

FEDE-SCIENZA-TEOLOGIA: PER GOVERNARE IL CREATO IN MODO RESPONSABILE

GUALBERTO GISMONDI

Sommario - Il recente documento della *Commissione Teologica Internazionale* (2004), “*Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*” approfondisce alcuni problemi molto attuali: continuo succedersi delle conoscenze scientifiche su l’immensità e l’antichità dell’universo; incertezze sulla posizione e importanza dell’uomo; progresso e innovazioni tecnologiche come aumento delle nostre capacità di controllo e d’intervento sulle forze della natura; conseguenze degli impatti imprevisi e sovente incontrollabili, su l’ambiente e il genere umano. In quest’articolo esamineremo gli aspetti prevalentemente *cognitivi, epistemologici e filosofico-scientifici* del documento, mentre al tema *etico-morale*, dedicheremo un prossimo articolo. Il documento propone di affrontare le sfide sollevate dall’impegno tecnoscientifico partendo da una “meditazione teologica sulla dottrina della *“imago Dei”*”. Esso invita anche i filosofi ad approfondire col loro pensiero i temi della *creazione*, della *causalità* e delle *origini*. Vengono perciò analizzati alcuni contributi del pensiero metafisico contemporaneo come possibili percorsi filosofici, utili per elaborare i contenuti teologici dell’*imago Dei*. Essi appaiono anche potenzialmente significativi per un più stretto dialogo fra cultura tecnoscientifica e teologia.

Riflessioni introduttive

Il recente documento della *Commissione Teologica Internazionale* (2004), “*Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*” affronta con taglio originale alcuni problemi di notevole attualità, ad alcuni dei quali già dedicai alcuni scritti¹. È, quindi, importante soffermarci sulle due constatazioni che lo aprono. La prima è che il continuo succedersi di conoscenze scientifiche su l’immensità e l’antichità dell’universo fa apparire meno rilevanti e sicure la posizione e l’importanza dell’uomo. La seconda è che il progresso e le innovazioni tecnologiche, aumentando le nostre capacità di controllo e d’intervento sulle forze della natura, esercitano un impatto impreveduto, sovente incontrollabile, sull’ambiente e sul genere umano. Riguardo alle conoscenze scientifiche e alle capacità tecnologiche usa un’espressione fortissima: “*aumento esplosivo*” (n. 1). Ciò significa che giudica entrambi i fatti molto significativi, come base di due ordini di problemi: uno di ordine *cognitivo*, l’altro di ordine *etico-morale*. La complessità e importanza degli argomenti affrontati e la particolare ricchezza dei contenuti e delle argomentazioni invitano a dedicare, non solo ai due fatti, ma in primo luogo alle proposte del documento, tutta l’attenzione che meritano.

In questo primo articolo ci soffermeremo sugli aspetti prevalentemente *cognitivi, epistemologici e filosofico-scientifici* del documento. Al tema egualmente importante, ma più specificamente *etico-morale*, dedicheremo un prossimo articolo. La novità e l’originalità del documento consistono nell’affrontare la difficile sfida dei vari aspetti dell’impegno tecnoscientifico, cognitivi ed etico-morali, partendo da una “meditazione teologica sulla dottrina della *“imago Dei”*”. Tale dottrina è assunta, soprattutto, per orientare la riflessione teologica ed etico-morale sul significato dell’esistenza

¹ Dei volumi si vedano in particolare: G. Gismondi, *Critica ed Etica nella ricerca scientifica. Dalla critica delle scienze all’umanesimo scientifico*, Marietti, Torino, 1978; Id., *Fede e ragione scientifica. I limiti strutturali del razionalismo scientifico*, IPAG, Rovigo, 1980; Id., *Umanesimo scientifico e pensiero cristiano. Le potenzialità umanistiche della scienza*, IPAG, Rovigo, 1982; Id., *Faith and Science Today*, in AA.VV., *Itest Monograph*, St. Louis (U.S.A.), 1986, 53-58. Degli articoli si vedano: G. Gismondi, *Annuncio e dialogo: Religioni, scienze della religione, Teologia*, in “Convivium Assisiense”, 2 (2000), 1, 49-68; Id., *Teologia, filosofia, scienze della religione, inter- e trans-disciplinarietà*, in “Convivium Assisiense”, 2 (2000), 2, 169-189; Id., *Riflessione sapienziale biblica e spiritualità della ricerca scientifica*, in “Convivium Assisiense”, 3 (2001), 2, 13-38; Id., *Dialogo inter- e trans-disciplinare: scienze, filosofia, teologia*, in “Convivium Assisiense”, 4 (2002), 2, 67-103; Id., *Teologi della creazione e cosmologia: prospettive di un dialogo*, in “Convivium Assisiense”, 5 (2003), 2, 12-45; Id., *Teologia e scientificità. Analisi di un’esperienza di dialogo (anni 1960-1970)*, in “Convivium Assisiense”, 6 (2004), 2, 11-45.

umana, sollevato da tali sfide. Il tema, infatti, esige una “visione positiva della persona umana all’interno dell’universo” (n. 2). A tal fine, *Comunione e servizio* si articola in 95 densi paragrafi, suddivisi in 3 capitoli. Il primo ha per titolo: *La persona creata a immagine di Dio* (nn. 6-24). Il secondo s’intitola: *A immagine di Dio: persone in comunione* (nn. 25-55). Il terzo considera il tema centrale: *A immagine di Dio: amministrazione della creazione visibile* (nn. 56-94). Chiude il tutto una brevissima conclusione (n. 95).

Per esporre le conoscenze scientifiche e i progressi tecnologici utilizzerò anche alcune riflessioni nelle quali sviluppai e approfondii alcuni temi di fondo qui trattati². La parte più importante da evidenziare è data dalle prospettive teologiche sviluppate dal documento. Esse presentano elementi non solo di particolare interesse speculativo ma, anche e soprattutto, capaci di far avanzare la riflessione teologica sul dialogo fra scienza e fede, sviluppare un autentico umanesimo scientifico e una valida cultura scientifica e instaurare nuovi e più positivi rapporti fra cultura scientifica e teologia. Va subito sottolineato che il valore del documento non si limita solo agli aspetti di tipo conoscitivo, perché esprime, forse ancora maggiormente, anche una forte attenzione ai temi dell’etica. Fonda e sviluppa, infatti, alcuni principi e criteri che possono costituire i presupposti di una valida *etica generale e fondamentale dell’impegno tecnoscientifico*, ormai improrogabile³. Questo secondo aspetto, per la sua complessità e vastità, esige una specifica e appropriata elaborazione che costituirà il contenuto e l’argomento di un prossimo articolo.

“Comunione e servizio”: aspetti e contenuti

Comunione e servizio è particolarmente incisivo per le sue prospettive sia teologiche che filosofiche (metafisica, filosofia della scienza ed epistemologia). Ciò che presenta fin dall’inizio e chiaramente è la sua specifica prospettiva teologica: “*presentare la visione positiva della persona umana all’interno dell’universo, che ci viene offerta da questo tema dottrinale recentemente riscoperto [imago Dei]*” (n. 2). A rigore di termini e così inteso, esso sembrerebbe riguardare maggiormente la teologia sistematica. Uno sguardo più approfondito, tuttavia, nota che, lo sviluppo del documento propone temi e solleva problemi specifici, significativi anche per la teologia fondamentale. In essa, infatti, solitamente, si collocano più specificamente e radicalmente i problemi del rapporto detto impropriamente scienza-fede⁴. In quest’articolo vorrei sottolineare l’utilità e il valore di *Comunione e servizio* nei confronti di tali problematiche. Entrambe appaiono chiaramente se teniamo conto che la *rilettura positiva* dei problemi da esso proposta risponde assai bene alle esigenze tematiche ivi considerate. Molti aspetti di tali temi sono ampiamente approfonditi anche in numerose voci del *Dizionario Interdisciplinare di Scienze e fede* (2002)⁵.

Ad esse mi riferirò sovente⁶, per una lettura comparata. Anch’esse, infatti, esprimono i risultati della collaborazione di un ampio gruppo internazionale di scienziati, filosofi e teologi, maggiormente interessati ed esperti ai risvolti del dialogo tra scienze, fede e teologia⁷. È interessante notare l’analogia

² Cf. G. Gismondi, *Nuova evangelizzazione e cultura*, EDB, Bologna, 1993; Id., *Fede e cultura scientifica*, EDB, Bologna, 1994; Id., *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, EDB, Bologna, 1994; Id., *Cultura tecnologica e speranza cristiana*, Ancora, Milano, 1995; Id., *Cultura, Epistemologia, transdisciplinarietà*, IPSU, Perugia, 1997; Id., *Temi e problemi della fede: Teologia Fondamentale I*, PUG, Roma, 1997; Id., *Religione fra modernità e futuro. Itinerari e percorsi*, Cittadella, Assisi, 1998; Id., *Scienza, coscienza, conoscenza. Saperi e cultura nel 2000*, Cittadella, Assisi, 1999; Id., voci: *Cultura; Epistemologia; Etica del Lavoro Scientifico; Progresso Scientifico; Tecnologia* in G. Tanzella-Nitti, A. Strumia (a c.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* [DISF], Urbaniana University Press–Città Nuova, Roma-Città del Vaticano, 2002, vol. I e II; Id., *Sentiremo crescere le foreste. Limiti e prospettive della scienza alle soglie del III millennio*, San Paolo, Cinisello B., 2003; Id., *Fondamenti e principi del rapporto fra teologia e scienze della religione*, PUG, Roma, 2004.

³ G. Gismondi, *Etica fondamentale della scienza*, Cittadella, Assisi, 1997; Id., *Etica del Lavoro Scientifico*, DISF, I, 539-552. Cf. anche Id., *Progresso Scientifico*, DISF, I, 1124-1136; Id., *Tecnologia*, DISF, II, 1350-1362.

⁴ “Impropriamente”, perché il dialogo non avviene fra scienze e fede, ma fra la cultura scientifica, il pensiero filosofico e la riflessione teologica, come bene sottolineato in: G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, *Introduzione*, DISF, I, 10-12.

⁵ Vedi le sue indicazioni bibliografiche alla nota n. 2.

⁶ B. Mondin, *Teologia*, DISF, v. II, 1374-1385.

⁷ Tanzella-Nitti, Strumia, *Introduzione*, cit., DISF, v. I, 12-14.

fra molti di tali aspetti, temi e riflessioni e le autorevoli proposte avanzate dagli esperti della *Commissione Teologica Internazionale*. Il loro documento, tuttavia, si distingue per l'originale proposta teologica ivi elaborata ed espressa. Contenuti e riflessioni esposte in "*Comunione e servizio*", infatti, sono di carattere specificamente e rigorosamente teologico anche se poi passano a coinvolgere, necessariamente, argomenti di tipo filosofico, metafisico, epistemologico e gnoseologico⁸. Entrambi gli argomenti, così accostati, sono interessanti da analizzare e commentare. Poste queste premesse, è necessario presentare, sia pure sinteticamente e a grandi linee, gli elementi del documento più pertinenti alla nostra riflessione e ai suoi contenuti speculativi.

La prospettiva specifica di "*Comunione e servizio*" è meglio precisata e chiarita nel sottotitolo: "*La persona umana creata a immagine di Dio*". Essa spiega e sviluppa l'ottica di fondo del documento, la cui conoscenza è necessaria per analizzare i modi in cui la riflessione teologica può utilizzare e valorizzare i risultati delle scienze. Per la migliore comprensione del documento, richiamo qui un'istanza che da anni sottolinea: ai fini di una cultura scientifica, dell'umanesimo scientifico e del dialogo fra scienza e teologia, il *discorso sulle scienze* è più pertinente, decisivo e indispensabile del *discorso delle scienze*. Il discorso di *Comunione e servizio* si presenta in particolare sintonia con tale esigenza, riguardo sia al metodo che ai contenuti. Essa fa risaltare meglio la sua maggior originalità, ossia l'assunzione, come punto di partenza e filo conduttore, della dottrina teologica dell'*imago Dei*. Essa, dal *Concilio Vaticano II* in poi, ha assunto crescente rilievo nell'insegnamento del Magistero e nella ricerca teologica, riemergendo dal lungo periodo di ombra che l'aveva attenuata sia nelle moderne filosofie occidentali che nella teologia (n. 3).

Il documento indica le molteplici cause di tale ombra o eclissi. Sottolinea, in particolare, le teorie della conoscenza ispirate: a) al razionalismo, che enfatizzava e rendeva esclusiva l'*idea* a scapito dell'*immagine*; b) all'empirismo e positivismo, che ammettevano soltanto l'*esperienza* come criterio ultimo di verità; c) all'umanesimo secolarista; d) alla cultura dei *media*. Di qui l'inflazione delle immagini che sminuì e annullò anche i riferimenti ontologici e teologici essenziali al concetto dell'*imago Dei*. Sulla teologia influirono negativamente anche alcune interpretazioni, non del tutto esatte, del divieto delle immagini espresso nell'Antico Testamento (Es 20, 3-4). Nel XX secolo, prima e dopo il *Concilio Vaticano II*, la teologia s'interessò maggiormente al tema. Ciò spiega l'esigenza, avvertita dalla *Commissione Teologica Internazionale*, di approfondire la verità che "la persona umana è creata a immagine di Dio per godere di una comunione personale con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e, in loro, con gli altri uomini e per esercitare, in nome di Dio, un'*amministrazione responsabile sul mondo creato*" (n. 4). L'ultima parte dell'affermazione (la sottolineatura è mia) esprime da vicino il tema che intendiamo approfondire in questo articolo (aspetti teoretici e cognitivi) e completare nel prossimo (aspetti pratici ed etico-morali).

Persona: creata a immagine di Dio

Nei primi due capitoli riguardanti la teologia dell'*imago Dei* (cap. 1) e il suo aspetto di fondamento della comunione col Dio uno e trino e fra le persone umane (cap. 2), il documento sviluppa le basi della Scrittura e della Tradizione. Nel terzo capitolo, sul quale ci soffermeremo maggiormente, tratta l'*imago Dei* quale "fondamento della partecipazione al governo che Dio esercita sulla creazione visibile". È in questo che i temi relativi a scienze e tecnologia, nel senso dell'*impegno tecnoscientifico*, sono sviluppati a livello antropologico ed etico, con esiti interessanti e rilevanti. Per giungere a tali sviluppi il documento muove dalla convinzione che la teologia dell'*imago Dei* detenga un forte potere esplicativo nel riaffermare le verità divine riguardanti l'universo e il significato della vita umana (n. 5). Considera, quindi, l'*imago Dei* come "*chiave*" per la comprensione biblica della natura umana. Le affermazioni veterotestamentarie sono tali da consentire un'antropologia biblica e una definizione dell'uomo (n. 7).

La loro prospettiva valorizza due temi biblici convergenti: 1) l'uomo *creato a immagine di Dio*, considerato nella sua interezza (dimensione spirituale, fisica, sociale storica ecc.) (n. 9); 2) l'uomo come *persona*, considerato nel suo *essere relazionale*, ossia in relazione con Dio, con il mondo, con se stesso e gli altri (n. 10). Il Nuovo Testamento completa la visione di quello Antico, precisando che la vera *imago Dei* è l'*imago Christi*. Cristo, infatti, è l'immagine perfetta del Padre, alla quale ogni uomo deve conformarsi, per diventare immagine di Dio (2 Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3; Rm 8,23; Col 3,10)

⁸ G. Gismondi, *Epistemologia*, DISF, v. I, 486-504.

(nn. 10-11). Se nell'Antico Testamento l'uomo conseguiva una signoria sulla Terra e sul mondo animale, nel Nuovo Testamento deve conseguirla anche sul male, il peccato e la morte (n. 12). Dall'antropologia biblica la teologia patristica e medievale da un lato prese le distanze, dall'altro l'approfondì e sviluppò ulteriormente. Per S. Agostino, infatti, l'immagine di Dio ha una struttura trinitaria⁹. Per Tommaso d'Aquino possiede una natura storica ed è fondamento della partecipazione alla vita divina¹⁰ (nn. 14-16).

Nell'epoca moderna la teologia dell'*imago Dei* subì critiche serrate e sistematiche, alle quali contribuirono le idee scientiste di un universo che progredisce solo grazie alla scienza. Alla radice di tali critiche, tuttavia, vi erano le idee filosofiche, illuministe e razionaliste, sull'uomo come soggetto autonomo, capace di costituirsi autonomamente o da sé. In base a queste premesse, l'idea di Dio fu capovolta e ridotta a semplice immagine dell'uomo, o meglio, a semplice "proiezione" dell'uomo. L'uomo, per autocostituirsi, ricorreva all'ateismo come presupposto necessario, da sviluppare in forme e modi diversi (Feuerbach, Marx, Freud ecc.). Anche nell'ambito della teologia del tempo si contestava l'idea di *immagine*. La teologia dialettica vedeva in essa una forma di arroganza. La teologia esistenziale poneva in forse la relazione stabile o permanente con Dio. La teologia della secolarizzazione negava, nel mondo, ogni riferimento che consentisse all'uomo di riferirsi oggettivamente a Dio. Le teologie negative propugnavano un Dio impersonale, incapace di costituire per l'uomo un'immagine e/o un modello.

La teologia politica, centrata sulla prassi, relegò il problema nell'ombra. Infine, alcuni laici e teologi rimproverarono alla teologia dell'*imago Dei* la mancanza di proposte sull'ambiente naturale e il mondo animale (nn. 18-20). Solo alla metà del secolo XX l'interesse per il tema cominciò a riaccendersi. Nella visione conciliare l'*imago Dei* divenne un fondamento della dignità e dei diritti inalienabili della persona umana. L'uomo, in quanto immagine di Dio, non può soggiacere a nessun sistema né finalità terrena. Sull'immagine si fondano la sua signoria del cosmo, la sua capacità di esistenza sociale e la sua conoscenza e amore di Dio (nn. 21-22). La determinazione cristologica dell'immagine indica che Cristo: è l'*uomo perfetto*, che risponde a tutti gli interrogativi sul significato della vita e della morte (GS n. 41); è l'*uomo nuovo*, capace di vivere il nuovo comandamento (GS n. 22). La sua attività umana rispecchia la sua creatività divina (GS n. 34) che attua in un atteggiamento di giustizia e di comunione (GS n. 24). La teologia dell'*imago Dei*, infine, collega l'antropologia alla morale, mostrando come l'uomo partecipi alla legge divina (nn. 23-24).

Imago Dei: comunione, dono, grazia

Il secondo capitolo del documento sviluppa gli aspetti della *comunione* e del *servizio* come tessuto dell'*imago Dei*. Nel primo paragrafo, quello più attinente al nostro tema, riguardo a "*Corpo e anima*", si sottolineano la comunione e lo svolgimento del servizio nell'universo fisico. Del mondo materiale si evidenzia che, oltre alla condivisione con gli altri esseri viventi, esso "*crea le condizioni per l'impegno delle persone umane nei confronti dell'altra*". "*Comunione e servizio*" rimarca che l'insufficiente attenzione riservata a quest'aspetto, per causa delle antropologie dualistiche (platoniche e cartesiane), centrate esclusivamente sulla mente e sullo spirito. La Rivelazione biblico-cristiana, al contrario, riconobbe la corporeità come essenziale all'identità della persona e ne fece un concetto fondamentale. Nei dogmi centrali della fede cristiana, infatti: Incarnazione, Risurrezione, Vita eterna, Chiesa, Sacramenti, presenza dello Spirito Santo, il corpo è sempre parte intrinseca della persona umana e partecipa all'immagine di Dio.

Al riguardo, il documento richiama anche alcuni aspetti sottolineati dalle scienze contemporanee. Ricorda, ad esempio, che il Magistero, basandosi sull'antropologia tomista, attinta alla filosofia aristotelica, considera corpo e anima come principi materiali e spirituali del singolo essere umano (nn. 26-29). Osserva, quindi, che tale impostazione è compatibile con le più recenti scoperte scientifiche della fisica che ha dimostrato come, nelle particelle più elementari, la materia sia puramente potenziale e non abbia alcuna tendenza verso l'organizzazione. Il livello di organizzazione dell'universo, tuttavia, con le sue forme altamente organizzate di entità viventi e non viventi, sottintende la presenza di un'*informazione*. Il concetto aristotelico di *forma sostanziale* avrebbe parziale analogia con quello scientifico, contemporaneo, di *informazione*.

⁹ *Confessioni*, I, 1, 1.

¹⁰ *S. Th.* I q. 93 a. 4 e 7.

Il DNA dei cromosomi conterrebbe le informazioni necessarie affinché la materia possa organizzarsi secondo lo schema tipico di una data specie. Trattandosi di semplici analogie esse, per quanto interessanti e significative, esigono estrema cautela. Non è possibile, infatti, confrontare direttamente fra loro concetti spirituali e/o metafisici e dati materiali e/o biologici (n. 30). Il secondo paragrafo sviluppa i temi riguardanti l'uomo e la donna, la sessualità e la coniugalità (nn. 32-39). Il terzo paragrafo tratta il rapporto fra persona e comunità, sottolineando il fondamentale carattere sociale dell'esistenza umana, il valore assoluto della persona, l'importanza dei diritti individuali, della diversità culturale e della solidarietà che, pur esistendo già, esige sempre ulteriori attuazioni (nn. 40-43). Il quarto paragrafo tratta del peccato e della salvezza, sottolineando che la libertà è il carattere fondamentale dell'uomo, ma porta in sé, tuttavia, anche la possibilità del proprio fallimento.

Tale fallimento è il peccato, ossia l'alienazione fondamentale dell'uomo da Dio, da se stesso e dagli altri. Al proprio interno esso è la rottura dell'uomo con se stesso, che ne colpisce anche l'esistenza fisica, provocando sofferenze, malattia e morte. Esso, infine, si ripercuote anche sulle dimensioni storiche e sociali, consolidandosi oggettivamente nelle ideologie e nelle istituzioni e strutture create dall'uomo. Per quanto profondamente colpita e ferita, però, l'*imago Dei*, essendo indistruttibile, non può mai essere totalmente soppressa. La persona non può autorealizzarsi senza di essa che può essere conferita e ripristinata, sempre e soltanto dalla grazia divina di salvezza. Essa libera l'uomo dalla sua autogratificazione peccaminosa, mediante la croce, che non distrugge mai ciò che è umano, ma lo fa passare a vita nuova. Col suo aiuto l'uomo diventa nuova creatura, capace di vera libertà, non soltanto "da" ma anche "per" la pienezza dell'amore a Dio e ai fratelli, in Cristo e nello Spirito Santo (nn. 44-51).

Imago Christi: amministrare la creazione visibile

Nel capitolo secondo, il paragrafo quinto considera congiuntamente l'*imago Dei* e l'*imago Christi*, ponendo al centro il mistero di Cristo, come unica luce sul mistero dell'uomo. Cristo è l'unico, infatti, a rivelarne la pienezza dell'essere, la natura originaria, il compimento finale e la realtà attuale. Questo è possibile perché l'uomo fu creato dalla sua pienezza, ossia la sua piena espressione dell'apertura all'altro, del servizio d'amore e della comprensione misericorde. Questi aspetti rivelano anche il futuro assoluto, il compimento dell'esistenza e il destino dell'uomo. Cristo, mediante la sua Incarnazione, Risurrezione e Pentecoste, rende già presente l'*eschaton*, ossia l'ultima realtà. A sua volta, lo Spirito Santo donato da Cristo continua ad operare negli uomini di buona volontà, nella storia, nella società e nel cosmo, per trasfigurare e divinizzare ogni essere umano. La pienezza di Cristo ci raggiunge mediante i suoi Sacramenti e in particolare mediante l'Eucaristia. L'attuale situazione esistenziale del genere umano, che solo Cristo illumina e spiega, si colloca, quindi, fra le origini dell'uomo e il suo futuro assoluto.

Per questo l'esistenza quotidiana va definita come impegno e lotta, per attuare la vittoria finale di Cristo nel mondo (nn. 52-55). Illustrate queste premesse, indispensabili per inquadrare il senso e l'orizzonte del tema, il documento passa al capitolo III, il cui titolo è: "A immagine di Dio. Amministratori della creazione visibile". Esso sviluppa gli aspetti fondamentali e centrali, sottolineando che l'*imago Dei* è la condizione perché le persone umane partecipino al privilegio di *governare la creazione visibile al modo di Dio* (nn. 56-58). La signoria divina dell'universo è l'attuazione del divino progetto di amore e di salvezza. Cristo divenne re dell'universo soffrendo volontariamente sulla Croce, come suo trono. La partecipazione dell'uomo, quindi, non può essere che una forma di servizio per amore (n. 59). L'intelligenza e la ragione fanno scoprire all'uomo, nel profondo della sua coscienza, l'esistenza di una legge, di origine divina, tradizionalmente chiamata "legge naturale". L'uomo è consapevole che essa è una partecipazione alla legge divina, la quale lo pone in relazione alle vere origini dell'universo e di lui stesso¹¹.

Tale legge spinge l'uomo, in quanto creatura razionale e ragionevole, a fondare ed esprimere la sua signoria dell'universo, mediante la ricerca della verità e del bene. Egli sa bene di non potersi sostituirsi alla signoria divina. Storia ed esperienza gli hanno insegnato che ogni suo tentativo di usurpazione si traduce inamovibilmente nei più tragici fallimenti umani, storici, morali e sociali (n. 60). Il paragrafo n. 61 introduce un principio valido anche come regola fondamentale di un'etica dell'impegno tecnoscientifico: "La legittimità morale e l'efficacia dei mezzi impiegati dall'amministratore

¹¹ *Veritatis Splendor*, n. 20.

costituiscono i criteri di tale giudizio". La frase successiva ne esplicita e precisa ulteriormente la portata: *"Né la scienza, né la tecnologia sono fini a se stesse. Ciò che è tecnicamente possibile non è necessariamente anche ragionevole o etico. La scienza e la teologia devono essere messe al servizio del disegno divino per l'insieme della creazione e per tutte le creature. Questo disegno dà significato all'universo, nonché alle imprese umane"*.

Tale principio viene infine illustrato con tre motivazioni relative al servizio: 1) acquisizione della conoscenza scientifica dell'universo; 2) impegno responsabile nel mondo naturale, includendo mondo animale e ambiente; 3) salvaguardia della propria integrità biologica. Nel terzo capitolo, il primo paragrafo intitolato: *"La scienza e l'amministrazione della conoscenza"* si presenta particolarmente interessante come base del dialogo col mondo scientifico. Esso esordisce sottolineando il compito della fede cristiana, di riconoscere e valorizzare, in ogni società e tempo, lo sforzo e i tentativi di comprendere l'universo, come esempio del servizio che gli esseri umani devono svolgere secondo il piano di Dio. Ciò significa che tutte le conoscenze, e in particolare quelle tecnoscientifiche, rivestono grande importanza anche per la fede e per i credenti. Spetta ad essi, infatti, la responsabilità di illuminare i significati profondi delle moderne conoscenze scientifiche sull'universo, alla luce della teologia della creazione¹².

"Big Bang", "salto ontologico", "umano"

Il documento ricorda che il collegamento fra conoscenze scientifiche e riflessione teologica deve evitare ogni concordismo, che è e rimane infondato e inaccettabile, qualunque forma assuma¹³. Di conseguenza, occorre distinguere accuratamente le competenze dei vari saperi. La posizione degli esseri umani, nella storia di questo universo in continua evoluzione, può essere ricostruita dalle scienze moderne. La sua realtà completa, invece, può essere vista e compresa soltanto alla luce della fede. Soltanto questa consente di comprenderla come storia personale dell'impegno del Dio uno e trino con le persone, sue creature (n. 62). Stabiliti questi punti fermi, il documento esamina la teoria scientifica che considera più accreditata: il *Big Bang*, ossia l'espansione dell'universo, che sarebbe avvenuta circa 15 miliardi di anni fa. Da allora esso continuerebbe a espandersi e raffreddarsi. Al riguardo, W. R. Stoeger, uno dei più aggiornati cosmologi e competenti astronomi dell'*Osservatorio Vaticano*, sottolinea chiaramente: "non possiamo considerare il *Big Bang* come l'inizio assoluto di ogni cosa. La cosmologia non può determinare questo inizio.

È possibile, perfino probabile, che 'prima' di ciò che comunemente si chiama *Big Bang* esistesse una realtà fisica in una configurazione di totale quantizzazione, anche se il tempo, così come noi lo conosciamo, non aveva ancora una sua rappresentazione. Si dovrebbe dunque pensare al *Big Bang* come ad una sorta di 'orizzonte' e non come a un 'punto iniziale'. Avendo precisato così il suo significato scientifico, passa a considerarne il rapporto con la teologia della creazione. Dice al riguardo: "Quanto la cosmologia chiama *Big Bang* non dovrebbe essere considerato l'evento della creazione inteso come l'inizio di tutto ciò che esiste nel tempo, al di fuori di Dio. Lo potremmo considerare come un simbolo dell' 'evento della creazione', purché ciò non conduca ad identificarlo con esso. In fondo il *Big Bang* ci pone di fronte a un'espressione scientifica della *contingenza filosofica* dell'universo e di tutta la realtà, come la conosciamo e la sperimentiamo. Tuttavia, parlando in termini teologici, la creazione, nel suo significato teologico più radicale, non implica un'origine del

¹² Sarebbe interessante approfondire, qui, alcuni aspetti che le scienze hanno messo in luce nelle loro incessanti ricerche e riflessioni. Il discorso troppo vasto, tuttavia, si allargherebbe troppo. Per gli approfondimenti più specifici rinvio alle seguenti voci più significative del DISF: *Antropico (principio), Astronomia, Bioetica, Biologia, Chimica, Complessità, Cosmo (osservazione del), Cosmologia, Creazione, Dialogo Scienze Teologia, Embrione umano, Evoluzione, Genetica, Geologia, Ingegneria genetica, Medicina, Mente-Corpo (rapporto), Scienze naturali (utilizzo in teologia), Universo, Uomo (identità biologica e culturale)*.

¹³ Riguardo al concordismo va notato ciò che evidenzia giustamente Th. Magnin, *Concordismo*, DISF, I, 266-275: "il concordismo consiste nel passare dall'osservazione delle convergenze tra ciò che la scienza può dire dell'universo e dell'uomo e ciò che la religione afferma dell'universo, l'uomo e Dio, all'affermazione che una delle due procedure prova e dà fondamento all'altra. Qui c'è un salto" (p. 273). Riguardo al suo superamento egli sottolinea: "Non si tratta di utilizzare i dati della scienza per trovare qualsiasi cosa a livello teologico. Non si tratta di stabilire una complementarità tra scienza e teologia. Si tratta, piuttosto di contribuire a rilevare una sfida: *come ricevere ed annunciare la Buona Novella di Gesù Cristo nel mondo contemporaneo, segnato in modo preponderante da una razionalità tecnoscientifica. È questa, in fondo, una sfida d'inculturazione*" (il corsivo è nostro).

tempo – sebbene tale origine può esservi certamente coinvolta – ma piuttosto la dipendenza ultima e fondante da qualcosa, da Dio, capace di dar ragione delle cause ultime dell’esistenza e dell’ordine”¹⁴.

Dopo avere chiariti questi punti, Stoeger conferma che la cosmologia scientifica contemporanea presenta implicazioni capaci di apportare profondi arricchimenti alla riflessione teologica, riguardo alla struttura e l’evoluzione dell’universo, e i processi e gli eventi che vi hanno contribuito. A sua volta, *Comunione e servizio* entra in ulteriori dettagli, sottolineando i successivi passaggi che portarono all’apparire del primo organismo vivente sulla Terra. Accenna, quindi, al consenso sulle teorie scientifiche su l’evoluzione e la diversificazione della vita sulla terra, nonostante le divergenze sui tempi e i meccanismi dell’evoluzione. Ammonisce, però, che la storia delle origini umane è molto complessa e sempre passibile di revisioni. Riguardo al continuo aumento delle dimensioni del cervello, che ha condotto infine all’*homo sapiens*, attribuisce allo sviluppo del cervello umano l’introduzione dei fattori unicamente umani, quali la coscienza, la libertà e creatività, che hanno consentito all’evoluzione biologica di assumere la nuova veste di un’evoluzione di tipo sociale e culturale (n. 63).

Ricorda, tuttavia, che Giovanni Paolo II, già nel 1996, nel suo messaggio alla *Pontificia Accademia delle Scienze*, rilevò che le teorie sull’evoluzione e sull’origine dell’uomo sono molteplici, divergenti e divise in: materialiste, riduzioniste e spiritualiste. Egli giudicò criticamente le prime e sottolineò l’importanza della filosofia e della teologia per una corretta comprensione del “salto ontologico all’umano”. Tale salto, infatti, non può essere spiegato in termini puramente ed esclusivamente scientifici, perché in esso è coinvolto l’uomo, che non può essere ridotto a puro mezzo o subordinato a strumento della specie o della società. Le teorie scientifiche ed evolutive riguardanti l’evoluzione e l’origine dell’universo, quindi, rivestono particolare interesse teologico allorché toccano la creazione *ex nihilo* e la creazione dell’uomo come *imago Dei* (n. 64). Per le *persone create*, la vita di grazia, mediante Cristo, realizza uno spazio nella comunione delle *persone increate* della SS. Trinità. Appare qui la verità centrale riguardante la persona: la sua capacità di agire liberamente. È scorretto, quindi, parlare di necessità della creazione e considerare il Creatore come una forza, un’energia o una causa impersonale.

Al contrario, la creazione è l’azione di un *agente personale trascendente*, che agisce *liberamente e intenzionalmente*, per realizzare le finalità totalizzanti dell’impegno personale. Fra le verità rivelate, quindi, è fondamentale anche la realtà *relazionale e personale* di Dio e della natura umana. Essa esclude dalla verità della creazione ogni panteismo ed emanatismo. Inoltre, la creazione immediata o speciale di ogni singola anima umana evidenzia la discontinuità ontologica fra materia e spirito e pone le basi di una divina intimità, che avvolge ogni singola persona umana, fin dal primo momento della sua esistenza (n. 65).

Salto ontologico e transizione allo spirituale

Un aspetto particolarmente importante di *Comunione e servizio* è l’attenzione riservata alla dottrina della *creatio ex nihilo*, che afferma il carattere veramente personale della creazione e del suo ordine, orientato a una creatura plasmata sull’*imago Dei*. Una tale creazione non può corrispondere a qualche forza, energia o causa impersonale, ma coinvolge ed esige un Dio Creatore personale. Collegando e considerando insieme, l’*Imago Dei* e la *creatio ex nihilo* possiamo considerare l’universo come il teatro di un evento radicalmente personale, in cui il Creatore chiama dal niente coloro che poi richiama nell’amore. Già il *Concilio Vaticano II* sottolineò che: “l’uomo in Terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa”¹⁵. Nell’universo fisico, le persone umane, in quanto immagine di Dio, ricevono il ruolo di amministratori responsabili. Il loro compito è d’imprimere una nuova forma all’ordine naturale e diventare protagonisti nell’evoluzione dell’universo, sotto la guida della divina Provvidenza e riconoscendo il carattere sacro della creazione visibile. Qui è necessario sottolineare,

¹⁴ W.R. Stoeger, *Cosmologia*, DISF, I, 298; R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne (a c.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Città del Vaticano, 1998. Alla metà del secolo XX, anche Lemaître aveva rilevato alcuni aspetti problematici: cf. G. Lemaître, *L’Hypothèse de l’atome primitif. Essai de cosmogonie*, Dunod, Paris, 1946; G. Tanzella-Nitti, *Cosmologia fisica e teologia nel dibattito interdisciplinare contemporaneo*, in “*Teologia e Scienza nel mondo contemporaneo*”, Massimo, Milano 1989, 255-275; Id., *Cosmologia e domanda su Dio: più vicine la scienza e la teologia?*, in “Nuova Civiltà delle Macchine”, 15 (1997), 287-296.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, n. 24.

per la teologia e il pensiero cristiano, l'importanza di una previa valutazione critica, storica, epistemologica e gnoseologica, delle conoscenze scientifiche, perché il confronto con la visione cristiana dell'universo creato possa risultare sereno e costruttivo.

Tale valutazione va condotta prima d'introdurre le visioni e teorie scientifiche all'interno del pensiero teologico (n. 66). Poiché, come si è visto sopra, l'ipotesi di un inizio assoluto non appartiene all'ambito e alla competenza delle scienze e la *creatio ex nihilo* è conoscibile solo mediante la fede, la teoria del *Big Bang* può costituirne solo un sostegno indiretto (n. 67). Riguardo poi, all'idea sostenuta dai neodarwinisti, che l'evoluzione sia un processo privo di guida, occorre notare che essa scavalca i limiti di ciò che le scienze possono accertare o dimostrare. È solo al livello filosofico e teologico che si può dimostrare se la causalità divina può agire in processi sia contingenti che guidati. Particolari azioni divine possono produrre effetti che trascendono la capacità delle cause operanti secondo la loro natura. Si pensi, ad esempio, alla creazione degli esseri spirituali e dell'anima umana. In passato e a tutt'oggi alcuni parlano ancora di Dio come di un "tappabuchi". Pensano in questo modo quanti pretendono di colmare i "buchi" del sapere e delle conoscenze scientifiche, appellandosi all'azione di Dio.

Al contrario, invece, non ha niente a che vedere con l'idea di un tappabuchi il pensiero che Dio, riguardo alla realtà, possa produrre, mediante azioni particolari, effetti che superano e trascendono la capacità delle cause create operanti secondo la loro natura. È razionalmente corretto, infatti, considerare che le strutture del mondo creato da Dio siano aperte a tali suoi interventi. È anche perfettamente razionale pensare che Dio possa agire mediante catene causali, che operano sin dall'inizio della storia del cosmo. Ciò significa che egli può avere creato le premesse per il "salto ontologico" della "transizione allo spirituale". Riguardo a questi fatti e problemi, la scienza può solo studiare le rispettive catene di causalità da essa riscontrabili. Solo alla teologia, invece, spetta collocare il racconto specifico della creazione dell'anima umana, nel grande piano di creazione e di condivisione della vita divina trinitaria a immagine e somiglianza di Dio (nn. 68-70). Impostati e chiariti attentamente questi problemi, il documento *Comunione e servizio* passa a considerare le conseguenze etico-morali del discorso dell'*imago Dei*. A queste dedica i due paragrafi successivi. Il n. 2. riguarda "La responsabilità del mondo creato" (nn. 71-80).

Il n. 3 considera "La responsabilità nei confronti dell'integrità biologica degli esseri umani" (nn. 81-94). Data la complessità degli argomenti affrontati, la loro importanza e la particolare ricchezza dei contenuti, quest'importante parte del documento, come indicato agli inizi, sarà approfondita specificamente in un prossimo articolo. Qui, invece, è giunto il momento di approfondire ulteriormente alcuni aspetti dei temi della *creazione*, della *causalità* e delle *origini*. Su di essi, in questi ultimi anni si sono svolti dialoghi e incontri, alcuni nell'ambito del *progetto culturale* della Chiesa italiana¹⁶.

Premesse al tema della "causalità ex nihilo"

Dobbiamo, quindi, soffermarci sul tema della *causalità ex nihilo* sottolineato in *Comunione e servizio*. Esso è stato più volte approfondito, nei suoi aspetti e nelle proposte, più antiche e più recenti, da validi autori. Vi sono, quindi, proposte interessanti e attuali da analizzare, perché toccano i problemi sollevati dal documento. Ci soffermeremo sul pensiero di G. Bontadini che approfondì esplicitamente i temi protologico in chiave metafisica. Passeremo poi a esaminare lo studio di M. Malaguti dal titolo "Causalità e principio fondante"¹⁷, che presenta una diversa prospettiva. Il confronto si prospetta molto suggestivo. Malaguti sottolinea che "il libro della natura" attualmente non è più fonte d'ispirazione religiosa e sapienziale, come nei secoli antichi. Per i contemporanei, esso non sembra narrare altro che se stesso, ossia la storia del divenire del cosmo. Ne consegue, quindi, che alcuni preferiscono pensare le forme dell'universo, comprese quelle più alte e complesse, come derivanti dalle strutture meno differenziate della materia.

Queste premesse renderebbero impossibile provare l'esistenza di Dio, muovendo dall'ordine dell'universo. Altri, con un rilevante salto di pensiero, sostengono addirittura che l'universo abbia in

¹⁶ Cf. P. Coda, R. Presilla (a c.), *Interpretazioni del reale. Scienza, filosofia e teologia in dialogo*, PUL - Mursia, Roma-Milano, 2000; G. Prodi, M. Malaguti (a c.), *Memoria dell'origine. Percorsi sul tema della creazione*, PUL - Mursia, Roma-Milano, 2001.

¹⁷ M. Malaguti, *Causalità e principio fondante*, in Prodi, Malaguti, *Memoria dell'origine*, cit., 149-164.

sé le ragioni sufficienti per giustificare se stesso e la propria evoluzione. Di ciò si servono per negare ogni rilevanza pubblica ai problemi di Dio e della religione. Abbiamo già analizzato questi atteggiamenti e argomenti che la “vulgata laicista” presenta e diffonde come scontati, dimostrandoli non solo problematici ma anche infondati e contraddittori¹⁸. Per una migliore comprensione delle due prospettive metafisiche, che esporremo nei prossimi paragrafi, riprendiamo brevemente tali aspetti. Al riguardo notiamo come già dagli anni 1970 accurate ricerche avevano accertato che la gran parte delle posizioni contrarie a religione, Rivelazione e fede, si registrano soprattutto in operatori più anziani, nel campo delle più tradizionali scienze empirico-naturali¹⁹. Fra questi i ricercatori identificarono due figure di scienziato, ora in netto declino.

La prima vedeva la scienza come forma definitiva del sapere, pura razionalità capace di spiegare tutta la realtà ed eliminare “oscurantismi” religiosi e “astrusità” metafisiche. La seconda riteneva le scienze capaci di svelare tutti i segreti della natura, mediante metodi scientifici: “forti”, liberi da pregiudizi e da “superstizioni metafisiche”²⁰. Le recenti ricerche rilevano che dalla seconda metà del XX secolo, in Italia, almeno la metà degli operatori scientifici ha superato tali stereotipi ideologico-scientisti. Aumentano invece quanti ammettono una realtà trascendente, non riducibile all’evidenza empirica e riconoscono il valore dei problemi etici²¹. In queste nuove posizioni si trovano soprattutto ricercatori più giovani, impegnati in discipline scientifiche di recente istituzione. Ardigò e Garelli notavano che, per l’Italia, “fra gli operatori dall’atteggiamento più aperto e cosciente, i biologi-genetisti raggiungono un numero nettamente superiore alla media”. Anche gli scienziati dell’intelligenza artificiale erano il gruppo più numeroso che considerava prioritario un rapporto fra scienza e fede, privilegiando la prospettiva religiosa nel caso di eventuali conflitti²².

Per la Francia, le percentuali sono ancora più elevate, indicando una tendenza ancora più estesa²³. Questi dati significativi andrebbero analizzati attentamente, fuori dei pregiudizi vigenti²⁴. Mostrano infatti che: in primo luogo, le attività di ricerca e il pensiero scientifico non possono essere più pensati in termini esclusivi di *scienze empiriche e naturali*. In secondo luogo, le scienze fisiche non possono più essere considerate “regine” e “modelli” per tutte le scienze (fisicismo, fysicalismo). In terzo luogo, le ormai collaudate *scienze umane* e *scienze sociali* mostrano la propria identità e la capacità di operare in base ai propri presupposti, mediante criteri, logiche e metodi legittimi. Ogni ambito culturale e ogni sapere, quindi, deve tener conto dei loro risultati, esigenze, affermazioni ed interrogativi critici. Di qui l’esigenza di approcci reciproci critici rispettosi fra i diversi saperi e discipline²⁵. Sono degne di attenzione, ad esempio, le ricerche della sociologia della scienza che rilevano i molteplici elementi umani e i poteri economici, finanziari, politici e sociali che condizionano ogni settore della scienza e della ricerca.

Scientificità delle scienze umano-sociali

Riguardo alle scienze umano-sociali, la loro epistemologia ebbe il merito di fare impostare su nuove basi critiche, il rigore, la scientificità e l’oggettività non più come concetti univoci ma come

¹⁸ G. Gismondi, *Sentiremo crescere le foreste. Limiti e prospettive della scienza alle soglie del III millennio*, San Paolo, Cinisello B., 2003, 43-53.

¹⁹ A. Ardigò, F. Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*, Ed. Fondazione G. Agnelli, Torino, 1990, 2 vv.

²⁰ F. Garelli, *Mentalità scientifica tra secolarizzazione e trascendenza: il caso dei fisici, biologi-genetisti e studiosi di intelligenza artificiale*, in Ardigò, Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*, cit., I, 182-183.

²¹ Garelli, *Mentalità scientifica* cit., 185-187. Cf. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, cit., 25-26; A. Ardigò, *Gli scienziati tra cultura moderna, post-moderna e oltre*, in Ardigò, Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*, cit., I, 221-222.

²² Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, cit., 44; Garelli, *Mentalità scientifica*, cit. 114-118.

²³ T. Magnin, *La scienza e l’ipotesi Dio. Quale Dio per un mondo scientifico?*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.

²⁴ M. Teich, R.M. Young (a c.), *Changing Perspectives in the History of Science*, Clarendon, London, 1973.

²⁵ Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, cit., 123-140. Cf. V. Possenti (a c.), *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano, 1979; J. Ladrière, *Les sciences humaines et le problème de la scientificità*, in “Les Etudes philosophiques”, 2 (Avril-Juin 1978), 143-149; E. Agazzi, *Analogicità del concetto di scienza. Il problema del rigore e dell’oggettività delle scienze umane*, in Possenti, *Epistemologia e scienze umane*, cit., 57-76; G. Di Bernardo, *Epistemologia e scienze sociali*, in Possenti, *Epistemologia e scienze umane*, cit., 209-216.

concetti analoghi. Esse dimostrarono anche che ogni disciplina ha il diritto e il compito di definire i criteri e le condizioni della propria scientificità, rigore e oggettività²⁶. Già negli anni '60, Rudner sottolineava al riguardo, che: “nessuno in realtà ha dimostrato che vi sia o vi potrebbe essere una cosa quale una logica della scoperta; d'altro canto una logica o metodologia della convalidazione, della spiegazione o della previsione è precisamente ciò a cui ci si richiama quando si afferma o si nega che il metodo scientifico permea di sé tutta le scienze o è applicabile nelle indagini tanto dei fenomeni sociali, quanto di quelli non sociali”. Concludeva, poi: “in breve, i problemi e le domande pertinenti al contesto della scoperta sono, essi stessi, problemi e domande di natura sostanziale nelle scienze sociali”²⁷.

Su posizioni sensibilmente diverse K. Gunnar Myrdal mostrava un notevole pessimismo nei confronti dei metodi, rilevando che l'oggettività metodologica è una meta particolarmente ardua e lontana e che gli strumenti logici capaci di garantirla sono egualmente ardui. Egli ne elencò alcuni quali: “piena consapevolezza delle valutazioni che di fatto intervengono a orientare la nostra ricerca tanto teorica che pratica; analizzarle dettagliatamente sotto il profilo della pertinenza, significanza ed operatività nella società che è oggetto di esame; trasformarle in altrettante premesse di valore, specifiche per la ricerca; determinare l'approccio e definire i concetti nei termini di un insieme di premesse di valore che siano esplicitamente dichiarate”²⁸. A loro riguardo, riferendosi alla sua lunghissima carriera di ricercatore e di docente concludeva, tuttavia, che mille ostacoli si frappongono all'attuazione di tale programma, per cui sarebbe opportuno definire la scienza un “comune buon senso altamente elaborato”²⁹, tenendo presente le sempre possibili interferenze, in essa, di credenze, opportunismi e distorsioni.

Oltre a questi rilievi negativi, Gunnar Myrdal diede anche preziose indicazioni di metodo. Escludendo ogni altro aspetto o elemento, sottolineò che l'oggettività e correttezza di metodi e logiche può essere garantita soltanto dalla *manifestazione previa delle valutazioni iniziali e delle premesse implicite*. In questo modo: “Una volta che queste valutazioni siano state portate alla luce, chiunque scopra che un particolare aspetto della ricerca è fondato su ciò che egli può considerare valutazioni errate, sarà in grado di sottoporlo a critica su quella base. Egli sarà inoltre indotto a rifare la ricerca e a rimodellare le conclusioni, sostituendo alla serie di premesse in essa utilizzate un'altra con premesse diverse”³⁰. Con ciò metteva in questione e capovolgeva l'atteggiamento comune, che consiste nel confrontarsi sui risultati finali Per tutte le scienze, ma soprattutto per quelle umano-sociali e della religione, questo richiamo alle valutazioni iniziali doveva rivelarsi particolarmente significativo e fonte di ulteriori importanti approfondimenti³¹.

Dopo queste premesse, richiamerò brevemente alcune conclusioni che avevo espresso in *Fede e cultura scientifica*: “avevamo anticipato la necessità di un nuovo concetto di 'scientificità' e di un pluralismo metodologico adeguati alle molteplici esigenze attuali delle scienze. Ne abbiamo trattato nell'ambito delle scienze umane e sociali date le loro caratteristiche specifiche e la loro particolare complessità. Abbiamo visto l'urgenza e la possibilità di giungere a una *'struttura generale della scientificità, che consenta ad ogni disciplina di elaborare il tipo di scientificità che più si addice alla sua identità e ai suoi compiti. Tutto ciò ha il fine di consentire alle scienze umane la costruzione di teorie autonome volte a una migliore comprensione dei fatti umano-sociali e, soprattutto, a un'autocomprensione che renda le persone più consapevoli del loro agire*. I criteri del rigore e dell'oggettività qui analizzati sono tali da garantire l'autonomia, la libertà e la competenza specifica delle scienze umano sociali, ma anche di ogni altra disciplina di qualsiasi ambito della conoscenza: scienze, filosofia, etica, religione, teologia”³².

²⁶ Si confrontino, al riguardo, le differenti posizioni di R. S. Rudner, *Filosofia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1968, e K. Gunnar Myrdal, *L'obiettività nelle scienze sociali*, Einaudi, Torino, 1973.

²⁷ Rudner, *Filosofia delle scienze sociali*, cit., 20-21.

²⁸ Gunnar Myrdal, *L'obiettività nelle scienze sociali*, cit., 4.

²⁹ Gunnar Myrdal, *L'obiettività nelle scienze sociali*, cit., 12.

³⁰ Gunnar Myrdal, *L'obiettività nelle scienze sociali*, cit., 61.

³¹ Gismondi, *Umanesimo scientifico e pensiero cristiano*, cit., 150-155.

³² Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, cit., 140.

Scienze della religione: scientificità, legittimità, senso

Un altro aspetto significativo è dato dallo spostamento dell'attenzione dai risultati o dalle "cose" agli "atteggiamenti umani". Come notavo: "non collegano la scientificità ai contenuti, ma agli atteggiamenti umani, ai modelli di pensiero e alle forme di discorso improntati ai criteri del rigore e dell'oggettività applicabili a ogni ambito culturale. Ne è emerso pure che la scientificità è un'espressione fortemente sociale e comunicativa, adattabile ai più diversi contesti socio-culturali e alle esigenze della comunicazione. Ciò significa che essa costituisce un tema fondamentale e insostituibile per il dialogo trans-disciplinare fra le discipline di ogni ambito"³³. Qui è importante rilevare come questi aspetti riguardanti le scienze in genere, e quelle umano-sociali in particolare, siano da applicare, *a fortiori*, anche alle *scienze della religione*. Questo perché va riconosciuta piena legittimità e autonomia alle tematiche specifiche da esse indagate, sia religiose che inerenti a religione e religioni. Non può più essere ignorata o sottovalutata l'esistenza di un corpo ben definito e collaudato di discipline scientifiche della religione³⁴.

Da tempo esse hanno definito e identificato i propri oggetti ed elaborato criticamente i propri statuti epistemologici e gnoseologici, gli ambiti, le logiche, i metodi, i criteri e le condizioni della propria scientificità, rigore e oggettività³⁵. Esse sono ormai numerose: storia delle religioni, fenomenologia della religione, psicologia della religione, sociologia della religione, antropologia del sacro e della religione. I loro complessi problemi e le relative acquisizioni sono attingibili in un'ampia letteratura scientifica, critica e notevole sotto ogni aspetto, alla quale rinviamo. Ricordo qui brevemente alcune osservazioni raccolte in *Scienze della religione e dialogo interreligioso* ove, riassumendo il pensiero dei maggiori esperti, annotavo: "Le scienze della religione sono 'condannate' a lavorare su documenti che, pur datati e inseriti nella preistoria o nella storia, dicono assai più di quanto sembrano riferire a una prima lettura. Essi, infatti, rivelano importanti verità sull'uomo e la sua relazione con il sacro. Pertanto, lo scopo ultimo di queste scienze non può limitarsi alla pura rivelazione di fatti, fenomeni, tipi, schemi di comportamento religioso, simbologie, miti, riti ecc.

Ciò che occorre veramente è la comprensione profonda ed estesa dei loro significati. Tanto più che non sono significati fossili, cristallizzati negli schemi religiosi che li riguardano, ma significati vivi e aperti, che mutano, crescono e si arricchiscono creativamente in tutto il corso della storia"³⁶. Riguardo alla *sociologia delle religioni* A. Aldridge, nell'introduzione alla sua recentissima edizione italiana sottolinea: Le nostre riflessioni sulla religione nel mondo globalizzato mi portano a sostenere insieme a C. Karner che i termini del paradigma weberiano devono esser rovesciati³⁷. Weber analizzò le conseguenze economiche dell'*ansia di salvezza* indotta dottrinarmente durante le fasi iniziali del capitalismo. Nel nostro mondo globalizzato dobbiamo confrontarci con un'*ansia di sopravvivenza* indotta economicamente a cui le religioni stanno offrendo potenti rimedi³⁸. Nella conclusione, poi, invita i sociologi ad abbandonare ogni pathos metafisico sulla cultura e gli atteggiamenti delle masse, per creare un nuovo paradigma per uno studio della religione in grado di valutare meglio le sofferenze, le aspirazioni e i talenti dei comuni cittadini.

Conclude, quindi: "Non c'è ragione di aspettarsi che il secolo XXI non veda il sorgere di nuovi modi di religiosità, che richiederanno nuovi stili di analisi e nuove categorie di pensiero"³⁹. Riguardo alla *psicologia della condotta religiosa* gli esperti sottolineano che: "La psicologia comincia a rendersi conto che nulla di ciò che è umano è puramente psicologico, sebbene tutto lo sia in qualche modo. In

³³ Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, cit., 140. Una rassegna dei problemi con ampia bibliografia può essere consultata, inoltre, dal capitolo 5° al capitolo 8°, che trattano rispettivamente di: "Epistemologia: coscienza critica e autocritica della scienza" (pp. 69-88); "Teorie e metodi nel progetto scientifico" (pp. 89-102); "Le sfide della complessità" (pp. 103-122); "Scienze umane: lo specifico irriducibile" (pp. 123-140).

³⁴ G. Gismondi, *Introduzione al rapporto fra teologia e scienze della religione*, PUG, Roma, 2002.

³⁵ G. Gismondi, *Fondamenti e principi del rapporto fra teologia e scienze della religione*, PUG, Roma, 2004.

³⁶ Cf. H. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961; A.N. Terrin, U. Bianchi, *Le scienze della religione*, EDB, Bologna 1983; Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, cit., 90.

³⁷ C. Karner, A. Aldridge, *Theorizing Religion in a Globalizing World*, in "International Journal of Politics, Culture and Society, XVIII (2004), nn. 1-2, 11.

³⁸ A. Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2005, 13.

³⁹ Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo*, cit., 287.

realtà la psicologia della religione si riferisce all'uomo religioso, interpellato dai segni religiosi provenienti da una storia immemorabile e posto di fronte a concezioni rivali dell'esistenza. Il credente di apre verso le sponde divine perché percepisce, nel messaggio religioso, una luce che illumina la sua esperienza. La sua apertura non è arbitraria ma ragionata, tuttavia non elimina mai tutte le inquietudini derivanti da una realtà divina che non si lascia mai conquistare. Perciò l'uomo religioso deve sempre ritornare al fondo delle ragioni della sua fede e rinnovarle, ogni volta che incontra una nuova voce discordante⁴⁰.

Questo processo non avviene nella limpidezza assoluta, ma nell'oscurità delle radici affettive, nella pesantezza delle strutture e nelle incertezze della vita, che coinvolgono le stesse motivazioni di fondo. *Pertanto, la scelta di fede, che è il cuore del rapporto religioso, appare come un cammino coraggioso, ma travagliato da contraddizioni e contestazioni, che costringono a un'incessante e sempre sofferta delucidazione, perché la religione non è teoria del mondo, ma vita ed esperienza, si cui la psicologia può costituire soltanto un prefazione*⁴¹. Riguardo all'*antropologia della religione* rilevano gli antropologi che: "L'uomo simbolico-religioso che fin dalle origini e attraverso i millenni ha creato società e culture, vivendo un'intensa esperienza religiosa, mediante la sua esperienza religiosa saprà creare una nuova cultura mondiale e un nuovo umanesimo. Infatti è mediante la religione che ha sviluppato le molteplici capacità del suo spirito, ha evoluto la sua operosità e abilità manuale, ha espresso la sua capacità di creare strumenti ed usarli per ordinare e umanizzare l'universo. Perciò, l'antropologia della religione intende interpretare il significato attuale di quel messaggio e di quell'esperienza religiosa che, in modi, tempi e spazi immensamente diversi, hanno "creato" le culture della storia"⁴².

Superare gli "ismi" dei vari ambiti scientifici

Le acquisizioni emerse in abbondanza nel secolo XX, mostrano quindi l'infondatezza e arbitrarietà delle pretese di alcuni operatori delle scienze naturali, di giudicare e sentenziare su argomenti, che superano totalmente la loro competenza. Non si può più ignorare che gli oggetti delle scienze umano-sociali e delle scienze della religione esigono principi specifici e metodologie appropriate. Realtà come religione, credenza, Rivelazione, fede, teologia ecc., infatti, appartengono ad ambiti del tutto diversi e più complessi di quelli delle scienze naturali ed empiriche. Le loro esigenze epistemologiche, scientifiche e disciplinari sono peculiari, specifiche e più complesse di quelle richieste per le scienze empirico-naturali o umano-sociali. Nessun operatore delle diverse discipline, quindi, può negarle, sottovalutarle o trascurarle. A loro volta, gli operatori di scienze umano-sociali non possono esigere di estendere in modo invariato le proprie logiche, metodologie e finalità alle scienze della religione, che presentano ulteriori aspetti specifici rispetto alle loro esigenze. Al riguardo, ogni ambito disciplinare e operatore scientifico dovrebbe riflettere su alcune espressioni di forte spessore epistemologico espresse da Viktor Frankl riguardo a psicologia, psicoterapia e psicanalisi.

Per illustrare la propria disciplina (logoterapia), egli indicò il *leitmotiv* di tutti i suoi lavori scientifici e il filo conduttore di tutte le sue opere, che consiste nell'evidenziare *i confini tra la psicoterapia e la filosofia, con particolare riguardo alle problematiche del senso e dei valori nella psicoterapia*". Aggiungeva poi: "la ragione che mi ha spinto a formularlo è stata il superamento dello *psicologismo* in materia di psicoterapia, che solitamente va di pari passo con il '*patologismo*'. Ambedue, però, sono aspetti di un fenomeno più ampio, cioè del *riduzionismo*, al quale appartengono anche il *sociologismo* e il *biologismo*. Il *riduzionismo* è in ogni caso il *nichilismo* di oggi. Esso riduce l'uomo, né più né meno, che di un'intera dimensione, e cioè della dimensione umana, proiettando lo specifico dell'umano dall'ambito dell'umano in una dimensione subumana. In una parola, il

⁴⁰ E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione*, LDC, Leumann-Torino, 1992; Roma,

⁴¹ Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, cit., 112-113; A. Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, S. Paolo, Milano, 1985.

⁴² Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, cit., 142. J. Ries, *L'uomo e il sacro. Trattato di antropologia religiosa*, in E. Anati, R. Boyer, *Le origini e il problema dell'Homo Religiosus*, Jaca Book, Milano, 1989; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949; Id., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Paris, 1976-1983; M. Meslin. *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988.

riduzionismo è un sub-umanesimo”⁴³. Egli denunciava, quindi, come errore di fondo e fonte dei molti altri errori indicati (biologismo, psicologismo, sociologismo, patologismo) quel *riduzionismo* che condizionò per alcuni secoli il discorso scientifico.

Frankl sottolineò fortemente anche la relatività delle acquisizioni e delle conoscenze scientifiche: “Come ho illustrato nella mia relazione finale quale vicepresidente del V Congresso Internazionale di Psicoterapia, nel 1961: fintantoché a noi non è accessibile una verità assoluta, dobbiamo accontentarci del fatto che le verità relative si correggano a vicenda, e dobbiamo anche trovare il coraggio di prendere posizione”. Infine, criticò con estrema decisione un’idea in gran voga nel pensiero psicanalitico, ideologico e pseudo-scientifico del 1900: lo “smascherare”. Disse al riguardo: “di una sola cosa abbiamo bisogno per spezzare questo *circolo vizioso: lo smascheramento di coloro che smascherano*. Lo smascheramento di una psicologia del profondo faziosa, che intende e definisce se stessa come ‘psicologia smascherante’. Credo tuttavia che ad un certo punto bisogna fermarsi, e cioè là dove lo ‘psicologo che smaschera’ si trova davanti a un *qualcosa che per l’appunto non si lascia più smascherare, per il semplice motivo che è vero*. Lo psicologo, però, che nemmeno a questo punto riesce a desistere dallo smascheramento, smaschera soltanto la sua tendenza inconscia a sottovalutare quanto di umano vi è nell’uomo”⁴⁴.

Creazione e causalità dal nulla: ruolo della metafisica,

Chiariti questi punti, essenziali per la correttezza epistemologica ed euristica di ogni sapere e disciplina, riprendiamo ora la riflessione di Malaguti sul concetto di causa, considerando brevemente le critiche e contestazioni di cui abbiamo visto le radici all’inizio del paragrafo precedente. Egli nota, infatti come, a un primo livello, alcuni sostengono che i concetti di causa ed effetto abbiano senso solo nell’ambito empirico. Nella fisica alcuni negano la validità assoluta del principio di causalità, delimitandolo e riducendolo a ristretti campi d’esperienza, allegando l’impossibilità di determinare le cause di alcuni eventi. Alcuni filosofi sostengono che anche dove è possibile seguire alcune catene di cause ed effetti, non sia possibile risalire fino alla “causa prima”. Mondo, universo, finito sono considerati sistemi auto-referenziali.

L’anti-metafisica diviene un postulato. Va notato, tuttavia, che tutte le pretese che gli elementi e gli eventi del cosmo non richiedono alcuna giustificazione in relazione a principi trascendenti, non sono di ordine scientifico ma filosofico. In più, esse rimangono indimostrate, riproponendo obsoleti e superati residui scienziati dell’Ottocento. Le attuali conoscenze scientifiche, al contrario, riguardano le ipotesi sull’origine dell’universo, che sono giunte ai suoi inizi e si collocano al di là di ogni tempo e spazio. Non sono, quindi, più racchiudibili nei parametri della fisica. A tali livelli, il problema non può più avere soluzioni nel campo scientifico, ma esige il passaggio ad altri saperi o sistemi di razionalità: la filosofia e, in particolare, la metafisica. Non ci soffermiamo sulle critiche e i rifiuti alla metafisica espressi nei secoli della modernità, ormai dimostratesi inconsistenti e relative a sue concezioni improprie o errate. Al riguardo, fu proprio il confronto col pensiero scientifico a provocarne la rivalutazione. Tali approfondimenti e chiarificazioni non possono essere sminuiti né negati.

Ecco perché A. Livi sottolinea che la metafisica viene sempre più considerata un sapere di ciò che è strettamente reale: *di ciò che è, e così e come effettivamente è*, e non di una nozione più o meno vaga ed astratta. Come ogni scienza, anch’essa ha una struttura assiomatica che garantisce la correttezza formale e la verità sostanziale del processo deduttivo con il quale giunge a conclusioni condivisibili e in qualche misura incontrovertibili⁴⁵. Già Aristotile aveva indicato che la logica della scienza in generale, e della metafisica, in particolare, riguarda non tanto gli aspetti meramente formali, quanto la sostanza di verità di ciò che la scienza dice del mondo. Essa indica i principi che è necessario assumere e non gli altri oggetti che è necessario provare⁴⁶. Il primo di essi è il principio di non

⁴³ V. E. Frankl, *La vita come compito. Appunti autobiografici*, SEI, Torino, 1997, 37-38; cf. J.B. Fabri, *Introduzione alla logoterapia*, Astrolabio, Roma, 1970; T. Bazzi, E. Fizzotti, *Guida alla logoterapia. Per una psicoterapia riumanizzata*, Città Nuova, Roma 1986

⁴⁴ V. E. Frankl, *La vita come compito*, cit., 90; E. Fizzotti, *Angoscia e personalità. L’antropologia di Viktor E. Frankl*, Dehoniane, Napoli, 1980.

⁴⁵ A. Livi, *Metafisica*, DISF, I, 940-941.

⁴⁶ *Secondi analitici*, 76a, 31-33; 76b, 23-26.

contraddizione, per il quale è impossibile che qualcosa sia e nel contempo non sia. Alla metafisica, quindi, spetta la difesa radicale dei primi principi senza i quali ogni conoscenza sarebbe impossibile.

Tali principi non possono essere dimostrati ma solo difesi per la via “*elenctica*”, ossia la dimostrazione che mostra l’insostenibilità e l’assurdo dei tentativi volti a negarli. Essa mostra anche che, se tutte le affermazioni si dovessero dimostrare, si cadrebbe in un processo all’infinito, che non consentirebbe mai alcuna conoscenza. Conoscenze e scienze, quindi, sono dimostrabili solo in base a un principio indimostrabile. Le esigenze dell’attuale contesto interdisciplinare mostrano che dove la metafisica trova resistenze da parte della riflessione filosofica, essa riemerge vigorosamente nelle problematiche sollevate dalle scienze e dalla teoria dei loro fondamenti. Il pensiero scientifico, che intende mantenersi strettamente coerente con il suo metodo, scopre di non poter rinunciare al senso comune né ai primi principi che fondano ogni conoscenza e realismo, compresi quelli degli operatori tecnoscientifici⁴⁷. Ogni conoscenza della realtà, infatti, scienza compresa, è in qualche modo metafisica. Quando la cosmologia cerca di risalire fino al problema dell’origine, punta a un problema non più empirico, ma metafisico, per il quale valgono solo i principi, i criteri e la logica della filosofia e della metafisica e non più quelli delle scienze empirico-naturali⁴⁸.

Metafisica e creazione: una concezione classica

Chiariti questi punti essenziali, possiamo analizzare due posizioni metafisiche che prendono direttamente in considerazione i temi della creazione e della causalità. La prima è quella classica, sviluppata da G. Bontadini, che parte dalla difesa della metafisica attraverso l’assunto della rigorizzazione del suo fondamento. In questo e nei due paragrafi successivi ci soffermiamo su di essa. Passeremo, poi, alla proposta elaborata da Malaguti. Bontadini ricorda come l’argomentazione parta da Aristotile e rileva che questi intese come fondamento (*arké*) ciò per cui qualcosa è, o diviene, o è conosciuto. Al riguardo, precisa che tale fondamento non può essere metafisico, fisico, logico o gnoseologico, perché l’essere, come tale, non richiede alcun fondamento. Il fondamento è richiesto, invece, per rimuovere la contraddizione. Ciò fa sì che il fondamento ultimo o per eccellenza sia il principio di non contraddizione. “Principio” è quindi sinonimo di fondamento. Con ciò sembra di attribuire il primato al negativo, ma questo è legato al fatto che solo la comparsa del negativo apre lo spazio al fondamento. Del puro positivo, infatti, non si dà fondamento, essendo esso stesso il fondamento. Il principio di non contraddizione è logico. È il principio della dizione (pensiero), ma è anche immediatamente il principio del contenuto. La dizione è significativa in rapporto al contenuto e il contenuto della dizione è l’esperienza. C’è circolarità fra esperienza e principio della funzione fondante.

Esperienza e principio, in questa loro circolarità o solidarietà, costituiscono la struttura originaria del sapere⁴⁹. Si può muovere sia dal principio verso l’esperienza, che dall’esperienza verso il principio ma, da qualunque lato ci si muova, è possibile trascendere da un elemento all’altro. Tale

⁴⁷ A. Livi, *Senso comune*, DISF, II, 1289-1300; id., *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares, Milano, 1990; Id., *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo (Vico, reid, Jacobi, Moore)*, Massimo, Milano 1992; Id., *Il principio di coerenza. Senso comune e logica epistemica*, Armando, Roma, 1997; Id., *Verità del pensiero: fondamenti di logica aletica*, Mursia, Milano, 2000.

⁴⁸ W.R. Stoeger, *Cosmologia*, DISF, I, 297-298: “Data la nostra attuale comprensione dei limiti delle scienze fisiche, della fisica e della cosmologia in particolare, occorre dire con chiarezza che tali scienze non potranno mai indicare o rappresentare realmente l’origine ‘ultima’ dell’universo, né come si possa dare una transizione da una completa e assoluta ‘non esistenza’ – cioè a partire dal nulla assoluto – all’esistenza di qualcosa, né fornire il motivo ultimo del perché vi sono quelle leggi naturali che governano quel tale comportamento fisico. La cosmologia, così come tutte le altre scienze, presuppongono sempre l’esistenza di un ordine: proprio di ciò esse restano incapaci di darne una spiegazione ultima. Infine, la domanda circa l’origine assoluta dell’universo non è la domanda circa l’origine del tempo [...] ma è piuttosto *la domanda sul fondamento ultimo dell’essere e dell’ordine dell’universo*, fondamento che deve trascendere l’universo stesso, trattandosi di una realtà contingente che non contiene in sé la spiegazione ultima della propria esistenza”. Cf. S. Clark, *Towards the Edge of the Universe*, Wiley & Sons, New York 1997; B. Greene, *The Elegant Universe*, Norton & Co., New York 1999; U. Curi (a c.) *Cosmos. La cosmologia fra scienza e filosofia*, Corbo, Ferrara 1989; J. Barrow, *Teorie del tutto. La ricerca della spiegazione ultima*, Adelphi, Milano 1992; Q. Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, Oxford, 1993; J. Polkinghorne, M. Welker (a c.), *The End of the World and the Ends of God*, Tyinity Press International, New York, 2000.

⁴⁹ G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, 3-7.

trascendimento è solo del contenuto, dell'immediato, dell'esperienza, mai della struttura originaria. Tale struttura non può essere trascesa. Si può solo dilatarne i contenuti. Tale dilatazione, opera del pensiero, fa sì che il pensiero sia un autotrascendere. Alla struttura originaria appartengono le note dell'ulteriorità e della problematicità, mentre al pensiero competono le condizioni e il compito di un'ermeneutica. L'esperienza, quindi, da un lato è pura positività di certezza, dall'altro è problema, perché compresa in un libero trascendere. Al fondamento spetta anche la nota della libertà, che diviene necessità, quando il trascendimento s'impone. La maggiore esperienza che possiamo fare è quella del divenire, ossia del venir meno del dato. Essa è anche esperienza di una grande contraddizione, perché il divenire di cui si fa esperienza comporta il non essere di un certo essere. L'esperienza del negativo, che si dà nel divenire, offre la figura della negazione, che entra nel principio di non contraddizione. Il puro non essere non è contraddittorio, lo è invece il non essere di un essere, perché comporta l'identità del positivo e del negativo.

La contraddizione del divenire, quindi, è la vera e pura contraddizione, che riguarda non l'essenza, ma l'esistenza. Il divenire, esperienza del non essere dell'essere, è reale e il reale è, e non può non essere perché è incontraddittorio. Ciò che deve essere eliminato, quindi, non è il divenire, ma la contraddizione. Ora tale eliminazione costituisce appunto la mediazione metafisica, che è l'affermazione razionale e speculativa dell'esistenza di Dio⁵⁰. Storicamente, nella filosofia occidentale, Platone, con lo strumento eleatico, ha attuato l'affermazione di Dio, affermandolo metafisicamente come l'Essere assolutamente immune dal non essere, ossia come l'essere normale, a differenza dell'essere dell'esperienza che è paradossale o aberrante. Si ha così che: 1) c'è dell'essere; 2) a questo, per il titolo stesso dell'essere, compete di non poter non essere; 3) nell'esperienza quest'essere viene meno; 4) si afferma allora che la dose di realtà di questo essere sussiste oltre l'esperienza. Questa operazione platonica, tuttavia, lascia l'esperienza in balia dell'irrazionalità. Il pensiero greco non riuscì a superare quest'aporia. Vi riuscì invece il pensiero cristiano, o filosofia ispirata al cristianesimo, che riuscì a salvare il mondo sensibile, rimuovendone l'assurdo con la forza della ragione. In breve, la sua mediazione, mediante il *Principio di Creazione* eliminò la contraddizione.

Principio di creazione: superamento della contraddizione

Di conseguenza, va sottolineato che la *dottrina della Creazione*, che consente il salvataggio, è il "movimento più arduo e insieme più profondo della metafisica"⁵¹. Il teorema supremo o tesi del *Principio di Creazione* è così formulato: "l'Immobile crea il mobile, ovvero il mobile è reso intelligibile, cioè incontraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile". Esso ha sotto di sé due protocolli: 1) la constatazione del divenire; 2) la denuncia della sua contraddizione. Il primo fa capo all'esperienza, il secondo al principio di non contraddizione. Essi sono in contraddizione fra loro, pur godendo entrambi del titolo di verità, ossia del valore e della positività teoretica. Pur essendo veri, però, devono lottare contro l'accusa di falsità, perché presi nell'antinomia dell'esperienza e del logo. L'uno impugna la verità dell'altro. I due protocolli godono di un'originaria incontrovertibilità ma, posti insieme, soffrono una contestazione strutturale. È solo il *Principio di Creazione* a salvare i protocolli dalla reciproca contestazione, mediante l'*invenzione* o *introduzione* della figura della *creazione*, come atto dell'Immobile che suscita dal nulla la realtà del diveniente. È il nulla dello stesso diveniente che, nel divenire (momento che può durare per i secoli dei secoli), si identifica con l'essere dello stesso diveniente. Nella concezione creazionista (l'Immobile crea il mobile e/o l'Ente crea l'esistente) la realtà del diveniente, ossia il creato, è tutta nell'atto del Creatore, è tutta compresa in esso.

Il creato non è nulla fuori dell'atto creatore, non sussiste indipendentemente da questo. L'atto creatore è immobile. Poiché l'affermazione dell'immobilità del Creatore equivale all'affermazione dell'immobilità di tutto il reale, nulla sussiste fuori di Dio o dell'atto creatore che è identico a Dio, il divenire si appresta ad essere concepito in modo da non violare tale assoluta immobilità. Si afferma l'immobilità del tutto, senza sopprimere la realtà del divenire. Con l'attribuzione della *creatività all'immobile* e della *creaturalità al mobile*, tutta la realtà è già presentata *in qualche modo* come immobile. Il problema è allora *il modo*. Il *modo* del panteismo sia statico che dinamico, processuale o evolutivo, è speculativamente inaccettabile, perché colloca nello stesso Assoluto quel negativo che

⁵⁰ Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 8-14.

⁵¹ Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 16. La sottolineatura è nostra.

appartiene al divenire. Nella figura della creazione, invece, il divenire è incluso nell'immobile, nel modo del non esservi incluso. È identificato con l'immobile nel modo di essergli diverso. Si tratta, quindi, di dimostrare che il divenire contraddittorio, che introdurrebbe la contraddizione nell'Immobilmente, non è più contraddittorio quando vi fosse incluso, proprio in quanto incluso⁵². Fuori della creazione il divenire originario dà luogo a un incremento o decremento dell'essere. Si avrebbe la contraddittorietà e l'assurdo: a) dell'essere che emergerebbe dal nulla di se stesso; b) dell'essere che prima dell'emersione e dopo la reimmersione sarebbe identico al suo non essere.

Visto invece come creato, ossia compreso nell'atto creatore e non nell'essenza di Dio, il divenire non dà luogo ad alcun incremento, perché il diveniente nulla aggiunge all'Immobilmente. Nell'Archetipo vi è tutta la perfezione del creato, ma nell'atto creatore c'è la stessa individualità del creato, la stessa realtà diveniente, ipostaticamente distinta dal Creatore. La contraddittorietà del divenire è quella dell'incremento-decremento. Tolta questa è sanata quella. Il divenire e l'incremento sono inclusi in Dio, senza che Dio sia fatto divenire o incrementare. Vi sono inclusi come posti con un atto intemporale, immoltiplicabile, per cui il divenire e l'incremento non affettano Dio. A sua volta, l'incremento-decremento, che equivale all'assurdità del divenire, non sussiste assolutamente, perché non sussiste fuori dell'Assoluto, fuori del quale non c'è nulla. La differenza fra il divenire assoluto o autonomo o originario e il divenire partecipato è che nel primo si ha la figura del non essere, nel secondo vi è un elemento in più, l'atto creatore, cioè l'energia creatrice. Tutto ciò fa sì che il discorso protologico abbia una sua indole particolare, non paragonabile né riconducibile a quella degli altri discorsi scientifici.

Creazione, divenire, causalità

In questa posizione di Bontadini, un altro aspetto interessante e pertinente al nostro tema è la causalità. Egli considera l'introduzione razionale dei concetti di *forza* e di *causa* e sottolinea che la fondazione del principio e l'introduzione del concetto di forza, essendo razionali, superano la portata del metodo empirico. La causa, in senso ontologico, che è razionale, non è il mero antecedente di cui si constata la costanza, ma è l'ente in cui si pensa contenuta tutta la perfezione dell'effetto, pensato per ovviare all'assurdo dell'incremento e del decremento. In senso ontologico, la causa non contiene l'essere della perfezione. Per spiegare questa affermazione, l'autore usa l'esempio della polmonite: la causa di una polmonite, (ossia il complesso di circostanze che la provocano) non ha la polmonite. La causa fisica passa dal non produrre al produrre l'effetto, ma tale passaggio non si verifica nella causa creatrice. Essa quindi, non può essere pensata come il "primo anello" della catena causale, ma come la *causa integrale di tutto l'ordine della causalità mondana*.

L'ordine della causalità mondana è dinamico, concepito come tale poiché *il dinamico è l'intelligibilità del cinematico*. Dio, quindi, non si dimostra in forza del principio di causa, ma in base alla logica che fonda il principio di causa. Questi punti sono molto importanti anche per la comprensione della realtà mondana nei suoi aspetti di sviluppo, storia, progresso ecc. Solo la prospettiva della creazione divina, infatti, consente di pensarli senza cadere nell'irrazionalità di un *novum* irriducibile. Il *novum* è richiesto dalla struttura dello sviluppo, soprattutto umano, personale, storico e sociale, ma la sua razionalità è garantita solo nella concezione metafisica della creazione. L'energia divina è la stessa energia umana che opera storicamente⁵³. È assurdo e contraddittorio che l'ente sorga e tramonti per sé, ossia per quel nulla che lo fiancheggia quando non è e che gli si identifica quando è. È necessario, quindi, che esso sorga e tramonti per un *diverso*. Ciò per cui qualcosa diviene è l'Essere immobile, la causa.

L'essere non può essere originariamente annullato, il divenire non può essere originario, il divenire è possibile ma solo per la potenza dell'*Indiveniente*. Nella sintesi conclusiva, Bontadini sottolinea due aspetti molto importanti. Il primo è che "un'ulteriore illustrazione del discorso protologico si ha attraverso l'indagine della presenza del Principio di Parmenide – e del *Principio di Creazione* che dialetticamente gli consegue – nel restante sapere umano: nel sapere o nel senso comune, nella scienza e in altri settori. Tale indagine rientra nel compito di quella che possiamo chiamare *filosofia seconda*. La detta presenza, e, meglio ancora, l'incontro del Principio metafisico con ciò che è altro da esso – la vita, in generale, i valori, anzitutto il valore o il senso della vita -, mostrando la fecondità del principio

⁵² Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 18-20.

⁵³ Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 23-25.

stesso, attraverso i relativi temi di mediazione ... non solo ne esaltano l'importanza, ma contribuiscono anche ad illustrarne ulteriormente l'indole. Così il discorso sul fondamento, mentre da un lato si presenta come una conquista definitiva, incontrovertibile, legata al principio stesso della ragione, verità eterna, dall'altro lato si apre ad un approfondimento indefinito⁵⁴.

Il secondo punto è che “per procedere oltre Parmenide e insieme per procedere oltre quell'ateismo, che al parmenidismo si ispira e vi trova conforto, l'ateismo vigente in *cosmologia fissista* non sembra essere necessario ricorrere alla ‘esperienza del secolo XX’ dove esperienza sta, chiaramente, per *scienza*. Questo chiedere aiuto alla scienza deve lasciare diffidenti: il responso scientifico, come si sa, è *strutturalmente controvertibile, falsificabile di diritto*; perciò è conveniente non affidargli responsabilità metafisiche. Quella che invece non è controvertibile è l'esperienza, intesa come presenza, come manifestazione originaria. E poiché l'esperienza attesta il divenire, essa è motivo sufficiente per rifiutare, da un lato, la *conclusione* di Parmenide e, dall'altro, per mettere in crisi e obbligare a una verifica quell'ateismo che si ispira alla logica di Parmenide. *In questa prospettiva si è dinanzi all'antinomia tra l'irrinunciabile responso della ragione e l'altrettanto irrinunciabile attestato dell'esperienza. È nella conciliazione di questo contrasto, nella sintesi dialettica della tesi razionale e dell'antitesi empirica che la tesi creazionistica trova fondamento*⁵⁵.

Attualizzazioni recenti: metafisica, essere, creazione

Nel precedente paragrafo, intitolato “*Premesse al tema della “causalità ex nihilo”*” abbiamo considerato alcuni elementi introdotti alla riflessione di M. Malaguti. Egli, dopo aver sottolineato che la scienza fisica non è la misura universale del sapere, notava che la metafisica, pur non potendo suggerire impossibili risposte alle questioni irrisolte della fisica, “deve assumere adeguata responsabilità nei confronti di quelle attese di verità che si presentano su percorsi intellettuali diversi rispetto alle vie delle scienze”⁵⁶. Per chiarire che cosa intende per metafisica, egli muove dalla constatazione che la possibilità del pensare più autentico si compie riconoscendo, più intensamente possibile, l'alterità qualitativa dell'essere nei confronti dell'ente. Di conseguenza, sarebbe inaccettabile, filosoficamente, identificare l'essere con l'ente supremo. L'ulteriorità metafisica dell'essere rispetto a ogni ente viene smarrita anche cercando la *causa prima* delle cose. Ciò perché l'essere non è né l'ente, né la totalità degli enti, né l'ente supremo.

Di conseguenza è vano cercare l'ente supremo e la causa prima dell'universo. Se potessimo provarne l'esistenza, esso sarebbe soltanto un evento interno all'essere. Con ciò sarebbe disattesa l'istanza metafisica più pura e autentica, che interpreta l'essere quale dimensione non circoscrivibile, cui co-appartengono tutti gli enti. Se i fisici teorici potessero dichiarare che la categoria di causa ed effetto può giungere legittimamente fino a dimostrare una causa trascendente, prima del mondo, i filosofi dovrebbero dichiarare questo percorso metafisicamente inautentico. Una metafisica oggettivistica, quindi, è del tutto impropria. Sottolineati questi aspetti, l'autore riconosce che nonostante il più raffinato argomentare filosofico contemporaneo, la causalità mantiene un'irrinunciabile evidenza, alla quale non è possibile sottrarsi. Proprio l'impossibilità di comprendere la radice dalla quale proviene il cosmo, entro i parametri delle teorie fisiche, conduce a sollevare la questione del *principio*. Nella sua accezione filosofica, esso va inteso non come un oggetto fra gli altri, ma come la *condizione di possibilità dell'esistenza di ogni cosa*.

Il principio si manifesta e, nel contempo, si occulta negli eventi. Esso resta celato nel suo abisso originario, per cui rimane inevitabilmente nascosto alla scienza e alla fisica, che si volge a ciò che è già dato come evento. Il pensiero scientifico non consente di guardare alla condizione di possibilità dell'esistenza dell'universo. Gli manca ogni termine che possa dare adeguata indicazione del principio. Anche considerando il principio come *materia* o come *energia*, rimarremmo sempre entro le categorie tratte dall'esperienza. La scienza, quindi, conduce alla soglia di considerazioni che non le appartengono più. Si dice che l'inizio assoluto è nell'essere e che nell'essere si trovino tutte le cose. Il termine essere è il più presente e, insieme, il più misterioso. Nell'essere siamo, viviamo e pensiamo. Esso, però, non può offrirsi mai come termine di esperienza e di conoscenza. Si annuncia negli eventi

⁵⁴ Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 33-34.

⁵⁵ Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 155-156.

⁵⁶ Malaguti, *Causalità e principio fondante*, cit. 151.

più prossimi e più alti e rari, restando velato al di là degli enti, presente e inconoscibile, al di là di tutte le cose⁵⁷. Il suo concetto è il più generale, astratto e privo di ogni determinazione.

Ma è davvero un concetto? È, infatti, impossibile definire astratto l'essere, che è presente ogni volta che il pensiero si volge a qualcosa. Vi è una sua nozione importantissima: l'*essere ideale*. Quanto ai termini *concetto* e *idea*, al concetto *universale in re o post rem*, si giunge per astrazione, partendo dall'esperienza. L'idea, invece, *universale ante rem* è il criterio in base al quale si pensa. Il concetto di essere viene dalla massima astrazione, per cui non si può conoscere nulla di più vuoto e generico. Non possiamo, però, conoscere alcuna cosa se non partiamo dalla notizia originaria di esso. Di qui l'interrogativo più radicale: pensare significa volgersi al termine ultimo del pensiero astrattivo, oppure significa riconoscerlo come luce che illumina la mente? Sul versante delle cose la notizia dell'essere appare quale concetto astratto, come estremo illanguidire dell'esperienza. Sul versante della coscienza, invece, appare quale principio che precede la conoscenza delle cose e fondamento della stessa possibilità di pensare.

Sostanza e sovrastanza: *ousios* e *yperousios*

Essere consapevoli del fondamento, però, non è conoscere l'assoluto. Il pensiero sa se stesso, ma è anche consapevole di *essere-in*, di appartenere a una dimensione indefinibile dell'essere. Riconoscersi nell'essere inteso come principio originariamente fondante è lo stesso che accogliere liberamente, nella coscienza, il principio della nostra stessa vita. La possibilità di riconoscere la fonte originaria, nella consapevolezza critica dell'abissale nullità del nostro sapere, è frutto della libertà. Nella libertà si custodisce l'attesa dello svelarsi della Fonte della libertà. Nessuna visione delle idee in Dio, nessun orgoglioso approssimarsi dell'uomo all'insostenibile splendore di Dio. L'essere saputo nel pensiero è mera idealità. L'essere ideale è il principio nel quale sorge la verità, come coscienza di ciò che esiste.

Ci siamo abituati a pensare che la vita sia sorta e sviluppata nell'universo, in ragione di sequenze evolutive e che il pensiero non sia altro che la funzione del cervello giunto, nell'uomo, a un alto sviluppo. La filosofia, però, può porre un diverso punto di vista che, senza contraddire asserzioni scientifiche ragionevoli, offra nuove prospettive. Il pensiero, infatti: considera se stesso come atto di auto-conoscenza nella trasparenza al principio fondante; sperimenta la singolarità irripetibile dell'identità del pensante con se stesso; si riconosce partecipe dell'universalità del principio nel quale e per il quale sussistiamo in quanto pensanti; si riconosce in quel medesimo essere nel quale possono essere conosciuti tutti gli enti. L'essere, quindi, non è la "*causa*" del pensiero, ma la "*condizione di possibilità in atto*" del pensiero, che non potrebbe sussistere in alcun modo senza partecipare all'essere ideale. Di cause, infatti, si può parlare, quando l'effetto prodotto può sussistere anche col venir meno della causa che lo ha prodotto.

Malaguti illustra ciò, con l'esempio di genitore e figlio. Il genitore è "*causa*" del figlio in quanto, dopo la generazione, questo continua a vivere anche senza il genitore⁵⁸. Non così il pensiero. L'essere si dà al pensiero come idea. Non è il contenuto di una possibile conoscenza, poiché è già da sempre presente, nel momento in cui si apre alla conoscenza delle cose. Dionigi Areopagita disse che Dio è *yperousios* ossia "*sovrastanziale*". Chiamando sostanza tutto ciò che costituisce l'universo delle cose visibili e invisibili, l'eccellenza di Dio indicata da *yper* significa che Dio è al di là di ogni sostanza. Il termine può essere considerato in due prospettive: a) l'essere come sostanza, verso la quale la conoscenza progredisce illimitatamente; b) l'essere come *yperousia*, opposto a ciò che sussiste nell'orizzonte della sostanza. L'essere nel quale siamo non può essere oggetto di alcuna esperienza, perché è il fondamento nel quale il conoscere sussiste e compie ogni possibile sperimentazione.

Gli enti conosciuti, oggetto della nostra conoscenza, sono realtà speculari rispetto all'essere, inteso come *yperousia*. L'essere come *yperousia*, principio del pensare, e l'essere come *sostanza*, dato nell'ente come contenuto della conoscenza oggettiva, s'incontrano l'un l'altro nell'attualità dell'*io*. L'essere *nel quale* pensiamo e l'essere *che* è pensato non sono in contraddizione. Si dice che non è possibile estendere la categoria di causa ed effetto al di là della dimensione sperimentabile e si pensa che essa non possa dare alcuna certezza in ambito metafisico. Ma se si ammette che il rapporto dell'effetto alla sua causa è analogo al rapporto che esiste fra il fondato e l'essere come fondamento, la validità della categoria causa-effetto assume contorni diversi nell'ambito metafisico. Se fosse lecito

⁵⁷ Malaguti, *Causalità e principio fondante*, cit. 152-153.

⁵⁸ Malaguti, *Causalità e principio fondante*, cit. 154-156.

risalire da effetto a causa fino al *Primum*, che si pone all'origine del processo, troveremmo forse un ente supremo, ma saremmo assai lontani dall'intelligenza dell'essere cui co-appartengono la causa prima e le realtà che ne derivano.

Causa-effetto riguardo a Dio e al mondo

La catena di causa-effetti non conduce ragionevolmente a Dio, perché Dio è *l'essere stesso*, non l'ente supremo, né la causa prima cui seguono tutte le altre. La connessione causa-effetto ripete in *modo analogo* e rende sperimentabile la struttura che lega il pensante al principio di cui esso è partecipe. Si dice giustamente che il discorso metafisico è breve, perché non si articola in argomentazioni complesse, ma si attua in un passo verso la radice alta che unisce il pensare all'essere. Riconoscere la nostra appartenenza al principio non è la stessa cosa che vedere Dio. Riconoscersi costituiti nel Principio non riduce all'irrelevanza il mondo delle cose. Pienamente consapevoli dell'*analogia di partecipazione* possiamo interpretare l'immensa realtà dell'universo, e le sue concatenazioni causali, come immagine speculare dell'essere-principio al quale partecipiamo in misura infinitesima. La metafisica inizia nell'apertura della coscienza al principio. Dio è *yper-ousios*, fonte dell'essere. L'essere principio non si offre mai come contenuto di conoscenza.

È il fondamento nel quale sorgono gli eventi che disegnano e scandiscono lo spazio-tempo. In questo senso sappiamo che l'essere è, ma non sappiamo nulla della sua essenza. Il principio, appreso come idea, non è sostanza delle cose, ma fondamento che splende prima e al di là del pensiero. La consapevolezza del principio non consente di incontrare Dio con una intuizione diretta. In forza dell'esperienza, tuttavia, ci apriamo all'immensità dell'universo, per cui possiamo intravedere, oltre l'essere ideale cui immediatamente si apre il pensiero, anche la pienezza dell'essere quale principio originario di tutto ciò che esiste. Qui l'autore ricorre all'esempio degli astronomi, che studiano il sole voltandogli le spalle e proiettandone l'immagine su uno schermo. La metafisica farebbe altrettanto. La struttura causa-effetto, analoga al rapporto fra principio e principiato, consente di leggere nel principio, oltre la soglia dell'idealità, l'infinita potenza che dà origine all'universo, a tutte le cose visibili e invisibili.

Se si assimila la causa entro il principio, suo analogo superiore, si può dire che Dio è la causa prima e universale di tutta l'esistenza. L'espressione è vera, non in senso proprio ma analogico. L'essere è al di là degli enti. Nella sua semplicità trascende la somma delle parti, ma nella sua intensità non può essere intuito direttamente. L'essere è al di là di ogni minimo e trascende ogni massimo. È semplicità ineffabile. È l'Unico rispetto al quale non c'è secondo. Né gli enti, né la loro totalità possono essere sommati all'essere, perché gli enti sono al di qua dell'essere e hanno nell'essere il loro fondamento e principio. In questa prospettiva, l'universo può essere nuovamente inteso come una delle molte narrazioni possibili della gloria di Dio. Una filosofia unitamente critica e umile non rifiuta pregiudizialmente la metafisica, né la possibilità che il pensiero interpreti la razionalità dell'universo come manifestazione dell'essere-principio.

Questi rifiuti imprigionano il pensiero nel "*dedalo*", senza possibili vie di uscita, che lascia stremati e delusi. Nel *labirinto di Salomone* la via d'uscita è certa, purché non s'interrompa il cammino quando sembra allontanarsi dalla meta e non si prendano i tratti diversi del percorso come aree di sosta. L'uscita dal labirinto, infatti, non è nelle cose ma nell'interiorità della verità. Per l'oggettivismo, fysicalismo, scientismo è vero solo il mondo delle scienze. La filosofia, al contrario, quando fa pensare nella trasparenza del principio, apre vie d'uscita. In ciò non vi è la visione dell'assoluto, ma la conoscenza dell'immensità del cosmo consente d'intravedere l'infinità della fonte originaria. L'Unico, alla cui soglia si giunge poveri di tutto, è il Dio dei filosofi. Dio, Trascendente, che abita oltre l'esistenza e oltre l'essere saputo come principio ideale. Nessuno può entrare in relazione con lui, in forza delle proprie pretese. È Dio stesso, però, a costituire la possibilità della relazione, annunciandosi come *Logos* ovunque si ponga la prospettiva di una relazione di verità⁵⁹.

Creazione dal nulla, *imago Christi*, *imago Dei*

U. Regina muove dal rilievo che, nella tradizione filosofica dell'Occidente cristiano, la dimostrazione del *Dio trascendente il mondo* è stata identificata con quella di *Dio creatore del*

⁵⁹ Malaguti, *Causalità e principio fondante*, cit. 158-164.

*mondo*⁶⁰. Di qui le obiezioni dei filosofi e in particolare di Heidegger. Tale identificazione va respinta, sottolineando che il principio di creazione afferma che la creatura deve tutto al Creatore e il Creatore non deve nulla alla creatura. “Nulla”, infatti: a) significa *assenza radicale di condizionamenti* per l’iniziativa creatrice, orizzonte che apre e tiene aperta la differenza fra il creatore, la creatura e le creature fra loro; b) consente di scoprire e valorizzare filosoficamente le differenze, nel loro differire. Il sigillo che il Creatore pone sulle sue creature, ossia l’indelebile “*imago Dei*”, non è il sentimento di dipendenza assoluta, ma la possibilità che esse, della loro differenza, facciano una *storia di libertà*.

Di qui l’importanza del tempo, come problema che Aristotele risolve mediante un Dio che trascende il mondo fino al punto di ignorarlo, per poter tenere lontano da sé ogni divenire. S. Agostino, al contrario, nelle sue *Confessioni* lo riconosce come problema sconcertante, abisso che si apre nell’uomo rendendolo ancora più problematico⁶¹. Il suo termine “*distentio animi*” indica la frantumazione, la disgregazione⁶². Per non essere più tale, quindi, deve essere pensato in relazione a ciò che non è tempo, all’eterno che differisce radicalmente dal tempo pur essendone la sua unica ragione e senso. L’atto creatore dà continuità al tempo, perché il Creatore è eterno, radicalmente non temporale, senza *distentio*, vicinissimo alla creatura, pur nell’abissale lontananza da essa in quanto “distesa” nel tempo⁶³. La creazione fa sì che il diverso permanga nella sua diversità, rendendo il Creatore intimo alla sua creatura, nella più rigorosa separatezza da lui. Dio crea la cosa e, insieme, il differire della stessa, destinandola a non annullarsi in lui.

Egli fa sentire l’uomo lontanissimo e differentissimo da lui, ma aperto a un percorso d’inesauribile elevazione a lui. Sono la Trascendenza del Creatore e l’umiltà della creatura a delineare uno spazio statico di lontananza che, dinamicamente, produce vicinanza. La creazione non introduce, semplicemente, nel mondo, nuovi esseri accanto a Dio, *ma un nuovo modo di stare insieme, di Dio e di ciò che non è Dio*. Creazione dal nulla non significa che il nulla è fatto diventare essere. Ciò sarebbe il supremo arbitrio e contraddizione. Essa è “*dal nulla*” perché nulla condiziona il Creatore nel creare. Il Creatore non ha bisogno della creatura e la creatura non fa parte dell’identità del Creatore. La creazione è la vittoria originaria e definitiva della differenza sull’identità. Dio non ha bisogno di presupporre alcunché per creare. Creare dal nulla non significa tramutare il nulla in essere, ma concedere incondizionatamente spazio e tempo alla differenza e volere la differenza proprio nel suo differire.

La creazione non ha bisogno del nulla metafisico, ma che non vi sia *nessun presupposto, nessun condizionamento* da parte dell’identità, nei confronti della differenza. Ciò che sta a cuore al Creatore è la differenza, non l’imposizione della propria identità ad essa. Le differenze increate, in quanto importanti per il Creatore, introducono nel mondo disuguaglianze incondizionatamente interessanti e importanti. La differenza è chiamata a vivere il proprio differire. Essa è vera solo se è viva, quindi, va vista incondizionatamente aperta al proprio differire e pensata in relazione con l’*eccedenza originaria*. L’*essere* non è il semplice “non essere nulla”, ma l’*eccedenza inesauribile*, non dualistica. È l’infedeltà vittoria sul nulla, che si annuncia in ogni vera differenza. Il principio di creazione lega nel modo più stretto il mondo e Dio, rendendo abissale la distanza che li separa. È arduo cogliere questa dinamica, per cui la creazione non va pensata isolata dalla redenzione.

Dal punto di vista della Grazia, infatti, le cose create sono solo penultime. Ciò consente una duplice tentazione per il cristiano: il radicalismo che disprezza la creatura e/o il compromesso. Alla base di entrambi vi è un dualismo fra le cose ultime e le penultime, se l’uomo ignora o dimentica che il senso ultimo della creazione è Cristo. Tale tentazione si supera solo in Cristo, Dio divenuto uomo, crocifisso, morto e risorto. Nell’*incarnazione* appare l’amore di Dio per le sue creature. Nella *crocifissione* si mostra il giudizio di Dio su ogni uomo. Nella *resurrezione* si rivela la volontà di Dio di creare un mondo nuovo. È in queste realtà che l’*imago Dei*, mediante l’*imago Christi* rivela la *visione positiva della persona umana all’interno dell’universo*. Cristo è davvero l’immagine perfetta del Padre, alla quale ogni uomo deve conformarsi, per diventare anch’egli immagine viva del Dio

⁶⁰ U. Regina, “*Dio non pensa, Egli crea*”, in Prodi, Malaguti, *Memoria dell’origine. Percorsi sul tema della creazione*, cit. 165-167.

⁶¹ *Confessiones*, XI, 14. 16-17.

⁶² *Confessiones*, XI, 29. 39.

⁶³ Regina, “*Dio non pensa, Egli crea*”, cit., 168.

vivente (2 Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3; Rm 8,23; Col 3,10)⁶⁴. I percorsi filosofici qui indicati sembrano poter illustrare utilmente alcuni contenuti teologici dell'*imago Dei*.

⁶⁴ *Comunione e servizio*, nn. 2, 10, 11.