

La questione dell'evoluzione e dell'uomo: fede e scienza in dialogo

articolo

Giuseppe Ditolve

Il dialogo tra Darwin e la fede cristiana sulla creazione non è stato facile fin dall'inizio. Pio IX, scrivendo nel 1877 all'autore di un libro che voleva dimostrare la falsità del darwinismo, si augurava che «simili fantasticherie, assurde come sono, siano confutate dalla vera scienza».

Alla fine del XIX secolo alcuni teologi furono oggetto di indagine a Roma per aver sostenuto la conciliabilità tra creazionismo ed evolucionismo. Nel 1996 Giovanni Paolo II scrisse che la teoria dell'evoluzione dev'essere considerata più che un'ipotesi. Benedetto XVI, che già come teologo era intervenuto più volte sulla questione, ha osservato che «la teoria dell'evoluzione non è ancora una teoria completa, scientificamente verificabile», invitando nello stesso tempo a cercare una «razionalità» presente dentro la materia e il processo evolutivo.

A centocinquant'anni dalla pubblicazione de *L'origine delle specie* di Charles Darwin, il dibattito culturale intorno all'evoluzione - e alle sue molteplici ricadute e conseguenze - è tutt'altro che svigorito o spento: anche sul versante del suo scontro o incontro col principio, di marca teologica, della creazione.

Da un versante, e dall'altro, da quello cioè dei sostenitori dell'evoluzione sino all'evoluzionismo o da quello dei sostenitori della creazione sino al creazionismo, così come da quello della scienza o da quello della fede, non mancano le prese di posizione in proposito. Ciò avviene, con un'evidenza che forse non era così avvertibile sin dall'inizio del dibattito ottocentesco, il senso e la direzione dell'avventura dell'uomo nella storia dell'universo. Ciò che di fatto la questione dell'evoluzio-

luzione pone sul tappeto non è tanto l'offerta di una chiave di lettura scientifica, fondata e oggettiva, d'interpretazione della storia dell'universo, quanto, insieme a questo, la riproposizione dell'eterno interrogativo intorno all'identità e al destino dell'uomo, per sè immerso nel flusso di questa storia, certo ma al tempo stesso decisamente eccentrico ed eccedente rispetto ad essa.

È dunque chiaro che la questione dell'evoluzione, nonostante il travagliato ma senza meno prezioso lavoro di chiarificazione che si è prodotto in questi centocinquant'anni, trovi nuova esca, e persino con qualche recrudescenza di toni, nell'odierno riproporsi del cruciale interrogativo intorno all'uomo. Il che viene a dire, oggi come ieri, che la controversia intorno all'evoluzione per sè va declinata su due piani.

In primo luogo, quello della correttezza epistemica che invita a distinguere gli ambiti, i metodi, i criteri, l'estensione delle affermazioni che vengono fatte dai diversi saperi - si tratti di quello scientifico o di quello teologico - in fedeltà alle rispettive portate conoscitive e ai rispettivi significati antropologici, senza cedere alla tentazione d'indebite generalizzazioni e assolutizzazioni. In secondo luogo, quello della necessaria correlazione di tali saperi, dei loro oggetti e dei loro risultati, nel contesto integrale dell'impresa conoscitiva dell'uomo in risposta all'imperativo dell'esplicazione libera e intelligente della propria identità.

Molte e tuttora perduranti incomprensioni derivano dallo slittamento, più o meno consapevole, dei pensieri e degli atteggiamenti, tra i due piani. In questa logica, giunge quanto



Vicario
Parrocchiale
S. Antonio, Pisticci
(MT)

mai opportuno l'appello lanciato da Benedetto XVI ad allargare gli spazi d'esercizio della razionalità: e cioè, detto in termini più precisi, a tenere aperto l'orizzonte di ricerca della ragione umana in tutta la sua vastità.

Rispettando, certo, e promuovendo l'investigazione della ragione nei vari ambiti e dimensioni del reale con gli appropriati metodi, ma insieme non imponendo a priori dei confini oltre i quali la ragione non potrebbe o non dovrebbe spingersi.

Dunque, se l'intelligenza responsabile della fede cristiana non può che giovare dei risultati dell'indagine scientifica nell'esplicitarsi della sua autonoma metodologia, altrettanto l'indagine scientifica

non può che arricchirsi, anzi in definitiva avvicinarsi alla sua finalità ultima, quando inserisce i risultati cui è pervenuta entro un quadro di riferimento più vasto e di altro livello, che come tale può essere intenzionato solo da altri sa-

peri, come ad esempio la filosofia e la teologia. Evoluzione e creazione per sé sono concetti che afferiscono a due livelli distinti del reale: la confusione o il conflitto nascono quando li si incrocia indebitamente. Mentre, quando son fatti valere nei rispettivi contesti, possono davvero arricchirsi l'un l'altro, ciascuno restando pertinente al proprio livello ma insieme offrendo una qualche luce per l'interpretazione ulteriore dell'altro.

La controversia tra evoluzione e creazione non è che la spia di una correlazione tra sapere della fede e sapere delle scienze di cui ancora non è trovato il bandolo. Di fatto, la genesi e l'esercizio della razionalità scientifica moderna ha provocato un tale sconvolgimento nell'architettura dei saperi prima data per certa e definitiva, che ancora non si è riusciti a ricomporre adeguatamente le cose. E il pericolo è che ne faccia le spese l'identità dell'uomo in un momento delicato e inedito come quello che stiamo vivendo. Per questo è necessario con ogni sforzo, ma senza forzature, lavorare a una ricomposizione rispet-

tosa della pluralità dei saperi e al contempo attenta all'unità di senso e di destino dell'uomo e del cosmo.

Passeggiando per l'Abbazia di Westminster, a Londra, a un certo punto capita di camminare sopra la tomba di Charles Darwin, posta nel pavimento della navata centrale accanto a quella di Isaac Newton. Darwin morì il 19 aprile 1882 e il 26 dello stesso mese, grazie all'interessamento di alcuni suoi amici e sostenitori che chiesero per lui la sepoltura nella chiesa che conserva i grandi personaggi della storia inglese, ebbe un solenne funerale religioso, benchè fosse notoriamente agnostico e già in vita fosse stato in molti Paesi europei

contestato per la sua teoria dell'evoluzione delle specie viventi, considerata in contrasto con l'insegnamento della Bibbia sulla creazione di tutte le specie da parte di Dio.

Un secolo e mezzo dopo la pubblicazione della sua opera fonda-

mentale *Sull'origine della specie* viene da pensare che difficilmente chi fu presente a quel funerale poteva immaginare il grande dibattito che si sarebbe aperto fino ai nostri giorni per cercare di far dialogare la fede giudaico-cristiana nella creazione con le ipotesi scientifiche che da Darwin hanno preso il nome. Il caso di Darwin non è diventato un nuovo caso Galileo, però le sue tesi, in particolare la derivazione dell'uomo dalle scimmie, come semplificando si disse sin dai primi dibattiti, furono avversate in molti modi in ambito cattolico specie tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento. Nè sembra che oggi il clima sia più tranquillo.

Destò una certo eco sui mass media un piccolo episodio verificatosi il 1 maggio 2007. Tradizionalmente a Roma, in piazza San Giovanni in Laterano, si tiene in occasione della festa dei lavoratori uno spettacolo musicale organizzato dai sindacati; uno dei conduttori dello spettacolo dell'edizione del 2007, un certo Andrea Rivera, pronunciò tra l'altro questa frase:

*Benedetto XVI ha affermato
che noi non siamo il prodotto
casuale e senza senso
dell'evoluzione. Ciascuno
di noi è il frutto
dell'amore di Dio*

«Il Papa ha detto che non crede nell'evoluzionismo. Sono d'accordo, infatti, la Chiesa non si è mai evoluta».

L'episodio, forse espressione soprattutto di una ricerca di visibilità mediatica, non è significativo in sé né richiede di essere confutato sulla base delle vere posizioni di Benedetto XVI; ma è indicativo di un certo retaggio storico, per cui si crede che la Chiesa cattolica sia nemica dell'evoluzionismo e più in generale delle acquisizioni delle scienze. Come è stato fatto notare da uno storico:

«Se vi è un terreno sul quale la Chiesa ha dovuto affrontare una sfida mortale da parte della modernità, questo è certo il terreno del confronto con la scienza, in particolare con le scienze naturali... Eppure, anche in questo campo... si assiste oggi a un rimescolamento profondo delle carte che ha avuto tra le altre conseguenze... la caduta degli antichi steccati e pregiudizi, che sembrano aver ceduto il posto a un rinnovato dialogo tra teologia e scienza, tra Chiesa e scienze naturali»¹.

Il giudizio di Filoramo sul momento attuale è molto speranzoso: sarebbero caduti gli antichi pregiudizi, ci sarebbe un rinnovato dialogo tra teologia e scienze naturali. Molti osservatori pensano che la situazione attuale sia proprio questa; però pare bene non dimenticare troppo in fretta il passato, né cadere in ingenuità di forme di veloci e irenici concordismi.

Alcuni fatti di questi ultimi anni hanno riportato a galla un dibattito sul dialogo tra evoluzionismo e fede cristiana che sembrava ormai sopito. Alla luce di quanto si è letto in scritti di vario livello (da quello degli scienziati e dei teologi, a quello dei divulgatori e dei giornalisti) e si è sentito in tanti dibattiti pubblici, pare da rivedere quanto scrisse nel 1984 Carlo Molari al termine di una monumentale ricerca storica sui rapporti tra darwinismo e teologia cattolica:

«Penso che attualmente l'evoluzione darwiniana non sia un problema rilevante per la teologia: a qualsiasi conclusione gli scienziati potranno pervenire sul fatto e sulla modalità dell'evoluzione (compreso anche il poligenismo) il teologo non avrà motivi di turbamento o di compiacimento. Tra non molto tempo perciò la discussione relativa all'evoluzione scomparirà dai manuali teologici come sono scomparse polemiche famose

nei secoli scorsi. Resterà solo come un capitolo nelle storie della teologia»².

Non è certo passato inosservato agli osservatori più attenti che Benedetto XVI, nell'omelia della sua prima messa da pontefice in piazza San Pietro, abbia affermato:

«Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario»³.

E pochi mesi dopo, nel gennaio del 2006, appariva un testo di Fiorenzo Facchini su *L'Osservatore Romano* che traeva spunto dall'«accesso dibattito su evoluzione e creazione», facendo notare che si tratta di un dibattito «inquinato da posizioni politiche, oltre che ideologiche»; dopo aver ricordato la posizione cattolica sul tema, concludeva riprendendo la stessa linea di Benedetto XVI:

«In una visione che va oltre l'orizzonte empirico, possiamo dire che non siamo uomini per caso e neppure per necessità, e che la vicenda umana ha un senso e una direzione segnati da un disegno superiore»⁴.

E chi legge simili espressioni e non è completamente estraneo al dibattito in corso coglie subito un accenno, almeno indiretto, a quell'*Intelligent Design* su cui si è discusso molto negli Stati Uniti d'America (addirittura con interventi dell'allora presidente George W. Bush) e che ha fatto la sua apparizione in ambito italiano per esempio all'epoca delle polemiche sorte per la riforma dei programmi scolastici nel 2004 quando era ministro dell'istruzione Letizia Moratti⁵.

La questione del rapporto tra fede nella creazione e teorie scientifiche dell'evoluzione non è certo sepolta e in questi ultimi anni ha prodotto, anche solo se ci limitiamo alla bibliografia scientifica, una messe sterminata di volumi e di articoli. Per la teologia è una questione relativamente nuova, scoppiata solo verso la fine del XIX secolo; non ha infatti senso cercare dei riferimenti anacronistici all'antichità e nella teologia dei Padri⁶, è un tipico esempio dei dibattiti moderni tra scienza e fede. Da qui nasce l'interrogativo: quale dialogo tra evoluzione e creazione? Oggi, non basta parlare di dialogo tra le due prospettive, un dialogo che sono in pochi a rifiutare; alla luce della storia della questione evoluzionista

nel Magistero e nella teologia cattolica, si vogliono cercare le condizioni di possibilità per un dialogo tra il discorso scientifico dell'evoluzione e la dottrina cattolica della fede in Dio creatore.

A due secoli dalla nascita di Darwin *L'Osservatore Romano* pubblicava quasi una difesa del Darwin scienziato contro chi ha fatto della sua teoria un sistema ideologico con la firma del decano della Facoltà di Filosofia della Gregoriana⁷ e *La Civiltà Cattolica*, senza più citare nessuna delle polemiche del passato che pure l'avevano vista ampiamente coinvolta, commemorava i 150 anni dell'opera fondamentale di Darwin solo puntualizzando che l'importante non sono tanto le origini biologiche dell'uomo, quanto notare che egli ha ricevuto il dono dell'«anima» o «spirito», che è alla base delle attività della mente⁸. Per comprendere tutto quanto è in gioco quando si pone la questione del rapporto tra evoluzione e creazione, pare innanzi tutto necessario ricordare che questo dibattito è da inserire all'interno della più ampia problematica, tipica dell'età moderna, del rapporto tra scienza e fede/teologia. Molto semplicemente si potrebbe almeno dire che se non ci fosse stato il caso Galilei difficilmente gli inizi del rapporto tra la teologia cattolica e l'ipotesi evoluzionista si sarebbero svolti così.

Il caso dell'evoluzionismo ha ricordato alla teologia che la fede deve aprirsi al confronto con la ragione scientifica, un confronto che può creare tensioni, perchè ogni nuova visione del mondo indotta dalla scienza chiede di aggiornare il linguaggio della fede, che è sempre espressa con un rivestimento scientifico-culturale⁹.

Oggi ci può essere accordo sul fatto che «scienza e teologia, come discipline razionali, hanno loro proprie specificità riguardo al metodo, all'oggetto e alle fonti di dati»; ma si è visto che non subito ci si rese conto che «perchè esse possano dialogare è necessario che ognuna si renda conto delle caratteristiche proprie e di quelle dell'altra».

Non bisogna poi dimenticare che, anche restando solo nel campo scientifico, il pensiero evoluzionista si presenta al suo interno diviso in due grandi indirizzi di pensiero: il primo

che vuole spiegare tutti i fenomeni evolutivi tramite alcune leggi naturali basate sulle leggi della chimica e della fisica; il secondo, sostiene che tutte le trasformazioni che le specie hanno vissuto sono state dovute a delle «forze» interne agli stessi organismi che li dirigevano verso una certa direzione.

«La teoria darwiniana sull'origine della specie è certamente nata come una teoria scientifica, ma, per la sua ampiezza e per il tipo di problemi che ha affrontato, ha suscitato immediatamente una serie di domande generali alle quali il mondo dei filosofi non ha potuto sottrarsi e quello dei naturalisti ha cercato di dare risposta usando degli strumenti concettuali che aveva a disposizione»¹⁰.

Soprattutto il caso del neodarwinismo ci ha avvertiti di come sia facile, anche per lo scienziato, passare dal campo dell'osservazione a quello dell'interpretazione meta-scientifica, in quel caso per dire che non esiste finalità nel processo dell'evoluzione. Le condizioni di possibilità per un fruttuoso dialogo tra evoluzione e creazione vanno cercate non all'interno dei rispettivi ambiti, ma in quel terreno comune che può far dialogare scienza e fede, senza fermarsi alla considerazione - giusta ma incompleta - che alla scienza tocca indagare il «come» mentre alla filosofia e alla teologia tocca rispondere al «perchè». Proprio le difficoltà e anche le diffidenze da parte cattolica, durate fino a metà del secolo XX, nel dialogare con l'evoluzionismo, testimoniano che spesso è mancato il quadro più ampio in cui collocare le affermazioni sull'origine dell'universo, delle specie viventi e dell'uomo in particolare che sono proposte dalla fede giudaico-cristiana nella creazione e dall'ipotesi scientifica dell'evoluzionismo con le sue varie teorie interpretative.

È indubbiamente passato molto tempo da quando disse Pio IX a proposito del libro di James del 1877: le «aberrazioni del darwinismo» oggi non spaventano più né il Magistero né la teologia cattolica; simili espressioni sono state frutto di una reazione dei primissimi tempi subito superata dai primi tentativi teologici di far dialogare la fede cristiana con questa nuova ipotesi scientifica.

Anche per quanto riguarda la storia del modo con cui il cattolicesimo si è rapportato all'evo-

luzionismo pare essere valida la proposta interpretativa di Ian G. Barbour¹¹, secondo cui ci sono stati quattro paradigmi nel rapporto tra teologia e scienze naturali:

1. **Conflitto:** fu l'atteggiamento tipico della seconda metà dell'Ottocento (sulla stessa linea del caso Galileo), come prima reazione alle teorie darwiniane, fatto di reazioni polemiche alle tesi che sembravano contrastare il racconto biblico della creazione; a volte il conflitto si espresse tentando di dimostrare che l'evoluzionismo era falso anche da un punto di vista scientifico. Oggi il conflitto può presentarsi tra il materialismo scientifico (per cui tutti i fenomeni sono spiegabili con azioni di agenti materiali e le uniche affermazioni sensate sono quelle scientificamente verificabili) e il letteralismo biblico (come il creazionismo).
2. **Indipendenza:** è la posizione per cui teologia e scienza hanno metodi e linguaggi differenti e in pratica sono autonome. Questa tesi può essere un buon punto di partenza, specie per evitare il conflitto; tende, però, a non rendere possibile un vero dialogo e un reciproco arricchimento. Su questa linea possiamo ricordare la questione esegetica che ha accompagnato la storia del rapporto tra evoluzione e creazione e l'appello alle «autorità» della Tradizione e della teologia del passato: il linguaggio biblico e quello della precedente teologia non potevano ovviamente tener conto dell'ipotesi evoluzionistica, eppure all'inizio non ci si accorse che proprio quei linguaggi venivano usati secondo lo schema dell'indipendenza, tanto da giungere in alcuni autori a concludere che il linguaggio dell'evoluzionismo era falso semplicemente perché diverso dal linguaggio precedente della fede cristiana.
3. **Dialogo:** qui teologia e scienza accettano di confrontarsi su alcune questioni di frontiera, pur nel rispetto della propria metodologia. Nella panoramica storica si è visto come l'atteggiamento del dialogo sia cresciuto; lento, anche dal punto di vista dei pronunciamenti vaticani e magisteriali, è stato il processo per capire come i diversi statuti epistemologici della scienza e della fede potessero interloquire.
4. **Integrazione:** si afferma la possibilità di una qualche integrazione tra gli apporti della teo-

logia e della scienza; c'è una reciprocità di scambi tra teologia e scienze naturali, grazie anche alla crisi della pretesa dell'autoreferenzialità del lavoro logico-matematico.

La prospettiva dell'integrazione si può esprimere secondo Barbour in tre modi: nella teologia naturale, dove si afferma l'esistenza di Dio a partire da un disegno che si trova nella natura e che è riscontrabile dalla scienza; nella teologia della natura, dove le teorie scientifiche possono aiutare la riformulazione di certe dottrine sulla creazione (come ad es. nel caso di Teilhard de Chardin); nella sintesi sistematica, dove scienza e religione sviluppano insieme una metafisica inclusiva (cfr. filosofia del processo). Le posizioni più recenti, specie quelle di Ratzinger/Benedetto XVI e di Schönborn (che hanno effettivamente parecchi punti di contatto), paiono andare in questa direzione. Dalla panoramica storica è emerso chiaramente, innanzitutto a livello di posizioni magisteriali, il rifiuto delle prime due prospettive. Ma parlare di teologo e ancor più di integrazione richiede alcune importanti precisazioni; il «caso» scoppiato nel 2005 attorno all'articolo del card. Schönborn pubblicato sul New York Times ha segnalato come per qualcuno il dialogo da parte cattolica poteva essere confuso con un'accettazione acritica di ogni tipo di teoria evoluzionista. Proprio i tentativi della teologia dei primi decenni, ma anche per certi aspetti quelli fino al Vaticano II, hanno corso il rischio di accettare l'ipotesi evoluzionista senza rendersi conto delle implicazioni filosofiche sottostanti.

Schönborn, non ha detto che la Chiesa cattolica rifiuta l'evoluzionismo, ma ha ribadito che non si può rinunciare alla fede nella creazione. Ciò si è visto fin da subito nel caso particolare dell'essere umano, la teologia pre-conciliare esponeva la questione soprattutto nei termini della formazione del corpo del primo uomo; soprattutto per l'uomo, creato «a immagine e somiglianza di Dio», è stato fin da subito evidente che dialogare con la scienza non poteva significare accettare senza batter ciglio una derivazione «scimmiesca» dell'umanità.

Però la prima posizione ufficiale a livello magisteriale, quella di Pio XII nell'*Humani generis*

del 1950, ha fatto vedere un tentativo di dialogo che è stato poi da molti ritenuto problematico: come hanno fatto notare le analisi di Ratzinger e di Ladaria, non può essere una soluzione completamente soddisfacente l'affermare un'origine per via evolutiva del corpo umano, a cui si aggiungerebbe l'affermazione di una creazione immediata dell'anima da parte di Dio. Lasciando da parte l'indubbia portata storica che ebbe quell'apertura di Pio XII per il dialogo con l'evoluzionismo, pare di dover oggi dire che quel tipo di dialogo non ha ancora raggiunto il livello dell'integrazione dei due diversi saperi offerti dalla scienza e dalla teologia. Forse si potrebbe anche dire che quella soluzione non è poi così distante da quei tentativi dell'apologetica della prima ora, che cercarono un concordismo rassicurante, dicendo per es. che i giorni di cui parla Genesi 1 sono le varie epoche dell'evoluzione o che il fango da cui è plasmato Adamo è la materia vivente delle specie che precedono quella umana.

Una prima conclusione che possiamo trarre è che, anche recentemente, non c'è stato un unico atteggiamento della teologia cattolica verso l'evoluzionismo. È indubbio che ci sono degli elementi di verità in ciascuno dei tre modelli di dialogo appena presentati, come del resto è stato pacifico fin dall'inizio che la fede cristiana non potrebbe mai accettare una visione razionalista dell'evoluzione. Proprio il rifiuto del creazionismo dice però che tutto ciò non può significare oggi fare a meno dei dati della scienza.

Riprendendo ancora una volta lo schema di Barbour, si deve ora cercare che cosa significhi passare dal dialogo all'integrazione dei saperi offerti dalla fede nella creazione e dall'ipotesi scientifica dell'evoluzionismo. Dopo il Concilio Vaticano II (e in particolare *Gaudium et spes*, n. 36) c'è stata la «crescente presa di coscienza dell'esigenza di una visione unitaria del sapere umano. Insomma non è sufficiente dire che alla scienza spetta la domanda sul "come" e alla teologia la domanda sul "perché", lasciando i due domini irrelati, ma è necessario procedere oltre questa troppo semplicistica visione»¹². La distinzione tra i due modi diversi di conoscenza, propri

rispettivamente della scienza e della teologia, è certo un dato da riaffermare contro ogni pericolosa confusione, ma si può fare un passo ulteriore¹³.

Passare dal dialogo all'integrazione vuol dire «assumere i risultati e i contenuti conoscitivi sull'universo e sull'uomo che la scienza ci offre in una superiore visione unitaria di sintesi con l'apporto determinante della filosofia e della teologia»¹⁴. Insomma la scienza da sola non basta, ma non è sufficiente nemmeno proporre, il mero dato biblico, come è diventato chiaro soprattutto con l'intervento di Giovanni Paolo II del 1996 sul ruolo della filosofia.

Ci può essere detto in negativo e in positivo. In negativo possiamo dire che in un certo modo di trattare il rapporto tra evoluzionismo e creazione può esserci il rischio dello scientismo, che Giovanni Paolo II così definiva:

«Questa conoscenza filosofica si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico. Nel passato, la stessa idea si esprimeva nel positivismo e nel neopositivismo, che ritenevano prive di senso le affermazioni di carattere metafisico. La critica epistemologica ha screditato questa posizione, ed ecco che essa rinasce sotto le nuove vesti dello scientismo. In questa prospettiva, i valori sono relegati a semplici prodotti dell'emotività e la nozione di essere è accantonata per fare spazio alla pura e semplice fattualità. La scienza, quindi, si prepara a dominare tutti gli aspetti dell'esistenza umana attraverso il progresso tecnologico. Gli innegabili successi della ricerca scientifica e della tecnologia contemporanea hanno contribuito a diffondere la mentalità scienziata, che sembra non avere più confini, visto come è penetrata nelle diverse culture e quali cambiamenti radicali vi ha apportato. Si deve constatare, purtroppo, che quanto attiene alla domanda circa il senso della vita viene dallo scientismo considerato come appartenente al dominio dell'irrazionale o dell'immaginario»¹⁵.

Non è così distante da questa analisi nella posizione del neodarwinismo, che ritiene legittima solo la spiegazione basata sulla casualità efficiente ed esclude ogni spiegazione che invochi una finalità. Il neodarwinismo si pre-

senta così come un chiaro esempio di impossibilità di dialogo, perché riduce il reale e il vero al solo ambito analizzabile dalla ragione scientifica intesa per di più in senso materialista. Simile è la posizione di coloro che «omettono» di ricordare che la teoria dell'evoluzione ancora oggi ha dei punti aperti e discussi, avendo dei vuoti nel campo della verificabilità e falsificabilità sperimentale. Ma più importante è cercare di dare in positivo la necessità dell'integrazione dei saperi. Integrazione significa che da soli i due saperi della fede e della scienza non sono sufficienti a dire tutto, anche se ciò non significa che l'unico rapporto pensabile tra i due apporti sia quello della simmetria.

Come ha fatto notare il documento del 2004 della Commissione Teologica Internazionale, il concetto teologico di creazione «*ex nihilo* è l'azione di un agente personale trascendente, che agisce liberamente e intenzionalmente, teso alla realizzazione delle finalità totalizzanti dell'impegno personale» (n. 64); l'intenzione di questo agente non può essere descritta solo nei termini della causalità efficiente e materiale e quindi le cause creaturali, cioè le cause seconde, agiscono sì secondo gli schemi di quella causalità efficiente e materiale analizzabile dalla scienza, ma ciò non significa che non siano all'interno dell'intenzionalità divina. Nei termini tradizionali della teologia, tutto ciò è il piano provvidenziale con cui Dio governa l'universo. Ora l'ipotesi evoluzionistica, se non è associata a meta-interpretazioni filosofiche, non può contraddire di per sé questa affermazione di fede, né la fede della creazione può negare le teorie darwiniane. Anzi: la fede nella creazione è in fin dei conti il fondamento della possibilità che esista un'evoluzione; l'idea di un mondo in evoluzione «*poteva sorgere e affermarsi solo in una concezione ebraico - cristiana dell'universo, dove esiste un inizio e ogni cosa tende verso un fine*»¹⁶.

Come ha fatto notare Ladaria, la capacità di distinguere i vari livelli di causalità riesce anche a risolvere la questione dell'origine dell'uomo come essere diverso dal resto della creazione, perché chiamato a una particolare comunione con Dio; proprio questa chiamata è opera di una intenzionalità personale che non può es-

sere colta dalla scienza che formula l'ipotesi evoluzionistica. Certo, la scienza non sarebbe autorizzata a parlare di piano provvidenziale di Dio, ma in fondo direbbe in termini diversi la presenza dello stesso piano, cosa che nella teologia tradizionale sarebbe stata chiamata conoscenza naturale di Dio. Qui, com'è evidente verrebbe meno il discorso dell'integrazione dei saperi e la diversità dei vari livelli di causalità. Senza negare che la scienza possa trovare nella natura una razionalità e una progettualità (innanzitutto per i processi della macroevoluzione), la teologia non ha però bisogno di simili affermazioni per sentirsi confermata nella fede nella creazione.

Come ha fatto notare di nuovo il documento della Commissione Teologica Internazionale, la teologia può dire la fede nella creazione sia con una scienza che affermi un'intenzionalità presente nell'evoluzione, sia con chi dica che tutto è frutto del caso; infatti, «persino l'esito di un processo naturale veramente contingente può ugualmente rientrare nel piano provvidenziale di Dio per la creazione» (n. 69). Se la causalità divina è diversa da quelle delle cause seconde, non fa problema accettare che il caso entri nei processi evolutivi: «*Non si vede perché si debba escludere questa possibilità, tanto più che ciò che chiamiamo caso doveva essere ben presente nella mente di Dio che è fuori dalla dimensione del tempo*»¹⁷.

Punto essenziale, come ha fatto notare Schönborn nell'intervento del 2006 a Castel Gandolfo, è che anche la scienza, libera da componenti ideologiche, sappia chiedersi se nella natura esistono dei fini; per sua natura non può riconoscere la presenza di un progetto e quindi di una direzionalità nel dinamismo dell'evoluzione, ma deve lasciare libera l'intelligenza umana di potersi elevare fino al senso, alla verità, al messaggio che ci ha voluto lasciare chi ha scritto il testo di cui la scienza studia le singole lettere. Per leggere questo testo, la teologia ha bisogno della scienza, ma la scienza ha bisogno della teologia, che permette di interpretare alla luce della fede rivelata la leggibilità di un creatore insita nella natura. Perché *la ragione non finisce dove finiscono le scoperte sperimentali, essa non finisce nel positivismo; la teoria dell'evoluzione vede la verità,*

*ma ne vede soltanto metà; non vede che dietro c'è lo spirito della Creazione*¹⁸.

La spiegazione offerta dalla fede offre dunque un'eccedenza: dà la risposta al divenire dell'evoluzione, come diceva Ratzinger nel suo intervento del 1968. Questa risposta, come ha detto lo stesso Ratzinger da pontefice nell'omelia della veglia pasquale del 2006, trova il suo culmine nella risurrezione di Cristo: ciò non significa fare un'affermazione non scientifica perché non razionale, ma usare un concetto più ampio di «ragione», quella appunto che si apre a una integrazione dei saperi. Sarà proprio la risurrezione di Cristo, come punto più alto della rivelazione del Logos di Dio, che potrà dare una risposta a quanto dal solo punto di vista scientifico sembra senza senso nel processo dell'evoluzione (il problema della sofferenza, dei fallimenti degli sviluppi evolutivi, le catastrofi naturali ecc.). Questo non è una «invasione» nel campo della scienza, che invece, proprio se è fedele al suo statuto epistemologico, non può darsi una risposta alla «razionalità» (così l'ha chiamata sempre Benedetto XVI) che emerge dal suo interno.

Lasciare la porta aperta al «salto di qualità» rappresentato nella storia dell'evento di Cristo che culmina nella sua risurrezione è la richiesta che la dottrina della creazione lascia alla scienza che lavora sull'ipotesi evoluzionistica, andando anche oltre la pur necessaria interrogazione della filosofia. L'episodio successo in piazza San Giovanni a Roma nel concerto del 1 maggio 2007, dove si accusava la Chiesa di non credere all'evoluzionismo, anche se accoglie quanto può dire; crede invece e annuncia la risurrezione di Cristo come risposta di senso alla storia in divenire di tutto il creato. Perché questa integrazione dei saperi possa avvenire è necessario, come diceva Benedetto XVI nel discorso di Ratisbona, un allargamento del nostro concetto di ragione: «*Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storico e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria,*

cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze»¹⁹.

Vorrei concludere, con l'editoriale di F. Facchini dal titolo: «Ma si può ancora parlare di evoluzione?», in *Agorà di Avvenire*²⁰ dicendo testuali parole:

«L'evoluzione della vita continua o si è arrestata? Per quanto conosciamo sui meccanismi dell'evoluzione nel mondo vivente c'è ragione di ritenere che i fattori che l'hanno determinata continuano ad agire, a eccezione dei grandi mutamenti tellurici e climatici che non possiamo prevedere e speriamo non avvengano nel futuro. Si può pensare a fenomeni di ordine microevolutivo che si sviluppano nel lungo tempo. Diverso si presenta il caso dell'uomo, che con la cultura si inserisce intenzionalmente nei meccanismi evolutivi. Attraverso le strategie messe in atto con la cultura l'uomo realizza nuove forme di adattamento, per cui l'ambiente, non rappresenta un fattore selettivo allo stesso modo con cui opera con le altre specie. In una intervista rilasciata nei giorni scorsi da sir David Attenborough, noto divulgatore scientifico, di cui ha riferito domenica scorsa il giornale "La Repubblica", si legge che se la selezione naturale è il principale meccanismo, noi l'abbiamo fermato. "Siamo la sola specie che abbia messo un freno alla selezione naturale".

Ma vi sono biologi che non la pensano così. In realtà non si può dire che l'uomo fermi l'evoluzione, ma piuttosto che attraverso la cultura rallenti i processi di selezione naturale realizzando un migliore adattamento all'ambiente e contrastando i fattori della selezione (per esempio le malattie).

Inoltre, la cultura favorisce le comunicazioni fra i popoli e impedisce l'isolamento genetico e necessario per la formazione di nuove specie. Ma la selezione naturale non basta per l'evoluzione. Essa agisce sulle variazioni genetiche che possono sempre formarsi nell'uomo, come in ogni specie, casualmente (mutazioni, ricombinazioni) e sono sottoposte ai noti fattori evolutivi (isolamento, flusso genico, selezione naturale). Molti biologi ritengono che tali modificazioni nell'uomo non siano di grande rilevanza, tali da portare a nuove specie o nuove strutture.

In ogni caso vi sono possibilità di controllo da parte dell'uomo. D'altra parte non si conoscono modelli strutturali, infraumani o paraumani, in via di differenziamento. È difficile immaginare in quali direzioni vantaggiose potrebbero affermarsi sensibili variazioni a livello genetico. Anche le scimmie antro-

pmorfe sono troppo specializzate per pensare a possibili evoluzioni verso strutture più complesse. Per il futuro dell'uomo la maggiore sfida viene non da cambiamenti biologici, ma dalla cultura, dalla intensificazione della socializzazione, dalle innovazioni tecnologiche nel campo delle comunicazioni e dalla sempre maggiore capacità dell'uomo di intervenire sull'ambiente e sui geni della specie.

Un cattivo uso della natura, dell'energia atomica e delle biotecnologie potrebbe avere conseguenze disastrose. C'è anche chi prospetta ibridazioni uomo-macchina, ma è più una tentazione alle capacità tecnologiche che una seria prospettiva evolutiva. Guardando al futuro il vero problema non è se l'evoluzione della vita umana si sia fermata o continui, ma piuttosto come la cultura possa aiutare e garantire la vita dell'uomo sulla terra e quale vita. Come osservava Teilhard de Chardin lo sviluppo della cultura, la crescita dei rapporti sociali, l'interdipendenza tra i popoli possono essere visti come prolungamento dell'evoluzione biologica. Un processo che non avviene automaticamente o in modo deterministico, ma richiede di essere governato dall'uomo e comporta le sue responsabilità sia nei riguardi dell'ambiente, da salvaguardare, che dell'uomo stesso, da rispettare nella sua identità. La globalizzazione a livello socioeconomico e il fenomeno della mondializzazione rappresentano le vere sfide per il futuro».

NOTE

¹ G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007, 131-132.

² C. MOLARI, «La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi», in G. GALASSO - G. GHIARA (a cura di), *Il darvinismo nel pensiero scientifico contemporaneo. Atti del convegno nel primo centenario della morte di Charles Robert Darwin*, Guida, Napoli 1984, 218.

³ BENEDETTO XVI, «Omelia per l'inizio del pontificato», 24.4.2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Vol. I, 2005, Libreria Editrice Vaticana, s.l. 2006, 25.

⁴ «Evoluzione e creazione», in *L'Osservatore Romano*, 16-17.1.2006.

⁵ Senza entrare qui nei dettagli della vicenda, si tratta delle polemiche sorte allorché i nuovi programmi delle medie (scuola secondaria di primo grado) non prevedevano più l'insegnamento dell'evoluzionismo; dopo le polemiche, tale insegnamento ritornò ad essere presente nei programmi ministeriali. Per una sintesi giornalistica della vicenda cfr. T. PIEVANI, *In difesa di Darwin. Piccolo bestiario dell'antievolutionismo all'italiana*, Bompiani, Milano 2007, 9-22.

⁶ Cfr. ad es. P. HAFNER, «Evolution and the Magisterium of the Church», in R. PASCUAL (a cura di), *L'evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Congresso internazionale, Roma, 23-24 aprile 2002, Studium, Roma 2005, 315, dove si citano Agostino, che parla di un certo sviluppo nelle cose che Dio ha creato, cfr. *De Genesi ad litteram IV*, 25,56 (PL 34, 320); V, 23, 45 (PL 34, 338); VII, 28, 41-42 (PL 34, 370-372), e Gregorio di Nissa che sostiene un progresso nella creazione, cfr. In *Hexameron* PG 44, 71.77; *De hominis opificio* 29 (PG 44, 233-240). Simili tentativi furono propri da un'apologetica della prima ora, che tentò di dire che le teorie darwiniane erano già contenute nella tradizionale teologia cristiana.

⁷ Cfr. M. LECLERC, «Il problema non è la teoria ma l'ideologia», in *L'Osservatore Romano*, 12.2.2009, 4.

⁸ Cfr. A. SERRA, «A 150 anni dall'«Origine delle specie» di Darwin», in *La Civiltà Cattolica*, 160 (2009), I, 349-360.

⁹ Cfr. G. FERRETTI, «Per un'apertura della fede alla ragione scientifica», in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La ragione, le scienze e il futuro delle civiltà. VIII Forum del Progetto Culturale*, EDB, Bologna 2008, 79-82.

¹⁰ G. FEDERSPIL, *Il dibattito odierno sull'evoluzionismo*, 123-124.

¹¹ Cfr. I.G. BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, HarperCollins, San Francisco 1997, 77-105.

¹² F. CERAGIOLI, «Alcune considerazioni su scienza e fede», in *Archivio Teologico Torinese*, 13 (2007), 427.

¹³ «La conoscenza delle scienze naturali e la fede religiosa si muovono secondo prospettive diverse. La prima si riferisce alla natura etsi Deus non daretur, come se Dio non esistesse. Ciò va inteso nel senso di una premessa conoscitiva metodica, che va distinta da una affermazione atea, secondo la quale Dio non esiste. La fede si riferisce invece alla natura come creazione di Dio. Questo è qualcosa di più della semplice presupposizione di una causa trascendente e include piuttosto in sé una determinata localizzazione del credente, e precisamente in un contesto della realtà diverso da quello che la scienza della natura ha davanti agli occhi». In P. EICHER, *I concetti fondamentali della teologia*, Vol. 4, Queriniana, Brescia 2008, 64-73.

¹⁴ V. DANNA, «Ricerca scientifica odierna e problema di Dio», in *Archivio Teologico Torinese*, 7 (2001), 96-97.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, n. 88.

¹⁶ G. TANZELLA-NITTI, «Implicazioni filosofiche del paradigma evolutivo e teologia cristiana», in *Humanitas*, 63 (2008), 445.

¹⁷ F. FACCHINI, *Neodarwinismo e creazionismo scientifico*.

¹⁸ BENEDETTO XVI, «Incontro con il clero della diocesi di Bolzano-Bressanone», 6.8.2008, riportato in *Avvenire*, 9.8.2008, 18.

¹⁹ ID., *Fede, ragione e università*, 266.

²⁰ F. FACCHINI, «Ma si può parlare ancora di evoluzione?», riportato nell'Editoriale, in *Agorà di Avvenire*, 24 settembre 2013, 25.