

Saluto del Magnifico Rettore

A nome dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, oltre che mio personale, rivolgo a ognuno dei presenti il più caloroso benvenuto nella nostra Aula Magna, in occasione del Convegno *"In Principio". Origine e inizio dell'universo.*

Le importanti giornate di studio – promosse dal Centro pastorale sotto l'attenta guida dell'Assistente Ecclesiastico Generale, Mons. Sergio Lanza – danno avvio alle celebrazioni del novantesimo anniversario dalla fondazione dell'Ateneo dei cattolici italiani. Un evento scientificamente prestigioso, quale quello odierno, è certamente il modo più opportuno non solo – come ci ha spronato Padre Agostino Gemelli – per cercare di «agire soprannaturalmente nel cuore della realtà», ma anche, proprio avendo di mira tale obiettivo, per tornare *ad fontes*, al principio e ai principî della nostra Università.

Un particolare, deferente saluto rivolgo a S.E. Mons. Mariano Crociata, che in ogni circostanza segue con affettuosa partecipazione la vita dell'Università Cattolica, anche in qualità di membro del nostro Consiglio di amministrazione. Oggi ha accettato di presiedere i lavori di apertura del Convegno, dopo avere preso parte in mattinata alla presentazione del nuovo volume di Benedetto XVI su *Gesù di Nazaret*. Di questa sua generosa disponibilità vivamente lo ringrazio.

Il tema del nostro Convegno coincide con quello scelto per l'ormai tradizionale itinerario d'arte sacra, che è stato inaugurato la scorsa settimana nei chiostri bramanteschi e che ci accompagnerà per tutto il tempo di preparazione alla Pasqua di Risurrezione. Alle ricorrenti e sempre affascinanti domande circa l'infinità e l'universo, nel mistero del suo inizio, sono anche dedicati sia lo spettacolo *Big Bang*, che questa sera ci richiamerà suggestivamente a questi interrogativi, sia la rassegna fotografica *Eidos. Il dono della creazione*, esposta nella veranda dell'Aula Magna. A tutti gli autori, promotori e protagonisti di queste moltepli iniziative – e in particolare al Centro pastorale, che ne ha curato la realizzazione e il coordinamento – giunga la più sentita riconoscenza dell'Ateneo per lo sforzo creativo compiuto e per la bontà dell'esito finale, che tutti possiamo ammirare.

Il significato della verità della creazione e la specificità della visione cristiana in rapporto agli aspetti evolutivi, così come il senso stesso della creazione e del suo dono all'uomo, sono solamente alcuni fra i molti aspetti che gli autorevoli relatori illustreranno tra breve. Si tratta di questioni di rilevanza grandissima, mai astratte o lontane dalla nostra vita, bensì – quando correttamente si distingua il superfluo dall'essenziale, ciò che è contingente da ciò che per sua natura è invece durevole – fondamentali e centrali per l'esistenza di ogni giorno, per il futuro non meno che per il presente.

Come sanno i lettori di «Vita e Pensiero», la nostra rivista ha già dedicato numerose pagine a questi argomenti: per il sesto numero del 2010 ci hanno regalato preziosi contributi su *Disegno intelligente o naturalismo marginale?* Ugo Amaldi e Fiorenzo Facchini, relatori in questo Convegno. Credo significativo riprendere, a questo proposito, due osservazioni. La prima è del grande teologo e fisico John Polkinghorne, il quale, opponendosi a Richard Dawkins e alla sua immagine di universo come coacervo di forze fisiche senza ragione né giustizia, in cui Dio è un «orologiaio cieco», si domanda:

a una realtà caratterizzata dall'esistenza del male e dalla possibilità di commetterlo, preferiremmo forse un teatro di burattini, cioè un mondo fatto di esseri assolutamente telecomandati, cioè di autentici automi? No. Meglio un mondo di creature che possono peccare, ma hanno ricevuto da Dio la libertà di azione: quello che io chiamo lo 'spazio metafisico' per essere sé stessi, per autorealizzarsi¹.

Lo spazio metafisico della libertà incomincia con il tempo e la creazione. E culmina nell'uomo. Come ha sostenuto – ecco la seconda citazione – il massimo antropologo contemporaneo, Yves Coppens:

la materia vivente ha mostrato subito di essere animata da un 'desiderio' di complicazione e di organizzazione permanente, e di essere accompagnata da una potenza di diversificazione meravigliosamente inventiva.

Dunque, continua Coppens,

quando osservo tante specie registrare una 'mutazione utile' esattamente nel momento in cui ne avevano bisogno, è difficile per me vedere l'opera del caso².

¹ J. POLKINGHORNE, *Dio non è un "orologiaio cieco"*, «Vita e Pensiero», XCI (2008), 5, p. 108.

² Y. COPPENS, *L'uomo, da 3 milioni di anni. Non può essere solo un caso*, a cura di Carlo Dignola, «Vita e Pensiero», XC (2007), 6, p. 101.

"In Principio". Origine e inizio dell'universo: ciò comporta un ritorno, ancora e sempre, all'unica sorgente del Tutto. Le parole della *Genesi* ci guidano infatti alla (ri)scoperta del cosmo nel suo cominciamento, che ha trasparente *principio* e sicura *origine* nel Padre creatore, il quale continua ad affidarci la possibilità e la responsabilità di innalzare noi stessi a produttori, quasi creatori, di un bene che sia davvero comune. È un destino, questo, che condividiamo con l'intero creato: un insieme ordinato su cui la più nobile delle creature, fatta a immagine di Dio, ha il compito di vegliare come un buon custode, senza mai spadroneggiare come un dissoluto tiranno.

Viviamo certamente giorni difficili, in cui guerre ed emergenze ambientali ci costringono a confrontarci con l'esistenza del limite, del male e della sofferenza. Ma è soprattutto in queste fasi della storia che l'amicizia tra la fede e la ragione sostiene e incoraggia. È in questi momenti, difatti, che il ruolo dell'umanità nella creazione può e deve aprirsi sempre di più alla dimensione del dono e del gratuito. Ciascuno ha la responsabilità di trovare in sé il modo di contribuire a ricreare, o creare, le condizioni di rispetto per la vita e di promozione della pace, a partire dalla propria città e comunità, sino all'universale famiglia umana.

È un compito che spetta a tutti noi, oggi qui riuniti. Anche in ciò, e forse *soprattutto* in ciò, si realizza la comprensione piena dell'origine dell'universo: per un nuovo inizio, per un'incessante conversione. Agli autorevoli relatori e a tutti i presenti auguro giornate di fecondo lavoro.

Lorenzo Ornaghi

Presentazione dell’Assistente Ecclesiastico Generale

«Negli anni successivi, a partire dal mio nuovo incarico, mi è apparso ancora più chiaro lo stato di crisi del tema della creazione nell’odierno annuncio»¹.

Il tema del Convegno – “In Principio...”. *Origine e inizio dell’Universo* – si pone nella agitata discussione riguardante la questione dell’origine dell’Universo e, in particolare, dell’orizzonte di senso del cosmo e in esso dell’uomo. È questa del resto la prospettiva autentica dei primi capitoli della *Genesi* che, con il loro carattere spiccatamente sapienziale, indagano non tanto lo statuto cosmogonico dal punto di vista della investigazione scientifica, quanto piuttosto l’interrogativo esistenziale profondo nel significato e la destinazione dell’Universo e, in particolare, dell’umanità.

La questione, di evidente spessore teoretico, registra una altrettanto evidente – e non meno preoccupante – fragilità pastorale, sensibilmente avvertibile nella predicazione e nella catechesi.

Incontrando i Vescovi italiani riuniti in assemblea generale sul tema della ‘emergenza educativa’, scelto per il decennio 2010-2020, Papa Benedetto XVI, il 27 maggio 2010, dopo aver inquadrato il tema e aver indicato le cause principali dell’attuale situazione critica dell’educare («un falso concetto di autonomia dell’uomo» e «l’esclusione delle due fonti che orientano il cammino umano. La prima fonte dovrebbe essere la natura, e la seconda la Rivelazione»), proseguiva seguendo un appunto vergato di suo pugno:

Fondamentale è quindi ritrovare un concetto vero della natura come creazione di Dio che parla a noi; il Creatore, tramite il libro della creazione, parla a noi e ci mostra i valori veri.

¹ J. RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, Johannes Verlag, Einsiedln 1996², p. 9.

Il Convegno si muove anche nell'ottica di un altro importante intervento magisteriale.

Intervenendo alla quattordicesima Congregazione Generale della XII Assemblea Generale ordinaria del sinodo dei Vescovi (14 ottobre 2008), il Papa indicava autorevolmente, sulla scia del Concilio Vaticano II (in particolare *Dei Verbum* 12), il tracciato vincolante per una interpretazione della Scrittura «nello stesso spirito nel quale è stata scritta», segnalava di conseguenza «tre elementi metodologici fondamentali al fine di tener conto della dimensione divina, pneumatologica della Bibbia», e concludeva:

Perciò per la vita e per la missione della Chiesa, per il futuro della fede, è assolutamente necessario superare questo dualismo tra esegeti e teologia. La teologia biblica e la teologia sistematica sono due dimensioni di un'unica realtà, che chiamiamo teologia. Di conseguenza, mi sembra auspicabile che in una delle *proposizioni* si parli della necessità di tener presenti nell'esegeti i due livelli metodologici indicati dalla *Dei Verbum* 12, dove si parla della necessità di sviluppare una esegeti non solo storica, ma anche teologica. Sarà quindi necessario allargare la formazione dei futuri esegeti in questo senso, per aprire realmente i tesori della Scrittura al mondo di oggi e a tutti noi.

Il lavoro del nostro Convegno si è mosso nella convinzione che una corretta esegeti costituisca anche la migliore premessa per una evangelizzazione autenticamente nuova, capace cioè di far giungere la Parola all'uomo di oggi.

Di fatto, i primi capitoli della *Genesi* sono tra i testi biblici più conosciuti, e, parimenti, tra i meno compresi. Capolavoro di narrativa teologica, lettura penetrante della condizione umana, apertura illuminante sul significato del mondo e, soprattutto, della vita umana, essi suonano nella ricezione diffusa come racconti infantili, tipici di una civiltà primitiva e prescientifica.

Quando non vengano immiseriti nel dibattito pseudoscientifico e deformante tra creazionisti ed evoluzionisti.

1. *Ascolto del testo*

Attento a non cadere nel tranello di una lettura proiettiva o comunque anacronistica, il Convegno ha inteso anzitutto restituire – attraverso una lettura esegetica mirata – a questi testi la loro dignità letteraria, testuale e contenutistica, nutrita da una ricca linfa sapienziale e riscontrabile da chiunque – credente o non – sia scevro da pregiudizi.

La diffusa banalizzazione del racconto genesiaco è una delle disavventure culturali più gravi dell'Occidente moderno.

L'interesse predominante nell'approccio contemporaneo – la questione dell'inizio dell'Universo – non costituisce allora il punto prospet-

tico adeguato, che invece risuona con tutta la sua pregnanza esistenziale nell'interrogativo cruciale: perché la vita dell'uomo sulla terra intreccia l'esperienza – il gusto potremmo dire – di ciò che è bello, buono, autentico, per poi rovesciarsi nella cruda manifestazione del male, nella forza distruttiva, ineluttabile della morte? Chi è responsabile di questa drammatica situazione?

La pagina biblica non indulge a trattazioni accademiche: invoca – e a volte grida – da una ferita aperta, che stride verticalmente con la convinzione, mai messa in forse, della bontà di Dio – il liberatore vittorioso dell'*Esodo* – della sua paterna e paziente benevolenza, della sua vicinanza attenta e generosa.

Tema dominante di queste immortali pagine della Scrittura non è quindi, in prima istanza, l'origine e la creazione dell'Universo, ma l'enigma insoluto della contraddittoria condizione umana. Il redattore del testo biblico svolge l'argomento con arte narrativa consumata, ponendo in apparente sequenza cronologica sette quadri. In realtà, si tratta di una ripresa dello stesso tema sotto diverse angolature.

Questa storicizzazione della radicale questione antropologica consente di chiarire due altri aspetti di tutto rilievo:

– Perché Dio ha creato il mondo?

– Quale il senso della elezione di Israele in relazione alla storia dell'umanità?

L'esperienza elementare dell'uomo trova così una chiarificazione sorprendente, soprattutto se paragonata ai tentativi, peraltro di grande interesse, delle cosmogonie delle civiltà circostanti.

2. *La custodia del creato*

Il pensiero cristiano – e i primi capitoli della *Genesi* in particolare – sono stati spesso accusati di essere all'origine di gravi guasti riguardo all'operare dell'uomo nel mondo: di favorire e giustificare teologicamente un'azione di intervento sul mondo senza limitazioni di sorta, con disastrose conseguenze in campo ecologico; di abbandonare a se stessa, guardandola con sospetto, l'attività umana per il progresso e la trasformazione del mondo. Due accuse apparentemente (ma solo apparentemente) contraddittorie, in quanto espressioni antitetiche ed estreme di un medesimo disinteresse per la realtà terrena². L'accusa trova certo

² Cf. L. WHITE, *Historical Roots of the Ecological Crisis*, «Science», 155 (1967), pp. 1203-1207; C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972, 16.198; K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966, p. 18.

riscontri frammentari in forme di spiritualità e di prassi sociale a volte anche diffuse nel corso dei secoli; ma non trova giustificazione alcuna nelle espressioni autentiche della fede e, in particolare, nella rivelazione biblica. Qui la prospettiva appare radicalmente diversa, fin dalle prime pagine della *Genesi*. Il confronto con le cosmogonie mesopotamiche antiche, per tanti versi culturalmente imparentate con la narrazione biblica, ne offre prova convincente. In esse, l'uomo viene creato per sollevare gli dèi dalla fatica e in un quadro fosco di lotte tra divinità inferiori e superiori. Ecco qualche testo a documentazione.

Nel mito-epopea di *Atrahasis* (1,190-197) si legge:

(Gli dèi allora) chiamarono la dea,
pregarono la levatrice degli dèi, la saggia Mami:
Tu sei il seno materno,
la creatrice dell'umanità;
crea Lullu (uomo) perché porti il giogo;
porti egli il giogo assegnato da Enil (agli dèi)
sia l'uomo a portare il cesto del dio!

Analogamente nell'*Enuma elish* (VI, 1-10):

Marduk, sentendo la richiesta degli dèi,
decise di creare un capolavoro:
Voglio fare un reticolo di sangue,
formare un'ossatura
e suscitare un essere il cui nome sarà: l'uomo.
Sì, voglio creare un essere umano, un uomo.
Su di lui gravi il lavoro servile degli dèi,
cosicché essi siano in pace.

Questi esempi (altri se ne potrebbero addurre³) mostrano con chiarezza la diversa prospettiva del testo biblico. Si è notata, a volte, un'affinità tra le cosmogonie mesopotamiche e la destinazione dell'uomo secondo la tradizione comunemente ascritta allo Jahwista (*J*; cfr. *Gn* 2,15: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»), ambedue orientate al lavoro della terra⁴. Ma, come si vedrà più ampiamente in seguito, anche in questo caso l'analogia cul-

³ Cfr ad es. L. CAGNI, *Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli assiro-babilonesi*, in *L'Uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Atti del simposio per il XXV dell'A.B.I., Brescia 1975, pp. 9-25; C. ZANCHETTIN, *La creazione nell'Antico Testamento*, «Rivista Biblica Italiana», 20 (1972), pp. 391-405.

⁴ CAGNI, *Creazione e destinazione*, pp. 23-25.

turale si risolve in una netta diversità sul piano teologico. In maniera ancor più evidente si caratterizza il racconto attribuito alla tradizione sacerdotale (*P*), dove l'uomo appare al vertice dell'opera creatrice di Dio, sovranamente libera e perfetta⁵.

Nessuna ipoteca viene quindi posta dal testo biblico sull'attività dell'uomo nell'Universo. Ciò non significa, naturalmente, che essa non venga precisamente orientata e non soffra, come ogni altro aspetto della vita umana e cosmica, della tensione negativa del peccato. L'originalità della prospettiva biblica rispetto a quelle circostanti non è comunque frutto di una migliore elaborazione intellettuale (sebbene anch'essa giochi ruolo non secondario in questi testi: siamo in ambiente sapienziale), ma proviene da una diversa esperienza religiosa. Benché l'idea del mondo dipendente da Dio sia certamente antichissima e comune a tutta l'area culturale del vicino Oriente⁶, l'idea biblica di Dio creatore deriva – nella sua specificità – dall'esperienza salvifica di Israele, e con essa nativamente e teologicamente si connette⁷.

Entro questo orizzonte originale trova nuova collocazione anche la comprensione dell'uomo in se stesso e nelle sue dinamiche relazioni con Dio e con il mondo, relazioni che vengono in tal modo costitutivamente ridisegnate. L'uomo non appare, così, creato per la fatica, il conflitto, la morte, ma *per la vita*. Ciò si legge in filigrana nel racconto jahwista, in cui l'uomo, trasferito dalla terra arida e inospitale nel giardino di Eden, vive in perfetta armonia con se stesso, con le cose, gli animali, e con Dio. Ancora una volta si mostra evidente la divaricazione teologica con la letteratura religiosa circostante, come conferma il poema di *Gilgamesh*: «Quando gli dèi hanno creato l'umanità, la morte hanno stabilito all'umanità, la vita hanno tenuto nelle loro mani»⁸. Questa

⁵ Cfr. G. PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971, p. 22: «A differenza del I capitolo della *Genesi*, in cui la creazione dell'uomo è visibilmente narrata solo come compimento dell'intera opera creativa di Dio, i testi sumerici e accadici sottolineano quanto necessaria sia stata per gli dèi la creazione dell'uomo».

⁶ Cfr. ad es. il testo arcaico di *Gn* 14,18-19. Cfr. su questo C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia 1974, p. 19. È significativo constatare come l'affermazione della creazione manchi nei credo biblici più antichi: cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Brescia 1972, pp. 149-157. La sua tesi non deve comunque essere estremizzata.

⁷ L'affermazione è ben nota e generalmente condivisa; cfr. F. FESTORAZZI, *La creazione nella storia della salvezza*, «La Scuola Cattolica», 90 (1962), pp. 3-27; è in epoca esilica che l'idea di creazione, già presente alla riflessione della sapienza antica, ha acquistato la dimensione storica (contro la tesi di von Rad)

⁸ IX, 4, in G. FURLANI (a cura di), *Miti babilonesi e assiri*, Firenze 1958, p. 224.

netta diversità di prospettiva trova espressione nei temi dell'uomo come *immagine di Dio* e del suo *dominio* nel creato.

3. La sfida del pensiero scientifico e la verità biblica radicale

Questa chiarificazione preliminare, tuttavia, non elimina l'istanza critica che proviene dalle scienze. Soprattutto quando queste pretendono di porsi come modello totalizzante di interpretazione del reale.

Il confronto si impone. Anzitutto con le forme di umanesimo – prometeico e/o nichilista – che abitano il dibattito culturale contemporaneo. Poi con quel fascio di scienze del cosmo e della mente (biosfera e noosfera) che elevano l'evoluzione a modello di pensiero.

Il modello diffuso del pensiero scientifico interpella la fede e la teologia. Non ci si può nascondere dietro a un dito dicendo «una cosa è la fede, altra cosa è la scienza». La riconosciuta autonomia epistemologica e indipendenza disciplinare non significa infatti reciproca ignoranza: «la teoria dell'evoluzione non sopprime la fede né la conferma. Essa però la sfida...»⁹.

Ma ciò che preme ai Sapienti di Israele non è stabilire una teoria scientifica; piuttosto affrontare l'enigma della condizione umana.

La visione biblica respinge la spiegazione dualistica nella forma sia cosmogonica antica sia evoluzionistica moderna. Questo modello dice: l'essere stesso è contraddittorio, porta in sé sia il bene sia il male... Il male è ugualmente originario come il bene. E la storia umana svilupparebbe soltanto il modello già presente in tutta l'evoluzione precedente. Ciò che i cristiani chiamano peccato originale sarebbe in realtà solo il carattere misto dell'essere, una mescolanza di bene e di male che, secondo questa teoria, apparterrebbe alla stessa stoffa dell'essere.

Dunque, esiste il peccato originale o no? Si domanda Benedetto XVI. E risponde:

L'esistenza di quello che la Chiesa chiama peccato originale è purtroppo di un'evidenza schiacciante, se solo guardiamo intorno a noi e prima di tutto dentro di noi. L'esperienza del male è infatti così consistente, da imporsi da sé e da suscitare in noi la domanda: da dove proviene? Specialmente per un credente, l'interrogativo è ancora più profondo: se Dio, che è Bontà assoluta, ha creato tutto, da dove viene il male? Le prime pagine della Bibbia (*Genesi* 1-3) rispondono proprio a questa domanda

⁹ J. RATZINGER, *Wer ist das eigentlich – Gott?*, hrsg. von H.J. Schulz, München 1969, pp. 140 ss.; Id., *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005, p. 156.

fondamentale, che interella ogni generazione umana, con il racconto della creazione e della caduta dei progenitori: Dio ha creato tutto per l'esistenza, in particolare ha creato l'essere umano a propria immagine; non ha creato la morte, ma questa è entrata nel mondo per invidia del diavolo il quale, ribellatosi a Dio, ha attirato nell'inganno anche gli uomini, inducendoli alla ribellione (cfr. *Sapienza* 1,13-14; 2,23-24). È il dramma della libertà, che Dio accetta fino in fondo per amore, promettendo però che ci sarà un figlio di donna che schiaccerà la testa all'antico serpente (*Genesi* 3,15).

Come è stato possibile, come è successo? Si chiede ancora il Papa. E chiarisce:

Questo rimane oscuro. Il male non è logico. Solo Dio e il bene sono logici, sono luce. Il male rimane misterioso. Lo si è presentato in grandi immagini, come fa il capitolo 3 della *Genesi*, con quella visione dei due alberi, del serpente, dell'uomo peccatore. Una grande immagine che ci fa indovinare, ma non può spiegare quanto è in se stesso illogico. Possiamo indovinare, non spiegare; neppure possiamo raccontarlo come un fatto accanto all'altro, perché è una realtà più profonda. Rimane un mistero di buio, di notte. Ma si aggiunge subito un mistero di luce. Il male viene da una fonte subordinata. Dio con la sua luce è più forte. E perciò il male può essere superato. Perciò la creatura, l'uomo, è sanabile. Le visioni dualiste, anche il monismo dell'evoluzionismo, non possono dire che l'uomo sia sanabile; ma se il male viene solo da una fonte subordinata, rimane vero che l'uomo è sanabile. E il libro della *Sapienza* dice: «Hai creato sanabili le nazioni» (1,14 nella *Vulgata*). E finalmente, ultimo punto, l'uomo non è solo sanabile, è sanato di fatto. Dio ha introdotto la guarigione. È entrato in persona nella storia. Alla permanente fonte del male ha opposto una fonte di puro bene. Cristo crocifisso e risorto, nuovo Adamo, oppone al fiume sporco del male un fiume di luce. E questo fiume è presente nelle storie: vediamo i santi, i grandi santi ma anche gli umili santi, i semplici fedeli. Vediamo che il fiume di luce che viene da Cristo è presente, è forte.

La questione rimane aperta e sfocia in un nuovo inizio nella storia: il suo sì al Padre, sconfigge la ricorrente tentazione di una falsa emancipazione, radice di ogni peccato, e inaugura – nuovo Adamo – il tempo in cui regnano amore e verità.

Per questo la tessitura narrativa di *Genesi* non implode nella ennesima ribellione (Babele), ma si connette in continuità con l'elezione di Israele: Dio chiama Abramo perché l'umanità possa incamminarsi di nuovo verso la terra promessa.

Il cammino interdisciplinare del Convegno si colloca dunque entro l'ampia problematica che iscrive i temi della creazione (dell'uomo e

del mondo) e del significato globale e ultimo dell'esistenza¹⁰. Ciò si fa del tutto evidente fin dalle prime pagine della *Genesi*, la cui dimensione etiologica, filtrata dalla riflessione sapienziale, costituisce indagine e risposta sul significato del reale nella sua totalità e, in particolare, sui grandi problemi dell'uomo¹¹. La vastità della problematica che ne consegue suggerisce un approccio selettivo, che ferma l'attenzione su alcune questioni specifiche, rilevanti nel contesto del pensiero contemporaneo; in specie, la radice della signoria dell'uomo nel mondo, le modalità con cui essa si deve esplicare, le sollecitazioni che ne derivano per la teologia pratica.

Proprio perché dono, la creazione dell'uomo diventa compito. Creare è infatti più che fare, e «il segreto ultimo di un dono è che esso pone l'altro nella capacità, a sua volta, di porsi come soggetto capace di donare»¹².

Il racconto biblico presenta dunque l'uomo come immagine di Dio nella molteplicità delle sue relazioni esistenziali. Ciò strappa la teologia al rischio (non meramente ipotetico) di una formulazione astratta, riduttiva e inincidente.

Affermare che l'uomo è il senso dell'Universo non è una frase a effetto. Il progresso delle scienze, mentre scopre in maniera sempre più approfondita le leggi che regolano con mirabile perfezione l'Universo, mentre ne avverte con maggiore consapevolezza (e minore meccanicismo) l'intrinseca logicità e correlazione, si trova sempre più impotente a coglierne il significato. Come afferma il premio Nobel S. Weinberg, «quanto più l'universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo»¹³. È solo nella sua relazione con l'uomo (e quindi con Dio) che l'Universo può passare, dalla fredda e impenetrabile perfezione della visione scientifica, alla significatività della visione di fede.

Si comprende in questa prospettiva la frase scolpita di sant'Agostino: «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» (perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno) Hannah Arendt osserva in *Vita activa*:

¹⁰ La connessione è chiaramente avvertita dalla tradizione teologica, e trova classica formulazione nella domanda del catechismo di Pio X: «Per qual fine Dio ci ha creati?» (cfr. su questo la documentazione e l'esposizione critica in «Concilium», 13 [1971], pp. 1281-1426).

¹¹ Cfr. A.M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, Paris 1946, p. 8.

¹² A. GESCHÉ, *La création: cosmologie et anthropologie*, «Revue théologique de Louvain», 14 (1983), p. 161.

¹³ S. WEINBERG, *I primi tre minuti*, Milano 1977, p. 170.

Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e, questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo ma non prima¹⁴.

L'insidia, dunque, è nascosta nel cuore dell'uomo, ed è individuata, nella sua radice, dalla tentazione del serpente. Come ogni altro male, anche la prevaricazione e il dissesto dell'Universo provengono dalla pretesa dell'uomo di erigersi a signore assoluto: non avendone la stoffa, si trasforma in un tiranno dispotico (l'uomo che si fa Dio, ne presenta in realtà una caricatura grottesca, cfr. *Ez 28,1 ss.*).

4. L'alternativa invalicabile: Dio o il caso?

«Ed io che sono?». L'interrogativo leopardiano rimane con tutto il suo coefficiente di inquietamento. In esso risuona l'antico ammonimento dell'imperatore Marco Aurelio: «... Il Tutto (*to olon*) o è Dio o è il caso (*to eikèi*); in un modo o nell'altro non essere anche tu a caso».

Altrimenti, una sindrome di estraneità, una frattura radicale tra cosmologia da una parte ed etica ed antropologia dall'altra. Non più cosmo, ma solo mondo, cornice indifferente di un proscenio dove si recita a soggetto.

Il dibattito, talora aspro, talora improprio tra evoluzionisti e fautori del disegno intelligente, pone una questione radicale:

Alla fine, per arrivare alla questione definitiva, direi: Dio o c'è o non c'è. Ci sono solo due opzioni. O si riconosce la priorità della ragione, della Ragione creatrice che sta all'inizio di tutto ed è il principio di tutto – la priorità della ragione è anche priorità della libertà – o si sostiene la priorità dell'irrazionale, per cui tutto quanto funziona sulla nostra terra e nella nostra vita sarebbe solo occasionale, marginale, un prodotto irrazionale – la ragione sarebbe un prodotto della irrazionalità. Non si può ultimamente ‘provare’ l'uno o l'altro progetto, ma la grande opzione del Cristianesimo è l'opzione per la razionalità e per la priorità della ragione. Questa mi sembra un'ottima opzione, che ci dimostra come dietro a tutto ci sia una grande Intelligenza, alla quale possiamo affidarci¹⁵.

¹⁴ H. ARENDT, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1998, pp. 128-129.

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Incontro con i giovani della diocesi di Roma*, 6 aprile 2006.

Questo ha inteso illustrare il Convegno, nella ferma convinzione che «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»¹⁶.

Mons. Sergio Lanza

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Celebrazione eucaristica di inaugurazione del pontificato - Omelia*, 24 aprile 2005.

Apertura dei lavori

S.E. Mons. Mariano Crociata

Sono lieto di presiedere la prima sessione del Convegno *“In principio...”*. *Origine e inizio dell'universo* promosso dal Centro pastorale dell'Università. Il capitolo della teologia della creazione è così rilevante per il pensiero cristiano da accompagnarlo in varie forme lungo il corso di tutta la sua storia. La sua attualità poi non ha bisogno di essere cercata a fatica, poiché si presenta spontaneamente alla ribalta della riflessione teologica, filosofica e scientifica odierna.

Mi preme solo segnalare il collegamento che Benedetto XVI istituisce tra il compito educativo e il tema della creazione. Lo richiama la citazione posta in esergo nella *brochure* del Convegno, dalla quale risalta soprattutto la necessità di recuperare il concetto di natura come creazione di Dio. Attraverso di essa infatti Dio parla, ci mostra i valori, indica gli orientamenti fondamentali per il cammino dell'uomo. Si sente l'eco del Concilio Vaticano I, che si prolunga nel Vaticano II con il n. 6 della *Dei Verbum* e il n. 16 della *Gaudium et spes*. Il Papa riconosce un valore rilevante al contributo che la comprensione della natura come creazione di Dio nella luce della rivelazione può dare all'itinerario educativo dell'essere umano. La perdita della natura in quanto creazione come fonte di orientamento del cammino dell'uomo, e quindi il rifiuto della rivelazione, porta anche, dice il Papa, a rimanere privati della terza fonte, cioè della storia, la quale non parla più, perché ridotta a un agglomerato di decisioni arbitrarie. Infatti, una natura, per così dire, ‘depotenziata’ finisce per non avere più alcun significato normativo e rimane puro oggetto, destinato alla manipolazione tecnologica o al dissolvimento nella contrapposizione natura-cultura, che vede la seconda sempre vincente in un contesto soggettivistico. Recuperare e approfondire una filosofia e una teologia della creazione, vista nel suo rapporto con la redenzione, permette di salvare la storia e promuovere ciò che è autenticamente umano. Ciò appare quanto mai urgente e conferisce singolare attualità al Convegno. In questa prospettiva riflettere sulla natura nella luce della rivelazione lascia presagire un contributo anche nell'orizzonte dell'impegno educativo che i Vescovi italiani, confortati dal magistero del Santo Padre, si sono assunti e stanno portando avanti.

In conclusione, vorrei esprimere tutto il mio apprezzamento per un'iniziativa che è anche la prima destinata a celebrare il novantesimo anniversario di fondazione di questa prestigiosa Università. Non resta, quindi, che disporci all'ascolto.

Apertura dei lavori

S.E. Mons. Franco Giulio Brambilla

Il tema scelto per questo Convegno: “*In Principio... Origine e inizio dell'universo*” va collocato sullo sfondo dei rapporti tra fede e scienza in quest'ultimo secolo. La storia di questi rapporti parte da una situazione di conflitto, passa a un momento di tregua, se non anche di estraneità, mentre negli ultimi tempi sembrano ritornare i rumori della battaglia¹. L'atteggiamento critico dello scientismo del tardo Ottocento ha continuato la controversia che era già stata dell'Illuminismo nei confronti della fede. La teologia d'impostazione apologetica, che intendeva salvare per la fede uno spazio al di là della ragione, nei casi migliori ha dialogato con la scienza. Si è mossa, però, con un atteggiamento concordista, che ha registrato momenti di tregua e sempre risorgenti occasioni di conflitto, a motivo della contestazione che la prospettiva evoluzionista pareva opporre al concetto di creazione. Un armistizio più stabile tra fede e scienza è avvenuto sotto la spinta di due fattori: alcune precisazioni filosofiche sul concetto di creazione che lo hanno distaccato dal problema delle origini² e la ripresa della questione biblica che ha messo in luce il significato autentico dei racconti delle origini.

Anzitutto, il tema della creazione riceve dal rinnovamento biblico il via libera a distinguere la prospettiva della Bibbia dagli altri problemi, in particolare dalle obiezioni avanzate dalle scienze, così che se un tempo tali obiezioni erano potute sembrare minacciose per la fede, ora appaiono componibili, perché esse considerano il problema della realtà da un altro punto di vista. La questione biblica, come è noto, vanta radici più remote e non si riferisce solo al problema della creazione/ominizzazione, anche se ha trovato nei testi della *Genesi* uno dei banchi di prova più appassio-

¹ F. RUSSO, *Cento anni di dialogo difficile tra la scienza e la fede*, in *Scienza e fede*, Brescia 1965; C. MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica. Un secolo di conflitti*, Borla, Roma 1984, che parla di tre fasi di conflitto, a cui segue dal 1970 il periodo della pace.

² Cfr. ad es. A.D. SERTILLANGES, *Somme Théologique. La création*, I. qq. 44-49, Paris-Tournai-Rome 1948²; Id., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris 1945.

nanti³. Lo sviluppo delle scienze storiche ha posto con forza la questione del metodo di lettura dei testi sulle origini (che tipo di testi sono, che cosa vogliono dire, qual è il loro genere letterario). Si deve alla lungimirante fatica di alcuni pionieri l'introduzione sempre più raffinata del discorso sui generi letterari, il ricupero del valore conoscitivo del mito, l'interpretazione storica del problema dell'ispirazione e della verità del testo⁴. Ieri, se ho letto bene il programma nelle lectiones inaugurali avete avuto certamente un saggio di questo mutamento di prospettiva.

Sul versante del confronto con la scienza, l'opera di Teilhard de Chardin⁵ è stata il tentativo più poderoso di confrontare il pensiero cristiano con il problema scientifico. Egli ha spostato la considerazione teologica della creazione dal «fatto» della creazione, cioè dell'origine delle cose, al «senso» della creazione, vista come il senso dell'evoluzione. Teilhard ha mostrato che la contrapposizione tra evoluzionismo (trasformismo) e creazionismo non si sostiene. La scienza, infatti, parte dal dato del mondo, accogliendolo come un fatto inoppugnabile: la discussione sull'essere creato esula dall'interesse della scienza. La teologia della creazione di Teilhard si sposta sul senso e ultimamente sul fine dell'evoluzione, e dunque della realtà creata. Anzi Teilhard ritiene che il tema della creazione, una volta liberato dal suo carattere ‘esplicativo’ dell’‘origine’ della realtà, possa aprirsi alla considerazione evolutiva della realtà stessa. Ciò consente di superare la duplice povertà di una teologia della creazione in prospettiva cosmologica (che si riduce alla questione dell’origine delle cose da Dio): quella di separare la considerazione del mondo da quella dell'uomo; quella di non ritrovare l'orientamento della creazione a Cristo. Questa prospettiva è sottoposta a una tensione difficile da sciogliere. Per un verso tale finalità della creazione sembra potersi derivare dal processo evolutivo, attraverso i suoi salti ascensionali, mentre, per l'altro, pare conoscibile a partire dalla rivelazione e dalla unità del piano divino in Cristo⁶.

³ Se ne veda un breve, ma sintetico panorama storico in L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987³, pp. 14-24.

⁴ Si veda una buona sintesi della problematica *ibidem*, pp. 20-24.

⁵ Se ne veda un'ampia e documentata carrellata in R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni* (1968), Queriniana, Brescia 1981², alle pp. 93-273: si pensi solo alle interpretazioni di Tresmontant, De Lubac, Smulders, de Solages, e alla sofferta ‘requisitoria’ di von Balthasar, ma anche di Benz. Si pensi anche alle prosecuzioni teologiche di K. Rahner, P. SCHOONENBERG, *Il mondo di Dio in evoluzione* (1962), Brescia 1968; A. HULSBOSCH, *Storia della creazione storia della salvezza*, Firenze 1967.

⁶ È noto anche che la discussione successiva sul ‘caso Teilhard’ ha potuto ricevere entusiastiche adesioni o dure requisitorie a seconda che si sottolineasse il significato intenzionale/globale (addirittura la spiritualità) della sua riflessione o che si saggiasse il suo sistema e le tesi conseguenti attribuite all’Autore (ad es. la tesi del pecca-

Questa dialettica non è risolvibile se non riprendendo la tradizione, la quale, come è noto, ha letto il tema della creazione attraverso la nozione di causalità. La parola greca ‘causa’ (*aitía*) ha una straordinaria polisemia⁷: in prima battuta significa ‘designare come causa’ o ‘dare come ragione’, ma nell’ambito religioso Dionigi l’Areopagita assimila l’espressione *aitía* a quella di ‘azione di grazie’ (forse dal termine imparentato *aítesis* che significa ‘domanda’ o ‘preghiera’): «I saggi di Dio lodano la causa (*aitía*) di tutte le cose», e aggiunge: «La causa di tutti gli esseri dev’essere lodata a partire da tutte le cose causate» (*De divinis nominibus*, risp. I, 6 e I, 5)⁸. Nel Medio Evo, infatti, la nozione di ‘causalità’ è un approfondimento della nozione di ‘partecipazione’, non una sua semplice sostituzione. La sua funzione non è anzitutto quella di stabilire quasi una catena che sale dal mondo a Dio e di attribuire a Dio l’immagine del ‘fondamento’ del mondo. Più esattamente ha la funzione di dire la differenza e l’alterità tra Dio e il mondo, cioè il fatto che Dio non può essere pensato estrapolando lo dalle cause ‘seconde’. In quanto causa prima, Dio non è il primo anello dalla catena delle cause, ma è al di là di essa: la causalità vuole appunto sottolineare la distanza e l’alterità di Dio⁹.

In questa ottica si deve intendere il sorprendente approfondimento di Tommaso nelle due *Summae*¹⁰: egli afferma che la *dependentia* delle creature dal Creatore, come dal loro *principium*, è del genere della relazione: la relazione creaturale (e non la risalita causale) è il contesto

to/male). In ogni caso la ‘visione’ teilhardiana che «il Dio cristiano non può essere altri che il Dio della cosmogenesi, cioè il Dio dell’evoluzione» suscita, ad es., l’opposizione dura di von Balthasar (cfr. *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe ‘Le Milieu divin’*, «Wort und Wahrheit», 18 [1963], pp. 339-350). La problematica, come si vede, pone due questioni: l’una concernente la struttura metafisica; l’altra che rinvia alla verifica biblica.

⁷ Cfr. le suggestive riflessioni di A. GESCHÉ, *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, Cerf, Paris 1994, pp. 55-56.

⁸ Commenta significativamente il testo G. CRISTOSTOMO, *Scholia sui Nomi divini di Dionigi l’Areopagita* V, 8: «È in quanto causa di tutte le cose che Dio dev’essere lodato; perché Dionigi non dice: queste cose sono attribuite (*kategoreítai*) a Dio [schema di causalità], ma propriamente che egli ne è lodato (*humneítai*) [schema di meraviglia/lode]».

⁹ GESCHÉ, *Dieu pour penser*, p. 56, che a sua volta per i testi citati a rimanda all’opera di J.L. MARION, *L’idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, 1989², pp. 196-207. È interessante leggere il tentativo di ripensamento della categoria di causalità in GESCHÉ, *Dieu pour penser*, pp. 66-76.

¹⁰ Nella *Summa contra Gentiles*, 2, 18: «Ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic esse de genere relationis»; e nella *Summa Theologiae* I, q. 45 a. 3, resp.: «Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse».

di scoperta (*unde relinquitur quod... non sit nisi...*) dell’alterità del *principium*. D’altra parte l’essere creato si attua nella forma di una *relatio* del Creatore alla creatura: essa non sta solo all’inizio, ma la accompagna nel suo esistere storico. Se leggiamo questo geniale approfondimento ontologico di Tommaso alla luce del contesto religioso ricordato (non con lo sguardo ‘moderno’ della teologia naturale che lo neutralizza): il rapporto della creatura al Creatore dice la ragione per cui la creatura è tale se continua a riceversi in tutto il suo essere dal Creatore. Bisogna riconoscere il carattere profondamente biblico di questo pensiero pur nella differenza dei linguaggi.

Questo è esattamente ciò che è in gioco nell’intreccio dei racconti: quello della Bibbia che ci narra delle origini per dire il rapporto della storia al Creatore, quello della scienza che ne indaga le connessioni causalì per spiegarne l’evoluzione; quello della filosofia/teologia che ne dice le condizioni di pensabilità. Tre racconti che devono illustrare che il rapporto dell’uomo al mondo è pensabile solo se l’uomo è nel mondo, ma non del mondo, perché è in relazione con l’alterità di Dio che abbraccia uomo e mondo. Questa è la posta in gioco a cui la riflessione di quest’oggi è convocata.