

Luci nel firmamento del cielo

Una proposta di aggiornamento multidisciplinare nella scuola, tra scienza e fede.

L'agire di Dio nel cosmo. *Approccio cristiano*

Simone Morandini

1. *Un contesto*

Quest'intervento si colloca all'interno di un corso dedicato alle "luci nel firmamento" ed al loro farsi; un corso, cioè, nel quale ci interroghiamo in primo luogo sulle modalità tramite le quali il cosmo ha assunto la forma che attualmente sperimentiamo. Un corso, però, nel quale ci chiediamo anche cosa possa entrarci la parola "Dio" con tale dinamica, come cioè le parole della fede – che l'incontro odierno vedono tra l'altro declinate in forme diverse – possano rapportarsi alla descrizione scientifica del reale che abitiamo. È questa, del resto, la prospettiva che caratterizza già dallo scorso anno il corso di aggiornamento padovano, come proposta di dialogo e di confronto tra due aree del sapere così differenti. La sfida è quella di comprendere se tali due forme di discorso sul mondo – pur così diverse nel loro presentarsi – non possano essere declinate in forme compatibili o addirittura, magari, positivamente consonanti.

Si tratta di una prospettiva importante per una scuola che vive in una tarda modernità, in un tempo cioè caratterizzato dalla specializzazione e, anzi, dalla rivendicazione di autonomia dei saperi. Una scuola, quindi, arricchita da una varietà di indirizzi, come dalla pluralità delle discipline che in ognuno di essi vengono insegnate – cifra di un sapere sempre più raffinato nella sua capacità di leggere il reale e trasformarlo, in cui le frontiere della conoscenza (ed in particolare di quella scientifica) si fanno sempre più articolate e complesse, articolandosi in modo quasi frattale. Una scuola nella quale, però, proprio attraverso la pluralità delle specializzazioni emerge anche una domanda di sintesi: percepirsi come comunità educante significa anche sentirsi chiamati ad offrire agli studenti che la frequentano (...mai rassegnarsi a chiamarli utenti...) strumenti per collocare se stessi nel reale complesso che abitiamo. Emerge cioè l'esigenza di esplorare le intersezioni tra i saperi, aldilà di contrapposizioni schematiche; emerge la necessità di guardare – proprio a partire dalle specializzazioni disciplinari – a quegli spazi in cui esse si incontrano ed alle domande che vi si pongono.

È l'istanza di un'interdisciplinarietà non banale, che non si riduca, cioè, alla mera giustapposizione di saperi, ma assuma la fatica e la responsabilità di un dialogo tra culture¹. Il punto di partenza è evidentemente il riconoscimento della dignità di tutti gli interlocutori coinvolti, dello spessore culturale delle rispettive prospettive.

2. *Un approccio*

Si tratta, certo, di un approccio ben diverso da quello che troviamo, ad esempio, in M.Hack², che considera i racconti biblici di creazione nella loro immediatezza, senza alcuna attenzione ermeneutica, vedendovi così semplicemente tentativi – ormai assolutamente obsoleti – di descrizione del reale e squalificando, quindi, a priori il discorso religioso. Il punto di vista che assumiamo in quest'intervento suppone, invece, quella prospettiva interpretativa che non intende cogliere in testi siffatti elementi scientificamente rilevanti (se non come documenti di una cultura passata, magari meritevole di studio...), ma si concentra invece piuttosto sulla comprensione dei significati che in essi si dispiegano.

È il punto di vista già indicato da Galileo Galilei nella splendida "Lettera a Madama Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana"³: tramite la metafora dei due libri, del loro diverso procedere

¹ Una testimonianza in tal senso da parte di un protagonista italiano della ricerca e della didattica in fisica in M.Bernardoni (a cura), *Passione per la verità. Intervista al fisico Ugo Amaldi*, in *Regno Doc.* 57 (2012), pp. 51-54.

² Margherita Hack, *Il mio infinito. Dio, la vita e l'universo nelle riflessioni di una scienziata atea*, Dalai, Milano 2011.

³ G.Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena, Granduchessa di Toscana*, in Id., *Lettere teologiche*, Piemme, Casale Monferrato 1999. Su Galilei: E.Bellone, *Galileo. Le opere e i giorni di una mente inquieta*, Le Scienze S.p.A., Milano

dall'unico Autore, della necessità di seguire corrette regole interpretative, essa afferma l'esigenza di riconoscere una pluralità di saperi, un'autonomia di diversi ambiti di conoscenza, una distinzione di fonti e regole d'uso. Ricordiamo che tale testo è stato scritto da Galileo nel 1615, per difendersi dalle accuse di eterodossia rivoltegli dagli anticopernicani, riprendendo in modo più ampio argomentazioni già esposte in precedenza⁴. È anche un piccolo magistrale, saggio di interpretazione biblica, che ha lasciato tracce profonde sui rapporti tra fisica e teologia (e non solo⁵!) e merita uno sguardo attento. Non pretendiamo certo, con le poche righe che vi dedichiamo, di analizzare un caso complesso e ricco di sfaccettature, ma solo di cogliere in un testo storicamente significativo spunti rilevanti per la riflessione presente⁶.

Galilei condivide con i suoi interlocutori la convinzione “non poter mai la Scrittura mentire”, ma sa anche che da essa si possano trarre conclusioni solo “una volta che si sia penetrato il suo vero sentimento”, che talvolta è “recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole”⁷. Esse, infatti, furono esposte dagli scrittori ispirati per “accomodarsi alla capacità del vulgo rozzo e indisciplinato” e talvolta attribuiscono persino a Dio “condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza”, che la teologia saggiamente rifiuta⁸. D'altra parte, il matematico pisano ritiene che “l'autorità delle Sacre Lettere avesse avuto la mira a persuadere principalmente a gli uomini a quegli articoli e proposizioni che superano ogni umano discorso”⁹. O, in altri termini - con un'affermazione intesa dal Cardinal Cesare Baronio (1538-1607) - che “l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al Cielo e non come vadia il Cielo”¹⁰.

È una chiara indicazione – evidente per uno dei padri fondatori della scienza moderna – della presenza di differenti livelli di significato nel testo biblico; essi sono mutuamente irriducibili ma non per questo contraddittori ed occorre un accurato lavoro di interpretazione per dipanarne l'intreccio. È la prospettiva che è stata autorevolmente fatta propria dal Vaticano II, che in *Dei Verbum* 11c ha delimitato accuratamente ciò che va inteso come rivelato nelle Scritture, restringendolo a quella verità che Dio volle vi fosse consegnata in vista della nostra salvezza. Lo stesso orizzonte è pure presente in un grande scienziato contemporaneo come S.Gould che nel suo “I pilastri del tempo” si riferisce al discorso scientifico ed a quello religioso come a due “magisteri non sovrapponibili”, ma ambedue ricchi di significato¹¹.

È una distinzione condivisa da tanti soggetti così diversi, che, però, – desidero sottolinearlo - non coincide con quella (così cara ad una parte del pensiero moderno, inclusi tra gli altri lo stesso Gould) tra un discorso scientifico che avrebbe come proprio ambito il mondo ed un parlare religioso che si limiterebbe ad l'esperienza soggettiva del credente. Lo stesso Galilei, che rivendica con tanta forza l'autonomia della ricerca scientifica, è ben lungi dal conferirle una competenza esclusiva in

1998; A.Fantoli, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la Chiesa*, Specola Vaticana - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; Id., *Il caso Galileo. Dalla condanna alla “riabilitazione”. Una questione chiusa?*, Rizzoli, Milano 2003. Sull'ermeneutica biblica galileiana e la sua *Wirkungsgeschichte*: M.Pesce, *L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua recezione. Storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è*, in «Annali di storia dell'esegesi» 4 (1987), pp.239-284; Id., *Momenti della recezione dell'ermeneutica biblica galileiana e della lettera a Cristina nel XVII secolo* in «Annali di storia dell'esegesi » 8 (1991), pp.55-103; Id., *Ermeneutica biblica e scienza. Un problema storico*, in «CredereOggi» 21 (3/2001), n.123, pp.27-44.

⁴ Del 1610 è la *Lettera a Don Benedetto Castelli* e del 1615 le due *Lettere a mons. Pietro Dini* (in G.Galilei, *Lettere teologiche*, pp. 77-86; 87-92 e 93-105).

⁵ Per Pesca è “un classico, uno dei testi più significativi della letteratura europea, non solo per la sua forza intrinseca, ma per la complessa fortuna che ha vissuto e subito”, M.Pesce, *Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana*, p.55.

⁶ Sulla complessità del rapporto tra scienza e fede, alcune pagine importanti in in A.MacGrath, *Scienza e fede in dialogo, I fondamenti*, Claudiana, Torino 2002; Id., *Science & Religion. An Introduction*, Blackwell, Oxford 1999; D.C.Lindberg, R.L.Numbers, *Introduzione*, in Idd (a cura), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1994. Si veda pure S.Morandini, *Scienza*, EMI, Bologna 2009.

⁷ G.Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, p. 28.

⁸ *Ivi*, p. 28; 29.

⁹ *Ivi*, p. 30.

¹⁰ *Ivi*, p. 35.

¹¹ S.J.Gould, *I pilastri del tempo. Sulla presunta inconciliabilità tra fede e scienza*, Saggiatore, Milano 2000.

ordine al mondo naturale, sottraendolo quindi alla possibilità dell'interpretazione teologica. Nella "Lettera a Cristina", anzi, la sua argomentazione trova fondamento proprio sulla base della convinzione che la natura, come la Scrittura, procede dal Verbo divino: la prima è "dettatura dello Spirito Santo", ma scritta in forme tali da adeguarsi ai destinatari, la seconda è "esecutrice degli ordini di Dio", "inesorabile e immutabile e mai trascendente i termini delle leggi impostegli"¹² – un'interpretazione tutta teologica del cosmo.

Vorremmo, dunque, tentare di esplorare una prospettiva nella quale il discorso religioso non appare come una fase superata di un pensiero umano che troverebbe invece il suo compimento nella dinamica scientifica – quale veniva presentata ad esempio, dal pensiero positivista ottocentesco. È piuttosto un orizzonte di discorso diverso, con proprie regole specifiche, che occorre in primo luogo comprendere, nella logica che le caratterizza¹³.

3. *Un Dio attivo*

Conclusa questa premessa metodologica – lunga, ma non per questo meno necessaria – vengo al tema specifico affidatomi, quello dell'agire di Dio *nel* cosmo. Più che concentrarmi sui racconti di creazione – già stati affrontati da altri colleghi – ho preferito dedicare il mio intervento alla riflessione teologica che a partire dalle tradizioni bibliche la comunità cristiana ha elaborato su tale tema.

Se ci collochiamo in tal vasto orizzonte, non c'è dubbio che ci vediamo portati ad incontrare una figura del divino ben precisa – pur attraverso la varietà di sfaccettature che essa assume nei testi che vi fanno riferimento. Emerge, infatti, la prospettiva di un Dio che **agisce** nella storia degli uomini, come in quella del cosmo e della vita e che proprio per questo può essere **invocato**. Il riferimento a colui che dona il cibo ad ogni vivente (Sal.135, 25), a colui che fa giustizia all'orfano e all'oppresso (Sal. 9, 39) è il fondamento per quella pratica, così caratteristica dell'orizzonte biblico, che è l'invocazione. Ad un Dio siffatto, infatti, si può chiedere di ricordare la sua fedeltà, già dimostrata nella storia e nella vita e di venire in nostro aiuto: "Porgi a me l'orecchio, vieni presto a liberarmi" (Sal. 30, 3). Un Dio, dunque, che opera nella particolarità delle storie degli uomini – ognuno di essi, conosciuto fin dalla nascita, è chiamato ad esistere nella sua singolarità ("Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno" Sal. 138, 16) - ma non solo in esse. Un Dio, anzi, il cui **piano** ricco di amore si dispiega fin dall'inizio della storia del cosmo, per orientarlo al suo compimento. La stessa creazione del mondo mira ad esso, come suo orizzonte beato: secondo la lettera agli Efesini "egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef. 1, 9-10). Un Dio, insomma, che opera per realizzare vita nella sua creazione, per partecipare, anzi, ad essa la sua stessa vita traboccante e che anche per questo viene detto il Vivente, per antonomasia. Così, scrive giustamente M.Kehl, "l'uomo può fidarsi di Dio, confidando che gli resti vicino, che ponga la sua dimora accanto a lui, che realizzi le sue promesse di benedizione e che infine porti la creazione intera a raggiungere la sua buona meta, il sabato eterno"¹⁴

¹² *Ivi*, p.29.

¹³ In un autore come R.Dawkins troviamo, invece, una forte accentuazione della dimensione fattuale delle affermazioni religiose, che come tali sarebbero quindi immediatamente esposte alla confutazione scientifica (R.Dawkins, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007, ma si veda anche la pungente e rigorosa critica presente in A.McGrath, J.Colicutt McGrath, *L'illusione di Dawkins. Il fondamentalismo ateo e la negazione del divino*, Alfa&Omega, Caltanissetta 2007). È un modo inadeguato di leggere il fatto religioso, ma anche l'espressione di una scarsa percezione della pluralità di interpretazioni cui sul piano del senso sono aperti i dati scientifici - alcune delle quali teologicamente aperte. Certo, è pure vero che tali dati fissano criteri di selezione tra modelli teologici: ve ne sono alcuni palesemente incompatibili con essi.

¹⁴ M.Kehl, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012, p.76. Dello stesso autore si veda pure <<E Dio vide che era cosa buona. Una teologia della creazione, Queriniana, Brescia 2009.

È questa una figura di Dio decisamente specifica, diversa, ad esempio, da altre due che pure hanno avuto vasta risonanza all'interno del pensiero occidentale. Mi riferisco in primo luogo a quella gnostica, che vede la collocazione dell'esistenza umana nel cosmo come una realtà profondamente distante dalla sua autentica natura spirituale. In tale prospettiva l'azione divina può essere solo quella del redentore – ben distinto dal creatore del cosmo, il demiurgo, talvolta addirittura descritto come malvagio - che risveglia negli esseri umani la conoscenza di tale natura ultramondana, in modo da permetterne il ritrovamento. Non si sottolineerà mai abbastanza la distanza di tale approccio da quello biblico, che vede, al contrario un Dio attivo, presente come Spirito ad ogni creatura, per dividerne l'esistenza anche nella negatività che la segna e per condurre il creato tutto a salvezza. È una prospettiva particolarmente evidente nel grande testo di Rom. 8, 19 ss, a partire dal quale D.Edwards può parlare dello Spirito di Dio come del “compagno di ogni creatura” e come “levatrice di nuova creazione”¹⁵.

Forse ancor più nitida è la differenza rispetto alla figura del divino che incontriamo in un personaggio come A. Einstein (1875-1955), autore di quella teoria della relatività, che costituisce la premessa fondamentale per le cosmologie dinamiche contemporanee. Egli rifiutava esplicitamente l'immagine di un Dio personale, fermamente convinto che l'uomo di scienza che studia la regolarità degli eventi debba escludere che vi sia spazio, accanto ad essi, per cause di natura differente. La sua fede – espressa nella risposta all'interrogazione di un rabbino americano – andava quindi piuttosto al “Dio di Spinoza, che si rivela nell'armonia di tutte le cose” e non ad “un Dio che si interessa del destino e delle azioni degli uomini”. È una prospettiva che sembra consonante con alcuni elementi che incontriamo in forme religiose del mondo asiatico; certo è che in Einstein il sentimento religioso non nasce in Einstein dalla consonanza con una storia di rivelazione, ma piuttosto dalla “comprensione logica dei principi di interrelazioni profonde”, dal “timore reverenziale per l'ordinamento che si manifesta nell'universo materiale”, senza rivelare, però, “né volontà, né scopo, né necessità, ma solo l'essere allo stato puro”. L'intenzionalità e la moralità sono realtà che egli ritiene limitate esclusivamente allo spazio umano - come realtà alte, cui rimanda la stessa contemplazione delle leggi di natura - quasi a conferire nuova attualità alla dualità kantiana di cielo stellato e legge morale. È una visione che sembra presente anche in un autore contemporaneo come V.Mancuso¹⁶, che sembra associare alla stessa idea di personalità divina e di azione nel reale un senso di arbitrarietà, non all'altezza di quella regolarità che caratterizza invece la legalità del cosmo.

Ciò che confessa tenacemente, talvolta paradossalmente, la fede cristiana è, invece, che proprio quel reale così efficacemente descritto nella sua regolarità dalle leggi scientifiche è anche spazio d'azione di un Dio che è assieme amore e massima razionalità. Di un Dio che è persona (anzi, più che persona, ma *koinonia* tripersonale) e che nel Logos – il Verbo, il Figlio - crea il cosmo, a dire di un'istanza forte di razionalità ad esso comunicata, come dell'orientamento alla realizzazione di un piano d'amore.

4. *Uno stile d'azione*

Ma come va intesa tale affermazione? che significa “agire di Dio”? Come agisce Dio secondo la teologia cristiana? Pur tenendo conto del mistero che caratterizza la realtà e l'azione del divino, possiamo almeno figurarcene qualcosa (farcene modelli, per usare un linguaggio caratteristico dello stesso discorso scientifico)? È importante sottolinearlo soprattutto per evitare interpretazioni superficiali, spesso purtroppo utilizzate per affermare l'incompatibilità della nozione di agire divino col portato della scienza contemporanea. Non dobbiamo pensare al Dio della saggezza popolare, secondo la quale “non cade foglia che Dio non voglia” e che vede quindi la mano di Dio come causa immediata di tutto ciò che accade nella nostra storia e nel cosmo. Si tratta di un modello teologico ingenuo, che ben difficilmente potrebbe reggere di fronte agli interrogativi del pensiero scientifico e filosofico. La teologia cattolica – da S.Tommaso d'Aquino a K.Rahner – è sempre stata attenta a sottolineare che Dio opera normalmente attraverso il gioco delle cause seconde, come

¹⁵ D.Edwards, *L'ecologia al centro della fede*, Messaggero, Padova 2008.

¹⁶ V.Mancuso, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011.

quella realtà profonda che partecipa ad esse la propria potenza e che, così facendo, le costituisce nella loro autonomia. È una posizione ripresa anche da un fisico credente come U. Amaldi, nel momento in cui parla di un Creatore che pone in essere “un universo che si fa da Sé”¹⁷. È, d'altra parte, una realtà adombrata già nel linguaggio mitico della narrazione del primo racconto genesiaco, nel momento in cui Dio ordina che «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie» (Gen. 1, 11). Quando parliamo di agire divino, dunque, non dobbiamo pensare a una realtà che sospende quella legalità che viene colta dall'esame scientifico del reale, ma piuttosto ad un filo di eventi che si dipana entro ed attraverso di essa.

Si pensi alle dinamiche evolutive (sul piano cosmico come su quello biologico): quando la teologia afferma che in esse è presente l'agire divino, non intende affermare che nell'uno o nell'altro momento l'indagine scientifica dovrebbe cogliere qualcosa che va al di là delle leggi che ella afferma. Al contrario, il teologo pensa che proprio attraverso il gioco delle interazioni chimiche, fisiche e biologiche che conducono al formarsi della materia, delle stelle, dei pianeti, della materia organica, della vita e della vita intelligente – quel gioco così efficacemente studiato dal discorso scientifico – Dio persegua il proprio piano. È questo una prospettiva che certo non può rientrare in una descrizione scientifica, programmaticamente tesa a cogliere relazioni di causa-effetto tra enti sperimentabili, piuttosto che a cogliere finalità eventualmente presenti nel cosmo. Essa è piuttosto un'interpretazione, fondata sulla fede cristiana, che legge in tal senso il dato scientifico: confessare la creazione è assumere uno “sguardo sul mondo” – è il sottotitolo del già citato libretto di Kehl – non per vedervi cose diverse, ma per vedere in modo diverso le realtà che tutti hanno dinanzi, per cogliervi dimensioni non immediatamente evidenti neppure all'esame così accurato della scienza.

È importante sottolineare anche che tale confessione – pur certo **non fondata** sul dato scientifico – **non è in alcun modo contraddittoria** con esso. Quella descrizione scientifica, che programmaticamente esclude dal proprio parlare il riferimento alla finalità, alla presenza di senso ed intenzionalità nel cosmo, esclude anche la possibilità di negarne la presenza. Anzi, il teorema di Chaitin mostra che, data una qualunque legge che renda ragione di un insieme di dati individuandovi regolarità e senso (fosse pure estremamente generale e potente – una Teoria del Tutto, se mai fosse possibile costruirla) non è possibile da un punto di vista logico-matematico escludere che ne esista un'altra più semplice, più efficace, più potente.

Si tratta di un significativo limite epistemologico rispetto a quell'istanza di chiusura della descrizione scientifica del reale che caratterizza l'orientamento post-galileiano, ma accanto ad esso occorrerà pure ricordare che è la stessa fisica contemporanea a segnalare alcuni elementi in tal senso. Il principio di indeterminazione di Heisenberg, in particolare, costituisce un drastico limite rispetto alla possibilità di conoscere il reale microscopico, rispetto al quale ogni descrizione è sempre caratterizzata da una componente probabilistica. C'è una vasta letteratura sul possibile significato che essa può assumere per la riflessione sull'agire divino, ma la sua forte componente tecnica ne impedisce un'esposizione in questa sede¹⁸.

5. *Una creazione contingente*

Certo è che una considerazione dell'azione divina nel suo normale esprimersi tramite la mediazione delle cause seconde – e delle leggi che ne regolano l'operato – consente anche di rispondere in modo più efficace anche gli interrogativi circa la presenza del male nel cosmo. Sia chiaro: la parola della teologia in quest'ambito è soprattutto quella della promessa, che annuncia la speranza in un cosmo condotto da Dio ad un rinnovamento, nel quale la stessa morte svanirà. E tuttavia, di fronte agli interrogativi sul senso della presenza di tanto male (tra l'altro spesso del tutto irriducibile all'agire umano, legato com'è a strutture profonde delle dinamiche cosmiche o

¹⁷ M. Bernardoni (a cura), *Passione per la verità*, p.54.

¹⁸ Ci limitiamo a rimandare al nostro S. Morandini, *Teologia e fisica*, Morcelliana, Brescia 2007, nonché all'eccellente D. Edwards, *How God Acts. Creation, Redemption and Special Divine Action*, Fortress Press, Minneapolis 2010, con ampie indicazioni bibliografiche.

biologiche), è necessario avere anche risposte argomentate su base diversa: forse che Dio avrebbe creato un cosmo malvagio? C'è qui una visione ingenua dell'atto creativo, ancora segnata dall'immaginario genesiaco (anche in coloro che nessun valore attribuiscono a simili testi); essenziale è invece ricordare che ciò Dio chiama all'essere è la creazione stessa, un reale carico di potenzialità, in grado di far sorgere una ricca varietà di forme, incluse in particolari quelle viventi – e viventi caratterizzati da coscienza libertà. Si ha l'impressione, però (sulla base delle conoscenze, certo parziali, di cui disponiamo) che viventi di tal sorta non potrebbero sorgere in un reale integralmente regolato in modo deterministico, ma solo in una creazione aperta all'incertezza ed alla contingenza. È come se Dio, volendo creare esseri liberi – e non volendo rinunciare a farlo attraverso l'autonomia delle cause seconde - avesse quindi scelto di rinunciare ad un controllo deterministico sulla sua creazione, lasciando invece spazio alla contingenza, all'incertezza, alla creatività di dinamiche segnate da componenti caotiche. È quello che F.Ayala chiama il grande dono di Darwin alla scienza ed alla teologia¹⁹: una comprensione evolutiva del reale che non contraddice l'agire fondante di Dio, ma lo scopre come realtà nascosta, che sostiene e orienta l'incerto e contraddittorio agire delle creature, senza mai contraddirne l'autonomia.

Non stupisce, in tale prospettiva, che la stessa esistenza di *Homo sapiens* – come di tanti altri viventi all'interno del creato – non appaia allo sguardo dello scienziato come il culmine di una direzionalità ben orientata, ma piuttosto come il risultato contingente di un cammino tortuoso, pieno di vicoli ciechi e di sentieri interrotti²⁰. A differenza di quanto ritengono diversi autori, però, non è questo un problema per la teologia cristiana, che parla sì di un piano di Dio che interessa il cosmo tutto, ma sa bene che esso si dispiega in forme celate, ricordando che i pensieri del Signore non sono i nostri pensieri, né le sue vie sono le nostre vie (cf. Is. 55, 8). L'agire benedicente di Dio è certo quell'amore che fa vivere il cosmo e la vita, ma che la fa in forme segrete, secondo quella discrezione che – in particolare secondo il Vangelo di Marco – caratterizza lo stesso stile di Gesù. Una discrezione ed un rispetto per l'autonomia creaturale che non mirano ad imporsi in una verità solare ed autoevidente, ma solo a far crescere la vita delle creature, “perché tutte son tue, Signore, amante della vita” (Sap. 11, 26) – neppure quando il prezzo è una violenza che giunge a colpire persino il Figlio, solidale fino in fondo col creato²¹.

Si conclude, dunque, ancora nel segno della confessione questo lungo ragionamento che ci ha portati a porre a confronto il discorso teologico cristiano con quello scientifico, in una prospettiva di interdisciplinarietà forte, caratterizzata del dialogo tra saperi differenti. La teologia ha certo una sua propria razionalità ed un proprio stile argomentativo, ma – nel momento in cui si trova confrontata con altre forme di sapere - deve anche sapere accoglierne il portato, per esercitare anche su di esso il proprio argomentare ed il proprio discernimento. Per realizzare, soprattutto, quella “mutua interazione creativa” che costituisce per molti autori la dimensione più alta e stimolante del confronto con le diverse scienze²².

¹⁹ F.Ayala, *Il dono di Darwin alla scienza e alla religione*, S.Paolo, Milano 2009.

²⁰ È quanto sottolinea T.Pievani, *La vita inaspettata. Un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Cortina, Milano 2011.

²¹ Rimando ai miei *Darwin e Dio. Scienza, etica, teologia*, Morcelliana, Brescia 2009; *Evoluzione ed etica*, Cittadella, Assisi 2010.

²² L'espressione “mutua interazione creativa” rimanda, in particolare, alla linea di ricerca esplorata da R.J.Russel, su cui si veda: T.Peters, N.Hallanger (a cura), *God's Action in Nature World. Essays in Honour of Robert John Russel*, Ashgate, Alderscott 2006.