologia possono e devono incontrarsi. L'ontologia simbolica rivela tutta la natura del pensiero. Al razionalismo si deve ricordare che l'evidenza della verità non si riduce all'evidenza della ragione ma è più ampia e per questo lascia posto alla fede.

### Conclusione

Da questa chiarificazione sorge la possibilità di un fiducioso e rispettoso dialogo fra scienziati e teologi nella tranquilla sicurezza che la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e la realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio (GS, 36).

Esiste certamente una differenza tra gli enunciati teologici e quelli scientifici. Però, lo scienziato e il teologo, nella propria autonomia ma in comunione d'intenti (questo non significa il concordismo) cercheranno di penetrare il problema dell'universo e in esso dell'uomo nella sua unità di spirito e materia.

Il Vaticano II ha ricordato che le difficoltà provenienti dagli studi recenti e dalle nuove scoperte della scienza non sono necessariamente di danno alla vita di fede. I fedeli devono conoscere, in quanto possibile, armonizzare la conoscenza delle nuove scienze con la dottrina e la morale cristiana, mano a mano con il continuo progresso della tecnica.

---

<sup>28</sup> SCOLA, 243.

## Bibliografia

- ARNOULD J., *La teologia dopo Darwin*, Queriniana, Brescia, 2000.
- ARTIGAS M., *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Edizioni Ares, Milano, 1993.
- CHARDIN P.T., *La singularité du phénomène chrétien* in *Oeuvres II*, Ed. Du Seuil, Paris 1956.
- DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum*, EDB, 2000.
- GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31. 10. 1992, in *L'Osservatore Romano* del 1. 11. 1992, p. 7.
- GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze per la celebrazione del primo centenario della nascita di Albert Einstein*, 10.10. 1979, in *La civiltà Cattolica*, 01. 12. 1979.
- GIOVANNI PAOLO PP. II, *Lettera Enciclica Fides et ratio*, Paoline, 1998.
- HAFFNER P., *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, 1999.
- MARANZINI A., *Evoluzione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2000.
- SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Torino, 1998.
- SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, Mursia, 1997.
- Coleczio Lacensis. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, a cura dei gesuiti di Maria Laach, Freiburg, vol. V, n. 292.