

TEOLOGIA DELLA CREAZIONE E COSMOLOGIA: PROSPETTIVE DI DIALOGO

GUALBERTO GISMONDI

Sommario: Il *Concilio Vaticano II* invitò i cultori delle discipline scientifiche, umanistiche e teologiche a dialogare e cooperare fra loro, per far progredire le scienze in senso cristiano e superare i mali del nostro tempo. Gli elementi raccolti in questa ricerca, sul confronto fra la cosmologia scientifica e la teologia della creazione consentono, riflessioni significative. Quello che le cosmologie scientifiche e filosofiche possono dire non è poco ma non è neppure tutto. La Rivelazione sulla creazione non intende competere con le rappresentazioni scientifiche e le speculazioni filosofiche, ma avanza oltre. S'inoltra, quindi, nell'ambito dei sensi, significati, fini e valori ultimi, religiosi ed etici, da sempre essenziali per l'uomo e l'umanità. Manifesta, perciò e svela il mistero: del creato come infinito Amore, Bontà e Intelligenza delle Persone divine; della nostra prima origine e ultimo destino come comunione d'amore col Dio vivente; della storia dell'umanità e di ogni persona come infinita provvidenza amorosa del Padre; del Regno di Dio come persone, cieli e terra rinnovati dalla piena comunione col Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; della salvezza come gloria finale di tutta la creazione, rinnovata dalla stessa potenza di grazia e di amore che salva e rinnova l'uomo.

Concilio Vaticano II e Magistero: il dialogo fede-scienza:

Il *Concilio Vaticano II* ha rivolto particolare attenzione ai rapporti fra scienze, tecnica e fede. In diversi documenti ne ha considerato i problemi, invitando ripetutamente i cultori delle discipline scientifiche, umanistiche e teologiche a dialogare e cooperare fra loro. *Unitatis Redintegratio* (1964, sull'ecumenismo) sollecitava a far progredire le scienze in senso cristiano per superare i mali del nostro tempo (n. 12)¹. *Apostolicam Actuositatem* (1965, sull'apostolato dei laici) ricordava che l'eccessiva fiducia nel progresso delle scienze e della tecnica rende schiavi delle cose temporali. Invitava, quindi, a "enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo" per evitare nuove idolatrie (n. 7)². La maggior quantità di testi sul dialogo fra fede e scienza, teologia e scienze, e teologi e uomini di scienza si trova in *Gaudium et Spes* (1965, sulla Chiesa nel mondo). Il n. 5 notava che la mentalità scientifica plasma la cultura e i modi di pensare, mentre le scienze e le tecniche trasformano il mondo e tutte insieme sollevano nuovi problemi, complessi e formidabili³.

Il n. 33 rilevava che il crescente dominio di scienze e tecniche unisce popoli e culture, ma spinge ad attendersi solo dai propri sforzi i beni che un tempo ci si aspettava dalle forze superiori⁴. Il n. 36 precisava che vi è una legittima *autonomia delle realtà terrene*, nel cui contesto porre i rapporti fra ricerca scientifica e fede. Se i metodi e la ricerca di ogni disciplina procedono in modo veramente scientifico non sono possibili veri contrasti. Sono possibili, invece, se l'autonomia è intesa nel senso sbagliato che le cose create non dipendano da Dio e si possano adoperare senza riferimento al Creatore. Tale errore è essenzialmente filosofico, perché riguarda un argomento che supera i confini delle scienze ed esula dalle loro logiche. Non soltanto la Bibbia e la fede cristiana, infatti, ma anche le più diverse culture e religioni, hanno sempre inteso la voce e visto la manifestazione del Creatore,

¹ *Enchiridion Vaticanum* (EV), Dehoniane, Bologna 1979, I, 537.

² EV, I, 939.

³ EV, I, 1329-1331.

⁴ EV, I, 1423-1424.

attraverso il linguaggio delle creature⁵. Il n. 44, indicava l'aiuto che, nel mondo contemporaneo, i progressi delle scienze offrono alla Chiesa.

Invitava, quindi, pastori e teologi ad ascoltare, discernere i contenuti e interpretare le diverse questioni scientifiche, per penetrare sempre più a fondo la verità rivelata e presentarla nella forme più adatte⁶. Il n. 57 approfondiva i rapporti fra scienze e fede, nell'ambito delle relazioni fra fede e cultura. Notava che lo studio delle discipline scientifiche contribuisce ad elevare l'umanità verso il vero, perché le loro conoscenze fanno risplendere maggiormente la "mirabile sapienza" che affianca il Creatore nell'opera della creazione e ne facilitano la contemplazione. Indicava, tuttavia, anche i limiti insiti nei metodi della ricerca scientifica, quali: l'incapacità di "penetrare nelle intime ragioni delle cose"; la facilità a cadere in un certo fenomenismo e agnosticismo; l'indebito innalzamento della scienza a "norma suprema di ricerca della verità totale". Questi limiti ed errori inducono a credersi autosufficienti e a non cercare le realtà più elevate⁷. Di qui la necessità di una cultura scientifica bene intesa, che valorizzi gli aspetti realmente positivi della ricerca, come: la rigorosa fedeltà alla ricerca del vero; la collaborazione con gli altri ricercatori; la responsabilità verso l'umanità; l'impegno a migliorarne le condizioni di vita⁸.

Il n. 59 confermava che i "due ordini di conoscenza", fede e ragione, si distinguono legittimamente per la loro autonomia di ambiti, principi e metodi. Ribadiva, quindi, il principio espresso dal *Concilio Vaticano I*, sulla legittima autonomia di fede, cultura e scienze⁹. Il n. 62 raccomandava ai teologi la massima attenzione ai sempre nuovi problemi sollevati dalle scienze e li invitava a valorizzare le acquisizioni della psicologia e della sociologia, per comunicare meglio la dottrina cristiana e attuare una cura pastorale più efficace dei fedeli. Concludeva ricordando che, per sviluppare tutte le realtà terrene in un senso integralmente cristiano, occorre sempre armonizzare i progressi tecnoscientifici con la morale e la visione cristiana. Questa esigenza, dalla modernità in poi, ha reso sempre più necessaria e urgente la collaborazione fra teologi e uomini di scienza¹⁰. Il n. 92 indicava la necessità di ispirare il dialogo al solo amore per la verità che non esclude mai nessuno¹¹. Nel periodo postconciliare, quest'insieme di principi fu sviluppato più volte dal Magistero pontificio, che intensificò i suoi interventi al riguardo, già frequenti nel periodo pre-conciliare.

Vanno ricordati, in particolare, i numerosi messaggi rivolti dai Pontefici alla *Pontificia Accademia delle Scienze*¹². Paolo VI affrontò diversi problemi delle scienze, in molteplici occasioni ordinarie e in quelle straordinarie, come le imprese spaziali¹³. Giovanni Paolo II intensificò ulteriormente le occasioni per trattare del dialogo fra scienza, teologia e fede. Ai consueti *Discorsi* rivolti alla *Pontificia Accademia delle Scienze* ne aggiunse molti altri, a professori e studenti delle Università, Istituti ed Enti di ricerca dei vari paesi visitati¹⁴. È particolarmente importante la *Lettera al Direttore*

⁵ EV, I, 1430-1432.

⁶ EV, I, 1460-1462.

⁷ EV, I, 1504-1508.

⁸ EV, I, 1509.

⁹ Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, IV, DS 3015, 3019; cf. Pio XI, *Quadragesimo Anno*, AAS 23 (1931), 190.

¹⁰ EV, I, 1526-1532.

¹¹ EV, I, 1638-1642.

¹² Cf. Pio XII, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 3.12.1939, in *Discorsi e Radiomessaggi*, I, 54-62; Id., *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 30.11. 1941, in *Discorsi e Radiomessaggi*, III, 271-281.

¹³ Paolo VI, *Insegnamenti*, VII (1969), 489-492; 495-496; 498-500; 502-505.

¹⁴ Fra i principali ricordiamo: *Discorso agli scienziati e studenti nella cattedrale di Colonia*, 15.11.1980, in *Insegnamenti*, III,2 (1980) 1200-1211; *Responsabilità della scienza e della tecnologia*,

della *Specola Vaticana*, (1.6.1988) nella quale sottolineava che: i contatti fra Chiesa e comunità scientifica sono inevitabili; da tali contatti derivano perfezionamenti reciproci; si approfondisce l'esigenza di una mutua collaborazione. Riconosceva pure che, in seguito al sorgere della scienza moderna, la comprensione corretta della realtà (mondo, natura, uomo) ha incontrato numerose difficoltà, ambiguità, equivoci e limiti.

Essi non sono ancora superati, ripercuotendosi su vari settori della vita, delle persone, delle culture e dei popoli. Per il dialogo, comunque, sarebbe riduttivo considerare solo i problemi riguardanti l'etica, la religione e la fede, perché altri egualmente importanti riguardano le culture, le persone e l'umanità. Essi richiedono nuovi approcci. È importante notare che nel pensiero epistemologico e nella filosofia della scienza emergono nuovi approcci nella direzione del *realismo critico* che, iniziatosi col pensiero classico fu perfezionato e nella filosofia e nel pensiero cristiano¹⁵. Esso è particolarmente attento sia alle differenze che alle analogie intercorrenti fra termini, concetti, discorsi, modelli di razionalità ecc., delle scienze, della religione e della teologia. Tale atteggiamento è essenziale per il dialogo, così che autori di diversa estrazione, dagli anni 1960, hanno ripreso ad approfondire le analogie e le similarità fra saperi¹⁶. Anche il pensiero postmoderno e femminista, pur nelle loro profonde differenze di pensiero, senza abbracciare il realismo critico nel suo insieme, ne valorizzano parti notevoli ed elementi validi¹⁷.

In un'opera recente, uno dei maggiori esperti del pensiero scientifico, dopo un'approfondita rassegna delle più importanti tipologie del dialogo fra scienza e fede, elaborate dagli anni 1960 in poi, così conclude: "tirando le somme, nel dialogo scienze-teologia il *realismo critico* continua ad essere ampiamente impiegato; è presupposto sia dalla maggior parte degli scienziati che da molti teologi, nonché in buona parte del più ampio dibattito pubblico fra scienza e religione. Riteniamo in definitiva che il realismo critico abbia un'importanza duratura, sia per il ruolo cruciale svolto negli sviluppi storici dei decenni passati, sia come punto di partenza per la ricerca successiva. Qualsiasi direzione verrà intrapresa nel futuro, esso costituisce il contributo metodologico più importante che la 'prima generazione' ha fornito per rendere oggi possibile il dialogo fra teologia e scienze"¹⁸.

Osservazioni su termini e concetti

Tenendo in mente i punti essenziali e caratteristici del pensiero cristiano sul dialogo fra fede e scienza o, come ormai si preferisce, fra teologia e cultura scientifica, entriamo nel confronto fra le differenti prospettive della cosmologia scientifica e della teologia sulla creazione. Prima di tutto dovremo soffermarci su alcune inveterate ambiguità, equivoci e incomprensioni, accumulate nei secoli

Hiroshima, 25.2.1981, in *Insegnamenti*, IV,1 (1981), 540-549; *Ai docenti dell'Università di Bologna*, 18.4.1982, in *Insegnamenti*, V,1 (1982), 1223-1231; *Discorso al Centro Europeo per la Ricerca Nucleare*, Ginevra 15.6.1982, in *Insegnamenti*, V,2 (1982), 2318-2322; *Al Corpo Accademico dell'Università di Padova*, 12.4.1982, in *Insegnamenti*, V,3 (1982), 412-417; *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1.6.1988, in *L'Osservatore Romano*, 26.10.1988, 5-7; *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 31.10.1992, in *Insegnamenti*, XV,2 (1992), 456-465; *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 22.10.1996, in *Insegnamenti*, XIX,2 (1996), 570-575.

¹⁵ V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica: quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1994.

¹⁶ G. Gismondi, *Critica ed etica nella ricerca scientifica*, Marietti, Torino 1978, 283-338.

¹⁷ G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Dehoniane, Bologna 1993; E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1936; E. Agazzi, "La questione del realismo scientifico", in C. Mangione (a cura), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di L. Geymonat*, Garzanti, Milano 1985, 171-192.

¹⁸ R. J. Russell, "Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli", in G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e fede (DISF)*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2002, 2 vol., I, 394. Cf. T. Peters (a cura), *Science & Theology: The New Consonance*, Westview Press, Boulder (CO) 1998; D. Lambert, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Lessius, Namur-Bruxelles 1999; I.G. Barbour, *When Science meets Religion*, Harper & Row, San Francisco 2000.

dalla mentalità scienziata, erroneamente equivocata come cultura scientifica. Esse sono tuttora difficili da rimuovere, per cause storiche e teoriche. Fin dai tempi più antichi, infatti, le concezioni filosofiche e scientifiche relative agli inizi, origini e sviluppo dell'universo s'intersecarono strettamente con le concezioni religiose e teologiche riguardanti la creazione. Di conseguenza, i termini e i concetti relativi ai temi dell'*universo, inizi, origini, principio, cosmologia, creazione* ecc. vennero ritenuti identici e univoci e come tali furono impiegati dai vari saperi (scienza, filosofia, religione).

Occorsero alcuni secoli per comprendere che, in ogni sapere, il loro significato cambia, risultando completamente diverso, sovente addirittura opposto¹⁹. Dall'ignorare ciò derivarono equivoci e confusioni, non ancora del tutto superati da numerosi operatori scientifici e culturali. I loro impieghi scorretti e abusivi, quindi, persistono²⁰. I diversi saperi, dunque, devono distinguere rigorosamente l'uso e impiego di ogni termine, se esso sia: comune, scientifico, filosofico, religioso o teologico. Ad esempio, l'origine del termine e del concetto di *universo* è filosofica. L'etimologia *unum in diversis* indicava l'unità di un tutto fisicamente ordinato, costituito da molte realtà diverse. A tale ordine facevano capo pure il greco *kosmos*, che esprimeva l'idea di realtà bella, armoniosa, ordinata e il latino *mundus* che, a queste, aggiungeva anche quella di pulito. Il concetto di universo, quindi, era legato alla filosofia e la sua assunzione nell'uso scientifico conservava, agli inizi, la stretta interazione fra filosofia e scienza.

Questa, però, in tempi più recenti, fu prima misconosciuta e poi abbandonata²¹. Quanto a *inizio*, dal latino *in-ire*, termine e concetto significano: l'entrare dentro, il modo e l'atto con cui qualcosa incomincia, la fase iniziale, il primo periodo. Termine e concetto di *origine*, dal latino *oriri*, significano il sorgere, il momento o la fase iniziale di qualcosa, il punto in cui qualcosa ha il suo inizio materiale, la provenienza, la derivazione e la discendenza. Il termine e il concetto di *principio* significano l'atto del cominciare; il tempo e la fase iniziale di qualcosa; l'inizio, l'origine, la causa; il concetto fondamentale di dottrine, scienze, discipline; un'idea o criterio originario, da cui derivano altri; una massima o norma che informa la prassi. Come si vede, ognuno di questi termini ha molti significati e usi, che vanno di volta in volta accuratamente specificati e calibrati. Essi, infatti, in parte si distinguono e in parte si sovrappongono, provocando continue difficoltà d'interpretazione e di comprensione. Non potendo analizzare qui tutti i significati possibili, ci soffermiamo brevemente su

¹⁹ Tali usi equivoci s'incontrano pure in validi commentari biblici e nell'opera di specialisti esigenti. Cf. ad es. E. Testa, *Genesi*, Paoline, Roma 1976, 63, riguardo al primo capitolo di *Genesi*. Citando W.F. Albright, così commenta a proposito del "sapiente della cerchia sacerdotale", autore presunto del testo: "Imbevuto delle idee *pseudo-scientifiche* della cosmografia dei suoi contemporanei, *subendo* e correggendo le *mitiche* cosmogonie assiro-babilonesi, costruisce questa 'prosa ritmica, altamente retorica', questa parafrasi prosaica – probabilmente un riassunto – di un antico testo poetico (W.F. Albright)". Le parole in corsivo indicano i termini usati impropriamente. Più che *pseudo-scientifiche* si dovrebbe dire *prescientifiche*, nel senso di anteriori alla scienza moderna. Forme di scienza diverse da quella attuale, infatti, più imperfette ma non del tutto arbitrarie, si ebbero anche nei popoli più antichi, compresi egiziani, caldei, babilonesi ecc. (cf. G. Gismondi, *Scienza, coscienza, conoscenza*, Cittadella, Assisi 1999, 78-80). Inoltre, anziché *mitiche* sarebbe più corretto dire *mitologiche*, perché il linguaggio mitico, come vedremo più avanti, ha una sua validità e legittimità ormai riconosciute, che lo distinguono totalmente da quello mitologico. Anziché *subendo* si dovrebbe dire *adattando* aggiustando, adeguando ecc., come mostra lo stesso verbo aggiuntovi: "correggendo". L'autore sacro si distinse proprio nel non subire mai passivamente i condizionamenti culturali, ma nell'adattare attivamente i termini e i concetti delle diverse culture ai contenuti radicalmente nuovi della Rivelazione.

²⁰ J.M. Maldamé, "Mito", DISF, I, 1007: "Il termine 'inizio' indica ciò che comincia in un processo temporale e si iscrive quindi nella logica della durata. Il termine 'origine', invece, indica una relazione causale che non si limita ad un momento del processo temporale, ma è ad esso coestensivo". Cf. P. Buehler, C. Karakash, *Science et foi font système*, Labor et Fides, Genève 1992.

²¹ E. Agazzi, A. Cordero (a cura), *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, Kluwer, Dordrecht 1991; Id., *The Universe as a Scientific and Philosophical Problem*, ibid. 1-51.

quelli più pertinenti al nostro tema, in particolare *inizi* e *origine*, per vedere come essi non significhino la stessa realtà, per le scienze, la filosofia e la teologia.

Le scienze, infatti: sono strettamente limitate dalla loro *logica dell'interpretazione naturalistica*; sono rigorosamente vincolate alla misura e computo delle cose sensibili, di cui indagano strutture, processi e scopi immediati o prossimi²². Per questo non possono affrontare problemi più vasti, né porsi in prospettiva diversa. Per definizione, quindi, non devono né possono esaurire tutta la conoscenza e conoscibilità del reale. In passato, scientismo, positivismo e neopositivismo proclamarono inesistente tutto ciò che superava le possibilità cognitive delle scienze. Oggi la situazione si è capovolta. Tutto ciò che supera e trascende le capacità cognitive della scienza, oltre a segnare i limiti invalicabili di questa, esiste ed è umanamente e culturalmente più significativo. I limiti invalicabili dalle scienze oggi sono maggiormente avvertiti perché sono le scienze a sollevare gli interrogativi più profondi e radicali su: l'esistenza delle cose, il loro essere, il loro significato, il loro fine e valore.

I problemi della provenienza e quindi delle *origini* delle cose, del mondo, dell'universo nel suo insieme e soprattutto dell'uomo, hanno sempre sollecitato la filosofia e le religioni. Oggi la riflessione filosofica, metafisica e religiosa, deve anche tenere conto dei problemi sempre nuovi sollevati dalle scienze. Fu nell'ambito metafisico e religioso che prese consistenza il concetto greco di *arké*, in latino *principium* (principio), legato ai termini: *primum capere*, *caput*. Anche per esso i significati sono molteplici. Nell'ambito filosofico, ciò che viene per primo non designa solo un semplice ordine numerico o cronologico ma, soprattutto, gli aspetti qualitativi e le priorità ontologiche e metafisiche essenziali²³. Principale è ciò che sta all'origine di tutto, perché è fondamentale ed essenziale per l'esistenza di tutto il resto. Ciò compendia gli altri significati, rendendo secondario l'aspetto temporale. Nel senso di *primordiale*, che indica il fondamento degli esseri corporei, è coinvolto anche il concetto di causa.

In Aristotele, che non conobbe l'idea di creazione, la distinzione fra causa e principio rimase incerta. S. Tommaso, invece, col suo pensiero illuminato dalla fede, riprese il termine con tutta la ricchezza dei riferimenti aristotelici e ne precisò la differenza²⁴. In rapporto al mistero trinitario, nella distinzione fra causa e principio, la causa implica sempre, nell'effetto, un rapporto di reale dipendenza nell'essere (causa est per se influens esse in aliud), mentre il principio può indicare anche un semplice rapporto di origine e di conseguenza²⁵. Nella filosofia moderna, invece, una volta abbandonati i riferimenti tradizionali e le dottrine cui s'ispiravano, il termine *principio* assunse numerosi significati, secondo i diversi campi di applicazione: in senso *logico* è la premessa di deduzioni o dimostrazioni; in senso *gnoseologico*, o teoria della conoscenza, è l'evidenza fondante le altre conoscenze; in senso *reale-ontologico* è un ente o realtà dai quali dipende un'altra (in questo senso ogni causa è principio); in senso *etico-morale* (detto anche *massima*) è la regola che dirige la condotta e le azioni²⁶.

Nella modernità, le scienze naturalistiche usarono *principio* in campo scientifico, per indicare le ipotesi esplicative più importanti o le leggi metodologiche di valore più universale, basate sull'esperienza, o le generalizzazioni di leggi più particolari di carattere contingente, cui gli

²² Sulla logica dell'interpretazione naturalistica come sistema esplicativo vincolante la scienza cf. Gismondi, *Critica ed etica nella ricerca scientifica*, cit., 162-163; F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Paris 1970.

²³ E. Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere* (1983), Massimo, Milano 1993.

²⁴ S. Th., I, q. 33, a. 1 c. ; cf. A. Livi, *Tommaso d'Aquino: il futuro del pensiero cristiano*, Mondadori Milano 1997.

²⁵ S. Tommaso, *De potentia*, q. 10, a. 1 ad 10; S. Th., I, q. 27; M.J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979.

²⁶ U. Viglino, "Principio", in *Enciclopedia Cattolica*, X (1953), 32-33.

epistemologi (Poincaré, Le Roy ecc.) attribuivano un valore di "comodità" per la ricerca²⁷. Tale spostamento di prospettive è presso che totale.

Cosmologie, cosmogonie, cosmografie: figure e contenuti

Vi è un altro gruppo di concetti che riguardano alcune prospettive del nostro tema: *cosmologia*, *cosmogonia* e *cosmografia*. *Cosmologia*, in greco *kosmos-logos*, venne e viene usato sia dalla filosofia che si occupa del mondo, che dalle scienze che indagano sugli inizi, i fenomeni, l'ordine e le leggi dell'universo. Abbinare senza ulteriori specificazioni i due termini *cosmologia* e *origini dell'universo* provoca equivoci e confusioni, sulle quali ritorneremo. *Cosmogonia* (origine e formazione del cosmo) non è usato dalle scienze naturali ma dalle scienze delle culture e delle religioni, per indicare le dottrine, le teorie e le riflessioni relative all'origine e alla formazione del mondo. *Cosmografia* è un termine meno noto e usato per indicare le immagini dell'universo. Il termine *antropogonia* è ancora meno usato per descrivere l'origine e la formazione dell'uomo. Cosmogonie e antropogonie espongono tradizioni sulle origini del mondo e dell'uomo, in forme mitologiche e ricorrendo a esseri soprannaturali.

L'enorme patrimonio di tradizioni letterarie, poetiche e leggendarie delle culture e gruppi umani ha usato moltissimi modi per esprimere, anche in termini antropomorfici, i grandi temi dell'Essere supremo, personale, creatore, dotato di attributi soprannaturali. Quelli espressi dalle culture e religioni del Vicino Antico Oriente, sono stati particolarmente studiati, per le loro relazioni con la S. Scrittura. Essi descrivono: la creazione (dal nulla o da elementi preesistenti), della terra, degli astri, degli animali e dell'uomo; le operazioni *in o su una caos informe* (abisso, mare, acque); il peccato dei primi uomini; il diluvio e altri elementi che fondano le basi socioculturali e religiose dei gruppi²⁸. Le descrizioni bibliche esprimono molte idee sulla struttura e le vicende del mondo, desunte da o simili a quelle del Vicino Antico Oriente. Gerusalemme e la Palestina sono al centro della terra. La terra è un disco circondato dalle acque e poggiante sulle profondità primordiali del grande abisso (*tehôm*, accadico *tamtu*).

La volta celeste divide le acque superiori da quelle inferiori. Il cielo degli astri è il più alto, ecc.²⁹ La scoperta dei testi paralleli consentì di distinguere sempre più chiaramente e separare sempre più nettamente le affermazioni originarie della fede, dalle rappresentazioni cosmologiche relative al cielo e ai fenomeni atmosferici e naturali in cui erano espresse. Si pensi, ad esempio, a frasi come: "seduti alla destra di Dio"³⁰. Nel testo biblico, termini, immagini, linguaggi, modi di concepire il mondo, espressioni e tradizioni remote dell'Antico Oriente, servono a esporre il nucleo religioso veramente nuovo, superiore e originale, che si eleva sopra tutti. Esso presenta il Dio altissimo, come Creatore del mondo e dell'uomo e come Signore dell'umanità e della storia, con una chiarezza inesistente altrove. In nessun altro luogo, testo, cultura o religione, Dio è così eccelso e trascendente e, insieme, così vicino all'uomo, cui offre comunione e alleanza. Quanto è uscito dalle sue mani è buono. A infrangere l'alleanza, distruggere l'unità interiore e spargere in tutta l'umanità le forze della decomposizione e della dispersione è la colpa umana.

Dio non s'arrende ad essa, ma rinnova la sua promessa di salvezza e la sua alleanza, illuminando il cammino dell'uomo con la speranza della vittoria definitiva sul male e sulla morte. Se nel mondo vi saranno sempre quanti vogliono fare a meno di lui, Dio continuerà a camminare con l'umanità che non ha perso la fede in lui, ma la custodisce fedelmente, come suo massimo bene. È in questa luce che va posto anche il conflitto moderno, detto in modo improprio ed intellettualistico fra scienza e fede poiché, in termini reali, è un aspetto dell'opposizione fra progetto dell'uomo e progetto di Dio. Nei primi undici capitoli, *Genesi* esprime avvenimenti reali con una ricchezza di immagini, forme e

²⁷ G. Calogero, "Principio", in *Enciclopedia italiana*, XXVIII (1949), 247-248.

²⁸ V. Grottanelli, "Cosmogonia", in *Enciclopedia cattolica*, IV (1950), 691-692.

²⁹ G. Castellino, "Cosmografia biblica", in *Enciclopedia cattolica*, IV (1950), 701-702.

³⁰ K. Rahner, *La fede in mezzo al mondo*, Paoline, Alba 1965, 235-236.

simboli primordiali. La sua dottrina è poi ripresa e arricchita in altre parti, e in particolare nei libri sapienziali³¹ e profetici³². Va comunque ricordato che l'esperienza originaria e fondamentale d'Israele non fu quella di Dio Creatore, ma di Dio Salvatore e Liberatore (Esodo). La concentrazione sui racconti della creazione si realizzò più tardi.

La lettura di *Genesis* in termini di cosmologia avvenne col sorgere delle scienze moderne. Nel frattempo la filosofia si era affrancata dalla religione e dalla teologia, avviandosi a diventare l'*ancella* delle scienze che non bramavano affatto i suoi servigi. Si riduceva, quindi, a ordinare sistematicamente i risultati delle scienze e, successivamente, limitava i suoi poteri conoscitivi e quelli dell'intelligenza umana all'ambito dell'accertabile scientificamente. Restringendo così i propri poteri critici e cognitivi, in un contesto sempre più scienziato, razionalista e positivista non poté difendere né valorizzare alcuni elementi culturali più significativi. Ad esempio, un'espressione culturale importante come il *mito* fu ridotta a un racconto solo apparentemente storico, ma in realtà antistorico, frutto di fantasie e congerie di favole ed errori³³. Occorsero alcuni secoli, un rinnovato pensiero filosofico e faticose ricerche, perché le scienze della cultura e della religione potessero rivalutarlo come frutto della facoltà d'intuizione, radicata negli strati più profondi della persona umana³⁴.

Si dovette dimostrare che l'uomo è, inscindibilmente, *sapiens, symbolicus e religiosus*. Il mito ritornava ad essere l'unica forma umana idonea a cogliere le realtà invisibili e trascendenti³⁵. A secolo XX inoltrato sarebbe stato definito l'*intuizione di una realtà cosmica, ineffabile, sconosciuta ai sensi, alla deduzione e ai processi intellettuali, che ha per oggetto il divino, la natura (origine dell'universo) e l'uomo (origini), espressi in simboli e categorie tipiche*. L'espressione mitica, quindi, è la figura di una nuova realtà³⁶. Così intesa, e destituita di ogni carattere mitologico, consentiva una rilettura corretta di molte immagini, figure e generi letterari della Bibbia³⁷. Si comprendeva come esse non descrivessero in modo ascientifico i fenomeni astronomici, fisici e naturalistici di cui si occupano le scienze, ma le grandi verità religiose e le realtà salvifiche cui abbiamo appena accennato sopra e che fra breve approfondiremo³⁸. Prima di giungere faticosamente a capire ciò, il pensiero moderno si smarrì in una gran quantità di problemi. Le cosmologie, allora nuove, legate al pensiero germanico dal tardo misticismo medioevale, proponevano cosmovisioni inclini al panteismo (N. Cusano, G. Bruno, Paracelso)³⁹.

Scienze naturali, meccanica galileiana, pensiero di C. Huygens e di I. Newton si legavano a una cosmologia meccanicistica, cartesiana, impregnata di razionalismo matematico⁴⁰. I programmi conoscitivi subivano mutamenti significativi. Prima, tendevano a ricercare la verità, considerata

³¹ Indichiamo a titolo d'esempio: Gb 9,7-9; 26,14; 38,1-40,5; Sal 19, 33, 119,89-91; Pr 8,22-31; Qo 3,11; Sap 9,14-16; 11,20; 13,1-5; Sir 16,24-30; 42,22-24; 43,2-12.

³² Is 40,22-28; 44,24-28; Ger 32,17; 33,25-26.

³³ P. Ricoeur, *Mythos et Logos*, in *Encyclopaedia Universalis*, 1968, v. XI, 529-537; J.M. Maldamé, "Mito", DISF, I, 1000; cf. M. Eliade, *Mito e realtà*, Borla, Torino 1966.

³⁴ Maldamé, "Mito", cit., cf. 1003-1004 sugli aspetti positivi; cf. 1007-1008 sulle riserve e cautele.

³⁵ J. Henninger, "Mythe", in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VI, 245.

³⁶ W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito. Nuove prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana*, Paideia, Brescia 1973.

³⁷ C. Schedel, *Storia del vecchio testamento*, Paoline, Roma 1963, I, 19, n. 18, indica reminiscenze dei miti greco-latini recepiti nella liturgia, come nell'inno *Alto ex Olympi vertice* (Dedicazione di una chiesa, alle lodi).

³⁸ E. Testa, *Genesis*, Paoline, Roma 1976, 59.

³⁹ M. Hesse, "La cosmologia come mito", in *Concilium*, 6 (1983), 933-943.

⁴⁰ P. Rossi (a cura), *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino 1969, Introduzione, XIII-XVII.

l'adeguarsi della mente alla realtà e della realtà alla mente: *adaequatio intellectus et rei*⁴¹. Al contrario, la rivoluzione scientifica unendo il programma scientifico galileiano e il pensiero cartesiano limitava o riduceva tutto alle *affezioni quantitative*. I programmi cognitivi abbandonavano ogni visione globale. Non si consideravano più tutti gli aspetti della realtà, ma se ne sceglieva solo alcuni, limitandosi ad osservare i particolari, isolati dagli altri e dall'insieme. Con tali limitazioni si dovevano ottenere certezze e idee chiare e distinte, secondo i principi cartesiani. Questa forma di conoscenza del mondo, detta scientifica, sarebbe stata ben presto ritenuta l'unica e assoluta. Essa riduceva tutto "a un numero limitato di connotazioni, estratte da apparati di misura, ognuno con una propria scala di sensibilità e pertanto codificate in numeri su ciascuna di quelle scale".

Per H. Spencer la scienza era solo la "collezione dei nostri apparati di misura"⁴². La fisica, divenuta il modello di ogni scienza e conoscenza (fiscalismo, fisticismo), avrebbe persuaso molti filosofi, fra i quali anche Kant ed Hegel, ad accogliere nei loro sistemi, come assoluti indiscutibili, termini e concetti definiti dalle teorie scientifiche.

Mutamenti e rettifiche dei paradigmi cosmologici

Che tale pensiero presentasse numerose inadeguatezze e carenze critiche sarebbe emerso assai più tardi, fra la fine del secolo XIX e la metà del XX. Nel frattempo, A. Comte, E. Mach, E. v. Hartmann, H. Driesch ecc., sui dati scientifici che si susseguivano incessantemente, elaboravano filosofie inconsistenti, sempre meno profonde, carenti di solide basi e impregnate di errori e ambiguità. Rassetando alla meglio immagini scientifiche del mondo ritenute inconfutabili, empirismo, sensismo, positivismo, materialismo, energetismo, evolucionismo ecc. si chiudevano in un crescente riduzionismo filosofico⁴³. Questo assemblaggio acritico di aspetti e concetti eterogenei conferì a buona parte del pensiero cosmologico crescente ambiguità e inattendibilità. La metafisica era stata rifiutata. Non si trattava, però, di quella classica, antica e medievale, da tempo dimenticata, ma della sua versione wolffiana, ricca d'incomprensioni ed equivoci. È ad essa che attinse Kant, denunciandone antinomie e incoerenze. Venne dunque a mancare il rigoroso vaglio critico di un'autentica metafisica. Anche per questa via s'infiltrarono nel pensiero cosmologico le inesattezze e le confusioni fra pensiero scientifico, filosofia, metafisica e religione.

Equivoci simili sussistono tuttora negli uomini di scienza privi della consapevolezza epistemologica e del rigore gnoseologico necessari a distinguere concetti, discorsi e linguaggi assai diversi. Anche rinomati scienziati confondono queste prospettive distinte e autonome. Oggi, un esempio tipico di tali confusioni e salti di livello si riscontra in S. Hawking che, insieme ad altri, tratta come un dibattito fra scienze, filosofia e fede una semplice discussione su differenti opzioni filosofiche⁴⁴. Ciò conferma l'esistenza di un forte divario fra epistemologi, filosofi e storici della scienza, da un lato, e uomini di scienza dall'altro. Mentre i primi prendono sul serio gli scienziati, li citano e si sforzano di interpretare i loro programmi scientifici in modo corretto e coerente, molti operatori scientifici, salvo rare eccezioni, ignorano e trascurano i dati più significativi dell'epistemologia, della storia delle scienze e della filosofia⁴⁵. Per questo, in molti ambiti scientifici

⁴¹ S. Tommaso ne attribuì la paternità al filosofo della Spagna araba Isaac Ben Israeli,

⁴² F.T. Arecchi "Etica della scienza e della tecnica", in C. Vigna (a cura), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 366; cf. E. Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, Yale University Press, New Haven CT 1956.

⁴³B. Thum, *Cosmologia, Enciclopedia Cattolica*, IV, 703-704; cf. P. Duhem, *Le système du monde*, 5 vv., Paris 1913-1917; V. Monod, *Dieu dans l'univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques, depuis Aristote jusqu'à nos jours*, Paris 1933.

⁴⁴ G. Tanzella-Nitti, "Dio", DISF, I, 414; cf. S. Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri*, Milano 1993, 197; S. Weinberg, *I primi tre minuti*, Milano 1993; P. Atkins, *La creazione*, Bologna 1985.

⁴⁵ Arecchi, "Etica della scienza", cit., 348.

si protraggono tuttora gli errori che nei secoli XVIII-XIX fecero confondere l'ideologia scienziata con il pensiero scientifico.

Ne consegue che le cosmologie scientifiche includono molti elementi filosofici surrettizi, mentre le cosmologie filosofiche travisano acriticamente le teorie e le ipotesi scientifiche. Si ripete anche oggi, in modi diversi, ciò che accadde con la scienza matematico-sperimentale galileiana e newtoniana. Benché essa permettesse letture filosofiche diverse, come il realismo critico, fu letta invece per secoli in senso meccanicista, determinista, materialista, evolucionista, positivista ecc. Solo nella seconda metà del XX secolo si poté dimostrare che la scienza, associandosi a tali filosofie, ritenute le uniche a garantirne le premesse, senza un'adeguata mediazione critica, degenera in dogmatismi e ideologie e scade in ambiguità ed errori⁴⁶. Lo scientismo, elevato a filosofia ufficiale e a esclusiva interpretazione delle scienze, rese ibride le cosmologie moderne. La critica attuale, invece, le distingue in due grandi gruppi. Quelle di matrice razionalista-illuminista settecentesca sono astratte e scientificamente povere. Quelle di matrice positivista ottocentesca, traboccano di dati ma sono filosoficamente povere. Esistono poi numerose combinazioni intermedie fra i due gruppi.

Nel pensiero cosmologico moderno s'intrecciarono, quindi, riduttivismi di scienziati che s'improvvisavano filosofi ed estrapolazioni di filosofi che s'improvvisavano scienziati. Oggi, fortunatamente, aumentano, gli operatori scientifici, gli storici e i filosofi della scienza consapevoli dei difficili problemi inerenti alle teorie cosmologiche⁴⁷. Crescono quanti impostano un discorso filosofico serio e si avvicinano al realismo critico, dotato di forte valenza metafisica, che fu sempre presente nel pensiero cristiano e venne emarginato e osteggiato dalla modernità. Dalla metà del secolo XX, gli sviluppi delle scienze, dell'epistemologia, della filosofia e della storia della scienza ne hanno fatto emergere molti aspetti validi⁴⁸. I più importanti rinnovamenti positivi si riscontrano, in particolare, negli scienziati credenti. Ad esempio, l'astrofisico F.D. Macchetto, Direttore dell'Istituto del *Telescopio Spaziale*, ha sintetizzato i più significativi, con particolare chiarezza. Essi sono i seguenti: la nostra visione del cosmo cambia nel tempo e lungo gli anni, a misura di quanto i nuovi dati osservativi ci costringono a rivedere le nostre intuizioni; la nostra comprensione del cosmo più si estende, più diviene complessa⁴⁹.

Egli rileva pure, come già ammoniva Einstein, che il seme della vera scienza è il mistero, punto di partenza del nostro lavoro⁵⁰. Inoltre: il "perché delle cose" va cercato non solo attraverso le osservazioni scientifiche ma, ancor più, interagendo con le altre forze del sapere, comprese la religione e la fede; gli interrogativi di fondo sull'universo rivestono grande interesse per il fatto che possiamo cercarne le risposte sia come uomini, sul piano filosofico e religioso, che come scienziati,

⁴⁶ G. Gismondi, "La critica dell'ideologia nel discorso di fondazione della scienza", in *Relata Technica*, 4 (1972) 145-156; cf. Id., *Critica ed etica nella ricerca scientifica*, cit., 17-28.

⁴⁷ Di tali problemi B. Thum elenca i principali: 1) il giudizio sui presupposti metafisici dell'idealismo e realismo; 2) i rapporti fra essere cosmico ed essere assoluto, fra monismo, dualismo e pluralismo; 3) l'esistenza, mutabilità, dipendenza, divenire e perire degli esseri singoli; 4) l'unità sostanziale, la molteplicità delle parti integranti e la causalità transeunte; 5) la determinazione delle proprietà essenziali e fondamentali dei corpi e ordine e modo secondo cui ne risultano le altre determinazioni corporee; 6) le questioni relative all'ordine dell'universo (determinismo, causalità, casualità, complessità, caos, informazione ecc.), in *Cosmologia*, 704-705; cf. pure F. Amerio, *Cosmologia*, in *Dizionario delle idee*, 192-198.

⁴⁸ E. Agazzi, "Realismo", DISF, II, 1181-1189; J. Leplin (a cura), *Scientific Realism*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles 1984; J. Zycinski, *Realismo scientifico e metafisica*, in R. Martinez (a cura), *La verità scientifica*, Armando, Roma 1995, 115-125.

⁴⁹ P. Davies, *I misteri del cosmo*, Mondadori, Milano 1988; Id., *I misteri del tempo. L'universo dopo Einstein*, Mondadori, Milano 1996; J. Eccles, *Il mistero uomo*, Il Saggiatore, Milano 1981; J.R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Cortina, Milano 1998;

⁵⁰ L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Cerf, Paris 1982.

sul piano scientifico; la cosmologia cerca serie risposte a questi interrogativi, senza mai risolvere, però, il problema fondamentale del perché e del come sia stato "deciso" o "scelto" che questo universo debba esistere con le condizioni giuste per consentire l'emergere della vita e dell'intelligenza; più ci avviciniamo al momento della formazione dell'universo, o addirittura a cosa poteva esserci 'prima', più le nostre conclusioni dipendono dalle nostre posizioni filosofiche⁵¹. Macchetto, riferendosi all'astrofisica, che è la sua specializzazione, conclude:

"Lontano dal convergere su una posizione scientifica predominante, quando discutiamo di queste primissime fasi, le teorie producono una molteplicità di opzioni e di scelte diverse. Più fondamentali sono i temi che queste scelte coinvolgono, più esse divengono problematiche dal punto di vista della coerenza logico-scientifica. Per esaminare e discutere questi problemi in futuro, non solo dobbiamo perseguire la strada della ricerca fisica e matematica, dovremo anche fare più attenzione alle basi filosofiche che sostengono le diverse teorie". Riguardo al confronto fra cosmologia e annuncio biblico aggiunge: "Occorre, in particolare, esplorare e definire i criteri corretti che permettono di sceglierne nel modo più obiettivo possibile l'una piuttosto che l'altra. Ma, all'interno delle possibili scelte, la risposta contenuta nella narrazione dei sei giorni della *Genesi* continua ad avere la sua validità se pensiamo ai rapporti con Dio che essa rivela, rapporti che la nostra sempre più accurata conoscenza del cosmo non muta, ma forse, piuttosto, arricchisce"⁵².

Queste affermazioni, che uniscono la consapevolezza della complessità a un serio impegno di chiarificazione critica, sono molto importanti. Il loro emergere negli specialisti contemporanei delle scienze è, quindi, assai significativo. Da questa comprensione dei problemi epistemologici, storici e filosofici della scienza possono provenire i criteri utili a distinguere le diversità e le affinità dei differenti linguaggi e a valutare correttamente i diversi discorsi cosmologici⁵³. In particolare, per il dialogo fra teologia e cultura scientifica assume specifico significato riconoscere: 1) le incertezze e rischi ineliminabili da ogni conoscenza scientifica; 2) i limiti conoscitivi che impongono continue rettifiche; 3) il continuo emergere della complessità e delle difficoltà, che esigono ripetute riformulazioni; 4) l'incessante e rapido susseguirsi d'informazioni, che ostacola la capacità di elaborarle; 5) le formulazioni matematiche che sovente raggiungono un grado di astrusità che ne limita la comprensione a un numero esiguo di soggetti. Aumentano quanti pensano che ciò esiga maggiore criticità sull'attendibilità delle diverse acquisizioni, per evitarne interpretazioni ingiustificate e contraddittorie.

Il pluralismo delle cosmologie

Anche riguardo alle elaborazioni dei computer, si nota che sovente è più difficile accertare la correttezza dei programmi usati, che delle soluzioni per le quali essi furono elaborati. Crescono, quindi, le riserve e le cautele sull'attendibilità cognitiva delle operazioni e delle procedure scientifiche⁵⁴. Ciò significa che anche per le cosmologie si devono superare i dogmi, un tempo intangibili, del determinismo assoluto e del riduzionismo, che spiega tutto *dal basso all'alto*, per valorizzare paradigmi capaci di pensare le idee sulle quali il mondo è costruito, anche *dall'alto al basso*. Da più parti, ormai, si ritiene che *un quadro del cosmo fisico a sé stante, che prescindendo dal resto dell'universo, al quale è indissolubilmente legato, sia privo di significato e vada sostituito da una concezione doppiamente interconnessa, come nei primi capitoli di Genesi*⁵⁵. Ciò deriva dal fatto che la scoperta della storia della materia e del cosmo appare la maggior rivoluzione scientifica, perché

⁵¹ F.D. Macchetto, "Cosmo, Osservazione del", DISF, I, 282.

⁵² Macchetto, "Cosmo", cit., 283-284.

⁵³ W.R. Stoeger, "Cosmologia", DISF, I, 294-297.

⁵⁴ Da alcuni tali limiti sono ritenuti insuperabili, cf. R. Ferro, "Limiti della conoscenza in particolare scientifica", in M. Malaguti (a cura), *Prismi di verità*, Roma 1997, 107-108.

⁵⁵ N. Dallaporta, "Un secolo di sviluppi nell'ambito del pensiero fisico e cosmologico", in Malaguti, *Prismi*, 139 (sottolineatura nostra).

ha svelato la *genealogia cosmica* e la *profonda parentela* dell'uomo con l'universo⁵⁶. Il non aver compreso ciò avrebbe indotto alcuni scienziati, anche famosi ma privi di consapevolezza epistemologica e filosofica, come il Nobel J. Monod, in gravi abbagli.

Nella seconda metà del XX secolo, le sue idee di un universo in preda al caso e alla necessità, per quanto vecchie e superate, riscossero gran successo. Ciò avvenne, però, quando i grandi rinnovamenti scientifici, cosmologici ed epistemologici erano già ben noti. Uomini di scienza e filosofi giudicavano tali idee non solo scientificamente insostenibili, ma anche tautologie prive di senso. Equivalgono a dire, infatti, che nel mondo accade quello che deve accadere (necessità) e anche quello che potrebbe non accadere (caso), il che non spiega niente. Per i non-credenti e i laicisti esse sarebbero la base per negare ogni senso a universo e creazione. Oggi, comunque, i problemi sono ben altri. Diversi scienziati contestano la visione di un universo statico, su cui incombe solo la tragedia cosmica di un'estinzione inevitabile per la *morte termica finale* (entropia). Essi ritengono che la "rincorsa" o "fuga" senza fine, fra l'esigenza di raggiungere l'equilibrio termodinamico e la velocità dell'espansione, sia stata vinta da quest'ultima. Il crescente divario dell'universo dall'equilibrio termodinamico renderebbe possibile la vita nel cosmo⁵⁷.

Di qui la necessità di non limitare la ricerca scientifica dell'evoluzione cosmologica, alle sole scienze fisiche e astronomiche, per associarvi le altre scienze: naturali, biologiche, antropologiche, culturali e psico-sociali. Solo uno studio interdisciplinare allargato potrà indagare l'universo come un sistema di propensioni strutturalmente aperte a un futuro che è molto più del presente, così come il suo presente è molto più del passato⁵⁸. Oggi questa visione è ritenuta più solida e oggettiva per legittimare le domande di senso perché, senza una soddisfacente intelligibilità del processo intero, globale e totale, l'intelligibilità immanente nei singoli processi diverrebbe un colossale non-senso⁵⁹. Il limite e l'errore delle precedenti cosmologie, scientifiche o filosofiche, consiste nel non aver considerato determinante per la cosmologia, l'emergere della vita intelligente, dell'uomo e della coscienza. L'acquisizione che l'uomo è, insieme e inscindibilmente, osservatore, teorizzatore (*sapiens, symbolicus*) e manipolatore (*faber*) e che con lui emerse nell'universo la capacità di modificare e trasformare il mondo, non consente più di considerare l'universo sotto un aspetto puramente naturalistico e biologico.

Oggi ciò è vero da ogni punto di vista: scientifico, epistemologico e filosofico. Impedisce, quindi, rigorosamente, di sottovalutare o escludere l'aspetto culturale, che segna la fondamentale transizione dall'intelligibile all'intelligente e dalla materia allo spirito⁶⁰. Per questo, numerosi operatori scientifici, leggendo l'universo in modo scrupolosamente empirico, considerano il *principio antropico*⁶¹. Secondo questo, l'universo sarebbe orientato o addirittura finalizzato alla comparsa della vita intelligente, ossia dell'uomo⁶². La sua comparsa solleva nella scienza problemi che non può risolvere perché, pur nascendo da essa la superano totalmente. Questa grande novità è del massimo significato per le

⁵⁶ A. Masani, *La cosmologia nella storia fra scienza, religione e filosofia*, La Scuola, Brescia, 1996.

⁵⁷ Dallaporta, "Un secolo di sviluppi", cit., 128.

⁵⁸ L. Galleni, "Evoluzione", DISF, I, 589; Id., *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Queriniana, Brescia, 1992; J.M. Maldamé, "Évolution et création", in *Revue Thomiste*, 96 (1996) 576-616.

⁵⁹ A. Masani, "Verità scientifica e verità religiosa. La voce della cosmologia" in *Rassegna di Teologia*, 36 (1995), 192-193.

⁶⁰ S. Muratore, "Futuro del cosmo, futuro dell'uomo. Le sfide dei saperi scientifici alla teologia" in *Civiltà Cattolica*, 1995, III, 108-109.

⁶¹ J. Demaret, D. Lambert, *Le principe anthropique. L'homme est-il le centre de l'Univers?*, Armand Colin, Paris 1994.

⁶² A. Muratore, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Ave, Roma 1993, 33-72.

scienze che, partite da una visione estremamente riduttiva della realtà, sono state costrette, dal loro stesso interno, a elaborare visioni cosmologiche sempre nuove e più documentate, ragionate e significative di quelle precedenti. Anche queste, però, per quanto sempre più grandiose e affascinanti, rimangono parziali e provvisorie, come quelle che le hanno precedute e quelle che le seguiranno. Nessuna, quindi, potrà mai dare una visione completa né definitiva⁶³.

Un pregio di quelle attuali, rispetto a quelle moderne, sembra una minor dipendenza da presupposti ideologici. La scienza, inoltre, deve ormai considerare oltre all'infinita piccolezza e grandezza, anche l'infinita complessità. Ciò indica che la realtà cosiddetta "materiale" racchiude un'insondabile e inesauribile intelligibilità e conoscibilità. La complessità, infatti, non è una soluzione, ma un problema dalle ardue sfide⁶⁴. Anch'essa indica che ogni conquista scientifica è sempre soggetta alla condizione sospensiva: "a meno che non emergano nuovi elementi, al momento imprevisi o imprevedibili". Nessuno, quindi, può sapere quali nuove cosmologie, immagini e visioni scientifiche del mondo saranno elaborate in futuro. Quanto finora emerge mostra l'impossibilità di avere da qualche teoria cosmologica le risposte decisive alle domande cruciali sull'origine, il fine, il senso, il significato e il valore ultimo dell'uomo, della vita e del mondo. L'uomo deve ricorrere ad altri strumenti, più potenti, affidabili e credibili.

Si capisce, quindi, perché il *Concilio Vaticano I*, nella Costituzione *Dei Filius*, dichiarò che le domande fondamentali per l'uomo, per ricevere una risposta pronta, certa e priva di errori hanno bisogno della Rivelazione e della fede cristiana⁶⁵. Siamo arrivati al punto in cui il discorso deve innalzarsi a un ulteriore e diverso livello. Avendo chiarito i punti essenziali sul senso, il significato, il valore e i limiti del discorso scientifico sulle origini, inizi, esistenza e storia dell'universo, dobbiamo precisarne gli altri aspetti. Essi sono culturali, antropologici, religiosi e teologici. Spetta ad essi centrarsi sulla sua origine *prima* e sulla sua destinazione, significato e valore *ultimi*. Trattandosi di un discorso di totalità e ultimità, le competenze si spartiscono fra la filosofia, in particolare la metafisica, la religione e la teologia. Solo nelle due ultime il discorso sulla *creazione* attinge il suo pieno spessore. Il valore di questa dimensione esclusivamente religiosa e biblico-teologica non va attenuato né può essere ridotto entro i limiti di una logica scientifico-naturalistica⁶⁶.

Entrando nell'ambito delle religioni, rileviamo come dai tempi più remoti esse abbiano elaborato e accumulato un patrimonio immenso di saggezza e sapienza, con una continua osservazione della realtà unita a un'ininterrotta riflessione. Esse hanno espresso e manifestato tali esperienze in formule, aforismi, detti, proverbi ecc., ora analizzabili mediante i raffinati metodi specifici delle scienze della religione (storia delle religioni, fenomenologia della/e religione/i, nuova antropologia religiosa, psicologia della religione e sociologia della religione). Essi consentono di indagare con rigore scientifico, le tradizioni culturali e le concezioni religiose sviluppate e documentate da popoli e gruppi umani. In questo modo, vaste e approfondite ricerche scientifiche hanno messo in luce le formule e i detti sapienziali del Vicino Oriente risalenti già al terzo millennio prima della nostra era. Conosciamo, così, la saggezza e la sapienza, che includono i più profondi contenuti religiosi ed etici, che furono la base non solo dell'istruzione e dell'educazione, ma del sorgere ed evolvere delle culture⁶⁷.

Nell'Occidente antico, a partire dalla Grecia, la saggezza si distinse come sapere autonomo, separandosi dalla sapienza religiosa e sviluppando le strutture proprie e diverse della filosofia. In Israele, Rivelazione biblica e fede attinsero al genio sapienziale dell'Oriente Antico, cui conferirono un valore religioso ed etico, sempre più universale, al servizio dell'umanità. A grande distanza di

⁶³ J. Barrow, *Teorie del tutto. La ricerca della spiegazione ultima*, Adelphi, Milano 1992.

⁶⁴ G. Nicolis, I. Prigogine, *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, Einaudi, Torino 1991.

⁶⁵ G. Gismondi, "Progresso", DISF, I, 1133.

⁶⁶ A. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Clarendon, Oxford 1979.

⁶⁷ L.E. Toombs, "Old Testament Theology and the Wisdom Literature", in *Journal of Biblical Religion*, 23 (1955), 193-196.

secoli, l'Occidente moderno, dopo avere attinto alla saggezza greca e alla sapienza biblico cristiana, distinse e sviluppò nella sua cultura un'ulteriore forma di sapere distinto e autonomo, la scienza, come discorso rigoroso, emancipato da teologia e filosofia.

La creazione come prospettiva teologica

Il pensiero moderno europeo, nel suo sviluppo, distinse e separò progressivamente i diversi saperi: teologia, filosofia e scienza. Spinse, però, la separazione fino al loro antagonismo e contrapposizione. Cadde quindi nell'equivoco di porre in contrasto un sapere che pretendeva costruito esclusivamente sulla ragione (scienza e filosofia laica) con un sapere che considerava succube della fede (filosofia cristiana e teologia). Solo nel XX secolo emerse chiaramente l'artificiosità e arbitrarietà di un simile schema dualistico. Si riconobbero così: i molti collegamenti trasversali e le interrelazioni fra tutti i saperi; l'impossibilità di un'autofondazione assoluta della scienza; i dilemmi e le aporie insuperabili di un discorso puramente filosofico; la validità e necessità di un discorso razionale indipendente dalla fede, ma da essa illuminato. Come mostrai in un precedente articolo, l'esperienza sapienziale dell'antico Israele offre significativi elementi per superare separazioni e antagonismi culturali di cui ancora oggi soffriamo⁶⁸.

I saggi della Scrittura non erano persone dedite puramente al culto (sacerdoti), né studiosi sistematici della Legge (dottori della Legge), né annunciatori della volontà del Signore o delle esigenze dell'Alleanza (profeti). Erano credenti convinti, di grande esperienza ed elevata cultura, che approfondivano e arricchivano le loro conoscenze religiose e profane, sulla base della Rivelazione e della loro fede⁶⁹. Analizzavano la comune esperienza quotidiana, leggevano i segni dei tempi, studiavano le norme utili di vita e di comportamento da seguire nelle più diverse circostanze. Attingevano anche alle culture vicine e focalizzavano sull'uomo l'ambito vastissimo delle loro osservazioni e riflessioni, che comprendevano i fenomeni astronomici e atmosferici, il mondo della natura vegetale e animale, le circostanze della vita, ecc. Abbracciavano, quindi, tutti i campi che, nei tempi successivi e soprattutto in quelli moderni, sarebbero divenuti sotto altre forme, gli ambiti delle scienze naturali, umane e sociali.

Il fine delle osservazioni e riflessioni dei saggi era di orientare le persone in un mondo vasto e complesso, di cui non avevano quel controllo e dominio che sono attualmente possibili. I sapienti, invece, allargavano tale saggezza all'interesse e alla responsabilità per le conseguenze delle azioni umane e per i loro effetti buoni e cattivi sulla vita e la felicità dell'uomo. Di qui l'importanza riservata all'etica, di cui sottolineavano, soprattutto, il rapporto fra Dio e l'uomo, che li rendeva molto attenti alla religione e alla fede. Esercitando la loro intelligenza, osservando e riflettendo, cercavano alla luce della rivelazione e della fede nel Dio dell'Alleanza e della Salvezza⁷⁰. Nelle varie epoche e nelle più diverse vicende storiche, Rivelazione e fede non solo non ostacolarono né limitarono mai la loro ragione ma, al contrario, le diedero luce, sostegno, purificazione e stimolo. Tutto ciò lo troviamo assai bene in libri come *Proverbi*, *Giobbe*, *Salmi*, *Qoelet* (Ecclesiaste), *Siracide* (Ecclesiastico) e *Sapienza*.

Una *teologia della creazione* più universale che nel *Pentateuco* e in *Genesi* la troviamo nei *Profeti* e nei *Salmi* centrati sulla *teologia della storia*. Questa letteratura sapienziale valorizzò e consentì di unificare i più diversi campi dell'esperienza umana⁷¹. In essa, Dio era il Creatore dell'Universo e il Padre di tutta l'umanità. Essendo universale, tale visione era volta a estendere il discorso salvifico a tutto l'uomo e a tutti gli uomini. Essa poneva nel contesto dell'*ordine divino che guida l'universo e l'uomo* tutte le manifestazioni del mondo: inorganiche, organiche, microscopiche e macroscopiche. La base di questo impegno era sempre: a) Dio presente, con cura amorosa, alle sue creature; b) l'uomo

⁶⁸ G. Gismondi, *Riflessione sapienziale biblica e spiritualità della ricerca scientifica*, consulta qui nel sito.

⁶⁹ G. Von Rad, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, 19-22.

⁷⁰ M. Fabbri, *Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza*, Armando, Roma 1998.

⁷¹ M. Gilbert, "La sapienza d'Israele", in *L'Osservatore Romano*, 31.10.1988, 1.

umile, aperto e disponibile al mistero divino⁷². In quest'ottica, vero saggio, intelligente e sapiente era l'uomo umile che, rimanendo conscio dei propri limiti, finitezza e contingenza, si conserva sensato. È invece insensato, stolto ed empio chi non li riconosce o pretende trasgredirli. *Giobbe* mostra che mali e sofferenze non derivano solo dalle colpe e che la virtù non comporta necessariamente la felicità terrena⁷³.

Qoelet indica i casi in cui una sapienza puramente umana non percepisce alcun senso od ordine e non conduce a nulla. Il ricordo dei propri limiti preserva l'uomo da quelle mancanze di misura, che lo fanno inebriare di sé e lo illudono sulle proprie capacità⁷⁴. Chi ha fiducia nel Dio, artefice della liberazione e dell'esodo, autore e signore della creazione, gode di un'intelligenza illuminata dalla fede che lo rende veramente capace di conoscere l'ordine, i principi e le regole che orientano l'universo, la storia, la vita umana e sociale. In tale contesto, la coscienza del limite è già una verità che dà forza al pensiero. In questo modo, la *Sapienza*, superando il genio della filosofia greca, aiutava l'intelligenza umana a risalire dalla bellezza e grandezza del creato al suo Creatore (Sap 13). Anche la scienza moderna, agli inizi, mosse dalla convinzione, propria della fede nella creazione, che un ordine conoscibile e comunicabile regge l'universo e la vita dell'uomo. Furono il razionalismo, il positivismo e la mentalità scienziata a portare il pensiero e l'atteggiamento scientifico nei vicoli ciechi dello scientismo.

La ragione, negando i propri limiti e proclamandosi "pura" si votò da sola alla propria vanificazione (autovanificazione). Il "cuore" della sapienza d'Israele, ossia il suo carattere decisivo, consisteva nel saper risalire dall'esperienza del mondo e della storia alla Sapienza che viene da Dio e che, in definitiva, è Dio stesso. I sapienti, quindi, seppero unificare il mistero della Presenza divina, che abita in Sion, trova le sue delizie nell'albergare nei figli dell'uomo, opera nel cuore dei profeti, dei saggi e dei santi, guida, illumina e purifica. La divina trascendenza non impedisce la sua immanenza. Per questo *Siracide* (cap. 24) ripeteva l'invito incessante a Israele di entrare nella storia di Dio⁷⁵. In questo modo la rivelazione della *Sapienza* preparava la fede del *Nuovo Testamento*: Cristo, *Sapienza* divina incarnata, è presente nella storia e opera nel mondo per la nostra Salvezza. È significativo, al riguardo, quanto riconoscono oggi i più aggiornati operatori scientifici e i filosofi della scienza: "La mente dell'uomo si rivela superiore a tutte le strutture materiali, essendo capace di pensare a tutto l'ordine del cosmo, di scoprirne le leggi e di speculare anche sull'esistenza di infiniti possibili universi.

Radicata nel cosmo perché sostanzialmente insediata nel corpo umano la nostra mente trascende il cosmo in quanto sta al di sopra di ogni realtà materiale. Il dominio tecnico dell'uomo sulla natura, per quanto limitato, dimostra anche la superiorità dell'intelligenza sulla realtà fisica. Di conseguenza sarebbe incoerente pensare che l'universo fisico non intelligente sia incausato o che addirittura sia causa dell'intelligenza. La risposta alla domanda filosofica sulla 'causa dell'universo' è l'*esistenza di un'Intelligenza trascendente il cosmo*⁷⁶. Benché le attuali concezioni cosmologiche sull'universo siano molto interessanti, occorre sempre ricordare che la costruzione di teorie fisiche e cosmologiche costringe ad astrarre da numerosi aspetti della realtà, sovente molto importanti, per concentrarsi solo su alcuni. Per questo non possono mai essere definitive e rimangono sempre aperte a sostanziali variazioni. La loro parzialità e provvisorietà, quindi, impedisce di farne spiegazioni ultime del cosmo ed esaustive di tutta la realtà. Ultimità ed esaustività superano le possibilità e la competenza di ogni scienza, poiché sono molto di più delle esigenze di carattere scientifico. I divulgatori e gli uomini di scienza che ignorano o trascurano questi aspetti cadono in gravi errori.

⁷² Cf. Pr, 1,7: "Il timore di Dio è il principio della sapienza".

⁷³ S. Virgulin, *Giobbe*, Paoline, Roma 1980, 25-32; cf. A. Bonora, *Il contestatore di Dio*, Marietti, Torino 1978; D.H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Paris 1966, 455-536.

⁷⁴ P. Sacchi, *Ecclesiaste*, Paoline, Roma 1971, 46-51; cf. L. Di Fonzo, *L'Ecclesiaste*, Marietti, Torino 1967.

⁷⁵ Gilbert, "La sapienza d'Israele", cit., 7.

⁷⁶ J.J. Sanguinetti, "Universo", DISF, II, 1460.

La creazione come opera e rivelazione trinitaria

Per i problemi sulle origini, la totalità e l'ultimità le indicazioni cui riferirsi provengono da esperienze universali di tipo personale, etico, estetico, letterario, artistico, religioso ecc. Spetta ad esse testimoniare le attese più profonde della persona, il senso positivo della vita, l'esistenza di un destino ultimo. Tutto ciò superano di gran lunga la capacità delle scienze naturali. Le conoscenze della cosmologia scientifica riguardo alla struttura dell'universo, l'evoluzione, i processi e gli eventi che vi hanno contribuito, producono conseguenze e implicazioni. Per la teologia non è necessario che Dio intervenga continuamente e direttamente *nei* processi della natura, poiché Egli può benissimo operare *per mezzo* di essi, sia di quelli che già conosciamo e comprendiamo, sia di quelli che non conosciamo ancora né comprendiamo. Inoltre, il creato appare sempre più come un insieme di realtà legate da relazioni reciproche e solidali. Se morte e dissoluzione appaiono inevitabili, nulla esige che, in forme e modi a noi ancora ignoti o incomprensibili, esse esprimano l'aspetto finale⁷⁷.

Riguardo alla creazione, la fede cristiana è nell'unico Dio in tre Persone: il Creatore è Dio-Trinità. Nel creare, ogni Persona divina opera secondo il ruolo che possiede nella propria comunione interna di vita. Messaggio centrale non è solo la *creazione dal nulla*, che esprime l'onnipotenza divina, ma anche la *creazione per amore*, che esprime tutta la libertà, bontà, gratuità e generosità dell'infinito amore divino⁷⁸. Tale annuncio elimina alla radice ogni dualismo. Vi è solo Dio. Tutto ciò che non è Dio, ossia le creature, dipende totalmente da Dio. Il male non è né un dio, né un principio. Quello morale deriva dalle scelte libere e consapevoli dell'uomo. Quello fisico è dovuto al mistero dell'incompiutezza e ai limiti creaturali, collegati alla rottura dell'armonia fra uomo e creato, seguita al peccato originale. Queste chiarificazioni mostrano come il *Catechismo della Chiesa cattolica*, riguardo al "mistero" della creazione, a ragione, rimarchi la totale diversità fra i discorsi delle scienze e il discorso della fede:

"Non si tratta soltanto di sapere quando e come sia sorto materialmente il cosmo, né quando sia apparso l'uomo, quanto piuttosto di scoprire *quale sia il senso di tale origine*: se cioè sia governato dal caso, da un destino cieco, da una necessità anonima, oppure da un *Essere trascendente, intelligente e buono chiamato Dio*"⁷⁹. La fede cristiana, infatti, non si sottrae al confronto con tutte le altre interpretazioni filosofiche, religiose e culturali sull'origine, il significato e il destino del mondo. Ad esempio, per il *panteismo* tutto è Dio, il mondo è Dio e il divenire del mondo è il divenire di Dio. Per l'*emanatismo* il mondo sarebbe un'emanazione necessaria che scaturisce da Dio e a lui ritorna. *Dualismo e manicheismo* professano due principi eterni, opposti e in perenne conflitto: Bene o Dio e Male o il mondo. Anche la *gnosi* giudica cattivo il mondo materiale che considera il prodotto di un decadimento da respingere o superare. Per il *deismo*, Dio, fatto il mondo lo abbandonò a se stesso. Per il *materialismo* il mondo è il puro prodotto della materia eterna.

La fede respinge tutto ciò e, nel *Catechismo*, precisa chiaramente che "la creazione è il *fondamento* di 'tutti i progetti salvifici di Dio', 'l'inizio della storia della salvezza' che culmina in Cristo. Inversamente, il Mistero di Cristo è la luce decisiva sul mistero della creazione: rivela il fine in vista del quale 'in principio, Dio creò il cielo e la terra' (Gn 1,1): dalle origini Dio pensava alla gloria della nuova creazione in Cristo (Rm 8,18-23)"⁸⁰. Ciò evidenzia l'arretratezza culturale da cui muovono le recenti cosiddette "nuove religioni", che ripropongono vecchi panteismi, emanatismi, monismi ecc. La fede biblico-cristiana, all'inizio delle sue professioni di fede, proclama che Dio è il Creatore del mondo: "Credo in Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra". In alcune aggiunge "di tutte le cose visibili e invisibili". Il loro esatto significato appare nel contesto generale della Rivelazione,

⁷⁷ W. R. Stoeger, "Cosmologia", DISF, I, 297-299; cf. J Polkinghorne, M. Welker (a cura), *The End of the World and the Ends of God*, Trinity Press International, New York 2000.

⁷⁸ *Gaudium et Spes*, 2; Giovanni Paolo II, *Catechesi*, 12.3.1986, in *Catechesi III*, Piemme, Casale Monferrato 1987, 6-39.

⁷⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 284.

⁸⁰ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 280.

che risponde alle perenni domande dell'umanità, collegando la creazione alla salvezza e alla redenzione.

Nell'Antico Testamento, fu l'esperienza del Dio Salvatore che portò a confessare la fede nel Dio Creatore. Nel Nuovo Testamento è la luce dell'evento pasquale che fa rileggere la storia delle origini come manifestazione e opera della Trinità. È il mistero di Cristo redentore, quindi, a illuminare il mistero della creazione, poiché Gesù è il fine in vista del quale, in principio, Dio creò il cielo e la terra (Gn 1,1)⁸¹. Per questo la Veglia Pasquale celebra la nuova creazione in Cristo ricordando la creazione del mondo (n. 281). L'annuncio sulla creazione indica i fondamenti della vita cristiana, rispondendo agli interrogativi fondamentali sull'origine e la fine di ogni cosa, decisivi per orientare il vivere e l'agire umano⁸². La creazione, come primo passo dell'Alleanza con Dio, appare con forza nei messaggi profetici: "Sono io, dice il Signore, che ho fatto tutto, che ho spiegato i cieli da solo, ho disteso la terra" (Is 44,24). Gli splendori della creazione sono contemplati, invece, nella preghiera d'Israele (Sal 8, 104 ecc.). I primi tre capitoli di *Genesi* enunciano *i misteri delle origini*, che non si limitano al tema della creazione divina, ma presentano anche il peccato dell'uomo con le sue conseguenze e la promessa divina della salvezza.

Le parole iniziali: "In principio, Dio creò il cielo e la terra" (Gn 1,1) esprimono, pertanto, le tre verità fondamentali: 1) Dio, eterno, ha dato inizio a tutto ciò che esiste fuori di lui; 2) Egli solo è Creatore; 3) Tutto ciò che esiste dipende da Lui che gli ha dato l'essere. Da ciò derivano tutte le conseguenze per la vita umana⁸³. Nel *Nuovo Testamento* il Vangelo di Giovanni inizia con le stesse parole di *Genesi* "in principio", per rivelare che Dio ha creato tutto per mezzo del suo Verbo eterno e Figlio diletto. Paolo, a sua volta, ricorda che: "tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono" (Col 1,16-17). La fede della Chiesa precisa che la creazione è opera comune del Padre, per mezzo del Figlio e dello Spirito (n. 292) che sono come le sue mani⁸⁴. La gloria di Dio sta nel manifestare e comunicare la sua bontà: "la gloria di Dio è l'uomo vivente"⁸⁵. Fine ultimo della creazione è che Dio, Creatore di tutto e tutti, possa essere tutto in tutti. La sua gloria è la felicità delle creature⁸⁶.

La creazione, quindi, è il capolavoro dell'intelligenza e dell'amore del Padre. Egli è l'Origine e il Principio di ogni esistenza e vita. Per questo "ogni paternità in cielo e in terra" (Ef 3,15) origina dall'inesauribile sorgente del Dio Onnipotente, Creatore e Signore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Poiché tutto fu creato per mezzo e in vista di Cristo (Col 1,16), dobbiamo accogliere Gesù come "primogenito di ogni creatura" (Col 1,15) per poter scoprire che il significato del creato è la vocazione all'amore. Lo Spirito Santo, che unisce il Padre al Figlio, come amore che unifica l'Amante e l'Amato, inviato da loro a rinnovare la faccia della terra (Sal 104,30), unisce le creature al Creatore con un amore libero, gratuito e generoso. La Rivelazione della creazione, pertanto, manifesta: 1) l'unità originaria e costitutiva del creato con Dio; 2) la bontà originaria di tutto ciò che esiste; 3) l'autentica autonomia delle creature; 4) il ritorno al Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito, di tutto ciò che il Padre ha creato, per mezzo del Figlio nello Spirito.

La creazione come visione cristologica

Nel *Nuovo Testamento* la Rivelazione mostra il significato trinitario del mistero della creazione, poiché indica nella Trinità l'origine, il grembo e la patria di tutto il creato. Nessuna creatura è Dio.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 282.

⁸³ F. Salvoni, "Il problema cosmologico in Gen. 1,1-2,4", in *Questioni bibliche*, Roma 1949, I, 141-158.

⁸⁴ Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, 2, 30, 9 e 4, 20, 1.

⁸⁵ Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

⁸⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 294.

Solo Dio è Dio. Solo nel suo mistero più profondo scopriamo la verità, il fine e il significato della creazione. Il rapporto reciproco fra le persone divine, tuttavia, è così vasto e profondo, da poter contenere l'intero universo con tutte le sue creature. L'onnipotenza creatrice di tutte le "cose visibili e invisibili" non può, quindi, essere racchiusa entro gli stretti limiti della nostra ragione né, tanto meno, misurata (ossia ridotta) dalle nostre circoscritte conoscenze filosofiche e scientifiche. All'uomo, spirito finito, incarnato, in comunione, la fede rivela anche gli Angeli, puri spiriti creati. Essi sono la presenza viva e la memoria permanente di quegli orizzonti immensamente più grandi che, anche nell'ambito della creazione, superano la nostra ragione e costringono il nostro pensiero a riconoscere la propria finitezza e incompletezza.

Il mistero degli spiriti decaduti illumina il tragico e radicale potere della creatura di rifiutare il Creatore e negare il suo progetto. Ciò è vero anche dell'uomo che può divenire uno dei "distruttori della terra" che saranno sgominati (Ap 11,18). Solo il Figlio incarnato, Signore di tutto ciò che esiste, può salvare l'uomo da questa tragica possibilità, perché a lui è affidato "il disegno di ricapitolare tutte le cose" del cielo e della terra (Ef 1,10). Per questo la Rivelazione manifesta il mistero di Cristo e la multiforme sapienza di Dio anche "nel cielo a Principati e Potestà" (Ef 3,10). La fede illumina tutto l'universo della dimensione cristica, e scopre in ogni cosa una sua impronta, poiché tutto è creato per mezzo di lui e in vista di lui. Con la sua Incarnazione, Cristo ha assunto tutto per salvare tutto. L'invio del suo Spirito Santo, che "soffia dove vuole" (Gv 3,8) fa sì che tutto ciò che è stato, è e sarà creato, e perciò è degno di amore, possa essere amato eternamente. La fede nel mistero della creazione mostra l'intero universo avvolto dall'amore costante e fedele della Trinità.

Ciò conferma il credente in uno stato di fiducia, certezza e pace incondizionate, che lo liberano da ogni angoscia e lo preservano da ogni scoraggiamento, di fronte al male che oscura la terra. La fede infonde un profondo rispetto per tutto ciò che esiste e fonda la salvaguardia del creato, come lotta al male e impegno per la giustizia e la pace. Con le tragedie del XX secolo, fra i molti attributi divini, quello di *Onnipotente* ha suscitato sofferiti interrogativi nei credenti e non-credenti. Le disumane sofferenze e la morte inferte a molti milioni di persone innocenti da parte di nazisti e comunisti, gli olocausti nucleari, fino agli attuali eccidi ecc., fanno chiedere perché Dio non intervenga. La cultura laica e secolarizzata è stata colpita al cuore della sua cieca fede nella ragione umana. Le sue pretese di assoluta autonomia, libertà e progresso dell'*uomo secolare* sono finite nelle più barbare dittature e nei peggiori totalitarismi della storia. Di fronte a tutto ciò nessuna razionalità umana sa rispondere. La fede, invece, contempla il mistero del profondo silenzio del Crocifisso, umile e immolato per amore, per poter meditare sul suo significato.

Il Dio di Cristo, comunque, è veramente il Dio dei deboli, poveri, umiliati e offesi, che assume su di sé tutta la loro sofferenza, umiliazione e morte⁸⁷. Egli si è fatto volutamente vittima dei mali e delle sofferenze provocate dalla *ragione umana* (o *sragione disumana*?) inebriata di assolutezza e autonomia. Ogni pensiero secolare e laico che si oppone alla consapevolezza cristiana del *mistero dell'iniquità* (2Ts 2,7), cozza invano con l'insuperabile dilemma di ogni dolore e morte. Per il credente, la croce racchiude il duplice mistero: dell'estrema crudeltà e prepotenza dell'uomo che si autodivinizza e si oppone a Dio, causando solo umiliazioni, sofferenze, orrori e terrori all'umanità (*mysterium iniquitatis*); dell'infinito amore di Dio, che col sacrificio del Figlio, redime, libera, salva trasforma ogni male in suprema gloria e benedizione (*mysterium salutis*). È in tale duplice mistero che Dio rivela la sua salvezza e la sua infinita onnipotenza. Il volontario abbassamento del Figlio vince il male e la morte e dona al mondo la Risurrezione.

È Cristo crocifisso la suprema "potenza e sapienza di Dio". Per chi la ritiene stoltezza e debolezza, gli dimostra che la "stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini" e che la "debolezza di Dio è più forte degli uomini" (1Co 1,24-25)⁸⁸. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* commenta così questo paradosso cristiano: "Che Dio permetta il male fisico e morale è un mistero che Dio illumina nel suo Figlio, Gesù Cristo, morto e risorto per vincere il male. La fede ci dà la certezza che Dio non permetterebbe il

⁸⁷ B. Forte, *Piccola introduzione alla fede*, Paoline, Milano 1992, 35-38, 45-46.

⁸⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 272.

male, se dallo stesso male non traesse il bene, per vie che conosceremo pienamente solo nella vita eterna"⁸⁹. Con ciò completa il discorso sulla creazione che aveva così iniziato: "Nella creazione del mondo e dell'uomo, Dio ha posto la prima e universale testimonianza del suo amore onnipotente e della sua sapienza e il primo annuncio del suo disegno di benevolenza, che ha il suo fine nella nuova creazione in Cristo"⁹⁰. Quanto esposto finora rende comprensibile il frequente ricorso, nella liturgia, alle ricchezze della fede nel Padre Creatore.

Numerose orazioni liturgiche illuminano i vari aspetti del mistero del creato, nei rapporti fra Dio e l'uomo. Chiesa e mondo, Regno e storia, fede e valori umani sono continuamente associati. Il culmine di tali rapporti è il mistero dei sacramenti, che uniscono il fedele alla vita di Cristo "immagine del Dio invisibile" (Col 1,15), "irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza (Eb 1,15), "primogenito fra molti fratelli" (Rm 8,29). Il cristiano conforma la propria vita al progetto divino del Creatore: per lui, con lui e in lui. L'eucaristia, culmine del mistero sacramentale e liturgico, consente di vivere tutta la realtà temporale in atteggiamento eucaristico (oblazione di sé, rendimento di grazie). Essa libera da ogni schiavitù del temporale, rende consapevoli della nostra dignità e della nostra povertà, trasfonde nel nostro impegno terreno la potenza divina che fa del mondo una celebrazione della magnificenza del Padre. Vivendo l'esperienza liturgica ed eucaristica, che dà unità e profondità all'esistenza frammentaria e superficiale dell'uomo, la comunità cristiana testimonia e invita l'umanità a vivere i quotidiani impegni terreni in spirito di libertà, nella fede, nella speranza e nell'amore⁹¹.

Le formule liturgiche riassumono ed esprimono questi molteplici contenuti. Riguardo ai doni divini dicono: "Dio creatore, noi ti ringraziamo per le meraviglie dell'universo e per la vita che ci hai donato". "Tu hai *creato* il mondo nella varietà dei suoi elementi e hai *disposto* l'avvicinarsi dei tempi e delle stagioni"⁹². "O Dio che hai affidato all'uomo l'opera della creazione e hai posto al suo servizio le immense energie del cosmo fa che collaboriamo a un mondo più giusto e fraterno a lode della tua gloria"⁹³. Invocano il suo aiuto per adempiere alle nostre responsabilità nell'immenso creato: "Hai creato il mondo e lo conservi con la tua provvidenza, donaci uno sguardo di fede, perché vediamo la tua presenza in ogni creatura"⁹⁴. "Hai dato all'uomo l'intelligenza per esplorare i segreti della natura e per utilizzare le energie del cosmo, guida la scienza e la tecnica sulle vie del vero bene dell'umanità per la gloria del tuo nome"⁹⁵. Esprimono il senso del nostro lavoro quotidiano: "O Dio che hai sottomesso al lavoro dell'uomo le immense risorse del cosmo, donaci di svolgere la nostra attività con spirito cristiano, per essere tuoi degni collaboratori al progetto della creazione".

"O Dio, nostro Padre, che al lavoro solidale di tutti gli uomini hai affidato il compito di promuovere sempre nuove conquiste, donaci di collaborare all'opera della creazione con adesione filiale al tuo volere"⁹⁶; "benedici l'opera che iniziamo perché contribuisca al benessere della società e alla diffusione del tuo regno"; "il nostro lavoro giovi al bene dei fratelli per edificare con loro e per loro un mondo come a te piace"⁹⁷.

⁸⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 324.

⁹⁰ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 315.

⁹¹ A. Donghi, "Celebrazione liturgica e realtà create", in *Rassegna di teologia*, 29 (1988), 558, 559, 579.

⁹² Prefazio, domenica V dell'anno.

⁹³ Orazione alle Lodi, lunedì IV settimana dell'anno.

⁹⁴ Invocazioni alle lodi, venerdì II settimana dell'anno.

⁹⁵ Intercessioni ai vesperi, giovedì IV settimana dell'anno.

⁹⁶ Orazione ora terza, lunedì I, II, III settimana dell'anno.

⁹⁷ M. Magrassi, "Liturgia, spiritualità e promozione umana", in *Evangelizzazione e promozione umana*, Roma 1977, 180.

La creazione fra temi teologici e attualità culturali

Da quanto abbiamo esaminato risulta che il termine *creazione* assume diverse accezioni: azione esclusiva di Dio; effetto dell'azione creatrice divina; insieme delle cose create; continua dipendenza di tutto ciò che esiste, da Dio Creatore. La più importante, benché meno seguita di tutte, è proprio l'ultima. Essa significa che non è esatto dire: "Dio ha creato" il mondo, perché si deve dire che lo "crea", ossia che lo conserva ad ogni istante nell'essere (creazione) e provvede incessantemente ad esso (provvidenza). Affermando ciò la Rivelazione biblico-cristiana insegna che esiste un rapporto vero e reale fra l'infinità del Creatore e la finitezza delle creature, fra l'eternità di Dio e la temporalità del mondo. Esso non sminuisce la trascendenza divina né divinizza le creature. Abbiamo pure visto che, riguardo alla creazione, non è sufficiente soffermarsi sulle pagine di *Genesi*, ma è necessario unirle a quanto, al riguardo, enunciano anche i libri sapienziali e profetici. È solo tenendo conto di tutti quei contenuti che possiamo rilevare agevolmente le differenti prospettive in dialogo. Le scienze naturali e sperimentali e le cosmologie scientifiche sono focalizzate esclusivamente sulla conoscenza dell'universo in se stesso e in quanto tale.

La Rivelazione e la S. Scrittura, invece, trattano del mondo come creazione, per far conoscere Dio e i suoi rapporti con l'uomo e l'umanità e, solo secondariamente e in funzione di ciò, dei rapporti dell'uomo col mondo. La Scrittura, usando termini ricavati dall'osservazione della natura, quindi all'apparenza naturalistici, e precisandoli col linguaggio sapienziale, esprime un messaggio teologico, religioso e antropologico. Essa dice chi è Dio, chi è l'uomo, in quale rapporto stanno e, nella prospettiva di questo rapporto, qual è il significato, il fine e il valore del mondo. Il discorso sul mondo, quindi, è finalizzato alla comprensione del rapporto Dio-uomo, delle sue conseguenze e della responsabilità umana, religiosa ed etica che ne deriva. In tutto ciò la conoscenza scientifica non c'entra. Il discorso sulla creazione è finalizzato ad attuare un autentico rapporto religioso ed etico dell'uomo con Dio, nel mondo, libero da ogni mitologia, credulità e superstizione. Vedere l'universo come creazione, frutto della libera volontà di Dio e partecipe della sua bontà e intelligenza è opera della fede.

Essa esclude il mondo come emanazione divina. Quanto agli esseri umani, Dio impegna se stesso nel crearli, donando loro il suo spirito. Il male, causato dalle creature, non sfugge all'onnipotenza di Dio che, secondo i disegni della sua sapienza, sa reinserirlo nei disegni della sua amorosa provvidenza. L'uomo immagine e somiglianza di Dio è una verità originaria fondativa. Così pure la prova dei progenitori, la loro colpa e le sue conseguenze sull'universo e sulla storia dell'umanità. La fede esclude ogni pessimismo e ottimismo puramente naturalistici. Il *Nuovo Testamento* non dedica particolare attenzione alla creazione, che dà come verità ormai acquisita, ma insiste sul mistero del rapporto che essa ha con il Verbo Incarnato. Il *Logos* esprime il vero senso di tutta la creazione nel progetto di Dio. La Rivelazione del Dio Trinità, attuata da Cristo, porta a pienezza la Rivelazione della Creazione, come opera della comunione d'amore e di bellezza della Trinità, segno, sacramento, dono del Dio vivo.

Creazione dal nulla significa che Dio agisce totalmente libero da ogni limite e condizione. Non ha bisogno di nulla e nessuno, oltre a sé e fuori di sé. Ciò fa superare ogni panteismo, dualismo e deismo. Anche il tempo è una realtà creaturale. La vita di Dio non è segnata dal tempo e prima della creazione non vi era alcun tempo. S. Tommaso sottolinea che anche un mondo esistente da sempre, sarebbe, comunque un mondo creato⁹⁸. Che non sia esistito da sempre, ma sia stato creato lo sappiamo per fede, perché la ragione non è in grado di dimostrare l'esistenza o meno di un inizio nel tempo⁹⁹. Ad ogni modo, la locuzione "tempo infinito" non è corretta. Essa significa soltanto una successione illimitata di eventi di un tempo creato, che non è per nulla paragonabile con l'infinità e l'eternità di Dio. L'eternità di Dio non appartiene al tempo, ma è l'eterno presente della vita immanente di Dio¹⁰⁰.

⁹⁸*Sum. Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 1 et 2.

⁹⁹ *Contra Gentiles*, II, cc. 31-38.

¹⁰⁰ *Sum. Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 5.

Riguardo al dialogo, se le scienze comprendono che la nozione teologica di creazione indica la dipendenza causale anziché la dipendenza nel tempo, ogni loro modello cosmologico, che rispetti il legame con il reale e riconosca la necessità di presupporre l'essere e la specifica natura delle cose, rimane aperto-a e compatibile-con la nozione filosofica e teologica della creazione¹⁰¹. La razionalità del mondo e il carattere razionale della creazione dipendono dall'intelligenza del Creatore, dalla sua libertà e dalla mediazione del *Logos*. Un mondo creato per mezzo del *Logos* e in vista del *Logos* è intelligibile, in quanto capace d'incarnare un significato e rivelare un progetto. La libertà della creazione dipende dalla libertà e unicità del suo Creatore. La finalità indica che il mondo porta in sé una quantità positiva d'informazione e di progetto e incarna un significato. La bontà della creazione significa che solo il bene è onnipotente, ma non il male. La Rivelazione biblico-cristiana, che sottolinea l'infinita trascendenza e, insieme, l'immanenza di Dio, è particolarmente significativa.

Un Dio inaccessibile, infatti, non avrebbe alcun significato per l'uomo, mentre un Dio totalmente immanente non risponderebbe alle essenziali esigenze di assoluto, di eternità e d'infinito dell'uomo. È difficile conciliare le due dimensioni ponendole in una dimensione puramente cosmica, spazio-temporale. Nella rivelazione biblica, però, la trascendenza non indica, primariamente, un distacco o una separazione e l'infinità non significa un'incommensurabilità spaziale. Esse significano, invece, l'infinita santità morale e l'essenziale superiorità di Dio. In secondo luogo indicano l'insondabilità e l'imperscrutabilità dei disegni e dei progetti divini, da parte dell'uomo. Lo stesso vale per l'immanenza divina, che non è affatto una presenza dimensionale, ma l'amoroso sguardo di Dio su tutte le creature. Chiariti questi punti, anche il concetto di "partecipazione" evita ogni ambiguità, poiché indica che ogni creatura può prendere parte alle perfezioni divine, senza mai essere o divenire una parte di Dio. Infine, la Rivelazione della creazione consente una visione ottimista e realista del mondo, libera dalle mitologie, dalle ideologie e dalle utopie dell'eterno progresso e dal pessimismo dell'eterno ritorno.

La storia e l'evoluzione acquistano significato soltanto in un mondo che ha avuto un inizio nel tempo e tende a un fine o a uno scopo. Esse non contrastano con la fede se si riconosce che: Dio è assolutamente libero e distinto dal mondo; nulla nel mondo è estraneo o sconosciuto al progetto divino; l'universo è voluto in vista della vita intelligente; tale vita deriva dalla libera volontà di Dio e non dal caso o dalla necessità. La verità biblico-cristiana della creazione comprende pure l'annuncio della *nuova creazione*. Essa è il rinnovamento e la trasfigurazione spirituale dell'universo materiale. La S. Scrittura usa il termine "fine dei tempi" che non va confuso con la fine delle condizioni, che rendono possibile la vita sulla terra, né con la fine globale dell'universo fisico. Riguardo all'universo il termine storia è improprio e inesatto, perché la storia riguarda solo le persone e i soggetti umani. Per l'universo si può parlare solo di sviluppo nel tempo. La locuzione biblica "fine dei tempi", quindi, riguarda il compimento della storia umana, nel senso di realizzazione di tutte le attese di giustizia, di bene e di salvezza promesse nella Rivelazione.

Il modo in cui l'universo fisico sarà trasfigurato resta ignoto, perché la Rivelazione non lo indica esplicitamente. Riguardo alle persone umane, il corpo glorioso di Gesù Cristo risuscitato offre alcune interessanti analogie e indicazioni. Ciò che è detto di esso, però, non autorizza alcuna estrapolazione all'intero universo. Tutto ciò fa parte del mistero escatologico che, per i credenti, è sempre e comunque un mistero di salvezza e, quindi, di speranza e di gioia.

Riflessioni conclusive

La riflessione sul mistero particolarmente profondo e complesso della creazione, come quella su ogni altro mistero, deve attenersi al senso dei limiti umani, alla disponibilità all'adorazione e alla preghiera e all'umiltà, più che alla brama di conoscenze. Appaiono esemplari, al riguardo, la sobrietà dei termini, la misura del linguaggio e l'equilibrio del pensiero costantemente seguiti dal *Concilio Vaticano II. Gaudium et Spes*, infatti, così si esprime: "Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo il modo in cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla Rivelazione, che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti

¹⁰¹ Tanzella-Nitti, "Creazione", cit., 310-311.

i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini"¹⁰². Gli elementi raccolti e analizzati in questa ricerca sul confronto fra la cosmologia scientifica e la teologia della creazione consentono, quindi, con due riflessioni significative in senso antropologico.

La prima è che l'immenso patrimonio di scienze e tecnologia già raggiunto oggi e quello prevedibile per il futuro, non muta radicalmente la situazione umana nella quale "l'occhio vede quel che la mano non può raggiungere". Dovremmo completarla riconoscendo che la mente vede ancora più in là di quello che l'occhio non può vedere e la fede vede immensamente più in là di quello che la ragione non può vedere. La seconda è che, se rispetto all'immensità temporale e spaziale dell'universo la presenza dell'uomo è veramente una piccolissima scintilla, tale "scintilla ha avuto una lunga preparazione" ed è lecito e doveroso interrogarsi sul senso pieno e totale di entrambe¹⁰³. La cosmologia, se intende rimanere rigorosamente scientifica e irreprensibilmente filosofica, non può dire più di questo che, se non è poco, non è neppure molto e, comunque, non esaurisce il tutto.

La divina Rivelazione sulla creazione, invece, può avanzare assai oltre le conoscenze scientifiche e le speculazioni filosofiche sugli inizi, gli sviluppi, la fine dell'universo e sulla storia e il destino dell'umanità. Come si è visto, solo essa svela il mistero dei sensi, significati, fini e valori ultimi che, da sempre, avvincono l'uomo e l'umanità: a) la creazione è la manifestazione e l'opera del mistero di infinito Amore, Bontà e Intelligenza delle Persone divine; b) il significato più profondo e ultimo della nostra origine e del nostro ultimo destino è la comunione d'amore col Dio vivente; c) la storia dell'umanità e di ogni persona si svolge totalmente sotto la provvidenza infinitamente amorosa del Padre; d) il mistero della nuova creazione è il mistero del Regno, ove i cieli e la terra nuovi che il Padre ha promesso saranno la piena comunione col Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, alla cui gloria e gioia parteciperà anche la nuova creazione, salvata e rinnovata dalla stessa potenza di grazia e di amore che salva e rinnova l'uomo.

¹⁰² *Gaudium et Spes*, 39, EV, I, 1349.

¹⁰³ J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XX siècle*, (1965), Il Saggiatore, Milano 1974, 424-425.