

Il cristianesimo e l'evoluzionismo. Un percorso ambivalente e la sua incidenza per il dibattito civile

Massimo Nardello – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Abstract

Il contributo, nato come conferenza tenuta presso l'Università di Modena, prende in esame la complessa recezione delle teorie evoluzioniste da parte del magistero e della teologia cattolica, per evidenziare le modalità della loro accettazione e le sfide che esse ancora pongono alla riflessione teologica. Questo tema è collocato all'interno di alcune considerazioni sul valore della teologia per l'ambito accademico civile e sul contributo che la recezione delle teorie evoluzioniste da parte del mondo cattolico può dare al dibattito pubblico.

1. Una questione teologica in ambito accademico civile?

L'intento di questo intervento è quello di presentare alcune considerazioni relative all'impatto delle teorie evoluzioniste sulla teologia cristiana, soprattutto per quanto attiene alla concezione dell'essere umano e al suo ruolo all'interno del mondo. Mi limito a considerare la tradizione cattolica, sia in ragione delle mie competenze, sia perché essa ha influito sulla cultura del nostro paese più ampiamente di altre visioni religiose.

Prima di iniziare la trattazione del tema, mi sembra necessario fare alcune considerazioni sulle ragioni che, a mio giudizio, legittimano il percorso che stiamo per iniziare all'interno dell'ambiente accademico in cui ci troviamo. Ci si può chiedere, infatti, perché mai in un contesto laico come quello di un'università civile ci si dovrebbe interessare della recezione delle teorie evoluzioniste da parte di un'istituzione religiosa quale è la Chiesa cattolica. In effetti, la complessa e variegata eredità delle filosofie del XVII e del XVIII secolo annovera al suo interno due convinzioni, ancor oggi dotate di un certo fascino, che suggerirebbero di non legittimare affatto tale interesse. La prima di esse è la visione del fenomeno religioso tradizionale, quello che è rappresentato dalle grandi religioni, come qualcosa di eterogeneo rispetto al piano della ragione, che è invece quello nel quale ci si muove in ambito universitario. La seconda è il ritenere che le esperienze religiose di quel genere debbano restare relegate nell'ambito strettamente pri-

vato, per evitare che possano divenire causa di conflitti all'interno della società.

Secondo C. Taylor¹, queste convinzioni sono frutto di un sviluppo culturale che ha le sue radici nell'evo moderno, e che verso la fine del XVII secolo ha determinato una reinterpretazione antropocentrica della religione, denominata deismo. Secondo tale visione, Dio ha creato un mondo ordinato e comprensibile, e l'essere umano può facilmente cogliere questo ordine e vivere al suo interno servendosi solamente della sua ragione, se non è ingannato da convinzioni false e superstiziose. Questa religione naturale e universale, in realtà, contiene in germe la negazione dell'esperienza religiosa tradizionale, perché tende a considerare inutile la stessa nozione di Dio a vantaggio della ragione umana come unico fondamento di una vita libera ed autonoma. In effetti, dopo aver ridotto Dio a semplice fondamento dell'esistenza morale, questa religione nei limiti della sola ragione si affranca ben presto dalla stessa nozione personale del divino, e a quel punto l'etica viene rifondata solamente in chiave antropocentrica.

Il deismo rappresenta l'ideale a cui si vorrebbe orientare tutto il fenomeno religioso, anzi l'intera esistenza umana:

La filosofia dei Lumi si sforza di fondare una religione nei limiti della sola ragione. È la "religione naturale", della quale Diderot dà una definizione luminosa: una religione che, nella diversità dei riti e delle rappresentazioni si esprime per mezzo di "ciò che né il tempo né gli uomini hanno mai abolito e mai aboliranno, ciò che accomuna l'uomo civilizzato e il barbaro, il cristiano, l'infedele e il pagano [...]". Idee analoghe si trovano in Lessing: Dio sfugge ad ogni teologia e le opere contano più dei dogmi, e nel cammino dell'umanità, dopo il politeismo e il monoteismo, vi sarà una terza età nella quale gli uomini, diventati pienamente coscienti di ciò che possono, faranno il bene per se stesso. [...] La lotta dei Lumi è quindi una lotta contro tutti i dogmi cristiani o pagani: in confronto alla religione naturale o al deismo essi non sono diversi da quelle "superstizioni" così denigrate per lunga tradizione all'interno dello stesso cristianesimo. La tolleranza non è secondaria, al contrario, è l'espressione della nuova religione.²

1 Cf. C. TAYLOR, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2007, 221.

2 M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, "Religione", in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di

Si comprende facilmente come in tale ottica le religioni tradizionali siano ritenute qualcosa di irrazionale che non può in alcun modo rendere conto delle proprie convinzioni davanti al tribunale della ragione, e quindi come una loro presenza significativa nella sfera civile non possa che destare perplessità. Infatti, qualora una religione così caratterizzata sviluppasse un giudizio negativo sulla società civile in nome dei propri principi e assunse quindi un ruolo antagonista nei suoi confronti, non sarebbe possibile mettere in campo alcuno strumento argomentativo per ricondurla ad uno stile più dialogico e collaborativo. Il suo carattere irrazionale e quindi potenzialmente incontrollabile rappresenta evidentemente un grave pericolo per il bene comune.

Tutto questo è solo un aspetto dell'eredità illuminista, che ovviamente è ben più ampia e variegata e che conosce anche valutazioni meno critiche sulla religione e meno propense ad assolutizzare il valore della ragione umana. Tuttavia, sul piano della storia degli effetti sembra di dover rilevare che la recezione dell'eredità illuminista recepisca oggi quasi solamente la sua visione fortemente critica nei confronti delle religioni tradizionali, forse perché filtrata attraverso il positivismo dell'800 e del '900.

Occorre ammettere che queste valutazioni hanno un fondo di verità. È innegabile che le religioni siano state causa di innumerevoli guerre e lacerazioni sociali, e che alcune correnti religiose fondamentaliste lo siano anche ai nostri giorni. È pure evidente che esistono ancora oggi dei movimenti religiosi – o almeno che si definiscono tali – che non sono in grado di rendere ragione delle loro convinzioni all'interno del dibattito pubblico, e anzi che non sono assolutamente interessati a farlo. Si limitano invece a ripetere quanto è contenuto nei loro testi fondativi senza cercare minimamente di reinterpretarli a partire dalle istanze della ragione e della cultura, come se il loro contenuto dovesse essere necessariamente accolto da tutti a prescindere dalla sua ragionevolezza e dalla sua capacità di convincimento.

Ritengo però che oggi questi fenomeni, anche se cercano e ottengono una grande visibilità, non siano maggioritari. Al contrario, è facilmente documentabile lo sforzo che molte grandi religioni stanno facendo per promuovere dinamiche pacifiche all'interno delle società e per delegittimare in qualsiasi modo chi assume atteggiamenti violenti ed intolleranti in nome di

V. Ferrone e D. Roche, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, 235.

Dio. È pure evidente in molte correnti religiose il desiderio di dialogare sinceramente con le società liberali e democratiche a cui appartengono, e di entrare rispettosamente nel dibattito pubblico offrendo contributi valoriali e culturali argomentati in modo ragionevole. Tutto questo dovrebbe convincerci che anche quei fenomeni religiosi che non sono riducibili alla ragione illuminista non sono necessariamente dannosi per la società.

Del resto, quanto è avvenuto in questi ultimi due secoli ci ha insegnato a ridimensionare – e non ad abbandonare – quel valore assoluto della ragione che le citate filosofie illuministe avevano propugnato come unico possibile fondamento di un pacifico vivere sociale, e anzi a ritenere che quella stessa ragione possa essere causa di devastazioni. I conflitti che hanno segnato il periodo che ci separa dall'età dei Lumi, tra cui due di portata mondiale, nella maggioranza dei casi non hanno avuto motivazioni religiose, ma si sono determinati a causa di dinamiche sociali e culturali molto complesse, frutto però di precise visioni della realtà ben argomentate sul piano razionale. Pensare che essi siano stati causati dalla superstizione e dall'ignoranza, cioè da una crisi del riconoscimento dell'assolutezza della ragione, e che la sua affermazione avrebbe potuto impedire quelle vicende drammatiche, rappresenta una lettura dei fatti piuttosto ingenua.

Inoltre, la cultura postmoderna (o post secolare) in cui viviamo attualmente, negando l'esistenza di qualsiasi riferimento normativo assoluto, ha pure contribuito a ridimensionare ulteriormente la fiducia nella razionalità umana, non ovviamente in rapporto alla scienza e alla tecnica, quanto piuttosto alla comprensione globale della realtà e alla determinazione di ciò che rappresenta il bene dei singoli e della collettività. Anche grazie a questo clima culturale, mi pare che oggi sia abbastanza evidente che non sia sufficiente appellarsi alla ragione per costruire delle società benevolenti e pacifiche. Occorre invece attivare dei percorsi lunghi e pazienti nei quali offrire alla riflessione comune dei significati, dei valori, dei simboli espressivi del senso della vita, che possano aiutare ciascuno a costruirsi un proprio orizzonte di comprensione della realtà, e ad influire così positivamente su quello elaborato dalla collettività.

In questo contesto così complesso, una società deve valorizzare ogni realtà che possa alimentare e arricchire la riflessione comune sul significato dell'esistenza individuale e sociale. Per questa ragione, a mio giudizio, il

sapere pubblico dovrebbe interessarsi anche di teologia, intesa come riflessione sull'esperienza religiosa e sul suo fondamento teorico sviluppata in modo critico, organico e con un metodo ben definito. Ovviamente si dovrà accettare che la razionalità implicata in questa attività non sia quella scientifica, basata sul ragionamento logico applicato al dato sperimentale, come del resto si dovrà prendere atto dei suoi inevitabili presupposti, di cui essa necessita al pari di ogni altra disciplina. Sarà invece legittimo attendersi che la teologia sviluppi le sue argomentazioni in modo ragionevole, al pari della filosofia e delle altre discipline umanistiche, e che possa quindi essere compresa e discussa nel dibattito pubblico.

Peraltro, valorizzando la riflessione teologica, le società laiche stimolano le religioni a confrontarsi con le esigenze della ragione e della cultura, e quindi ad evitare più facilmente di declinare in prospettive fondamentaliste, che le spingono a volersi imporre sul piano sociale con la forza e non a proporsi rispettosamente con uno stile persuasivo e dialogico.

A partire da queste considerazioni mi sembra giustificato riflettere in un contesto accademico civile sul percorso che la Chiesa cattolica ha compiuto in rapporto all'evoluzionismo, e anche sulle questioni teologiche che restano aperte. Non si tratta semplicemente di verificare che questa istituzione religiosa non sia antagonista di tali teorie scientifiche, per liberarsi dal timore che possa divenire nemica della scienza, ma soprattutto di arricchire il dibattito pubblico con la sua visione dell'essere umano e del senso della sua esistenza, arricchito anche dal confronto con le teorie evoluzioniste.

Da parte delle comunità religiose, poi, si tratta di sviluppare una *teologia per l'università*³, che deriva dalla riflessione teologica intesa in senso proprio e che è svolta all'interno delle comunità religiose e al loro servizio, ma che ha un obiettivo differente da essa. Non si tratta più di pensare la fede per comprenderla e viverla in modo più autentico, ma di portare nell'ambito civile questa riflessione perché sia fonte di significati, di valori e di simboli in grado di arricchire il dibattito pubblico, e quindi di riportare ciò che emerge in tale contesto pluralista all'interno delle comunità religiose come

3 Questa impostazione è ripresa da D. Tracy, il quale però la declina in modo molto più articolato, parlando di una teologia per la Chiesa, di una per la società e di una per il mondo accademico: cf. D. TRACY, *The analogical imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad 1981, 3-31.

stimolo per il proprio percorso. Questa relazione vorrebbe porsi come un tentativo in questa direzione.

Vorrei dunque procedere nel modo seguente. Anzitutto presenterò sinteticamente come l'evoluzionismo abbia interpellato la Chiesa cattolica, sia a livello del suo insegnamento ufficiale che della riflessione teologica, e come si sia passati da un rifiuto molto fermo al ritenerlo del tutto compatibile con la visione cristiana dell'essere umano e del mondo. Vorrei poi mettere in evidenza alcune questioni teologiche che questa prospettiva lascia ancora aperte, per poi offrire alcune considerazioni conclusive su come le aperture che le teorie evoluzioniste hanno prodotto nella teologia cattolica possano contribuire al dibattito pubblico sull'identità dell'essere umano e del mondo in cui vive.

2. La Chiesa Cattolica e l'evoluzionismo

Come è ovvio, non è possibile ricostruire compiutamente in questa sede il percorso che la Chiesa cattolica ha fatto in rapporto alle questioni poste dall'evoluzionismo, sia nel suo insegnamento ufficiale che nella riflessione dei teologi. Mi limito quindi a riassumerne alcuni passaggi fondamentali.⁴

a. Dalla prima opera di Darwin alla fine dell'800

Nel 1859 Charles Darwin pubblica la prima edizione dell'opera "Sull'origine delle specie", e nell'ambito cattolico si sviluppa immediatamente una forte reazione contraria alle sue teorie. Già nell'anno successivo a Colonia si tiene un Concilio provinciale, sotto la guida del vescovo di questa città, nel cui documento conclusivo si afferma:

I primi genitori sono stati creati da Dio immediatamente. Pertanto noi dichiariamo che è totalmente contraria alla Sacra Scrittura e alla fede l'opinione di coloro che non hanno paura di affermare che l'uomo – se

4 Per questa parte, faccio ampiamente riferimento a A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", in *Scienza e fede: un dialogo possibile? Evoluzionismo e teologia della creazione*, a cura di V. Danna e A. Piola, Effatà Editrice, Torino 2009, 91-132. L'autore rimanda all'ampio studio sul tema di C. MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica. Un secolo di conflitti*, Borla, Roma 1984. Cf. anche S. MORANDINI, *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Morcelliana, Brescia 2009, 51-67.

si considera il corpo – è apparso sulla terra per un mutamento spontaneo che da una natura più imperfetta ha portato ininterrottamente e alla fine a questa natura umana più perfetta. Le sacre lettere attestano che Adamo fu il primo uomo e che da lui tutto il genere umano trae la sua origine; S. Paolo, discutendo all'Areopago, lo insegna chiaramente (At 17,26). Pertanto coloro che o dicono di non sapere da dove il genere umano abbia tratto origine, o negano che tutto il genere umano si sia propagato da Adamo, sono in aperto ed evidente contrasto con la sacra scrittura.⁵

È evidente un chiaro riferimento alla prospettiva darwiniana, sebbene a ben vedere non venga negata l'evoluzione in quanto tale, ma solo quella che avverrebbe per un mutamento spontaneo. Questa presa di posizione va compresa a partire dal fatto che a metà dell'800 l'esegesi biblica leggeva le pagine del libro della Genesi come se fossero una narrazione fedele di quello che era realmente successo all'inizio della storia. Se si intende la narrazione biblica in questo modo, è ovvio che il suo insegnamento non può essere raccordato con la teoria evoluzionista. Dunque, questo Concilio locale non ha inteso mettere in discussione direttamente la veridicità scientifica dell'evoluzionismo, ma semplicemente contestarlo in quanto appare in contrasto con l'insegnamento della Bibbia letta secondo i criteri interpretativi del tempo.

A questo intervento fanno seguito diversi studi dei gesuiti della Civiltà Cattolica che sono estremamente critici nei confronti delle teorie darwiniane. Questi autori difendono un rigido fissismo delle specie, e non semplicemente per una motivazione esegetica e teologica, ma argomentandone la correttezza dal punto di vista scientifico. Dal loro punto di vista, la teoria evoluzionista di Darwin non è sostenibile sul piano della scienza, mentre lo è la tradizionale visione fissista.

Il concilio Vaticano I non interviene direttamente nella questione dell'evoluzionismo a causa della sua conclusione anticipata, nel 1870. Tuttavia in una riunione della Commissione teologica del Concilio, nel 1869, si fa riferimento esplicito alla teoria dell'evoluzione spontanea della materia e la si condanna fermamente, nonostante che nel 1864 Pio IX avesse rigettato nel Sillabo l'accusa rivolta al magistero cattolico di impedire la ri-

5 Cit. in A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", op. cit., 94.

cerca scientifica e il libero progresso della scienza. Nel percorso di elaborazione dei due documenti prodotti dal Concilio si prevede anche di definire come dogma di fede che tutti gli esseri umani discendono da un'unica coppia e non da una "scimmia irsuta", anche se poi queste affermazioni non entreranno nella versione definitiva di quei documenti, cioè nell'insegnamento conciliare ufficiale.

Queste prese di posizione non impediscono ad alcuni teologi cattolici della fine dell'800 di tentare un dialogo tra la visione biblica della creazione e quella evoluzionista. Contro tali figure, però, interviene la Congregazione del S. Ufficio e dell'Indice, – attualmente denominata Congregazione per la dottrina della fede –, i cui documenti riservati relativi a questi periodo sono stati resi pubblici solo a partire dal 1998. In modo particolare, la Congregazione vaticana mette in discussione cinque autori, tra cui due vescovi. Solo l'opera di uno di loro, però, viene messa all'indice, cioè ne viene vietata la lettura in ambienti ecclesiastici, mentre gli altri teologi sono semplicemente invitati a ritirare le loro pubblicazioni, senza alcuna condanna formale. I gesuiti della Civiltà Cattolica, da parte loro, continuano ad intervenire contro la visione evoluzionista e a favore della visione fissista nei termini sopra indicati.

Insomma, fino alla fine dell'800 l'evoluzionismo è fortemente combattuto dalla maggior parte della teologia cattolica, e coloro che tentano in qualche modo di valorizzarlo sono oggetto di pressioni da parte degli organismi vaticani. Tuttavia in questo periodo non si rileva alcuna condanna formale dell'evoluzionismo da parte del Pontefice o delle congregazioni romane al suo servizio.

b. Dai primi del '900 al Concilio Vaticano II

All'inizio del '900 il problema dell'evoluzionismo riemerge all'interno della crisi modernista. La reazione del magistero cattolico a questo complesso movimento, che ha tentato di reinterpretare il rapporto tra la fede cristiana e la storia, comporta anche la ripresa della questione esegetica, cioè dell'interpretazione dei passi della Bibbia che raccontano le origini dell'umanità. Ancora in questo periodo, infatti, i testi biblici vengono letti in ambito cattolico senza tener conto dei generi letterari con cui sono stati

scritti, e dunque in una prospettiva fondamentalmente letteralista.

A questo riguardo, dobbiamo menzionare alcuni pronunciamenti della Pontificia Commissione Biblica sotto il pontificato di Pio X (1903-1914) che sembrano mettere in guardia contro il superamento di tale lettura dei primi capitoli della Genesi. Particolarmente interessante è un intervento del 1909, nel quale si afferma esplicitamente che i diversi sistemi esegetici che sono stati elaborati per escludere il senso storico letterale dei primi tre capitoli della Genesi non sono solidamente fondati. Non si può dunque insegnare che queste pagine non contengano la narrazione di avvenimenti veramente accaduti, ma piuttosto favole ricavate da mitologie e cosmogonie, o allegorie e simboli che non hanno alcun fondamento nella realtà. Evidentemente la preoccupazione fondamentale di questo intervento è unicamente quella di salvaguardare la veridicità del racconto biblico, anche se non si vede ancora come raggiungere questo obiettivo senza difenderne il senso letterale.

Il clima fortemente conflittuale che si è determinato durante la crisi modernista ha fatto sì che il dialogo tra l'evoluzionismo e la dottrina biblica della creazione resti a lungo nel silenzio, fino al Concilio Vaticano II. In realtà, si potrebbero menzionare i nomi di alcuni autori che hanno cercato di darvi continuità, tra cui il gesuita Teilhard de Chardin (1881-1955), ma si tratta di eccezioni. Fino agli anni '60, la maggioranza dei teologi cattolici si mostra restia ad ammettere senza riserve la teoria evoluzionista, e anzi alcuni teologi di rilievo la ritengono contraria alla fede. Anche in questo periodo, tuttavia, non vi sono azioni disciplinari da parte del S. Uffizio nei confronti di coloro che sostengono una possibile riconciliazione tra la visione religiosa e quella evoluzionista dell'origine della vita umana.

Il fattore che determina un cambiamento di prospettiva all'interno della teologia cattolica è lo sviluppo dell'esegesi biblica durante il pontificato di Pio XII (1939-1958). Nell'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) il pontefice legittima l'uso dei generi letterari per l'interpretazione dei racconti storici della Scrittura, e invita a studiarli anche nel confronto con le altre letterature orientali del mondo antico. In questo modo egli cambia decisamente l'approccio della teologia cattolica al testo biblico.

Questo cambiamento di rotta si riflette anche sui pronunciamenti degli organismi vaticani. Il segretario della Pontificia Commissione Biblica, in

una lettera scritta nel 1948 all'arcivescovo di Parigi, affronta di nuovo il problema della storicità dei primi 11 capitoli della Genesi. Rispetto al testo del 1909 della stessa Commissione, si afferma che la questione delle forme letterarie di quelle pagine è ancora oscura e complessa, per cui non si può negare o affermare in blocco la loro storicità senza fraintendere il genere letterario con il quale sono state scritte. Dunque il primo dovere dell'esegesi consiste nello studio attento di tutti problemi letterari, scientifici, storici, culturali e religiosi connessi con questi capitoli. Non si può però dichiarare a priori che quei racconti non contengano storia nel senso moderno del termine, perché questo farebbe facilmente intendere che non ne contengono in nessun senso, quando invece si riferiscono a verità fondamentali per la salvezza, pur con un linguaggio semplice e figurato adatto all'intelligenza di un'umanità meno progredita.

Nel 1941 Pio XII interviene direttamente sul rapporto tra evoluzione e creazione in un discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze. In questo contesto egli assume una posizione molto prudente, ma senza alcuna condanna nei confronti dei risultati delle ricerche scientifiche sull'origine dell'essere umano. Il suo pensiero è invece espresso in modo molto più coraggioso nell'enciclica *Humani Generis* del 1950, dove difende la storicità del racconto genesiaco, ma poi favorisce il dibattito scientifico e teologico sulla questione evoluzionista:

Il Magistero della Chiesa non proibisce che in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente (la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente sia Dio). Però questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria all'evoluzionismo, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa, alla quale Cristo ha affidato l'ufficio di interpretare autenticamente la Sacra Scrittura e di difendere i dogmi della fede. Però alcuni oltrepassano questa libertà di discussione, agendo come fosse già dimostrata con totale certezza la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente, valendosi di dati indiziali finora raccolti e di ragionamenti basati

sui medesimi indizi; e ciò come se nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela.⁶

In questo stesso testo, tuttavia, Pio XII si schiera contro il poligenismo, perché non vede come esso sia compatibile con la dottrina cristiana sul peccato originale:

Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio.⁷

Al di là della cautela e di alcune restrizioni, questi testi di Pio XII rappresentano un momento di svolta, perché si allontanano dai toni di condanna incondizionata dell'evoluzionismo, caratteristici della fine dell'800, e accettano l'idea che il corpo umano potrebbe essere frutto di uno sviluppo evolutivo.

Il concilio Vaticano II non affronta il tema dell'evoluzionismo, sebbene nella Costituzione sulla rivelazione, la *Dei Verbum*, si ribadisca fortemente l'idea che le Scritture attestano la Parola di Dio attraverso la cultura dei suoi autori e per mezzo dei generi letterari in uso nel loro tempo.

6 Pio XII, *Lettera Enciclica Humani Generis*, IV, in http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_it.html.

7 Ibidem.

c. *Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*

Per quanto riguarda il magistero di Paolo VI, dobbiamo segnalare soltanto un intervento sulla questione del peccato originale nel 1966. Rivolgendosi ad un gruppo di teologi incaricati di studiare questo tema, egli ribadisce l'incompatibilità tra la dottrina cattolica e il poligenismo, in continuità con quanto affermato da Pio XII nel 1950, semplicemente perché non si vede come quest'ultimo sia compatibile con la trasmissione del peccato originale per generazione, cioè attraverso il rapporto sessuale. Da S. Agostino in poi, infatti, era questo il modo in cui si spiegava come il peccato dei progenitori potesse toccare tutta l'umanità. Lo stesso Pontefice, però, in una professione di fede pronunciata nel 1968 sostituisce la nozione di generazione con quella di propagazione, recuperando un termine usato anche dal Concilio di Trento, e in questo modo afferma la trasmissione del peccato di origine in termini generici, evitando qualunque riferimento alla generazione fisica.

La teologia postconciliare si muoverà decisamente in questa linea, che oggi risulta ampiamente assodata, comprendendo la trasmissione del peccato originale in base ad un misterioso legame che unisce tutti gli esseri umani e che fonda la loro mutua influenza nel bene e nel male. Tale legame, peraltro, consente a tutta l'umanità di beneficiare anche della salvezza realizzata da Gesù Cristo, anch'egli parte dell'umanità, in modo previo rispetto alle opzioni personali di ciascuno. Questo cambiamento di prospettiva ha fatto decadere definitivamente le difficoltà che rendevano inaccettabile il poligenismo, per cui questa prospettiva oggi non risulta più problematica sul piano teologico.⁸

Più ampiamente, dopo il Vaticano II i teologi cattolici diventano sempre più favorevoli ad accettare l'ipotesi evoluzionista e a non considerarla un pericolo o qualcosa di contrario alla fede nella creazione. Questo orientamento è ben rappresentato dal magistero di Giovanni Paolo II. Nel 1985 egli afferma che l'evoluzionismo non è in contrasto con la visione biblica, se rimane all'interno del discorso scientifico e non assume né toni materialistici né religiosi. L'intervento più importante, però, è il messaggio alla

8 Cf. I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 117.

Pontificia Accademia delle Scienze del 1996, in cui il pontefice afferma:

Oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'Enciclica *Humani Generis*, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere. La convergenza, non ricercata né provocata, dei risultati dei lavori condotti indipendentemente gli uni dagli altri, costituisce di per sé un argomento significativo a favore di questa teoria. Qual è l'importanza di una simile teoria? Affrontare questa questione, significa entrare nel campo dell'epistemologia. Una teoria è un'elaborazione metascientifica, distinta dai risultati dell'osservazione, ma ad essi affine. Grazie ad essa, un insieme di dati e di fatti indipendenti fra loro possono essere collegati e interpretati in una spiegazione unitiva. La teoria dimostra la sua validità nella misura in cui è suscettibile di verifica; è costantemente valutata a livello dei fatti; laddove non viene più dimostrata dai fatti, manifesta i suoi limiti e la sua inadeguatezza. Deve allora essere ripensata. Inoltre, l'elaborazione di una teoria come quella dell'evoluzione, pur obbedendo all'esigenza di omogeneità rispetto ai dati dell'osservazione, prende in prestito alcune nozioni dalla filosofia della natura. A dire il vero, più che della teoria dell'evoluzione, conviene parlare delle teorie dell'evoluzione. Questa pluralità deriva da un lato dalla diversità delle spiegazioni che sono state proposte sul meccanismo dell'evoluzione e dall'altro dalle diverse filosofie alle quali si fa riferimento. Esistono pertanto letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche. Il giudizio è qui di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia. Il Magistero della Chiesa è direttamente interessato alla questione dell'evoluzione, poiché questa concerne la concezione dell'uomo, del quale la Rivelazione ci dice che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. [...] Le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona. Con l'uomo ci troviamo dunque dinanzi a una differenza di ordine ontologico, dinanzi a un salto ontologico, potremmo dire. Tuttavia *proporre una tale discontinuità ontologica non significa opporsi a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica? La considerazione del*

*metodo utilizzato nei diversi ordini del sapere consente di conciliare due punti di vista apparentemente inconciliabili. Le scienze dell'osservazione descrivono e valutano con sempre maggiore precisione le molteplici manifestazioni della vita e le iscrivono nella linea del tempo. Il momento del passaggio all'ambito spirituale non è oggetto di un'osservazione di questo tipo, che comunque può rivelare, a livello sperimentale, una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano. L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa, sono però di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore.*⁹

In questo testo si afferma con chiarezza che la teoria dell'evoluzione è ormai da ritenersi assodata da un punto di vista scientifico, ma anche che tale ipotesi, come ogni affermazione scientifica, non può dire nulla sulla possibile eccedenza dell'essere umano rispetto alle altre forme viventi. Se la fede cristiana rifiuta una visione materialista che non coglie tale eccedenza, non si oppone affatto alla scienza e alle sue teorie, ma semplicemente ad una loro interpretazione che è di natura filosofica. Il fatto che con la comparsa dell'essere umano sia avvenuto un salto ontologico, per cui questi è radicalmente superiore rispetto alle altre forme viventi, non può essere dimostrato né smentito dalle scienze naturali, perché tale superiorità si colloca in un ambito che esula dal loro oggetto di indagine.

Per quanto riguarda Benedetto XVI, egli si muove nella direzione appena indicata già durante gli anni del suo insegnamento come docente di teologia.¹⁰ In un discorso pubblico del 1968, poi divenuto un libro, egli afferma che la dottrina della creazione parla del perché esiste qualcosa e non il nulla, collocandosi così sul piano ontologico, mentre l'evoluzione si occupa del perché vi siano determinate specie e non altre, muovendosi sul piano fenomenologico. La visione credente, tuttavia, consente di cogliere il significato del divenire di cui parla l'evoluzione, ritenendo che tutto ciò che esiste

9 GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze* (22 ottobre 1996), n. 4-6, in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_it.html. Corsivo mio.

10 Cf. A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", op. cit., 121-122.

sia dominato dall'atto creativo di Dio, ed è questo che conferisce unità ad una realtà così dinamica e differenziata.

Nello stesso intervento Ratzinger afferma che la soluzione indicata da Pio XII nel 1950 in rapporto all'origine dell'essere umano è problematica. Non si può affermare, infatti, che solo il suo corpo derivi dal processo evolutivo, perché non si può dividere la persona umana in due parti, e in ogni caso è lo spirito a plasmare il corpo. Il teologo tedesco, seguendo la prospettiva profondamente unitaria che era già di Tommaso d'Aquino, afferma che la particolarità dell'essere umano è data dal fatto che egli realizza in modo diverso ciò che accomuna tutte le forme viventi, cioè l'essere dipendente da Dio. L'essere umano ha una sua particolare relazione con Dio, essendo l'unica creatura capace di conoscerlo. In un certo momento del processo dell'evoluzione, quindi, è apparso un "fango" che

riuscì per la prima volta a farsi un'idea, per quanto oscura, di Dio. Il primo "tu", che una bocca umana pronunciò o balbettò a Dio, segna l'atto di nascita dello spirito nel mondo. Fu questo a determinare l'omnizzazione.¹¹

Tale visione unitaria della persona che non separa l'anima dal corpo è un elemento caratteristico dell'antropologia biblica, ed è oggi ampiamente acquisito dalla riflessione teologica.

Divenuto pontefice, Ratzinger reagisce fortemente contro la visione filosofica neodarwinista, che ritiene che nell'evoluzione non sia reperibile alcun finalismo, ma solamente casualità. Muovendosi al di fuori dell'ambito strettamente scientifico, è evidente come la visione cristiana di un Dio creatore e provvidente non sia compatibile con questa prospettiva. Anzi, secondo Benedetto XVI è rintracciabile all'interno della realtà materiale una razionalità che porta con sé la domanda sulla sua origine, sebbene questo interrogativo esuli dall'ambito proprio della scienza.

3. Le sfide dell'evoluzionismo alla teologia cristiana

Il magistero e la teologia cattolica odierni non vedono alcuna difficoltà nell'ipotesi scientifica evoluzionista, per cui ritengono che lo sviluppo del

11 Cit. in A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", op. cit., 122.

corpo umano – o della persona umana nella sua interezza – da specie inferiori non sia in contrasto con la fede cristiana. Questo, però, non è solo un punto di arrivo, ma è soprattutto un punto di partenza. Anche se la scienza e la teologia si occupano di ambiti differenti della realtà, i risultati della prima non possono non interpellare la seconda, e questo vale in modo particolare per le teorie evoluzioniste.

In questo contesto vorrei prendere in esame una sfida che l'evoluzionismo pone alla riflessione teologica cristiana e, più in generale, alla comprensione religiosa della realtà. Questa teoria scientifica ha messo in evidenza la radicale fragilità che caratterizza tutti gli esseri viventi, anche se essa è percepita drammaticamente solo da parte dell'essere umano, unita alla consapevolezza che i dati sperimentali non indicano un'evoluzione che proceda necessariamente verso il meglio. Charles Darwin ha avuto il merito di evidenziare come il percorso evolutivo avvenga in ogni caso al prezzo di continue ed enormi distruzioni della varie forme viventi, sia perché esse si nutrono principalmente di altri organismi o si devono difendere da essi, sia in ragione di eventi naturali catastrofici.

Davanti a questo scenario occorre ammettere che dal nostro punto di vista, che è quello antropologico, la natura risulta essere radicalmente malfunzionante e gravemente difettosa. Questa constatazione può essere interpretata in due prospettive principali. La prima è quella materialista, che ritiene che non esista nulla al di là di ciò che è empiricamente rilevabile, che le forme viventi siano il frutto di un'evoluzione casuale della materia e che le fragilità nelle quali ci troviamo a vivere siano semplicemente dovute al fatto che questa evoluzione casuale si è determinata in un modo per noi crudele. La seconda prospettiva è quella religiosa, che ritiene che la natura sia frutto di un disegno amorevole di un Dio buono e misericordioso. Essa, però, deve spiegare come mai questo Dio abbia creato un mondo così imperfetto e pieno di sofferenza.¹²

A mio giudizio, l'unica risposta ragionevole della teologia cristiana a questo interrogativo è data dalla convinzione che il mondo in cui viviamo

12 Ho esposto più ampiamente la prospettiva che segue, nel confronto con le vecchie e nuove teodicee, in M. NARDELLO, "Aver fede mentre si soffre. Il problema della teodicea dal punto di vista di una teologia della creazione", in *Rassegna di teologia* 49 (2008) 2, 277-289.

sia in realtà incompiuto, nel senso che Dio non ha ancora terminato la sua attività creatrice. Esso è in cammino verso un compimento, verso “cieli nuovi e terra nuova” (cf. Ap 21), cioè verso un’identità radicalmente nuova e non deducibile in alcun modo dalla sua attuale condizione, nella quale la vita in tutte le sue forme potrà esprimersi in pienezza e sarà definitivamente liberata dai limiti che ora la affliggono (cf. Rm 8).

Tale risposta, però pone un ulteriore problema. Come mai Dio non ha già portato a compimento sin da subito la sua azione creatrice, in modo da offrire agli esseri viventi un mondo già perfetto in cui esistere? Per cercare una risposta, dobbiamo ricordare che nella teologia cristiana la creazione è frutto di amore, e l’amore suppone una relazione interpersonale liberamente proposta e liberamente accolta. In altre parole, Dio ha creato il mondo, dotandolo di una sua capacità evolutiva, per avere un partner a cui donare il suo amore e da cui essere riamato nella libertà. Così egli lo ha posto in essere in modo incipiente, e quindi imperfetto, e per portarlo a compimento vuole che esso accolga liberamente il suo amore e la sua azione attraverso la libertà degli esseri umani che lo rappresentano davanti a lui. Dio, infatti, è la Vita in quanto tale, e non può far vivere in modo più pieno le sue creature se non ammettendole ad una piena comunione con sé. In tale prospettiva, la creazione si compirà quando l’umanità, a nome di tutta la natura, avrà accolto liberamente l’amore di Dio, e questi potrà quindi completare la sua azione creatrice come qualcosa di liberamente voluto da parte delle sue creature.

Queste considerazioni potrebbero gettare nello sconforto chi è religioso, perché può facilmente immaginare che tale accoglienza non si realizzerà mai, almeno da parte di tutta intera l’umanità. È vero però che nella visione cristiana vi è un essere umano che ha già accolto in modo assolutamente perfetto questo amore di Dio, cioè Gesù di Nazareth, e per il misterioso legame che vincola tutti gli esseri umani tra di loro, tale accoglienza va in qualche modo a vantaggio di tutti, anzi dell’intero universo. L’amore di Gesù per Dio è stato talmente perfetto da costituire la garanzia che il compimento del mondo si realizzerà. Se questo non è ancora avvenuto, è perché Dio vuole donare all’umanità un tempo molto lungo nel quale tutti possano arrivare a condividere il rapporto filiale di Gesù con lui.

Resta però il problema di come comporre l’amore di Dio per le sue crea-

ture con la situazione di precarietà in cui esse si trovano nel momento presente. Questa questione pone un problema teologico molto complesso. Nella tradizione cristiana Dio è stato sempre compreso come provvidente, cioè come capace di interagire con le sue creature e con le vicende della loro vita per farle vivere nel modo migliore possibile, pur nei limiti dell'attuale condizione della creazione. A mio giudizio, però, questa visione non è mai stata compresa correttamente a causa dei presupposti filosofici a partire dai quali si è pensata l'azione di Dio nel mondo.

Nella teologia medievale Dio è stato pensato come l'Essere che chiama continuamente all'esistenza la creazione, la quale senza questa continuata azione divina ricadrebbe nel nulla. Più precisamente, il rapporto tra Dio e il mondo è stato compreso alla luce della nozione di causalità: Dio è la causa prima che fa esistere un mondo in cui vi sono cause seconde, cioè ad esso inerenti. Queste cause sono rappresentate dai vari enti creati, che interagiscono tra di loro secondo le leggi di natura, e dall'essere umano, che può invece agire con un maggiore o minore margine di libertà.

Con questa prospettiva si tutela efficacemente l'autonomia della creazione rispetto a Dio, evitando così di pensare che egli entri continuamente al suo interno per correggere ciò che non funziona, ma non consente di spiegare come egli possa interagire con gli esseri umani in modo non deterministico, cioè rispettando la loro libertà e le loro scelte. Se l'Essere, che è la causa prima, interviene su una persona e sul suo percorso esistenziale, non si vede come essa possa rifiutare la sua azione. Nessuna interazione sembra possibile, ma solo un abbandonare le persone a se stesse e alla loro libertà o un sostituirsi ad essa. A mio giudizio, questa è l'origine remota delle dispute sul rapporto tra la grazia e la libertà che hanno travagliato il pensiero teologico occidentale, da Agostino in poi. Tutto questo ha reso molto complicato spiegare un elemento fondamentale della visione cristiana, che pure è sempre stato affermato, cioè la cura amorevole con cui Dio interagisce con le sue creature, e in particolare con gli esseri umani, per sostenerli nel loro percorso esistenziale. Se Dio è colui che pone in essere la creazione e la fa esistere, rendendo possibile la libertà umana al suo interno ma nel quadro di un percorso fondamentalmente determinato, diventa molto difficile spiegare come questo Dio sappia interagire con le sue creature, rispettando le loro decisioni e le relative conseguenze, e modificando la propria

“strategia educativa” in base ad esse.

Per questa ragione la teologia cristiana sta esplorando nuove prospettive, che in alcuni casi si affrancano dalle metafisiche greche incentrate sulla nozione di sostanza. È convinzione di alcuni autori, infatti, che questi paradigmi filosofici antichi non siano in grado di esprimere in modo comprensibile il mistero della vicinanza e della compassione divina per le sue creature e la sua capacità di interagire con esse. Questa capacità divina, infatti, suppone un certo divenire in Dio stesso, pur analogo e non identico rispetto a quello delle creature, ma esso risulta teoreticamente inaccettabile nel quadro delle filosofie greche su cui la teologia cristiana si è tradizionalmente costruita. Occorre quindi accettare che un Dio che è amore e che non solo crea il mondo, ma interagisce con esso, sia pensato in un quadro differente, almeno parzialmente, rispetto alle metafisiche dell'essere, quale è ad esempio quello di tipo processuale¹³, che però non possiamo approfondire in questo contesto. Possiamo dire però che, anche se in Dio non può esistere un'evoluzione, tuttavia per interagire con una creazione così drammaticamente dinamica, come ce l'hanno rappresentata le teorie evoluzioniste, egli ha bisogno di “farsi dinamico”, quanto meno per amore delle sue creature.

4. Contributi al dibattito civile

Al termine di questo percorso sull'incidenza delle prospettive evoluzioniste sul magistero e sulla teologia cattolica, possiamo chiederci quale contributo tutto questo possa rappresentare per una società laica, cioè come possa arricchire il dibattito pubblico sul senso della vita umana.

Mi sembra che il contributo fondamentale sia dato dall'invito a riconoscere l'eccedenza dell'essere umano rispetto alle altre forme viventi e il suo ruolo di responsabilità all'interno della natura. Certo, dal punto di vista scientifico questo essere vivente si differenzia semplicemente per il suo linguaggio, per la sua capacità di astrazione, per la sua complessa vita sociale, per la possibilità che ha di cambiare l'ambiente in cui vive, e così

¹³ Questa è una linea teologica in cui mi riconosco. Ritengo infatti che la filosofia del processo di A. N. Whitehead sia quella caratterizzata da maggiori virtualità per la teologia, pur con alcune cautele: cf. M. NARDELLO, “Divenire e trascendenza di Dio. Ipotesi teologiche a partire dalla filosofia del processo di A. N. Whitehead”, in *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 17 (2013) 34, 463-484.

via. Il pensiero cristiano, però, porta nel dibattito pubblico la convinzione che l'essere umano sia molto più di questo, e che la sua comparsa sulla terra rappresenti un salto ontologico rispetto alle altre forme viventi, anche se tale eccedenza non è rilevabile sul piano scientifico ma solo su quello filosofico, o più in generale in una visione complessiva della realtà.

Questa eccedenza dell'essere umano è il fondamento della sua singolare dignità sul piano etico e dei suoi diritti su quello legislativo. Mi sembra che le società odierne siano continuamente a rischio di misconoscere tale dignità, convincendosi che la persona umana sia un vivente al pari degli altri, al fine di poter violare i suoi diritti fondamentali in nome di interessi di vario genere, soprattutto economici. D'altra parte queste società, giustamente divenute laiche, non possono più fondare la dignità umana su motivazioni religiose, le quali, pur non valendo per tutti gli individui, avevano comunque il pregio di avere un carattere assoluto e indiscutibile. Per questo oggi occorre identificare dei fondamenti valoriali laici alla dignità dell'essere umano che abbiano gli stessi requisiti di stabilità, e a tale scopo occorre riscoprire e tutelare le radici culturali su cui le nostre società si sono formate. Proprio questo percorso comprende anche il riconoscimento – di natura filosofica e non scientifica – dell'eccedenza dell'essere umano rispetto alle altre forme viventi. Qualunque istituzione sia in grado di favorirlo, come dovrebbero fare tutte le religioni, svolge un servizio fondamentale per il bene comune.