

La Creazione

PROF. DON VITTORIO METALLI

Introduzione

In una prospettiva globale, noi siamo ormai abituati a pensare alla creazione nettamente separata dalla realtà della redenzione. Uno schema ormai classico – certamente di indubbia chiarezza pedagogica, ma anche fortemente semplicistico e riduttivo – si è di fatto imposto a più livelli. Lo schema è il seguente: il Signore ha creato il mondo e l'uomo; questi è caduto nel peccato trascinandoci con sé tutto il genere umano dopo di lui; mediante Cristo l'umanità può ottenere il perdono e la salvezza.

La prospettiva appare chiaramente e subito molto riduttiva. Infatti la creazione stessa, sembra apparire come “neutra” rispetto alla salvezza, una sorta di atrio dei pagani, luogo di incontro di tutte le possibili fedi religiose. La redenzione sarebbe infine solo in vista del peccato. In un certo senso provocatorio, potremmo dire che ognuno di noi è cristiano a motivo del peccato! Il cammino che siamo chiamati a fare invece ci porterà a scoprire – che certamente l'uomo è peccatore ed è salvato in Cristo – ma che noi siamo cristiani perché apparteniamo a Cristo, fin dal primo istante in cui Dio ci ha pensati e voluti. Questa tesi è confermata poi dal fatto, che il tema biblico della creazione è svolto in contesti precisi di storia della salvezza e esprime una concezione unitaria, che connette strettamente la creazione e la redenzione.

La creazione fa parte della storia salvifica e vi fa parte non come presupposto estraneo o estrinseco, ma come la prima fondamentale tappa di un cammino che si concluderà con la nascita dei nuovi cieli e della nuova terra. I testi della sacra scrittura consentono persino di sostenere la seguente tesi: creazione è tutto l'arco dell'azione divina a partire dalla fondazione del mondo e dalla nascita dell'uomo, fino alla conclusione del regno. A questo proposito si può parlare di tre momenti complementari della creazione: il primo momento *protologico*, il momento intermedio detto *storico* e quello finale, chiamato *escatologico*.

Di conseguenza si constata anche un altro elemento: il fatto che la creazione biblica del cielo e della terra, non può essere ridotto a dato puramente cosmologico e antropologico, accessibile alla speculazione filosofica. Al contrario, esso possiede una dimensione propriamente soteriologica. Vi si rivela il Dio della storia con il suo amore salvifico e la sua potenza di salvatore. È presente in maniera operativa il Padre di Gesù Cristo con il suo disegno di incorporare l'umanità intera nel suo figlio incarnato. Ecco perché il Nuovo Testamento potrà affermare che Gesù è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini. Ed è a partire da questo dato opportunamente corretto, che la nostra ricerca potrà prendere il via.

Il concetto di Creazione e le relazioni col vicino ambiente religioso ad Israele

Anche se l'idea della creazione ha qualche cenno precedente in Egitto ed in Mesopotamia, il concetto di “creazione” è prima di tutto biblico.

È evidente che le asserzioni bibliche sono state formulate non in un ambiente isolato, ma nello spazio culturale del vicino Oriente antico, con il quale la vita di Israele aveva molteplici relazioni anche dal punto di vista religioso¹.

¹ Cfr. Gen 14; Es 18; 1Re 5,8-26; 10,1-13; 11,1-8; 2Re 16,5-18. Si veda a questo proposito anche tutta la battaglia incessante dei profeti contro i culti pagani e il culto esteriore in Israele.

Alcuni esempi di questi punti di contatto si possono rintracciare molto facilmente: li suddivideremo in termini positivi e negativi. In senso positivo, sono ad esempio, le allusioni dei testi biblici a temi mitici, come la lotta delle divinità con il mostro primordiale² oppure il formarsi dell'uomo nel ventre della terra³. Questi temi vengono naturalmente rielaborati in modi vari e profondi, e privati del loro carattere mitico.

In senso negativo questo si esprime, per esempio, quando si fa riferimento – con intenzionalità polemica – al culto degli astri⁴, mettendo in evidenza il fatto che le stelle sono dei luminari fissati nel cielo per un determinato servizio: esse stesse non sono delle divinità, ma sono strumenti ordinati dal comando creatore di Dio.

A parecchi temi delle asserzioni bibliche sulla creazione corrispondono anche dei “paralleli” più o meno diretti nei testi dell'ambiente circostante, come ad esempio nei testi egiziani, la creazione mediante la parola, oppure l'essere umano come immagine della divinità creatrice.

Bisogna però affermare che in tutte queste corrispondenze col pensiero dell'ambiente circostante ad Israele, la concezione biblica della creazione conserva un suo carattere proprio *nella radicalità e nella esclusività con cui ogni cosa è posta in relazione con la volontà e l'opera del Dio di Israele*, accanto al quale non trova spazio alcuna altra autorità divina.

L'idea biblica di ‘creazione’ inaugura un mondo nel quale tutte le cose sono chiamate all'esistenza solamente dall'unico Dio e solo a lui sottostanno: un mondo nel quale nulla può rivendicare una propria potenza mitica o divina, indipendente dal volere di Dio⁵.

Il significato di creazione

L'idea biblica di creazione esprime l'atto con cui Dio è la causa libera ed amante di un universo essenzialmente buono ed armonioso, tratto dal nulla e messo a disposizione dell'uomo, un atto che inaugura il tempo della storia.

Data l'importanza del tema – e soprattutto perché destinatario diretto e partner di Dio nel creato, è propriamente l'uomo – le Scritture gli concedono ampio spazio: due racconti di creazione sono stati intenzionalmente posti all'inizio della *Genesi*, come un portico che apre sul disegno dell'Alleanza di Dio con gli uomini.

La creazione viene vista come il primo atto della salvezza: il suo tema sarà costantemente ripreso dai profeti e dai salmi. I libri sapienziali celebrano la sapienza creatrice, presente sin dalle origini presso Dio. Il nuovo Testamento non è da meno associando esplicitamente la persona del Verbo, e del Cristo, all'attività creatrice di Dio⁶.

Creazione tra ‘monismo’ e ‘dualismo’

A causa della sua assoluta originalità, la dottrina giudeo-cristiana della creazione ha sempre dovuto mantenersi in equilibrio, tra gli estremi verso i quali il pensiero è misteriosamente attratto: quello del monismo e quello del dualismo.

² Cfr. Sal 74,13 ss.; 89,11; 104,7.

³ Cfr. Sal 139,15: «nelle profondità della terra».

⁴ Cfr. Gen 1,14-18.

⁵ Cfr. Rom 8,38 ss.; 1Cor 8,4-6; Col 1,16; 2,8-10.17.

⁶ Questo tema – dato l'importanza fondamentale che riveste per l'antropologia teologica – sarà approfondito lungo un intero capitolo della nostra riflessione.

Il *monismo* nega che possa esistere qualche cosa distinta da Dio. Se si suppone l'esistenza di un essere infinitamente grande ed assoluto – e fatta astrazione del modo con cui lo si comprende – non è infatti facilissimo o naturale ammettere che altri esseri abbiano realmente una esistenza distinta dalla sua!

L'infinità di Dio escluderebbe così ogni realtà al di fuori di se stesso: non esisterebbe altro che Dio. Da qui le concezioni 'monist' e 'panteist' che negano un'autentica esistenza al di fuori di ciò che non è Dio. Esiste anche una variante di queste concezioni che considera la realtà visibile come emanazione necessaria di Dio e non come un frutto della sua libera scelta di agire.

Il secondo ostacolo alla dottrina cristiana di creazione viene dal cosiddetto *dualismo*: esso non considera tutta la realtà come frutto dell'azione libera di Dio. Il che lascia di fatto presupporre una pluralità di principi a tutto ciò che esiste.

La materia è vista come eterna e preesistente; la divinità eserciterebbe su di essa una semplice azione demiurgica di trasformazione e di 'formazione' di ciò che esisterebbe da sempre. Quindi la materia sarebbe eterna e prescinderebbe da Dio.

Alcune concezioni filosofiche, considerano il mondo materiale come una 'caduta' da un mondo superiore, provocata da un disordine o da un peccato di natura morale: da qui la tendenza a considerare la realtà visibile come "cattiva".

La salvezza dell'uomo consisterebbe dunque in una fuga dal materiale, in una liberazione da questo mondo e dalla creazione materiale.

Queste grosso modo sono state le difficoltà che la dottrina della chiesa sulla creazione ha dovuto affrontare. Soprattutto ha dovuto difendere, confermare e custodire la verità e la bontà della realtà creata. Essa gode davvero di un'esistenza autentica, sebbene totalmente ricevuta da Dio. Egli dona veramente l'essere a ciò che non esiste per se stesso.

La dottrina ecclesiale sulla creazione ha una doppia preoccupazione: affermare la libertà divina di creare, tenendo fermo il principio che questa creazione si è attuata a partire dal "nulla" (*ex nihilo*).

Il fatto che Dio crei *liberamente*, consente di escludere ogni forma di monismo emanazionista, conferisce cioè alla creatura una consistenza propria e garantisce la sua autentica esistenza.

Il fatto invece che Dio crei *ex nihilo*, mette in risalto il fatto che l'esistenza è ricevuta e che è in dipendenza assoluta – pur godendo di una reale autonomia – da Dio: ciò significa che la creazione è buona nella sua origine e quindi il cosiddetto 'peccato originale' e in particolare il 'male morale' ha un'origine storica e non è affatto una necessità metafisica!

A questo proposito varrebbe anche la pena ricordare la fondamentale differenza tra creazione e generazione. *Creare* significa porre in essere dal nulla: il che significa che la realtà creata non può essere di natura divina, essendo diversa ontologicamente da ciò che è divino. C'è un certo distacco – potremmo impropriamente dire – tra Dio creatore e creatura.

Generare di per sé non implica una siffatta distanza, anzi ci viene spontaneamente da pensare che colui che è generato possiede in se stesso qualcosa anche di fisico di colui che lo ha generato. Il mondo è creato e quindi non esiste realtà terrena che possa essere adorata o elevata a culto divino: adorare il sole, la terra, il fuoco e così via non è razionalmente corretto, dato che anch'essi sono creature. Come ultima idea chiarificatrice si pensi al credo che professiamo ogni domenica a messa: «il Figlio è generato non creato»: Egli è di natura divina, quindi non creato come tutte le altre creature terrestri, ma appunto generato dal Padre, avente quindi in se stesso l'uguaglianza della natura.

La terminologia

I testi della Bibbia narrano dell'origine del mondo in modi molto vari e con svariate immagini, idee e parole.

I verbi più importanti nell'ebraico veterotestamentario sono:

- **קנה** *qānāh* : “acquistare”, “creare” (Dt 32,6; Sal 139,13)
- **יצר** *yāsar* : “plasmare” (alla maniera del vasaio, per esempio Gen 2,7.19; Is 45,7.18; Ger 10.16).
- **עשה** *‘āsāh* : nel senso generico di “fare” (Gen 1,7.16.25.26; Is 45,12.18; Ger 10.12).
- **ברא** *bārā* : “creare”. È il termine più teologico tecnico. Si utilizza in modo speciale nelle narrazioni di origine (Gen 1,21.27; 2,3.4; 5.1.2; Is 40-66). È un termine che viene utilizzato solo per descrivere il “fare” di Dio, senza alcun accenno ad una materia preesistente.

Tutti questi verbi sono utilizzati per descrivere anche l'opera di Dio nella storia. Accanto ad essi compaiono anche tutta una serie di immagini figurate, come ad esempio: «Dio stende il cielo» (Is 40,22; 44,24); Dio «fonda il mondo» (Sal 89,12; 96,10; 102,26; Is 48,13); l'uomo viene «rivestito ed intessuto» (Sal 139,13,15; Gv 10,11).

Nel greco del Nuovo Testamento, viene utilizzato in prevalenza il termine *κτιζειν ktizein*. Etimologicamente questo verbo si riferisce alla “bonifica di un terreno” e che al tempo del Nuovo Testamento, veniva utilizzato principalmente per la “fondazione delle città”. Nella LXX ha assunto invece il significato di “creare”.

Nel Nuovo Testamento il termine *ktizein* è adoperato solo per descrivere la creazione compiuta da Dio.

Si trovano anche i verbi *ποιειν poiein*, “fare” (At 4,24; Ap 14,7) e *πλασσειν plassein*, “plasmare” (Rom 9,20; 1Tm 2,13).

In latino – sulla base del verbo *ktizein* – in parte si utilizza il verbo *condere*, “fondare”, ma soprattutto *creare*, il cui senso fondamentale è propriamente “generare”.

In questo contesto non è possibile approfondire ulteriormente. Passeremo immediatamente all'analisi antropologica delle due fondamentali narrazioni di creazione: Gen 1,1-2,4a e Gen 2,4b ss.⁷

Approfondimento

Genesi 1,1-2,4: il primo racconto di creazione

3.3.1 La protostoria biblica

La prima pagina della Bibbia non è la più antica: si tratta di una pagina, in realtà, più recente rispetto alla seconda, quella dei cap. 2-3. Il capitolo 1 è opera della tradizione Sacerdotale (P) che è sorta – grosso modo – nell'epoca dell'esilio di Israele in Babilonia (VI secolo a.C.).

È importante però fare subito una precisazione sulla natura dei primi undici capitoli del primo libro della Bibbia. Essi hanno come contenuto fondamentale quello di narrare le origini del mondo e dell'uomo⁸.

⁷ Per ulteriori approfondimenti si veda M. H. HAFNER, *Creazione*, in *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, (GEIdB) Casale Monferrato, 1997, vol. I. Per una sistematica teologica si veda L. F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato, 1995, pp. 17-108.

I primi undici capitoli della Bibbia trattano dunque, della totalità del mondo e della umanità⁹. Questa totalità viene rappresentata come una storia che ha un principio ed una fine.

Il mondo infatti non è eterno e neppure l'umanità: solo Dio è eterno.

Questi capitoli formano il "preludio" alla Storia. Inoltre s'intende che Dio agisce nella storia degli uomini, sia in eventi particolari (salva e giudica) quanto nel costante fluire delle generazioni.

Questi capitoli poi non hanno certo l'intenzione di essere una trattazione storica o scientifica (nel senso che gli diamo noi oggi) dell'origine del mondo e della razza umana. Sono una professione di fede in Dio creatore: creatore del mondo e reggitore della storia¹⁰.

Genesi 1: il suo autore ed il simbolo settenario.

Genesi 1 ha per autore un uomo della classe sacerdotale che noi siamo soliti chiamare con P: egli è vissuto probabilmente tra il VI – V secolo a. C.

Ha sperimentato la deportazione in Babilonia ed è venuto in contatto con la cultura altissima anche se crudele, della civiltà babilonese. Genesi 1 risente necessariamente anche degli influssi culturali di questa gente. Il testo è realmente un capolavoro e raggiunge profondità e significati simbolici altissimi.

L'opera letteraria di P è un'opera che va dalla "creazione del Mondo", passa attraverso la "storia dei Patriarchi", "la liberazione dall'Egitto", "la Rivelazione sul monte Sinai", "la traversata del deserto" e "l'entrata nella Terra promessa".

Scopo di tutto questo cammino è quello di fondare il servizio divino culturale a Gerusalemme. Molto sinteticamente, Genesi 1 avrebbe lo scopo di affermare:

- che Dio ha guidato e guida anche adesso il suo popolo;
- che ha creato il mondo e l'uomo, in armonia ed in bellezza;
- che ha benedetto tutti gli esseri viventi.

Dio crea il mondo attraverso la sua "parola imperante": una *dabar* che quando fuoriesce crea, genera, costruisce, fa! Il parlare di Dio è un parlare che pone in essere.

La forma caratteristica in cui è scritto il capitolo, utilizza un linguaggio dall'andamento solenne, dall'effetto ritmico, costituito da una serie di frasi sempre uguali:

- *Dio disse* (introduzione al comando)
- *Sia ... siano* (comando allo 'iussivo'¹¹)
- *E così avvenne* (narrazione dell'esecuzione)
- *E Dio vide che era cosa buona* (giudizio dell'esecuzione)

⁸ Capp. 1-11: creazione, peccato, Caino ed Abele, i dieci patriarchi antediluviani, il diluvio, Noè, i suoi discendenti, la torre di Babele, Sem e i semiti. A questi capitoli segue la Storia dei patriarchi: capp. 12-50.

⁹ Cfr. C. WESTERMANN. *Genesi*. Casale Monferrato, 1995.

¹⁰ Vorrei comunque far notare che queste narrazioni di creazione – che certamente non hanno come obiettivo principale quello di fornirci dei dati scientifici o storici – non sono affatto lontane da ciò che ad esempio la teoria del "big bang" tenta di dimostrare. Le prime opere ad essere create, ossia la "luce", le "acque" che ricoprivano la faccia della terra, la sequenza della creazione degli animali – da acquatici, ad anfibi ed infine terrestri – e così via, ci inducono ad essere molto più cauti e prudenti nel tirare le dovute conclusioni. Segnalo a questo proposito un recentissimo studio del padre Gustave Martelet, in cui approfondendo la riflessione sull'origine del cosmo e dell'uomo, emergono straordinari elementi di contatto con il racconto di Genesi. Cfr. G. MARTELET, *Evoluzione e creazione*, Como 2003.

¹¹ Si dice di forma verbale o costruzione che esprime un comando, un ordine: deriva dal latino *iussus*, part. pass. di *iubere*, 'comandare'.

– *E fu sera ...* (quest'ultima tipologia di frase è un ordinamento temporale aggiunto appositamente da P per collegare la creazione con la storia)¹².

In Genesi 1 tutto ciò che succede è da attribuirsi alla parola imperante di Dio: tutto è creato da Dio e da Lui ha l'origine esistenziale. Non esiste realtà preesistente!

La creazione è disegnata inoltre, come una grandiosa architettura cosmica, modellata sulla settimana liturgica.

Nel microcosmo della liturgia della settimana si trova tutto il senso dell'universo e della sua vita.

Il simbolo usato è quello del “settenario”: esso ha sempre parlato all'uomo dell'antico oriente di perfezione ed armonia.

Il numero “sette” – insieme al “tre” – è il più importante dei numeri sacri (numinosi) nella tradizione delle antiche culture orientali. Esso si fonda sull'osservazione dei fenomeni naturali.

Innanzitutto si deve pensare alla fase lunare che dura sette giorni¹³ ed ai pianeti conosciuti nell'antichità: essi erano cinque ai quali andavano aggiunti il sole e la luna. Il numero settenario è riconosciuto nei colori dell'arcobaleno e nei toni della scala musicale. In base a queste semplici osservazioni è abbastanza facile scoprire il motivo per cui è divenuto il numero della pienezza, della perfezione e dell'armonia.

A partire da queste ragioni naturali il simbolo “sette” è entrato a far parte delle culture orientali antiche. In conformità alla concezione dei sette cieli, i templi babilonesi, presentavano sette gradini; anche la settimana fu divisa in sette giorni. Istar portava sette veli.

Nella letteratura accadico-sumerica si accenna a sette demoni che sono raffigurati da sette punti e si manifestano nella costellazione delle Pleiadi.

Nel Parsismo¹⁴ dell'antica Persia si veneravano sette “santi immortali”, sette spiriti superiori (gli Amesha Spenta): il pensiero buono, la legge ottima, l'auspicato regno di dio, la pietà santa, la perfetta integrità, l'immortalità che restituisce la giovinezza, la vigile obbedienza.

Gli dei siro-fenici Baal e Mot – sempre in lotta fra loro – regnavano alternativamente per sette anni. Il più importante gruppo di divinità vediche è costituito dai sette Aditya.

Il numero sette fu adottato anche nel mondo greco: si pensi al mostro Idra con sette teste o alle sette meraviglie del mondo.

Anche il mondo cinese conosce il simbolo settenario: esso veniva associato – in quanto numero dispari – al principio maschile dello yang; oppure esprimeva l'ordinamento degli anni di vita della donna¹⁵.

Nel nostro racconto ritroviamo pressoché in ogni dove questo simbolo: il più manifesto è la suddivisione della creazione stessa in sette giorni. Altri elementi ricorrono in maniera più velata ed in filigrana.

Le opere di Dio sono in numero di otto, ma distribuite sue due pannelli paralleli. Nei primi tre giorni (primo pannello) Dio realizza quattro opere di “separazione” (3 + 4). Nei secondi tre giorni (secondo pannello) Dio realizza altre quattro opere, cosiddette di “ornamentazione” (3+4).

Il simbolo settenario è piuttosto evidente anche in questo caso¹⁶.

¹² Secondo Westermann questa struttura di tipo cronologico, indicherebbe una totalità di tempo strutturata.

¹³ L'intera orbita lunare è di 28 giorni: essa a sua volta è divisa in quattro parti di sette giorni ciascuna.

¹⁴ Si tratta della religione iranica in cui si venera *Ahura Mazda*.

¹⁵ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a H. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei Simboli*, Garzanti, Milano 1995. M. LURKER, *Dizionario delle Immagini e dei simboli biblici*, EP, Milano 1990.

¹⁶ Si veda l'allegato numero 1, ove la composizione del primo racconto di creazione lascia chiaramente intravedere la presenza del simbolo settenario.

Molto meno evidenti sono le altre situazioni in cui il simbolo viene ripetuto. Una di queste ad esempio, è rintracciabile nel numero delle formule fisse adoperate da P, per descrivere la litania della creazione:

- *Dio disse*
- *Vi sia*
- *E così fu*
- *Dio vide che era bello*
- *Dio separò*
- *Dio chiamò...*
- *Fu sera e fu mattina*

Queste formule sono esattamente nel numero di “sette”. Dal testo originale ebraico noi riusciamo a mettere in evidenza altre volte in cui il simbolo in questione, viene adoperato:

- Sette volte risuona il verbo creare *bārā*.
- Il nome divino *Elohim* è scandito 35 volte (7x5).
- “Terra e cielo” appaiono 21 volte (7x3).

Il primo versetto è costituito da 7 parole ed il secondo da 14 (7x2).

Ripetere un simbolo è il modo più semplice per rafforzarne il significato attraverso appunto, nuovi vocaboli e nuovi approfondimenti.

C'è quindi un richiamo continuo a scoprire l'armonia e la bontà delle cose: “Dio vide che era cosa buona”. In ebraico *tob* (buono) significa anche bello! C'è una bellezza ed una bontà nel creato fuoriuscito da Dio: un'armonia intrinseca.

La stessa insistenza sul simbolismo settenario ci invita altresì a non ricercare in questo racconto una “misurazione del mondo” ma la sua bellezza.

Ci sono infine ancora tre elementi ricorrenti. La creazione è:

- un *fare di Dio*; (Dio fa, crea, pone e dà).
- una *separazione*; (separa la luce dalle tenebre; le acque di sopra da quelle di sotto; la terra dal mare; le specie vegetali; il giorno e la notte; le specie animali).
- un *parlare efficace* (Dio dice e le cose sono; Dio chiama; Dio benedice).

Non è possibile in questo studio approfondire ulteriormente: per noi sarà sufficiente ritenere alcuni elementi di questi testi, per comprendere la visione dell'uomo che la Bibbia contiene¹⁷.

Il commento teologico sul Gen 1,1-2,4a

Il concetto creazione “ex nihilo” e il concetto di separazione

“Separare”, significa per l'uomo semita, evocare la vittoria sul nulla e l'irruzione dell'atto creativo di Dio. Questa pagina biblica non intende perciò essere la descrizione puntuale e scientifica della formazione dell'universo, ma vuole essere principalmente una riflessione sapienziale sul senso dell'essere e dell'esistere.

¹⁷ Cfr. F. CASTEL, “Dio disse...”, *i primi undici capitoli della Genesi*. Milano 1987.

Creazione dal “nulla” o dal “caos”?

Il commento a Genesi di W. Brueggemann, dice che la formulazione dei versetti 1 e 2 può contenere più di una interpretazione¹⁸. Il primo versetto lascia intendere che Dio diede inizio alla sua creazione dal “nulla”. Il versetto 2 esplicita che vi era un caos preesistente. È probabile che quest'ultimo versetto esprima un concetto maggiormente primitivo e tradizionale, mentre il versetto 1 sia più teologico. All'epoca del Nuovo Testamento si riteneva che Dio avesse creato dal nulla (Rom 4,17; Eb 11,3). Molti studiosi ritengono che questa interpretazione vada oltre rispetto a quanto il testo di Genesi avesse voluto concretamente affermare: «Questa ambiguità tra creazione dal nulla e creazione dal caos è una grande chance esegetica. Non è necessario che scegliamo l'una o l'altra modalità di creazione: è il testo per primo a non farlo. Entrambe consentono di cogliere importanti affermazioni teologiche. La prima proclama la potenza sovrana ed esclusiva di Dio. La seconda ci consente di affermare che persino il modo in cui la vita è, e si dà concretamente, può essere rivendicato da Dio (cfr. Isaia 45,18-19 [...] Attraverso questo doppio focalizzarsi, sulla potenza di Dio e sull'uso fatto del caos, il testo afferma la differenza tra Dio e la creatura ed il vincolo che quindi li contrassegna e li segna (cfr. Gv 1,1-5)»¹⁹

È un tema connesso con quello della libertà della creazione (in questo caso si chiarisce come Dio ha creato il mondo e lo mantiene nell'essere senza alcun tipo di *necessità interna*, n'è per aumentare la sua beatitudine o il suo potere).

Creazione dal nulla significa porre l'accento nel fatto che Dio quando crea, non è necessitato dal nulla di estraneo da sé. Non esiste alcun presupposto esterno che lo possa limitare o condizionare nell'atto creativo.

La creazione dal nulla è il presupposto e la conseguenza della sovranità universale del creatore. Non solo il monoteismo verrebbe messo in discussione ma anche la mediazione universale di Cristo e l'orientamento verso di lui: «La signoria di Gesù, che ha il suo fondamento nel fatto che il Padre gli abbia dato tutte le cose, non potrebbe essere totale. Il cristocentrismo della creazione, così importante nel Nuovo Testamento, si troverebbe privo di fondamento; bisognerebbe modificare il senso del “tutto” [...] ripetuto in Col 1,15-20»²⁰.

Nella scrittura ci sono pochi testi che, in modo diretto, affermano la creazione di tutto a partire dal non essere o dal nulla.

Nell'Antico Testamento soltanto in un libro tardivo abbiamo questa formulazione: *Ti prego, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti dal nulla* (2Mac 7,28). Il contesto è quello della risurrezione futura.

La connessione “creazione dal nulla” e “risurrezione futura” la troviamo soprattutto nel Nuovo Testamento: Dio che dà la vita ai morti e chiama le cose che non sono affinché siano (Rom 4,17). Paolo sta parlando della giustificazione per fede. Creazione e risurrezione sono due momenti di un'unica opera salvifica.

Per quanto riguarda Genesi, secondo quanto sembra dedursi con uno sguardo superficiale sul racconto di creazione, Dio ponendo in essere il mondo, non si pone di fronte tanto al “non essere” o al “nulla”, quanto piuttosto al “caos”.

Ma cosa si vuole dire a noi con tutto questo? Se in altre cosmogonie la divinità creatrice sembra davvero lottare contro il “caos”, nel nostro caso Dio è assolutamente sovrano e non deve lottare contro nessuno! Il caos non è in alcun momento ostacolo alla sua azione: sembra davvero si tratti di un ricorso narrativo convenzionale: «Ciò che ci viene detto in Gen 1,2 è una rappresentazione plastica del non-essere, una metafora che indica negazione totale significata dal “nulla”, astrazione

¹⁸ Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Claudiana, Torino, 2002, pp. 49 ss.

¹⁹ W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, op. cit., 50.

²⁰ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 89.

che l'autore sacerdotale probabilmente non poteva utilizzare ancora nell'ambiente culturale in cui si muoveva»²¹.

Il nulla spesso veniva espresso anche attraverso l'utilizzo del nulla degli idoli e dei falsi dei (1Sam 12,21; Is 11,29; 41,29). Anche secondo Prv 8,22-31 si esclude nell'opera di Dio ogni presupposto estraneo alla sua volontà amorosa e alla sua onnipotenza.

Ma più importante che un singolo testo sembra essere l'insieme delle affermazioni bibliche sull'unica sovranità di Dio. Niente di ciò che esiste è estraneo alla volontà libera di Dio.

Nei vv. **1 e 2** ritroviamo ancora alcuni simboli – di estrazione tipicamente orientale – destinati a definire il “nulla” da cui Dio parte per tessere l'architettura del cosmo.

È importante ricordare nuovamente come gli uomini dell'oriente antico possedessero una struttura mentale concreta, portata ad esprimere i concetti astratti, attraverso i simboli. È bene anche rammentare la tipologia della scrittura ebraica: essa è caratterizzata da un numero relativamente basso di vocaboli (solo circa 5750 parole!). Questi ultimi sono dei termini tutti molto concreti, legati alla vita quotidiana, al lavoro e così via: gli israeliti antichi non possedevano inoltre vocaboli atti ad esprimere i concetti e le idee astratte. Ad esempio per esprimere l'amore di Dio, si utilizzava il termine “viscere materne”!

Ecco spiegato in modo semplice la ragione per cui il “nulla” che permeava il “prima” della creazione, fosse raccontato mediante l'utilizzo di tre simboli, che ora andiamo ad esaminare.

1. Il primo simbolo per rappresentare il “nulla” è l'immagine della «terra informe e deserta»²² ossia una superficie desolata, desertica, vuota, squallida, che dice appunto assenza di vita, silenzio, morte. Il deserto è il luogo per eccellenza attraverso il quale si raffigura l'assenza di vita: è la situazione in cui si è più vicini alla morte che alla vita.

2. Il secondo simbolo utilizza invece l'immagine delle “tenebre”: esse sono negazione della luce, ma la luce è vita. Dove c'è notte e tenebra non può esserci vita. Pensiamo molto semplicemente alle piante che private per un certo periodo di tempo della luce del sole, prima diventano bianche e poi muoiono.

Colpisce molto anche il fatto che nel racconto di P, quando si narra che Dio crea le tenebre non si dica che sono una cosa buona, al contrario di come avviene invece per la “luce”²³. È vero che le tenebre sono altrettanto necessarie, ma solo la luce può designare la salvezza.

3. Il terzo simbolo è il vocabolo che traduce l'immagine dell'“abisso”. Il termine ebraico *tehōm* rimanda come affinità di suono al nome del Dio del caos *Tiamat*, proprio delle culture mesopotamiche. Il caos sarebbe il simbolo esattamente contrario all'ordine che consente la vita²⁴!

²¹ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 91.

²² Gen 1,1

²³ Non si può tacere – a questo proposito – l'utilizzo che S. Giovanni fa nel suo Vangelo del simbolo della tenebra-notte e quello della luce-giorno. Di per sé sono numerosissimi i riferimenti dell'opera giovannea col testo di Genesi: si pensi al fatto che entrambi comincino con le parole «In principio», che entrambi nel primo capitolo presentino una struttura formata da sette giorni ecc.

²⁴ F. CASTEL, “*Dio disse...*” p. 28. All'inizio, secondo il poema babilonese della creazione, non esisteva che l'immobile immensità delle acque primordiali dove si confondevano le acque dolci dell'*Apsu* e le acque amare di *Tiamat*, sua sposa, il caos originale. La nascita di giovani dèi doveva sconvolgere *Apsu*, che decise di sterminarli, ma il dio *Ea* arrivò prima e lo mise in prigione. Allora *Tiamat*, fino a quel momento moderata, decide di vendicare il suo sposo e crea dei temibili serpenti, dei mostri tra cui si menziona *Lahamu*, che non è altro che il biblico *Leviatan*. Gli dèi tentano di disarmare *Tiamat*, ma tutti si lasciano prendere dalla paura. È allora che *Marduk*, il più giovane ma più saggio, è incaricato di guidare il combattimento, rivestito della suprema divinità. Munito di arco e lampo, munito di una rete, cerca di intrappolare *Tiamat*: tra le mani i quattro venti, ma anche la sua potente arma, il Diluvio. Durante la lotta, *Tiamat* vuole ingoiare i venti e si gonfia, ed è in quel momento che *Marduk* la taglia in due. Con una metà fece il soffitto ai cieli e pose delle guardie per impedire alle acque di uscire; con l'altra metà fece la terra.

Separare ed ornare allora significano per Genesi 1, creare dal nulla! Il libro della Sapienza al capitolo 11,17 così si esprime: «*la tua mano onnipotente ha creato il mondo da una materia senza forma*».

Tutto il primo versetto della bibbia è fortemente caratterizzato dalla presenza di simboli, che intendono esprimere la creazione di Dio *ex nihilo*.

Concludiamo questa riflessione sul concetto di creazione dal nulla, dalla quale noi desumiamo una prima legge fondamentale dell'antropologia cristiana, con una citazione di S. Agostino che ribadisce ancora una volta il significato antropologico della creazione *ex nihilo*, significato che pone in evidenza Dio come principio assoluto e “*creatore*”, e di conseguenza, l'uomo come “*costruttore*”, come creatura non dotata di autonomia assoluta, non avendo in se stesso l'origine di sé: «Vi sono due forme: una è quella di cui si riveste esteriormente la materia corporea: così lavorano i vasai, gli artigiani e quegli operai che dipingono o scolpiscono figure riproducenti dei corpi animati; l'altra è la forma la cui efficienza casuale è interiore, proveniente dalla volontà segreta e misteriosa d'una natura viva e intelligente che, senza essere fatta, produce le forme naturali dei corpi e le anime stesse dei viventi, e, senza essere fatta, ne è causa. La prima delle due forme può attribuirsi ad ogni artigiano; quest'altra invece a nessuno altro se non ad uno solo artista: a Dio, creatore e fattore, che creò il mondo senza alcun mondo e gli angeli senza nessun angelo»²⁵.

Sono stati molti anche gli interventi magisteriali sul tema. A questo proposito segnalo i più importanti: quello di papa Leone Magno (DS 285); il Concilio Lateranense IV del 1215 (DS 800)²⁶, che formulò in maniera esplicita e definitiva la creazione *ex nihilo*; il Concilio di Lione II nel 1274 (DS 851); il Concilio di Firenze del 1442 (DS 1333), il Concilio Vaticano II (DS 3002).

Il concetto di separazione

Per la nostra riflessione sull'uomo risulta essere di fondamentale importanza anche il concetto propriamente detto di “separazione”.

Dio crea differenziando, diversificando e separando (il mare dalla terra, la luce dalle tenebre ecc.). La seconda legge fondamentale dell'antropologia cristiana potrebbe essere la seguente: nell'esistenza occorre accettare la diversità! La differenza dagli altri e soprattutto quella con Dio. Lui è il creatore e noi la creatura!

Anche se a prima vista non appare evidente, è proprio la “differenziazione accolta come dono”, che permette di fare comunione: il contrario sarebbe massificazione, essere burattini, uomini plagiati.

Il tentativo di rendere l'altro – diverso da me – come me, sarebbe un far non essere l'altro ciò che egli stesso dovrebbe essere in profondità, come statuto ontologico; diventerebbe “un me stesso” e non sarebbe più lui stesso. Ma non essere più ciò che si deve essere, significa semplicemente “non essere”, ed il “non essere” coinciderebbe col non vivere, ossia la morte! Rendere qualcuno uguale a se stessi, farlo uguale – eliminandone la differenza – significherebbe annientarlo e quindi si realizzerebbe un atto de-creante: e questo può accadere, sia nella relazione tra uomini che con Dio.

Se non ci fosse la distinzione – ad esempio – tra le acque di sopra e quelle di sotto, ci sarebbe la confusione, il caos, anzi il “diluvio”, che è negazione di vita. Ad esso sopravvive soltanto Noè, che è l'unico uomo che accetta, nei fatti, la diversità tra uomo e Dio.

²⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 12,26.

²⁶ DS 800: «Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio (...) Unico principio dell'universo creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali che con la sua forza onnipotente fin da principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature: quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e corpo».

È la diversità accolta tra l'uomo e la donna, tra l'umanità e Dio, tra uomo ed uomo, che consente la vita. Nell'ottica della Bibbia, eliminare questa differenza, significa far ritorno alla confusione, ossia al caos, e quindi al nulla originario.

Il mistero del tempo in Gen 1

I due paragrafi sopra menzionati, appartengono alla prima grande sezione creativa del capitolo 1. Sono sfilati davanti a noi "l'essere ed il nulla", i "primi tre giorni della creazione" e le "prime quattro opere divine":

- la luce;
- il firmamento;
- la terra ed il mare;
- la vegetazione.

Genesi 1,14-25 rappresenta la seconda grande sezione. È anch'esso scandito in tre giorni ed è popolato da altre 4 opere divine:

- sole-luna-stelle (gli astri);
- pesci e uccelli;
- animali terrestri;
- l'uomo.

Mettendo all'inizio la separazione della luce dalla tenebre – cosa che non accade in nessun'altra rappresentazione conosciuta della creazione²⁷! – P ha posto la categoria del "tempo" davanti a quella dello "spazio".

In Genesi 1 è il ritmo, la cadenza del tempo che ci colpisce di più rispetto all'immensità dello spazio: ripetizione delle stesse formule, regolarità del quadro, suddivisione rigorosa. «In questo testo, il tempo è un'istituzione che un Dio legislatore impone alla natura»²⁸.

La luce è stata la prima opera di separazione in senso assoluto: e non siamo così lontani anche da eventuali teorie scientifiche che vedono in un ipotetico istante iniziale, lo scaturire dell'energia²⁹!

²⁷ C'è qualcosa di simile in un racconto persiano – quello di

Yasna 31,7 – «Colui che è Primo pensò:/ che gli spazi beati siano riempiti di luce!/ E' lui che ha creato la giustizia/ con la quale sostiene lo spirito buono». C'è da dire però in questo caso, che lo spazio fisico era già stato creato: la luce arriva in seconda battuta.

²⁸ P. BEAUCHAMP, *E fu sera e fu mattina (Gen 1,1-2,4a)*, in «Parola Spirito e vita», 36 (1997/2), pp. 25-36.

²⁹ «Secondo l'ipotesi su cui si fonda il modello standard del big-bang, l'energia è così alta alla partenza, l'agitazione termica che ne deriva così elevata e la pressione così potente che tutti gli elementi primordiali, in particolare protoni e fotoni, perdono, ritrovano, si scambiano alla rinfusa il loro ruolo e il loro potere. Qui deve comparire per la prima volta il termine "antimateria"... Tutto sarebbe potuto sprofondare in una sorta di caos termico, se il raffreddamento progressivo prodotto dall'espansione, non avesse reso possibile l'incontro duraturo di certi elementi. A guardare così le cose piuttosto dall'alto, è quindi vero che l'universo si è costruito raffreddandosi: prova ne è che l'entropia – cioè il fatto che l'energia si degrada – non è solo un fenomeno negativo. Secondo gli esperti, l'essenziale si determina durante i primi tre minuti dell'universo (cf. S. WEINBERG, *I primi tre minuti: l'affascinante storia dell'origine dell'Universo*, Mondadori-DeAgostini, Novara 1994). Per gli astrofisici, questi tre minuti sono infinitamente lunghi. Il "breve" qui si allunga senza misura e scende fino a 10^{-43} secondo. Formato da quarantatre zeri dopo il decimale, questo numero è la più piccola unità al di là della quale il tempo, almeno il nostro, non ha più senso ("il tempo di Planck")... E' durante quei tre primi minuti che compaiono l'idrogeno e l'elio. La genesi degli atomi è iniziata a partire da quel momento. Dato che il nucleo (dal latino *nucleus*) è in tutti gli atomi l'elemento assolutamente essenziale, si qualifica come nucleosintesi il risultato prodotto da questo mescolamento sfrenato dei prodromi del mondo, che prosegue in nuove condizioni che non tardano a comparire. L'agitazione primordiale, senza essere del tutto acquietata, lo è però abbastanza dopo i primi tre minuti dal big-bang, perché i fotoni, questi "onduscoli" di luce, acquistino un certo

Il creato è dunque concepito essenzialmente come “qualcosa che si fa” più che come “qualcosa che esiste”! Anche questa affermazione meriterebbe un approfondimento in chiave scientifica.

La creazione della luce e la sua separazione dalle tenebre rendono quindi possibile la *successione dei giorni*: siamo di fronte alla creazione del “**tempo cronologico**”.

Prima però di approfondire il significato antropologico del tempo inteso in senso “cronologico”, spendiamo qualche parola sul significato in generale del concetto di “tempo” nella Bibbia.

Approfondimento: il Chronos

Per indicare il tempo che scorre in maniera lineare e sempre uguale, indipendentemente dal significato e dalla portata soggettiva dei singoli momenti, e che quindi può dunque essere compreso sotto il profilo quantitativo, di regola si usa il termine Chronos³⁰.

Non è una regola inflessibile: vi sono delle eccezioni – ad esempio Lc 1,57 o Gal 4,4 – ove con alcuni termini aggiunti, indica un punto cronologico particolarmente qualificato.

Nel nostro contesto, la creazione del giorno e della notte, la luce e la tenebra, costituiscono principalmente la creazione di questo tipo di tempo, cosiddetto appunto “cronologico”. Ma quest’ultimo non è la sola modalità di tempo, in cui l’uomo è chiamato a vivere. La creazione degli “astri”, ci rimanda a qualcosa di ulteriore.

Il sole, la luna e le stelle

Sofferamoci in modo particolare anche sulle prime tre opere che “ornano” il creato: il sole, la luna e le stelle, ossia gli “astri”.

In Gen 1, 11-13 c’è la creazione degli esseri viventi: ossia la separazione di ciò che è minerale (non vivo), da ciò che è vegetale (vivo)!

Dietro al comando di Dio «la terra produca piante ...» c’è forse anche la possibilità di vedere l’antichissima idea della Madre Terra: con questo P vuole dire che creare e svilupparsi non si escludono a vicenda! Anche qui, come anche nei principali stadi dell’evoluzione, la rappresentazione della creazione non pare essere in contrasto con la ricerca scientifica sull’origine della vita.

Ma a questo punto ci si aspetterebbe la creazione degli animali: il narratore però pone volutamente la creazione degli astri!

Con questo si vuole dire almeno due cose:

equilibrio. Pur conservando la loro velocità originaria e mai perduta di trecentomila chilometri al secondo, essi vedono la straordinaria energia diminuire leggermente. Dopo trecentomila anni ... avviene la comparsa della luce, fenomeno di capitale importanza per noi e che gli astrofisici chiamano la “liberazione” della luce». Cf. G. MARTELET, *Evoluzione e creazione*. Jaca Book, Como 2003. Pp. 35-37. Pare che l’autore di Genesi 1, si sia sbagliato di trecentomila anni ... su 15 miliardi di anni presunti di vita dell’universo: facendo le dovute proporzioni, molto poco. È significativo però l’intuizione di ciò che è venuto per primo, e cioè la luce. Tutto questo ci consente infine di parlare anche del “tempo”: solo la luce, o meglio “la velocità della luce”, ci permette di parlare dell’immensità dell’Universo. La luce è la misura infatti che si può applicare ad un’espansione che nessun contenitore fisico limita o accoglie. «È la luce che definisce con la sua velocità, il tempo dell’Universo, misurando lo spazio che dà a se stesso la propria espansione. Di fatto è la velocità della luce l’unica costante suprema che permette le misure dello spazio-tempo cosmico» G. MARTELET, *ivi*, p. 32.

³⁰ Cfr. Mt 25,19; Lc 8,27; 8,9s.; Gv 5,6; At 14,28; Eb 11,32.

- a) Che gli astri – ritenuti nell'ambiente medio orientale di importantissimo valore, se non addirittura considerati divinità vere e proprie – sono invece da considerarsi come i vegetali: delle creature e come questi hanno delle funzioni limitate all'interno del creato³¹.
- b) Che gli astri su tutta la terra fungono da segni per le festività. Sono come degli orologi cosmici, che scandiscono cioè i momenti sacri ove il divino e l'umano entrano in contatto. Essi ci dicono che la storia non è semplicemente kronos ma kairos: siamo di fronte al tempo profano e quello sacro!

Approfondimento: il Kairos

La LXX traduce il termine 'ēt col vocabolo kairos. In primo luogo esso significa “occasione favorevole”, “momento propizio”.

L'immagine che meglio lo descrive proviene dal mondo greco: è raffigurato come un fanciullo con i capelli al vento. Egli sguscia via e deve essere immediatamente afferrato se non si vuole che scompaia senza possibilità di ritorno.

È l'occasione da prendere per i capelli!

Il kairos è anche il momento della decisione: un momento in cui va fatto o evitato qualcosa di decisivo.

Nella visuale biblica il kairos non appare mai per caso ma è sempre introdotto di proposito da Dio, nel corso continuato del tempo lineare. Il kairos è quel momento che a partire da Dio – per così dire dalla verticale – fa irruzione nel chronos orizzontale, e fa di un punto nel flusso del tempo (Gal 4,4) un momento decisivo di rilevante portata salvifica.

Kairos dunque designa un momento particolarmente qualificato ed attuato da Dio: può trattarsi di un lasso più o meno breve. Ma sempre denota una qualificazione! È il momento della festa liturgica, ad esempio, un momento particolarmente qualificato, capace di unire “cielo” e “terra”, “Dio” e “uomo”.

Allora il tempo – per l'uomo della bibbia – non è solo una successione continua ed uniforme di giorni ed ore, bensì un'entità di tipo qualitativo. Il tempo lo si misura a partire dal suo contenuto. Ciò che importa sapere è “per che cosa” il tempo esiste. C'è un tempo per ogni cosa³².

La luce è stata la prima opera di separazione, ora la prima opera di ornamentazione sono i “luminari”, le luci del cosmo. Possiamo pensare che vi fosse anche in questo senso, un interesse particolare, da parte dell'uomo biblico, per il ‘mistero del tempo’. Oltre all'alternanza lineare del tempo (giorno e notte) esiste un altro tipo di tempo: quello verticale, quello ove cielo e terra si uniscono!

Il mistero del tempo è fondamentale: esso è il grembo fecondo da cui nascono le nostre azioni e da cui fluisce l'esistenza. L'uomo vive pienamente inserito nel fluire del tempo: non dimentichiamocelo mai. Ed il tempo è sostanzialmente lineare ... non ciclico.

Saper vivere il tempo sacro e quello profano in pienezza è un'arte difficile contro la quale si accaniscono da una parte l'inerzia e dall'altro la frenesia più bieca, l'isterico movimento che brucia ogni sosta³³.

³¹ Nella cultura egiziana, mesopotamica e cananea, gli astri sono considerati delle divinità. Per l'autore sacerdotale, invece, sole, luna, e stelle hanno perso il carattere divino e sono ridotti al rango di “luci”, una sorta di lampade cosmiche. La loro enorme dignità è da ricercarsi altrove e cioè nel ruolo di scandire i tempi e soprattutto le feste, di definire il calendario sociale e religioso ... di ritmare cioè la liturgia, la vita ... la presenza dentro il tempo del divino.

³² Cfr. Qo 3,1-8.

Si comincia già con la creazione degli astri e quindi del tempo liturgico, cairotico, ad intravedere uno degli obiettivi fondamentali della tradizione P: erigere all'interno del tempo una specie di cattedrale in cui si possa celebrare Dio, la sua presenza.

L'enigma del plurale “facciamo”³⁴

L'ultima opera della creazione è elevata un po' al di sopra delle precedenti attraverso un attacco solenne: si comincia con una decisione di Dio che viene espressa mediante il plurale «facciamo l'uomo».

Questo plurale però non è di facile comprensione e vale la pena rifletterci un po' sopra. Sono stati numerosi i tentativi di risoluzione.

- Secondo Westermann, il 'plurale' «facciamo» è la forma grammaticale tipica per esprimere la decisione.
- Esiste una spiegazione, in cui si avanza l'ipotesi che si potrebbe trattare di un cosiddetto “resto mitico”. Nelle narrazioni di creazione, gli déi intervenivano numerosi. Qui Dio è solo, tutti gli altri déi appartengono solo a lui. Ci si troverebbe di fronte ad un plurale maiestatico.
- Un'altra interpretazione, adottata dai rabbini, presenta Dio come se si rivolgesse alla sua corte³⁵. Alla maniera di Marduk, Dio non interroga altri déi bensì gli angeli. Il Midrash addirittura riporta persino il contenuto del dialogo. Gli angeli di pace cercano di dissuadere Dio dal suo progetto: «“L'uomo introdurrà la menzogna e la guerra”. Tuttavia Dio decide, nonostante l'interminabile discussione tra i due gruppi di angeli (tra gli ‘angeli di amorÈ che sostengono la creazione dell'uomo e gli ‘angeli di pacÈ che non la vogliono!), di agire e di creare»³⁶.
- Un'ultima spiegazione – forse la più bella ed affascinante – : Dio non parlerebbe a se stesso ma parlerebbe già all'uomo. Poiché l'essere che sta per creare non troverà la sua vera dimensione che nel dialogo; Dio plasma, ma l'uomo lo interpellerà, e da questo dialogo, scaturirà l'uomo cosciente di se stesso.

L'uomo, un paradosso ontologico!

La prima parola che usiamo nel descrivere la presenza dell'uomo in Genesi 1 è “**paradosso**”. L'uomo è il vertice ed il coronamento di tutto il creato – destinatario di tutto ciò che è stato fatto – è portatore di valenza divina in quanto “immagine di Dio”, ... eppure viene creato lo stesso giorno in cui vengono fatti gli animali, mangia il loro stesso cibo e con loro condivide lo stesso ambiente vitale!

Il dato fondamentale potrebbe essere dunque questo: l'uomo è chiamato alla vita. Quest'ultima deve essere praticata tenendo unite le due realtà sopra menzionate: la valenza divina e la somiglianza all'animale.

Dimensione divina e dimensione animale: queste sono le coordinate del mistero dell'uomo. Egli è il segno del divino presente nel mondo e contemporaneamente è colui che appartiene alla terra. Possiede in se stesso qualcosa di divino e contemporaneamente anche qualcosa di animale.

³³ Al riguardo di quest'ultima idea, nella località di S. Agata Feltria (PU), c'è un significativo monumento di T. Guerra, dedicato alla “lentezza”, la cui protagonista è una “lumaca”. Varrebbe la pena rifletterci un po'!

³⁴ Cfr. A. LOUTH (a cura di), *La Bibbia commentata dai Padri, Genesi 1-11*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 55-59.

³⁵ Cfr. *Targum di Gionata*: «Dio disse agli angeli che servono alla sua presenza e che erano stati creati al secondo giorno della creazione: “facciamo Adamo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza”».

³⁶ F. CASTEL, “*E Dio disse...*”, p. 53.

Potremmo dire che la quarta legge fondamentale per la nostra antropologia teologica consiste – da parte dell'uomo – nell'accettare in se stesso, questa doppia valenza costitutiva: quella che lo fa essere un po' divino e contemporaneamente anche un po' animale. Si tratta di una legge scritta nel profondo di se stesso e con la quale deve fare i conti tutti i giorni della sua esistenza, in un equilibrio che cerca di evitare di scadere in una assolutizzazione dell'una oppure dell'altra.

La tentazione più ricorrente – potremmo dire, la “radice di ogni tentazione” antropologica – consiste nell'eliminazione di una delle due dimensioni. Dire “io sono Dio” oppure dire “io sono semplicemente un animale” (e quindi vivere come tale: mangiare, bere, dormire e riprodursi ecc.) è allo stesso modo sbagliato.

Il pericolo più grave che l'uomo oggi può correre – a mio avviso – è quello di sostituirsi a Dio stesso, quello di sentirsi in qualche modo il padrone assoluto di se stessi, della vita, degli altri e del mondo, cioè di credersi dio della propria vita. È il problema della “uguaglianza sostitutiva di Dio”: l'uomo signore di se stesso, principio e fine di tutto (soprattutto a livello pratico).

Questo è del tutto scorretto per Genesi 1: l'uomo non è Dio, è diverso da Lui, è posto in essere da Dio, è stato creato lo stesso giorno degli animali ... anche se non è semplicemente un animale o solo materiale organico.

L'uomo è chiamato a realizzarsi dentro questa realtà duplice: è chiamato a fare un'operazione di coniugazione, un'azione “simbolica”³⁷ tra la dimensione divina e quella animale. Questo è il mistero dell'uomo. Questo è un ulteriore dato che riusciamo a rintracciare nel nostro percorso biblico.

Un po' più filosoficamente parlando, quando l'uomo “non vuole essere” ciò che è stato chiamato ad essere – e cioè creatura – scade non solo nel “non essere” contingente (ossia diverso da ciò che si è: se è alto vuole essere basso, se è femmina vuole essere maschio e così via), ma in un “non essere” di tipo assoluto. Ora il “non essere assoluto” coincide con la morte, con un non essere in forma radicale. È questo il motivo fondamentale per cui l'uomo è chiamato ad accettare la sua creaturalità: proprio per non morire ma per vivere. L'accettazione della diversità da Dio è un gesto di nobiltà ed intelligenza, che consente la vita!

L'uomo “dominatore del creato

Approfondendo poi la riflessione sull'uomo creato come creatura da Dio, emergono altre importanti caratteristiche, che lo fanno essere di fatto un vivente “speciale”. Esse sono fondamentalmente due:

- a) la sua speciale relazione con Dio;
- b) lo speciale compito che gli viene dato da Dio.

Per quanto riguarda il primo punto, si approfondirà in seguito: basti dire ora che il creatore, nel farlo a sua “*imago et similitudo dei*”, non intendeva dire solo qualcosa sull'uomo: bensì sull'essere stesso della sua creatura.

³⁷ Il verbo greco *συνβαλλειν* letteralmente significa “gettare insieme”. Usato in forma transitiva, a seconda del contesto, può significare: *congiungere, riunificare, disporre opportunamente, porre nel giusto posto*. Il sostantivo *συνβολη* indica l'articolazione del gomito o del ginocchio, ma anche ogni idea di con-giunzione, di riunione, di contratto o patto. Pausania, nella sua “*Descrizione della Grecia*” (VIII, 54) parla di una località chiamata *συνβολα*, perché in essa ‘confluiscono’ delle acque. Il sostantivo *συνβολον*, anticamente, designava un oggetto diviso in due, di cui ciascuno dei partners di un contratto riceveva un pezzo. Ognuno dei due pezzi, da solo, non aveva alcun valore; però anche dopo anni, i due portatori o i loro discendenti, “mettendoli insieme”, ricostruivano l'oggetto e lo riconoscevano come un segno-pegno del patto o contratto stipulati. Il “simbolo”, emerge quindi da questa azione di congiungere due entità che appartengono ad un evento unico e che proprio con la loro congiunzione ri-evocano, rendendolo ancora operante.

Dio voleva per sé un essere capace di potergli stare innanzi, che potesse ascoltarlo e rispondere e parlargli ... e liberamente, amarlo. Questo è l'elemento che vale al di sopra di ogni altra cosa, e che fa la differenza tra l'uomo ed ogni altra creatura vivente. È questo suo essere in riferimento diretto a Dio, ciò che gli dà veramente dignità, valore incommensurabile ed uguaglianza.

Ma più importante, per noi ora, è soffermarci sul “*compito che gli viene affidato*” (punto b): mentre viene creato egli riceve una responsabilità. Qui si vede – tra l'altro – che dignità e responsabilità non possono essere mai separate.

L'uomo viene messo in una posizione di dominio sul resto del creato: può dominare però solo perché ha ricevuto da Dio la sua somiglianza e la sua immagine!

Per Von Rad³⁸ l'essenza della sua somiglianza con Dio sta proprio qui, nella sua funzione di dominio sul mondo 'extra umano' (attenzione: non viene detto nulla circa il mondo umano, sul dominio sugli uomini!).

Il verbo utilizzato in ebraico vuole dire propriamente “*soggiogare*” e viene usato soprattutto per indicare il dominio dei Re³⁹. Le espressioni che designano questo dominio sono decisamente forti: *rada*, entrare-calpestare (ciò che si fa attraverso il torchio); *kabas*, conculcare.

La comprensione antica di questo verbo è però molto diversa rispetto a quella che gli attribuiamo oggi! Non significa assolutamente soggiogare nel senso di 'sfruttamento'.

Il significato si orienta molto più verso l'idea che il re antico era quella figura autorevole personalmente responsabile del benessere e della prosperità di coloro di cui era il signore. Il suo dominio doveva servire al bene dei suoi sudditi.

Molto diverso – abbiamo visto in precedenza – il significato che la creazione dell'uomo rivestiva nei racconti sumero-babilonesi, racconti in cui l'uomo veniva creato per portare il giogo degli dei e servirli nel culto.

A questo punto della nostra riflessione, può sorgere lecita la domanda circa il motivo particolare per cui questo dominio – da parte dell'uomo – viene esemplificato in modo particolare nei confronti degli animali.

La ragione la possiamo addurre volgendo l'attenzione sul grado di coinvolgimento e di differenza che l'uomo deve avere nei confronti degli animali.

Nei confronti di questi ultimi l'elemento personale è coinvolto in massimo grado: è soprattutto nel dominare gli animali che l'uomo può rimanere autenticamente umano, cioè può caratterizzare la sua diversità da loro, e quindi la sua possibilità di essere ciò che è, autenticamente uomo!

L'ultima parola

Dio pronuncia l'ultima parola. Una parola che prende in considerazione la globalità del creato, abbraccia il tutto e dice al superlativo: «è cosa molto buona».

Agli occhi di Dio l'intera creazione è buona, nonostante tutto quello che agli uomini appare incomprensibile, crudele e spaventoso. La bontà del creato dipende solo dal riconoscimento da parte di Dio: solo Lui può sapere veramente perché esso è buono così com'è.

Solo Dio di per sé, ha quel tipo di conoscenza totale ed assoluta sul tutto e quindi la reale possibilità di esprimere un giudizio sulla sua creazione. Lui conosce sopra il tempo e lo spazio, Lui solo può avere la visione globale istantanea sulla storia.

³⁸ G. VON RAD, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978, p. 71.

³⁹ Cfr. ad esempio 1Re 5,4; Sal 109,2.

Interessante la riflessione che fa a questo proposito F. Castel⁴⁰: egli sostiene che tutto *Genesi 1*, essendo l'opera di un sapiente biblico – ed in modo particolare di un 'profeta' – dovrà essere letta come “una preghiera”, come una lode che sale al creatore di tutte le cose. Sarebbe dunque soprattutto un richiamo alla speranza e alla riconciliazione generale. Non è rimpianto o riflessione su una realtà perduta, né una visione angelica di questo mondo, ma una parola profetica. Si potrebbe addirittura azzardare a pensare ad una visione di tipo escatologico!

Siccome tutto è “molto buono” ai suoi occhi, gli uomini solo liberi di gioirne e di esprimere questa gioia lodando il creatore, ad esempio come accade nei Salmi.

Dio ci dà questo mondo, ce lo consegna perché possiamo goderne e rallegrarci e, nello stesso tempo, lodarlo; lode che si esprimerà in maniera del tutto speciale nel “settimo giorno”.

Dio benedisse il “settimo giorno” e lo consacrò.

Tutta la creazione è in vista dell'uomo. *Ma l'uomo è creato – secondo Genesi 1 – in vista del Sabato*. È lui il vero vertice di tutta la nostra grande architettura.

«Furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere» (Gen 2,1). Cielo e terra indicano certamente la globalità della realtà, il tutto. In questo contesto, non sono semplicemente solo un luogo fisico. Dio crea “tutto” e questo “tutto” è proprio come lo vuole Lui.

Le “schiere” nella Bibbia sono di solito le stelle e le costellazioni⁴¹. Attenzione a non confonderli però, con gli angeli che combattono per Lui o che portano particolari messaggi⁴².

E siccome tutte le schiere celesti obbediscono a Dio, come un esercito obbedisce al suo capo, così anche tutto ciò che vive sulla terra è chiamato a comportarsi davanti a Dio come le schiere del cielo.

Quest'ultima affermazione è molto simile alla preghiera di Cristo «Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra» (Mt 6,10). Si veda pure l'episodio della tempesta sedata secondo il vangelo di Marco, ove Gesù apostrofa il vento così come il padrone del cane lo manda a cuccia: «Destatosi, sgridò il vento e disse al mare: “Taci, calmati”. Il vento cessò e ci fu grande bonaccia» (Mc 4,39)⁴³.

Il “portare a compimento” la creazione ci rimanda – soprattutto secondo una interpretazione prettamente rabbinica – al significato di “limitare”, di “completare” o “cessare”.

Dio cessa di intervenire direttamente sul mondo; cessa ed affida la creazione all'uomo, che ormai dovrà agire nei limiti di ciò che gli è dato, anche se Dio è chiaramente libero di intervenire come maggiormente egli ritiene, ma sempre in modo che risulterà essere ‘miracoloso’.

Bibliografia di approfondimento

Si segnala la rivista

“Ricerche storico bibliche” (2012) 1-2:

- UGO AMALDI, *Gen 1-11 e il 'naturalismo duale'*, pp.11 ss.

- GIANFRANCO RAVASI, *L'uomo biblico e la scienza moderna*, pp. 31 ss.

⁴⁰ F. CASTEL, “*Dio disse*”, Milano 1987, p. 57.

⁴¹ Sal 33,6; Is 40,26; 45,12.

⁴² Sal 148,2.

⁴³ «σιωπα, πεφιμωσο».

Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea

[Cosa devo sapere su](#)

JACQUES MONOD

Mondadori, Milano 1971

ISBN: 9788804496076



Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Ed. du Seuil, Paris 1970

Contenuto dell'opera

Nato a Parigi nel 1910 e morto a Cannes nel 1976, Jacques Monod aveva vinto nel 1965 il premio Nobel per la medicina e la fisiologia, insieme a F. Jacob e A. Lwoff, per gli studi sul controllo genetico della sintesi degli enzimi nei batteri. Formatosi negli Stati Uniti al California Institute of Technology, ricoprì dal 1959 la cattedra di biologia all'Università della Sorbona e dal 1971 diresse

l'Istituto Pasteur. Il suo saggio intitolato *Le hasard et la nécessité*, pubblicato nel 1970 e subito tradotto in diverse lingue, rappresenta senza dubbio uno dei libri degli ultimi decenni che hanno maggiormente influito sul modo di pensare di molti studiosi interessati alle questioni filosofiche suscitate dalle scienze, specie fra le giovani generazioni. L'opera trasmette infatti una precisa visione *filosofica* della natura della vita e del ruolo dell'uomo nell'universo, proponendola come conclusione di un itinerario che ripercorre le tappe salienti delle conoscenze biologiche e biochimiche acquisite fino al termine degli anni Sessanta. Illustrative al riguardo le parole con cui si conclude il libro, spesso citate anche da coloro che non conoscono per intero il suo contenuto: «L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo» (p. 143). Il successo dell'opera va inoltre ascritto, a nostro avviso, al fatto che essa intendeva fornire un fondamento scientifico ad una concezione antropologica che ben si coniugava con il clima culturale della decade degli anni Settanta, desideroso di distanziarsi da quelle visioni etiche e religiose che potevano avere nell'affermazione di una posizione privilegiata dell'uomo e nel riconoscimento di un finalismo in natura uno dei loro punti di forza. Tali visioni erano ritenute parte di un'eredità culturale che occorreva rimettere in discussione, favorendo nuove concezioni in cui l'uomo dovesse considerarsi l'unico responsabile di stabilire la valenza etica del suo operato.

A prima vista, una conclusione del genere sembrerebbe andare al di là di quanto ci si attenderebbe da un saggio divulgativo di biologia. È perciò necessario mostrare con ordine su quali passi l'A. intenda fondarla, valutandone la pertinenza e la correttezza filosofica. Dalla lettura del libro – gli ultimi due capitoli in modo particolare – è possibile individuare alcune delle fonti della visione filosofica dell'A. Possono rintracciarsi elementi tratti dal positivismo di Auguste Comte, specie per quanto riguarda il ruolo della scienza come superamento della fase mitico-religiosa dell'umanità, e dall'esistenzialismo ateo francese, riconoscibile nei numerosi paralleli che si potrebbero stabilire con il pensiero di Jean Paul Sartre. Monod pare inoltre seguire un'interpretazione evolutivo-sociale della religione proposta da Durkheim, Lubbock e Frazer, comprendendola cioè come il risultato della progressiva organizzazione umana, che termina col proiettare le esigenze e il fondamento della vita morale in una concrezione dell'idea di divinità. Sono anche presenti

elementi tratti dall'antropologia psiconalitica di Freud. L'A., infine, mostra di accogliere l'ideale socialista quale orientamento da assumere per lo sviluppo della comunità umana, seppure corretto e rivisto alla luce delle esperienze di quelle nazioni che hanno conosciuto un comunismo realizzato.

Dal punto di vista strettamente scientifico il volume affronta con chiarezza e buona veste didattica i principali temi della biologia molecolare e della genetica, offrendone una visione d'insieme, arricchita da quattro sintetiche appendici dedicate alla struttura delle proteine e degli acidi nucleici, al codice genetico e al secondo principio della termodinamica. Dal punto di vista filosofico occorre segnalare che l'A., diversamente da quanto indicato dal sottotitolo dell'opera, non offre una riflessione che possa qualificarsi come una "filosofia naturale della biologia", almeno secondo quanto una ordinaria filosofia della natura associerebbe a questa espressione. Le riflessioni proposte sono in realtà di ambito metodologico, e secondariamente epistemologico, ma non paiono mai ascendere al rango di una vera e propria "filosofia della natura vivente", cosa che avrebbe probabilmente richiesto delle competenze specifiche. Nel secondo capitolo dell'opera, intitolato "Vitalismi e animismi", Monod passa tuttavia in rapida rassegna alcuni dei principali filosofi che hanno sviluppato una filosofia naturale dei viventi, come Driesch, Bergson, Elsasser e Polanyi, ma anche come Cartesio ed Engels, intendendo offrirne una valutazione critica. L'ultimo capitolo, dal titolo singolare "Il Regno e le tenebre", contiene il nucleo della specifica visione ideale dell'A., che assume qui il carattere di una libera espressione di opinioni e convincimenti personali – molti dei quali meritano senza dubbio estrema attenzione – piuttosto che quello di un'analisi filosofica cogente. Che la tesi del saggio debba leggersi nell'ottica di una proposta personale e non in quella di vera e propria filosofia della natura, come invece avrebbe voluto il suo A., lo mostrano a nostro avviso le questioni aperte che vengono lasciate cadere senza essere riprese e un certo numero di aporie lasciate irrisolte.

La tesi centrale de "Il caso e la necessità"

Esponiamo subito la tesi centrale di Monod, seppur sinteticamente, riservandoci poi di commentarla. L'opera si apre segnalando una "contraddizione epistemologica" della biologia che reclama una soluzione (cfr. pp. 29-30): la biologia si occupa di oggetti che mostrano una palese teleonomia (ovvero una certa apparente progettualità nelle loro funzioni e processi, sia su scala molecolare sia su scala organismica), mentre essa, quale disciplina scientifica, deve occuparsi dei viventi con un metodo scientifico il quale, per definizione, deve attenersi a criteri di oggettività e di impersonalità, eliminando qualsiasi ipotesi di carattere finalistico. Nei viventi si riconosce la presenza di tre caratteristiche di base: oltre la teleonomia, queste sono la morfogenesi autonoma (le forme assunte dal vivente dipendono dallo sviluppo dei suoi processi interni ed autonomi e non da interventi "esterni", come avviene ad esempio nella costruzione di artefatti) e l'invarianza riproduttiva (cioè ogni vivente riproduce un essere uguale a se stesso, conservando quanto in esso è stato scritto dal suo patrimonio genetico e dalla sua storia). La "teleonomia", che la filosofia e anche la religione – accomunate in modo singolare lungo tutto il libro sotto la dizione "pensiero animistico" – vorrebbero come qualcosa di primario nella descrizione del mondo della vita, non è in realtà tale, perché nella natura del vivente la priorità spetterebbe all'invarianza riproduttiva. Il paradosso della teleonomia verrebbe "risolto" a livello genetico-microscopico, mostrando che la grande varietà morfogenetica della biosfera, così come la progressiva gradualità delle forme esistenti in natura, dipende da variazioni casuali nella trasmissione della codificazione genetica, ovvero nella replicazione del DNA (cfr. pp. 95-96). Queste, a loro volta, avranno più o meno possibilità di affermarsi con successo in base ai molteplici meccanismi evolutivi che agiscono sui viventi (di cui la selezione naturale darwiniana è solo uno). Lasciando irrisolto il perché ad avere successo siano proprio quelle variazioni genetiche che contribuiscono alla coerenza dell'apparato teleonomico del vivente (cfr. pp. 100-102), se ne conclude che l'invarianza riproduttiva, trasportando di generazione in generazione il risultato del "caso", sempre arricchito di nuovi "tentativi", resterebbe l'unica causa della progressiva differenziazione dei viventi. A determinarne lo sviluppo e la progressiva complessificazione sarebbero ancora fattori o tentativi "casuali" fattisi strada con successo. Nell'essere umano, ad esempio, questi sono

il sorgere della posizione eretta e del linguaggio (cfr. pp. 106-110). Il riconoscimento di questa logica nell'evoluzione dei viventi dimostrerebbe che non vi è alcun bisogno di interpretare la vita e l'essere umano come risultati di una qualsivoglia progettualità. La scienza, anche la biologia, possono prescindere da ogni idea di finalismo mostrando all'uomo quale sia il suo autentico posto nell'universo: un essere che deve costruire il suo futuro in base alle sue conoscenze scientifiche, senza necessità di sentirsi vincolato da alcuna concezione etica valoriale (cfr. pp. 136-141). In tal modo si può finalmente recuperare il criterio di oggettività ed impersonalità come criterio guida al di là di ogni erroneo antropocentrismo o antropomorfismo. L'unica etica valida è "l'etica della conoscenza" (scientifica) ed ogni tentativo di imporre etiche di natura diversa sarebbe un tornare all'antica alleanza fra animismo e osservazione della natura, fra sacralità dell'uomo e sacralità del cosmo. In realtà il destino dell'uomo, un essere emerso dal caso, la cui natura si è conservata grazie alla *necessità* dell'invarianza riproduttiva dei viventi, non è scritto in alcun luogo: egli è solo e da solo deve costruire il suo futuro, senza dover rendere conto ad altri delle sue azioni, se non a se stesso (cfr. p. 134). Aver giustificato la teleonomia in termini di casualità e di eventi accidentali, consente all'A. di smentire quelle letture "trascendenti" dell'evoluzione, che hanno armonizzato l'osservazione scientifica di una progressiva complessificazione dei viventi con l'affermazione filosofica dell'esistenza di un progetto di portata cosmica, lentamente esplicitatosi nel tempo (H. Bergson, P. Teilhard de Chardin). Non è adesso superfluo accostare la conclusione del libro di Monod (prima citata in apertura) ad una nota pagina di Sartre: «Ora conosco la risposta: nulla. Dio non mi vede. Vedi questo vuoto che sta al di sopra delle nostre teste? È Dio. Vedi quella fessura in quella porta? È Dio. Vedi questo buco per terra? È ancora Dio. Dio è il Silenzio. Dio è l'Assenza. Dio è la Solitudine degli uomini. Non c'ero che io, ho deciso da solo il Male; da solo ho inventato il Bene. Sono io che ho barato. Io che, da solo, ho fatto i miei miracoli, sono io oggi che mi accuso e io solo che posso assolvermi; io, l'uomo. Se Dio esiste, l'uomo è nulla; se l'uomo esiste... Dio è morto» (J.P. Sartre, *Il diavolo e il buon Dio*, Mondadori, Milano 1976, p. 162).

Una valutazione della effettiva coerenza filosofica delle tesi di Monod potrebbe cominciare ricordando quanto l'A. stesso enfatizza proprio nel capitolo di apertura del suo saggio e che, ai fini della nostra discussione, rappresenta già il suo punto focale. «La pietra angolare del metodo scientifico è il postulato dell'oggettività della Natura, vale a dire il rifiuto *sistematico* a considerare la possibilità di pervenire ad una conoscenza "vera" mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di "progetto" [...]. Postulato puro, che non si potrà mai dimostrare poiché, evidentemente, è impossibile concepire un esperimento in grado di provare la *non esistenza* di un progetto, di uno scopo perseguito, in un punto qualsiasi della Natura» (pp. 29-30, corsivo dell'A.). Sulla natura indimostrabile del postulato di oggettività Monod manterrà una coerenza di fondo, fino al termine dell'opera; cosa peraltro in accordo con ogni filosofia della conoscenza, secondo la quale tale postulato, probabilmente formulato in modo leggermente diverso, rientrerebbe agevolmente all'interno di quei principi primi indimostrabili di ambito metafisico o comunque appartenenti al senso comune. Aspetto interessante della frase sopra riportata è anche la sua seconda parte, ovvero quando l'A. parla dell'analoga indimostrabilità, mediante osservazione empirica, della non esistenza di progettualità in natura, vale a dire l'impossibilità di una negazione del finalismo – qui inteso in senso forte – da parte di una conoscenza di carattere empirico. A questa seconda affermazione, senza dubbio anch'essa corretta, l'A. non presterà però più fede, inspiegabilmente, lungo il resto dell'opera. Il suo ultimo capitolo ne rappresenta in fondo la negazione programmatica: ovvero voler fondare il rifiuto dell'ammissibilità di un finalismo in natura sulla base di argomenti di tipo scientifico ed empirico. Ma le argomentazioni conclusive de "Il Regno e le tenebre" resteranno espressione di una personale visione filosofica senza ascendere mai al piano di una vera e propria filosofia della natura costruita accuratamente sul dato scientifico, o comunque concettualmente legata ad esso.

Chiarimento filosofico sulle nozioni impiegate dall'autore

Vale quindi la pena soffermarsi su due temi centrali, per valutare in quale misura l'analisi di Monod sia filosoficamente significativa oppure no: a) la nozione di finalità in filosofia della

natura e la sua riconoscibilità in ambito empirico; b) la nozione di caso nei suoi rapporti con la nozione di causa, distinguendo due diversi ambiti, uno gnoseologico ed uno ontologico, in cui il concetto di caso può essere impiegato.

Nella nozione di finalità vanno riconosciuti almeno tre livelli: l'esistenza di regolarità o forme ritenute non casuali, la presenza di una teleologia quale semplice finalismo funzionale, ed infine l'idea di finalità in senso forte, come rimando ad un progetto, ovvero ad un'intelligenza intenzionale. Le prime due appartengono alla nozione di finalità in senso debole o indiretto; la terza, vi appartiene invece in senso forte. Le prime due sono oggetto di osservazione e di deduzione empirica, la terza non può mai esserlo. La completa spiegazione scientifica del motivo di regolarità e di teleonomie senza dover ricorrere necessariamente a principi finalistici "esterni", non equivale ad aver "risolto" o meno la necessità del ricorso ad una causa di carattere intenzionale che trascenda l'universo (ovvero che sia esterna ad esso). Che il mondo risponda o meno ad un progetto è un'affermazione metafisica, non scientifica: essa coinvolge il terzo livello di causalità e pertanto non può essere "vista" con gli occhi del solo metodo empirico. Per questo motivo, la tesi di Monod di voler dedurre l'assenza di ogni finalità in natura partendo da osservazioni scientifiche, non è corretta. In tempi a noi più vicini, questioni analoghe sono sorti dalle scienze circa le possibili interpretazioni filosofiche del Principio Antropico o circa il riconoscimento di un Disegno Intelligente presente in natura. Qui il problema è in certo modo opposto a quello di Monod: neanche in questo caso l'osservazione di coerenze numeriche, regolarità e teleonomie, può far dedurre sul piano scientifico l'esistenza di una causa intenzionale che abbia progettato l'universo per la vita o per l'uomo. Se questa deduzione avviene, ciò è dovuto ad un giudizio di natura filosofica che trascende i dati empirici, i quali, tuttavia, possono essere o non essere in consonanza con tale deduzione.

Diversa questione – che menzioniamo qui solo per completezza – è quella della pertinenza dell'impiego di principi teleonomici nelle scienze. Se Monod pare rifiutare il ricorso a tale impiego, risolvendo il "paradosso epistemologico della biologia" in favore della priorità dell'invarianza riproduttiva sulla teleonomia, è anche vero che numerose discipline hanno impiegato con successo tali principi. Impiegato con "successo" vuol dire la possibilità di formulare predizioni scientifiche corrette a partire da essi. Principi teleonomici vengono abitualmente impiegati in meccanica razionale (principio di minima azione, principi variazionali), in fisica (leggi di conservazione), in specie in termodinamica (i primi due principi: conservazione dell'energia e crescita dell'entropia), in chimica (principio di Pauli, simmetrie nella formazione dei cristalli e delle macromolecole), nelle scienze della terra (omeostasi e principi conservativi della biosfera), e soprattutto in biologia, quando si considera tutto ciò che può essere più facilmente spiegato partendo dall'affermazione di un'autonomia morfogenetica del vivente, che tende a conservare e a riprodurre le sue funzioni anche in presenza di agenti che possano ostacolarle. Alcuni autori hanno suggerito una certa operatività di principi teleonomici anche in cosmologia, mettendo in luce la capacità predittiva (e dunque scientificamente pertinente) del Principio Antropico per spiegare l'esistenza, poi verificata, di particolari condizioni fisiche o chimiche esistenti nel cosmo.

Se l'opera di Monod non affronta il tema della finalità in modo epistemologicamente completo, fornisce invece alcune precisazioni circa la modalità di impiego del termine "caso" (cfr. pp. 96-97). Egli insiste sull'idea che la casualità con cui si danno errori nella replicazione del messaggio genetico, con le conseguenze funzionali che ne derivano, sia dovuta a sequenze totalmente indipendenti di fenomeni, cioè a "coincidenze assolute", e non alla semplice indeterminazione operativa di alcuni fenomeni, cioè ad una nostra incapacità pratica di seguirne lo sviluppo nello spazio e nel tempo. L'A. pare voler attribuire al primo modo di intendere il termine caso (ad es. l'uscita di un certo numero al gioco della *roulette*) una casualità di tipo gnoseologico, e al secondo modo (ad es. l'incidente fortuito di chi viene colpito da un oggetto sfuggito involontariamente da un altro) una casualità di tipo "essenziale". Il termine «essenziale» (che è quello impiegato da Monod), viene poi utilizzato implicitamente dall'A., lungo tutta la sua discussione, con il significato di casualità ontologica (lo si deduce facilmente dai contenuti della discussione, sebbene tale aggettivo non venga impiegato direttamente). Ecco le sue parole: «*soltanto* il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, la libertà assoluta ma cieca, è alla radice del prodigioso edificio dell'evoluzione: oggi

questa nozione centrale della Biologia non è più un'ipotesi fra le molte possibili o per lo meno concepibili, ma è *la sola* concepibile in quanto è l'unica compatibile con la realtà quale ce la mostrano l'osservazione e l'esperienza» (pp. 95-96). L'affermazione di principio di una casualità ontologica (intesa come assenza radicale di fine) dopo essere stata applicata alla morfologia evolutiva dei viventi generalmente intesi, viene progressivamente applicata alla persona umana, e infine all'universo stesso nel suo insieme. Non avrebbe cioè alcun significato chiedersi quale sia il senso della vita umana e il senso dell'universo (indifferente) in cui essa è apparsa (per caso).

In realtà, la nozione di "casualità essenziale" sottolineata da Monod, nozione dalla quale egli intende derivare conseguenze in ambito ontologico, sul piano strettamente scientifico (che è quello entro il quale l'A. desidera porsi) è ancora una causalità di tipo gnoseologico. Nel descrivere il meccanismo casuale delle mutazioni genetiche, egli parla infatti di «un avvenimento *essenzialmente* imprevedibile per la sua stessa natura» (p. 97). Ma, osserviamo, una casualità di tipo gnoseologico non può essere lecitamente impiegata per dedurre una casualità di tipo ontologico, ovvero l'assenza radicale di una causa. Può essere utile ricordare in proposito che già Aristotele chiariva che il caso – nel secondo significato attribuito da Monod (quello di un evento assolutamente fortuito) – doveva anch'esso essere considerato una "causa" seppure *per accidens* (cfr. *Fisica*, libro II, capp. 4-5). A volte si tradisce una interpretazione meccanicista della causalità, nella quale il caso diviene un primo passo per negare la causalità e, di qui, la finalità. In realtà la causa in senso forte (metafisico) è piuttosto quello che fa "essere" qualcosa e lo fa essere in un certo modo, e non semplicemente quella che determina in modo più o meno prevedibile l'accadere di un fenomeno.

Se il determinismo in fisica o la teleonomia in biologia appaiono strettamente legati ad una descrizione causale dei fenomeni osservati, viceversa l'indeterminismo o la pura accidentalità, nelle diverse forme in cui essi si manifestano, introducono un elemento non controllabile (imprevedibile o imprevedibile), la cui origine è considerata dallo scienziato di natura casuale. Dal punto di vista di principio, tuttavia, è ben diverso imputare la casualità ad una ragione pratica, legata ai limiti conoscitivi dell'osservatore, piuttosto che ad una motivazione teorica, di principio, che è inscritta nella natura delle cose. Filosoficamente parlando il "caso", nel senso forte del termine, è solo quello che deriva da una tale motivazione di principio. È questo il motivo per cui una consequenzialità fra nozione gnoseologica e nozione ontologica di caso non può essere tratta né dalle scienze, né dalla filosofia della natura, ma può essere solo espressione dell'affermazione idealista del caso come spiegazione ultima e radicale del perché dell'essere e della natura delle cose. Siamo dunque di fronte ad un posizione filosofica *postulata*, come lo furono ad esempio quelle di Democrito o del materialismo dialettico. Posizione che appare però in certo modo contraddittoria per la definizione stessa del "caso", che per verificarsi presuppone l'esistenza di altre cause (indirette) che lo precedono e i cui effetti si trovano ad essere accidentalmente concomitanti. Il caso non può prendere il posto della causalità, se richiede altre cause per poter risultare come concomitanza dei loro effetti: se mai la presuppone. In senso ancor più radicale, porre il caso come spiegazione ontologica globale dell'essere delle cose, negando la presenza di qualsivoglia intenzionalità progettuale (in senso forte) nel cosmo, deve assumersi l'onere di dar ragione del problema della contingenza (perché l'universo esiste) e della sua specificità formale (perché esiste con le proprietà che ha e non con altre).

Se l'universo, l'origine della vita e la vita umana stessa, hanno la loro ragione ultima, ontologica e fondante, in un Dio creatore, l'esistenza e la progettualità di cui Egli è Autore e Causa non possono essere negate da un'analisi realizzata in ambito empirico. Nel caso della vita umana – il cui significato riassume in certo senso quello dell'apparizione della vita e della venuta in essere del cosmo – tale dipendenza da un Creatore, dipendenza che trascende l'ordine della conoscenza scientifica, è manifestata dalla percezione del proprio io personale di fronte a Qualcuno che di tale io ne possiede il motivo ultimo. Anche se l'analisi scientifica fosse in grado di ricostruire sorprendentemente tutti i passaggi che hanno condotto l'evoluzione del cosmo e della vita dai suoi inizi remoti fino all'apparizione dell'uomo sulla terra, includendo la fortuità e il caso come parte di quei "passaggi" attraverso cui l'evoluzione ha dovuto farsi strada, questa ricostruzione non risponderebbe al perché più importante: perché nell'universo *ci sono io*.

Ultetriori elementi di orientamento alla lettura dell'opera

Una volta chiarito in qual modo valutare la tesi centrale dell'opera di Monod, segnaliamo alcuni elementi che possono guidarne la lettura in modo accorto ed equilibrato.

Fra questi va menzionato in primo luogo la capacità dell'A. di offrire al lettore, sebbene alla luce delle conoscenze scientifiche della fine degli anni Sessanta, una visione totalizzante e onnicomprensiva della vita, fino alla comparsa della vita umana. Tale caratteristica, comune a diversi altri saggi di alta divulgazione scientifica, giustifica ancora il suo successo, perché intende proporre tesi che diano risposte di ambito globale. Così facendo, l'A. si vede inconsapevolmente spinto a legare fra loro i diversi dati scientifici, di per sé incompleti, con una ricostruzione ideale che ne mostri la coerenza e la continuità, facendo talvolta ricorso a ricostruzioni personali, in certo modo inevitabili in presentazioni che appartengono a questo genere bibliografico. Può sorprendere, in tal senso, la spiegazione con cui Monod suggerisce che i vertebrati tetrapodi, dagli anfibi fino ai mammiferi, traggano la loro «origine dal fatto che un pesce primitivo "scelse" di andare ad esplorare la terra, sulla quale era però incapace di spostarsi se non saltellando in modo maldestro e creando così, come conseguenza di una modificazione di comportamento, la pressione selettiva grazie alla quale si sarebbero sviluppati gli arti robusti dei tetrapodi» (p. 105). Simili ricostruzioni vengono riproposte in altri luoghi dell'opera. Come ad esempio nella descrizione dell'evoluzione della specie umana a partire dalle scimmie antropomorfe, o a proposito del genocidio di cui sarebbe stato vittima l'uomo di Neandertal da parte dell'*homo sapiens*. Sebbene ogni ricostruzione storica, in mancanza di fatti puntuali, sia inevitabilmente guidata dalla specifica visione e sensibilità di un autore, il lettore distinguerà facilmente quali elementi della descrizione appartengano alla visione filosofica di Monod e quali, invece, siano dettati dalla semplice analisi dei dati a disposizione.

Un secondo elemento riguarda il modo con cui Monod si riferisce alla tradizione religiosa ebraico-cristiana. In questo occorre segnalare che la visione dell'A. non si accorda né con la storiografia né con la tradizione filosofica acquisita dalla cultura occidentale. Si sostiene ad esempio una opposizione congenita fra tale religione e la ragione scientifica, attribuendo ad essa i caratteri delle religioni animiste, impegnate a vedere scopi e finalità in ogni angolo della natura, laddove la scienza avrebbe invece progressivamente portato la luce della vera conoscenza. L'animismo cesserebbe con Galileo e con Descartes, fondatori del metodo scientifico (cfr. pp. 136-137). Secondo l'A. l'origine totalmente immanente ed umana della religione cristiana può essere facilmente spiegata ricorrendo alle moderne conoscenze della storia delle religioni e della psicologia dell'inconscio. L'ansia esistenziale, la coscienza morale di fronte ad un'idea di bene e di male, possono essere considerate sottoprodotti dell'evoluzione biologica, inutili paure dalle quali la conoscenza scientifica avrà il compito di liberare l'umanità. Non viene negata la vita spirituale dell'uomo – se con questo termine si indica la semplice osservazione scientifica di operazioni umane che coinvolgono l'ambito dell'arte, della filosofia, della politica – ma questa vita e queste operazioni vengono interpretate senza alcun riferimento alla presenza di una dimensione spirituale nella persona umana che trascenda la materia. Si tratta di un'impostazione, come è facile notare, in parte debitrice alla tradizione filosofica positivista e scienziata, al materialismo, e all'esistenzialismo ateo, di cui vengono assunte le tesi tradizionali.

Una simile visione materialista viene coniugata dall'A. con la presenza di un positivo afflato verso la conoscenza, ovvero verso il progresso di quell'"etica della conoscenza", l'unica capace di liberare l'uomo dalle sue paure e dai suoi errori, restituirgli la verità del suo ruolo nel cosmo e permettergli di costruire il suo futuro. La posizione di Jacques Monod si ricollega così così alla tesi centrale dell'umanesimo ateo, impegnato ad attribuire alla vita umana un senso ed una responsabilità che prescindano da un legame costitutivo con Dio. Per motivare tale impegno, a differenza di quanto avveniva nell'Idealismo, non è più necessario che la storia venga elevata al rango di un Assoluto: essa può restare mero accadimento o semplice gestione dell'effimero. Una risposta compiuta al saggio di Monod, specie alle riflessioni contenute nelle sue pagine finali, può essere condotta solo mostrando l'impossibilità di una vera affermazione dell'umano oltre il nichilismo, un'affermazione che voglia cioè superarlo conservandone però intatte le istanze critiche

nei confronti della trascendenza. La negazione di Dio non può essere giustificata in nome di un'etica umanistica, ma è vero piuttosto il contrario, e cioè che il problema di dover giustificare un'etica umana conduce necessariamente a rivelare come sensato il problema di Dio. L'uomo non potrà mai cessare di interrogarsi sul senso della sua vita, del dolore e della colpa, sul perché della sofferenza dell'innocente (che il quadro evolutivo non fa scomparire, ma anzi rafforza), sull'origine profonda della sua ansia verso la libertà e la giustizia. In definitiva la partita per decidere se il valore della persona umana sia auto-fondante o auto-trascendente, se la libertà umana sia un valore incondizionato oppure sia condizionato a Qualcuno, è destinata a restare aperta e non può essere chiusa da alcuna osservazione scientifica. Solo una libertà finita, ma aperta all'infinito, è conforme ad un'antropologia che non penalizzi l'umano, ma gli dia compimento.

Giuseppe Tanzella-Nitti

Ordinario di Teologia Fondamentale, Pontificia Università della Santa Croce



Anno di redazione: 2002

Livio Melina

I. Un approccio fenomenologico alla vita - II. La vita umana e la conoscenza dell'organismo vivente: problematica epistemologica ed interdisciplinare - III. Il "Vangelo della vita" e la sua dimensione cristocentrica - IV. La vita umana nel contesto della teologia dell'immagine - V. La vita come attributo dell'Essere di Dio - VI. Il valore della vita come dono partecipato da Dio alle creature e come responsabilità: prospettive etiche.

I. Un approccio fenomenologico alla vita

Secondo la comune osservazione, il fenomeno «vita» indica un movimento non comunicato, spontaneo originantesi dall'interno dello stesso essere (cfr. Aristotele, *De anima*, II, 1, 403b, 16). Le scienze sperimentali, e in particolare la biologia, studiano quei fenomeni vitali, che si svolgono in seno a masse limitate di materia estremamente complessa e incessantemente mutantesi, rilevandone le caratteristiche distintive: il metabolismo, ossia il continuo rinnovamento mediante assimilazione di materia dall'esterno ed eliminazione di scorie; l'individualità di ciò che vive e che si presenta come un organismo, dotato di organi morfologicamente e funzionalmente diversi, commisurati e coordinati tra di loro; la differenziazione specifica della materia vivente; la generazione specifica, per cui ogni vivente deriva da altro o da altri viventi della stessa specie; la variabilità e l'adattabilità, come capacità di mutarsi in maniera da poter vivere in condizioni profondamente diverse da quelle in cui lo stesso organismo aveva vissuto precedentemente; la reattività, ossia la capacità di risposta agli stimoli ambientali; la delimitazione dell'esistenza dell'organismo in un ciclo vitale determinato; l'autoregolazione, per cui ogni singola parte si sviluppa e funziona a servizio del tutto, mediante un governo, una moderazione ed un coordinamento delle singole funzioni dell'organismo. Il vivente appare pertanto come un "sistema aperto" entro il quale si stabilisce un equilibrio complesso di flussi, dotato di individualità e capace di scambio con l'ambiente.

All'interno del mondo degli esseri viventi si notano gradi diversi di attuazione della vita. Tradizionalmente si distingue la vita vegetativa, che comprende alcune funzioni vitali (nutrizione, accrescimento, riproduzione) e la vita animale, con funzioni vitali superiori — sensibilità e moto spontaneo — riconoscibili solo negli animali. Negli organismi più complessi si riscontrano poi tropismi e riflessi, che negli animali superiori diventano movimenti spontanei, o più esattamente istintivi. Si tende oggi a distinguere la vita vegetativa, piuttosto che dalla vita animale, dalla vita di relazione, che comporta sensibilità e motilità, nonché diversificate capacità di reazione all'ambiente, considerando il comportamento istintivo come il carattere proprio degli animali superiori. Nei viventi inferiori, invece, si ammette che ogni distinzione tra animali e vegetali può essere artificiosa.

La fenomenologia della vita si presenta dunque con tratti di continuità rispetto all'ordine inferiore dei fenomeni fisico-chimici ma anche con le dimensioni di un salto qualitativo. A ciò corrisponde il dibattito classico tra "meccanicisti", che tentano di ricondurre le proprietà

della vita ai soli fenomeni di scambi chimici e fisici, e "vitalisti", che invece mettono in rilievo la positiva irriducibilità dei fenomeni vitali a questo livello di spiegazione.

In effetti la biologia dell'essere vivente rappresenta un caso del tutto particolare per l'epistemologia. La biologia non può ridursi ad una matematizzazione del mondo della vita. Anche se, in linea ipotetica, la biologia sperimentale può essere concepita come un'analisi dei fenomeni vitali in termini semplicemente energetici e fisico-chimici, considerando quindi le spiegazioni in termini finalistici come un residuo di "irrazionalità", da ridurre ed eliminare quanto più possibile, diventa sempre più evidente che la stessa analisi scientifica non può compiere nessun vero progresso se non col superamento di un rigido paradigma meccanicista. Per "salvare le apparenze del sensibile" e per poter avanzare mediante ipotesi più feconde, si è avuta ormai da parecchi decenni, in ambito scientifico, una forte reazione antimeccanicistica, che ha rivalutato concetti come «organico», «vita», «attività immanente» ed anche «anima». Alla riduzione analitica si associa quindi anche l'intuizione sintetica delle realtà vitali, l'intuizione fenomenologica dell'organico, di cui la biologia si occupa. Pur nelle distinzioni necessarie e pur continuando a lasciare ampio spazio all'analisi fisico-chimica, la biologia sente il bisogno di aprirsi a categorie e a concetti che possono entrare in continuità teorica con una spiegazione filosofica.

Non si tratta certo di passare dal rigido meccanicismo del razionalismo positivista ad un vitalismo irrazionalista, che non rispetta la legittima distinzione e autonomia metodologica della biologia sperimentale. Piuttosto si tratta di mostrare come, sulla base dell'integrale assunzione dei risultati della scienza sperimentale, può sorgere una "filosofia dell'essere vivente", che li interpreta nella luce sua propria, offrendo in tal modo alla biologia la sua giustificazione razionale. Così la dimensione fisico-chimica non rimarrà giustapposta alla dimensione vitale del fenomeno biologico, ma apparirà ordinata ad essa.

L'individuo vivente rappresenta un vero paradosso per la biologia sperimentale, essendo ad un tempo il suo oggetto e la sua aporia (cfr. Ph. Caspar, *La saisie du zygote humain par l'esprit. Destin de l'ontogenèse aristotélicienne*, Paris-Namur 1987, pp. 411ss). In effetti l'individualità non può essere predicata della materia, ma solo dell'essere. L'unità dell'organismo, di cui si occupa come del suo oggetto proprio di indagine, sfugge al metodo sperimentale. Così l'aporeticità di un approccio puramente sperimentale, mentre segnala il limite dell'intelligibilità scientifica, mette in moto la dinamica propria della ragione metafisica. Come potrebbe fare ancora della *bio*-logia uno scienziato che pretendesse di eliminare radicalmente l'idea della funzione del composto che analizza, che non tentasse di capirne la "forma", cioè la ragione d'ordine delle parti differenti, che interagiscono dando origine a quel fenomeno complesso che è la vita? Se l'indagine non presupponesse in alcun modo l'esistenza di una struttura del suo oggetto in relazione alla funzione vitale, egli vedrebbe svanire immediatamente ciò di cui si occupa.

In effetti, una critica epistemologica delle scienze biologiche mostra i limiti e le aporie di un approccio riduzionista al fenomeno "vita". Secondo Michael Polanyi (1891-1976), un organismo vivente può essere visto come un sistema che funziona sotto il controllo di due principi distinti: la sua struttura biologica, la quale, come principio superiore, serve da condizione limite per mettere a frutto le risorse dei processi fisico-chimici; questi ultimi a loro volta, come principio inferiore, permettono ai vari organi di svolgere le loro funzioni (cfr. *La struttura irriducibile della vita*, 1968 in Idem, *Conoscere ed essere*, 1988). In tal senso, la struttura degli esseri viventi è estranea alle leggi della fisica e della chimica che l'organismo sfrutta: si tratta di principi irriducibilmente più elevati che vi si aggiungono con funzione regolativa. O, per dirlo con Hans Jonas (1903-1993), l'identità di un organismo vivente è l'identità di una forma nel tempo e non l'identità di una materia: questa forma vivente è ontologicamente «il complessivo ordine strutturale e dinamico di una molteplicità» (Jonas, 1974, p. 192). L'informazione non è riducibile né alla materia né all'energia, anche se la sua conservazione, trasmissione e conversione dipendono fisicamente sia dalla materia, sia dall'energia. Proprio la genetica spinge quindi verso la adozione di un'analisi secondo più livelli e di un paradigma informazionale, come più idoneo a interpretare il fenomeno della vita (cfr. R. Colombo, *Vita: dalla biologia all'etica*, in A. Scola, 1998, pp. 169-195).

Con ciò il sapere biologico si apre a conoscenze diverse e superiori e può essere integrato in esse. L'oggettivazione scientifica è un modo di interpretare la realtà, ma essa non

esaurisce tutte le possibilità della ragione, che va intesa come apertura alla realtà del vivente secondo tutte le sue dimensioni. La vita non è un oggetto su cui indagare, ma è la base di ogni attività. Allora appare chiaro che la forma superiore di vita è quella che si dà alla coscienza, e con la coscienza dell'uomo. Coscienza e vita non si possono contrapporre come soggetto e oggetto: la coscienza è il livello più perfetto del vivere: *Quis non intellegit non habet perfecta vita (Summa theologiae, I, q. 18, a. 3)*. Come afferma Robert Spaemann: «Chi non è disposto a scegliere la vita cosciente come paradigma dell'interpretazione della vita in generale, è costretto a disconoscere all'essere vivente il suo carattere di vivente e a ridurlo a una struttura "oggettiva" di un essere materiale, senza accorgersi che è soltanto a partire dall'essere vivente che è possibile comprendere che cosa significhi "essere" quando lo si applica alla materia» (*Felicità e benevolenza*, Milano 1998, p. 132). La vita cosciente dell'uomo è il luogo dove diventa trasparente ciò che la vita è, dove emerge la sua origine da Dio e la sua destinazione a Dio. Il concetto di vita appare quindi fundamentalmente analogico: si applica in una scala ascendente, che a partire dai livelli più elementari giunge fino a Dio, Colui che ha la vita come sua essenza, che la possiede in pienezza e che la crea. Qui si inserisce la dimensione propriamente teologica, nella quale si scorge la soprannaturale chiamata a partecipare alla vita divina stessa in Cristo.

II. La vita umana e la conoscenza dell'organismo vivente: problematica epistemologica ed interdisciplinare

1. Il dibattito intorno alla bioetica e la questione della vita. La questione sulla vita è al cuore della bioetica. Eppure essa viene spesso trascurata, quando non censurata, come se fosse del tutto ovvia. La bioetica nasce infatti da un'urgenza pratica: stabilire criteri etici, pubblicamente condivisi, per regolare gli interventi della scienza medica sulla vita. Nuovi e sempre più straordinari poteri sulla vita stessa permettono di intervenire non solo al suo inizio e al suo termine, ma addirittura sulla sua forma biologica e sulla sua struttura genetica, che ormai si progetta di riplasmare. La profonda inquietudine per gli scenari inusitati che si prospettano si è cristallizzata in una richiesta di criteri etici per limitare questi poteri. Di fronte al pluralismo delle attuali società occidentali si è pensato di doverli reperire in riferimento alla dimensione formale della giustizia, cercando cioè regole procedurali di equità nel raggiungimento di un consenso maggioritario, lasciando da parte la prospettiva sostanziale della bontà del soggetto agente, relegata alla sfera privata. E proprio così viene rimossa la questione radicale, quella del valore obiettivo del bene della vita per il soggetto che agisce. Di conseguenza la bioetica mette da parte la domanda su che cosa sia la vita, accettando come scontato che tocchi al sapere biologico definirla, mentre all'etica spetterebbe solo il compito successivo di prescrivere regole e limiti ai poteri della scienza. Così l'etica risulta inevitabilmente estranea alla vita di cui vuol parlare. Essa giunge spesso in ritardo, come un ospite indesiderato e ingombrante. Si combinano qui due fattori: da un lato la forte tendenza di una certa corrente del sapere scientifico ad emarginare, come non oggettiva, ogni altra forma di conoscenza; dall'altro una scarsa riflessione critica su di esso e sull'etica stessa, ridotta a problemi di argomentazione logico-formali.

L'introduzione della bioetica nel panorama delle scienze umane è stata connotata da una forte componente ideologica. Si è sostenuto che essa nasce proprio a partire da una consapevole frattura con ogni principio religioso che affermi l'intangibile "sacralità della vita umana". La bioetica, nell'imprescindibile novità dei suoi problemi, sarebbe pensabile solo in termini "laici", accettando il nuovo punto di vista della "qualità della vita", per cui la vita umana è considerata solo come un bene relativo, da valutare secondo un calcolo proporzionato dei vantaggi che procura all'individuo (in termini di piacere e di benessere), e agli altri o alla società (in termini di utilità e produttività). A guardare le cose da vicino, tuttavia, anche il principio della qualità della vita, chiaro nella sua astratta contrapposizione al principio della sacralità della vita, si rivela improvvisamente insufficiente nelle applicazioni concrete. Come valutare la qualità di una vita umana? Chi può valutarla adeguatamente? In realtà si mostra così che il vero problema non è solo etico. Esso non potrà trovare una risposta soddisfacente solo nel campo dell'etica normativa, censurando la questione fondamentale, che è di natura antropologica. Le risposte etiche da sole non

bastano: diventano comprensibili solo se inserite in un orizzonte di significato più completo.

C'è bisogno di quella sapienza sull'uomo, senza cui le soluzioni morali non soddisfano. È a questo punto che l'apporto delle concezioni religiose, e in particolare della visione cristiana della vita, può diventare prezioso. L'esclusione della teologia dal dibattito pubblico ha come presupposto implicito la sua presunta estraneità dalla comprensione razionale. In tale prospettiva razionalistica la fede, non solo come virtù teologale, ma anzitutto come atteggiamento umano, non avrebbe nulla a che fare con l'accesso alla verità, la quale sarebbe garantita nella sua oggettività proprio da una messa tra parentesi del soggetto, con le sue aspirazioni e le sue domande di senso. Ma la verità sulla vita, di cui si interessa la bioetica, non è afferrabile nella modalità di una presa concettuale univoca e "scientificamente neutrale". La vita non è un oggetto separato da noi, intorno al quale si possano condurre analisi. Considerata così essa ci sfugge. Le persuasioni, a cui la coscienza attinge per giudicare e agire, riguardano il senso ultimo della vita e la dignità delle persone. Esse interpellano radicalmente la libertà e le certezze necessarie a loro riguardo non possono esimere dal rischio della "fede", cioè di un credito offerto a ciò che si propone come fondamento ragionevole di una speranza per la vita.

2. *Superamento del riduzionismo epistemologico.* La riflessione critica sulla scienza moderna denuncia le sue aporie metodologiche intrinseche nel cogliere la vita e mostra la necessità di integrarne gli apporti in una concezione più globale e articolata di ragione (cfr. Jonas, 1999). Sorta nel contesto filosofico del dualismo cartesiano tra soggetto e oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa*, la moderna biologia scientifica pone l'elemento materiale quantitativo più povero come l'intelligibile per eccellenza e cerca quindi di spiegare la vita meccanicisticamente, a partire da ciò che è privo di vita. Dopo aver escluso metodologicamente la causalità finale, essa è costretta a rinunciare anche alla causalità efficiente. Sarebbe conoscibile solo la quantità ed il suo divenire. Il modello meccanicistico della natura, tipico del dualismo, porta inevitabilmente all'ontologia del monismo materialistico: la materia produce la vita, la quale non può che interpretarsi come un'avventura senza progetto e dal finale aperto, una combinazione di caso e di necessità (cfr. J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970).

Ma a questa concezione sfugge, secondo Jonas, proprio il punto decisivo della vita stessa, che essa «è individualità che ha in se stessa il proprio centro» (Jonas, 1999, p. 110), è una totalità unificata in un'autointegrazione attiva che, mentre dipende dalla materia, ne fa liberamente uso in vista di uno scopo immanente all'organismo stesso. Vita significa quindi «movimento spontaneo che tende ad un fine» (*ibidem*, p. 105): l'autonomia della forma non è indipendenza dalla materia, ma identità dinamica, che si realizza nella relazione di scambio con l'ambiente circostante. In tal senso non vi è organismo senza teleologia e non vi è teleologia senza libertà. Per questo, «la vita può essere conosciuta solo dalla vita» (*ibidem*, p. 127). L'affermazione di Jonas va intesa come apertura ad un concetto di ragione che, rifiutando le unilateralità dell'oggettivazione, riconosce di radicarsi nella concretezza del soggetto corporeo e storico e si apre quindi alla realtà secondo la totalità dei suoi fattori costitutivi, in un approccio differenziato, capace di distinguere diversi livelli.

3. *Ampliamento del concetto di ragione e apporto del sapere teologico.* In tal senso può essere superata anche la contrapposizione moderna tra fede e ragione, ritrovando un concetto non "razionalistico" di ragione e una nozione non fideistica della fede. La ragione infatti non è separata dall'atto con cui la coscienza umana nella sua integralità si riferisce originalmente alla verità. Come ricordava Agostino di Ippona, prima di essere una virtù teologale la fede è una figura antropologica universale di accesso alla verità: solo nella fede, come risposta libera e ragionevole all'essere che si rivela mediante il segno, si può sapere ciò che è oltre la presa limitata del concetto. Nella concezione razionalistica dell'epoca moderna la ragione è l'unica ed autonoma fonte delle norme di diritto pubblico. Il modello di un sapere scientifico elaborato a prescindere dal soggetto e così tecnicamente potente, col suo prevalere, diventa fattore di emarginazione prima della teologia e poi della metafisica. Ma la fine dell'epoca moderna comporta anche la crisi di questo tipo unilaterale di razionalità e, dunque, la rimessa in discussione di questa

esclusione. L'ampiamiento del concetto di ragione, intesa come apertura alla realtà nella totalità articolata della sue dimensioni, comporta anche la possibilità di una nuova considerazione del contributo della prospettiva teologica. Se la fede, intesa come atteggiamento umano, non è estranea alla ragione nella sua dinamica alla verità, allora anche il contributo di una luce superiore accolta nel rischio libero della fede teologica non può essere pregiudizialmente escluso. Così anche la teologia, come riflessione critica e sistematica sulla rivelazione, non può essere considerata fin dall'inizio estrinseca e fuori gioco nei discorsi della bioetica che si occupano del mistero della vita umana personale.

L'affermazione di H.T. Engelhardt secondo cui «se la teologia non può fornire un contributo di teoria morale agli impegni della bioetica, può fornire però suggerimenti estetici di senso e di scopo» può e deve essere superata (cfr. *Cerchiamo Dio e troviamo l'abisso: bioetica e teologia naturale*, in *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*, a cura di E. Shelp, Bologna 1989, pp. 149-165). Da un lato essa denuncia il limite del formalismo razionalistico di una morale che, per essere puramente razionale e universale, nulla sa dire del significato e dello scopo della vita dell'uomo e deve lasciare questo pur necessario argomento alla teologia. D'altro canto questa affermazione vorrebbe relegare la teologia nel campo dell'estetica, cioè del gusto soggettivo, di ciò che deve rimanere confinato nel privato, in quanto non ha la dignità di un sapere pubblicamente difendibile e argomentabile. Se il presupposto della teologia è un atto di fede nella rivelazione, con ciò essa non rinuncia alla razionalità, né si esclude dal dialogo. La teologia invece intende argomentare razionalmente a partire dalla rivelazione, la quale da parte sua avanza la pretesa irrinunciabile di dire "la verità sull'uomo" ed una verità da proporre pubblicamente.

III. Il "Vangelo della vita" e la sua dimensione cristocentrica

Una precisa "teologia della vita" è quella sviluppata dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Evangelium vitae* (1995). In sintonia con la fede della Chiesa che confessa che la vita risplende mediante il vangelo di Gesù Cristo (cfr. *2Tm* 1,10), tale teologia possiede un'autentica dimensione cristologica, centrata sui misteri della sua vita, morte e risurrezione. «Perché la vita umana è un bene?», ci si chiede (cfr. *Evangelium vitae*, 34). Perché essa è sempre un bene? Perché mai deve meritare dall'uomo un rispetto assoluto e incondizionato e non piuttosto venire sottoposta ad una ponderata valutazione dei vantaggi e degli svantaggi, che effettivamente comporta per sé e per gli altri? Perché la vita umana dovrebbe avere un primato sulle altre forme di vita vegetali e animali e qual è il rapporto che l'uomo deve stabilire con esse? La risposta a questi interrogativi è nettamente cristocentrica: «è dalla parola, dall'azione, dalla persona stessa di Gesù che all'uomo è data la possibilità di conoscere la verità intera circa il valore della vita umana» (*ibidem*, 29). In Lui, infatti, «la vita si è fatta visibile» (*1Gv* 1,2).

Cristo Gesù, nel mistero della sua incarnazione, morte e risurrezione, è il punto di vista adeguato per comprendere il valore della vita umana e, in qualche modo, il senso dell'intera creazione. Viene così posto il principio epistemologico essenziale, che riprende ed applica alla teologia della vita la tesi centrale dell'antropologia cristocentrica della costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (n. 22). Ma l'aspetto epistemologico si fonda su quello protologico-escatologico: l'uomo può conoscere la verità piena sulla sua vita perché solo in Cristo ci viene rivelata la sua protologia eterna e il suo destino definitivo.

Ritroviamo qui i due grandi assi che sostengono la teologia della vita, intorno ai due titoli cristologici che la Sacra Scrittura attribuisce a Gesù in riferimento alla vita: Egli è infatti il «Verbo (*Lógos*) della vita» (*1Gv* 1,1) e «l'autore (*archegós*) della vita» (*At* 3,15). Il primo titolo rimanda all'origine: «In Lui era la vita» (*Gv* 1,4), e al dono iniziale della creazione. Il secondo invece propone l'orientamento escatologico della vita: una pienezza a cui il Risorto ci conduce. Nella luce di Cristo, «Verbo della vita», si rivela il disegno eterno del Padre sugli esseri umani: che essi divengano «conformi all'immagine del Figlio suo» (*Rm* 8,29). Dio ha creato liberamente e per amore gli uomini dando loro l'attuale vita terrena, affinché possano accogliere e partecipare liberamente alla stessa vita divina mediante la fede nel suo Figlio per l'azione dello Spirito Santo. Il mistero dell'incarnazione

del Figlio di Dio svela il valore incomparabile di ogni persona umana, poiché così Egli «si è unito in un certo modo ad ogni uomo» (*Gaudium et spes*,22). Scrutando il mistero della redenzione la Chiesa coglie con sempre rinnovato stupore il vangelo della dignità di ogni persona umana, che è «un unico e indivisibile vangelo» con quello dell'amore di Dio per l'uomo (*Evangelium vitae*, 2).

Ma Cristo è anche l'*archegós* della vita, nella sua triplice valenza di «eroe», di «autore» e di «capo»: con la sua resurrezione i cristiani hanno la certezza che potranno essi pure partecipare alla sorte del loro «eroe-salvatore» (cfr. G. Dilling, *Archegós*, GLNT, vol. I, pp. 1295-1298), guadagnata mediante la sua passione e morte. La loro cittadinanza, d'ora in poi non è più sulla terra. Cristo è l'*archegós* che conduce molti fratelli alla visione beatifica, cioè alla pienezza della vita in Dio (cfr. *Eb* 2,10). Proprio perché egli «è la resurrezione e la vita» (*Gv*11,25), è risorto da morte (cfr. R. Bultmann et al., *Zoé-Bíos*, GLNT, vol. III, pp. 1365-1480). Gesù Cristo rivela quella vita che riceve dal Padre in abbondanza, perché nel Padre ha la sua sorgente. Per questo non ha paura di perdere la sua vita: la dona per i suoi amici, affinché anch'essi partecipino della pienezza di vita e di amore della sua relazione col Padre. Così Gesù svela anche il "segreto della vita": solo chi è disposto a perderla nel dono di sé può ritrovarla per sempre (cfr. *Gv* 12,25). La sua morte in croce è il segno di una libertà del dono, che è già trionfo sulla morte e manifestazione di una abbondanza di vita divina, cui solo il Figlio ha accesso. Egli sulla croce è fonte di vita anche per gli uomini. Mediante l'azione salvifica di Cristo la stessa vita del Figlio è in noi, fin d'ora (cfr. *2Cor* 4,10), ed opera una trasformazione nell'amore e nella gioia, che è già un anticipo della gloria. La vita del credente è quindi soggetta alla legge dell'amore: l'amore fraterno diventa il criterio per verificare il passaggio dalla morte alla vita (cfr. *1Gv* 3,14). Così nella vita del cristiano si manifesta la pienezza agapica della vita trinitaria.

IV. La vita umana nel contesto della teologia dell'immagine

Il riconoscimento della singolare dignità della vita personale dell'uomo, patrimonio di ogni autentica cultura, ha il suo punto di partenza e il suo solido fondamento nella Rivelazione biblica con la dottrina dell'immagine. Essa costituisce, come ha affermato Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988), «l'immutabile base di tutta l'antropologia cristiana» (n. 16). Sulla linea di una teologia dell'immagine dinamica e orientata cristologicamente si colloca anche l'Enciclica *Evangelium vitae* (1995), che reperisce la motivazione teologica del valore della vita umana in quel «legame specifico e particolare con il Creatore», che viene stabilito nella sua deliberazione originaria: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (*Gen* 1,26). Se ogni cosa creata sussiste in forza di un rapporto col Creatore e se, in particolare, ogni forma di vita manifesta qualcosa della ricchezza di vita di Dio, vi è nondimeno una distinzione netta tra la vita umana e la vita delle altre creature. Questa distinzione è colta dalla teologia dell'immagine: la persona umana è in un rapporto unico e singolare con Dio. Mentre tutti gli altri esseri viventi sono in una relazione generica e mediata col Creatore, l'essere umano, ogni essere umano, si trova in una "relazione di immediatezza personale" con Lui.

Si tratta innanzitutto di una relazione di "origine". Nel secondo racconto jahvista della creazione, la vita dell'uomo, che pure è plasmato dal fango, non sorge in continuità con il dinamismo biologico inferiore, ma grazie ad un nuovo e straordinario intervento di Dio, il quale inala il suo soffio divino (cfr. *Gen* 2,7). La dottrina tradizionale cattolica, stabilita da Pio XII (cfr. *Humani generis*, DH 3896), afferma che l'anima immortale di ogni persona è creata immediatamente da Dio e che con ciò viene trasmessa l'immagine e la somiglianza.

Il pensatore cristiano Romano Guardini (1885-1968), ha espresso in formule incisive e trasparenti questa percezione naturale del valore della vita, comune nativamente a tutti gli uomini: «L'uomo non è intangibile per il fatto che vive. Di tale diritto sarebbe titolare anche un animale, in quanto esso pure si trova a vivere. [...] La vita dell'uomo rimane inviolabile poiché "egli è una persona". [...] L'essere persona non è un dato di natura psicologica, ma esistenziale: fondamentalmente non dipende né dall'età, né dalla condizione psicologica, né dai doni di natura di cui il soggetto è provvisto. [...] La personalità può rimanere sotto la soglia della coscienza — come quando si dorme — tuttavia essa permane e ad essa bisogna far riferimento. La personalità può essere non ancora sviluppata come quando si è bambini, tuttavia fin dall'inizio essa pretende il rispetto morale. È addirittura possibile che

la personalità in generale non emerge negli atti, in quanto mancano i presupposti fisico-psichici, come accade nei malati di mente. [...] E, infine, la personalità può anche rimanere nascosta come nell'embrione, ma essa è data fin dall'inizio in lui ed ha i suoi diritti. È questa personalità a dare agli uomini la loro dignità. Essa li distingue dalle "cose" e li rende "soggetti". [...] Si tratta una cosa come se fosse "cosa", quando la si possiede, la si usa e, alla fine, la si distrugge, o, detto per gli esseri umani, la si uccide. Il divieto di uccidere l'essere umano esprime nella forma più acuta il divieto di trattarlo come se fosse una cosa» (R. Guardini, *I diritti del nascituro*, "Studi Cattolici" 18 (1974), pp. 327-328).

Il rispetto della vita umana, la proibizione di disporne per una manipolazione totale, il divieto di distruggerla, riflettono la percezione originaria presente nel cuore dell'uomo per cui l'altro è un soggetto e non un oggetto, una persona e non una cosa. Proprio dal riconoscimento di questa originaria e irriducibile dignità dell'altro dipende anche la dignità di soggetto del primo interlocutore. «Con la misura con cui misurate, sarete misurati» (*Mt 7,2*). L'altro è il custode della mia dignità. Ecco perché la morale, che inizia da questo sguardo sull'altro, custodisce la verità e la dignità dell'uomo: l'uomo ne ha bisogno per essere se stesso e non smarrire la sua identità nel mondo delle cose. Solo l'uomo che sa riconoscere la dignità personale dell'altro e sa rispettarla vive in maniera degna il suo stesso essere persona.

In secondo luogo, l'essere immagine di Dio stabilisce una relazione di "finalizzazione" della persona umana nei confronti del suo Creatore. Ogni uomo è creato in vista di una comunione personale con Dio, nella conoscenza e nell'amore. È questa vocazione alla vita eterna che fa capire ancor più il significato dell'origine «ad immagine e somiglianza» con Dio. Il dato creaturale specifico dell'uomo è in vista del dono gratuito e soprannaturale: la partecipazione alla vita stessa di Dio come «figlio nel Figlio». Infatti «questa è la vita eterna: che conoscano Te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (*Gv 17,3*). Il valore pieno della vita umana, fin nelle sue fasi iniziali e nelle sue dimensioni biologicamente più umili, può essere colto adeguatamente solo nella prospettiva del fine soprannaturale cui è destinata. Se solo Dio può prendere l'iniziativa di chiamare una creatura a partecipare alla sua stessa vita divina e se ogni essere umano da lui creato è di fatto predestinato a questa altissima vocazione, nel Figlio mediante lo Spirito, allora si deve affermare che fin dal primo sorgere di una vita umana, Dio stesso è coinvolto nella sua iniziativa trinitaria e personale in un legame unico e irripetibile di vocazione.

L'interpretazione del significato e del contenuto precisi dell'immagine è stata oggetto di discussioni accese tra Padri e dottori della Chiesa, e continua ad esserlo anche oggi tra esegeti e teologi. L'affermazione di *Gen 1,26*, che riporta i termini ebraici *selem* (immagine) e *demût* (somiglianza), che la teologia tradizionale scolastica collegava soprattutto alle facoltà spirituali superiori (intelligenza e volontà), viene interpretata da alcuni esegeti in relazione alla figura corporea eretta dell'uomo, che lo differenzia dagli animali e lo pone in una situazione di dominio su di essi. Karl Barth, invece, collega l'enigmatica espressione della Genesi al rapporto uomo-donna, e più in genere dell'uomo con l'uomo, ciò che fa intravedere in Dio stesso una comunione di persone (cfr. *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1957, vol. III, pp. 204-233). Le varie interpretazioni del significato dell'immagine creaturale, lungi dall'escludersi a vicenda, colgono aspetti diversi e complementari di un'unica misteriosa affinità col Creatore. Pertanto, la definizione del contenuto specifico di quella somiglianza con Dio che costituisce la dignità peculiare dell'essere umano, apre la strada a sondare diverse dimensioni antropologiche, tra loro intersecantesi: dominio sul creato, accesso al mondo dello spirito, apertura alla comunione interpersonale.

Comunque sia da interpretare questa affinità dell'uomo con Dio, si tratta di una nobiltà misteriosa, non pienamente afferrabile: e se l'archetipo stesso (Dio) non è definibile, non si dovrebbe concludere che anche la copia (uomo), fatta a sua immagine, è in fondo ultimamente indefinibile, inafferrabile? O anche: che solo Dio, il quale ha creato l'uomo in una condizione di somiglianza con sé, può coglierne il mistero profondo e personale? Solo il Creatore conosce il nucleo originario della somiglianza e quindi la ragione della dignità singolarissima di ogni persona.

La tensione tra origine creaturale e finalizzazione gratuita si riflette anche in talune interpretazioni patristiche del rapporto tra «immagine» e «somiglianza», intesi come due

momenti o fasi di uno sviluppo dinamico che, a partire da un nucleo ontologico irriducibile, si sviluppa verso una mèta superiore tramite l'impegno della libertà. Si profila qui l'interpretazione nettamente cristologica dell'immagine, sulla scorta di *Col* 1,15: «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura». Cristo è l'Immagine perfetta del Padre: l'uomo è stato creato precisamente in vista di questo archetipo originario, predestinato in lui a riprodurre l'immagine dell'Adamo celeste, così come ha portato l'immagine dell'Adamo terrestre (cfr. *1Cor*15,49). Questa teologia dell'immagine è stata elaborata in senso nettamente cristocentrico, soprattutto da Ireneo di Lione: «Nei tempi precedenti si diceva certo che l'uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio, ma questo non fu subito manifesto, poiché la Parola, secondo la cui immagine l'uomo era stato fatto, era ancora invisibile, e per questa ragione anche la somiglianza era andata facilmente perduta. Ma quando il Verbo si fece carne, ci fu per entrambe la base solida: egli rivelò la verità dell'immagine in quanto divenne appunto ciò che era la sua immagine e ricostituì saldamente la somiglianza in quanto mediante il Verbo ora visibile fece l'uomo simile al Padre invisibile» (*Adversus haereses*, V, 16,2).

V. La vita come attributo dell'Essere di Dio

L'AT parla del Dio di Abramo come del «Dio vivente» (cfr. *Dt* 5,26; *Gs* 3,10; *Sal* 84,3; *Is* 37,4; *Ez* 33,11; ecc.). Questo attributo viene utilizzato spesso in un contesto anti-idolatratico, per testimoniare che il Dio di Israele è vivo, mentre gli dèi degli altri popoli sono simulacri falsi: «il Signore, invece, è il vero Dio, egli è Dio vivente e re eterno» (*Ger* 10,10; cfr. *1Sam*17,26.36; *Dan* 14, 4-5.23-27). Ma il significato più profondo di questa espressione manifesta la consapevolezza che in Dio esista vita, e che questa si possa predicare di Dio come qualcosa che gli sia proprio. Dio è pertanto “causa” della vita dei viventi. È per l'intervento diretto dello Spirito di Jahvè che «l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen* 2,7), ed è per la volontà di Dio che ogni essere che respira (*nefes*, spirito, alito di vita) partecipa del dono della vita: «Se Egli richiamasse il suo spirito a sé, e a sé ritraesse il suo soffio, ogni carne morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere» (*Gb* 34,14-15; cfr. *Sal* 104,29-30). Dio stesso chiama le cose all'essere e alla vita perché le ama, Lui che è «amante della vita» (cfr. *Sap* 11,24-26).

Il richiamo al «Dio vivente» è frequente anche nel NT e non di rado in contesti di grande solennità. Così, in un passo che lega l'Antico al Nuovo Testamento, vi si riferisce Gesù nell'episodio della disputa fra farisei e sadducei a proposito della resurrezione: «Riguardo ai morti che vengono risuscitati, non avete letto nel libro di Mosè, nel passo del rovetto, come Dio gli disse: “Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe?” Egli, dunque, non è il Dio dei morti, ma dei vivi» (*Mc* 12,26-27). Pietro confesserà la messianicità di Cristo riconoscendolo come «Figlio del Dio vivente» (*Mt* 16,16). E sarà scongiurandolo proprio «per il Dio vivente» che il Sinedrio chiederà formalmente a Gesù di rivelare la sua identità (*Mt*26,63).

Dio, dunque, “sta dalla parte della vita”. Egli la difende come cosa sua ed il rispetto che ciascuno deve alla vita umana è segno di questa appartenenza divina (cfr. *Gen* 9,5-6). Il comando «non uccidere» compare nel Decalogo sinaitico. Ancor più, la stessa legge divina è «fonte di vita»: se già nell'AT l'osservanza del Decalogo veniva associata ad una vita lunga e felice (cfr. *Dt* 5,33; 6,2), nel NT Gesù riproporrà l'insegnamento della legge con l'invito «fa' questo e vivrai» (cfr. *Lc* 10,28; *Mt* 19,16-19). Alla vita si oppongono il peccato e la morte, usati quasi come sinonimi (cfr. *Ez* c. 18): l'avversità di Dio al peccato è una manifestazione della comunanza e della relazione che lega Dio alla vita. Di fatto l'accezione semantica più ampia del termine «vita» è quella di «esistenza secondo la volontà di Dio». Come il peccato si oppone a Dio, così la stessa morte si oppone a Dio e a ciò che Dio desidera per l'uomo (cfr. *Ez*18,23.32).

Dio ha un anche un rapporto “personale” con la vita di ogni essere umano. Egli ne possiede la conoscenza nel momento in cui chiama ciascuno all'esistenza: «Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato» (*Ger* 1,5); e ancora: «sei tu che hai creato le mie viscere e mi hai tessuto nel seno di mia madre. Ti lodo perché mi hai fatto come un prodigio» (*Sal* 139,13-14). Il NT ci parlerà di questa conoscenza primigenia in termini di una elezione nel Figlio, precedente la stessa creazione (cfr. *Ef* 1,4; *Rm*8,28-30).

Anche dal punto di vista della riflessione teologica, la vita appare come attributo massimamente proprio a Dio. Dopo aver definito la vita come l'attributo sostanziale dell'essere di quegli enti che hanno in se stessi un principio intrinseco di movimento e di operatività, e dopo aver identificato nell'operazione dell'intelletto la forma più perfetta di vita, Tommaso d'Aquino delinea una sorta di gerarchia della vita, in riferimento alla sempre maggior autonomia del movimento vitale (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 2). Al gradino inferiore si collocano le piante, le quali muovono se stesse nella crescita e nella diminuzione secondo una modalità intrinseca nella loro stessa natura. Al gradino intermedio si pongono gli animali, che trovano il principio del loro movimento in una forma non già data dalla natura, ma accolta tramite il senso. Al grado superiore si collocano le creature razionali, le quali possiedono la vita in misura più compiuta, in quanto conoscono il fine e la proporzione dei loro atti rispetto al fine, potendo così disporvisi liberamente. Il dinamismo libero dell'agire è indicato quindi come la forma più completa di operazione, mossa dall'amore per il bene ultimo. Nondimeno anche la creatura razionale presuppone i primi principi del suo movimento vitale, come previamente stabiliti per natura. In questo senso anche l'uomo è mosso da altro e non ha in se stesso il principio della propria vita. Il grado supremo della vita appartiene dunque a Dio, l'Essere che la possiede in modo perfettissimo ed eterno, in forma sempre attuale (cfr. *ibidem*, a. 3). Dal momento poi che la vita coincide in Dio con la sua purissima attività intellettuale, questa stessa vita non è una qualità aggiunta al suo essere, ma si identifica con la medesima essenza divina (cfr. *ibidem*, a. 4). Tutte le realtà create sussistono quindi in Dio come nel principio del loro essere ed, eventualmente, del loro vivere, secondo quanto l'Apostolo Paolo aveva detto sull'Areopago di Atene, citando il poeta pagano Arato: «in lui viviamo, ci muoviamo e siamo, poiché di lui stirpe noi siamo» (At 17, 28).

Nella prospettiva neo-platonica, lo Pseudo-Dionigi presenta la vita come uno dei nomi divini, che viene partecipato in forma e in gradi differenziati alle creature: «Noi dobbiamo celebrare la Vita eterna, dalla quale procede qualsiasi altra vita. Da essa riceve la vita, proporzionalmente alle sue capacità, ogni essere che partecipa in qualche modo alla vita. Questa Vita divina, che è al di sopra di qualsiasi vita, vivifica e conserva la vita. Qualsiasi vita e qualsiasi movimento vitale procedono da questa Vita che trascende ogni vita ed ogni principio di vita. Ad essa le anime debbono la loro incorruttibilità, come pure grazie ad essa vivono tutti gli animali e tutte le piante, che ricevono della vita l'eco più debole. Agli uomini, esseri composti di spirito e di materia, la Vita dona la vita. Se poi ci accade di abbandonarla, allora la Vita, per il traboccare del suo amore verso l'uomo, ci converte e ci richiama a sé. Non solo: ci promette di condurci, anime e corpi, alla vita perfetta, all'immortalità. È troppo poco dire che questa Vita è viva: essa è Principio di vita, Causa e sorgente unica di vita. Ogni vivente deve contemplarla e lodarla: è Vita che trabocca vita» (*De divinis nominibus*, VI, 1-3: PG 3, 856-857).

VI. Il valore della vita come dono partecipato da Dio alle creature e come responsabilità: prospettive etiche

Nella luce di questa ricca antropologia biblica e teologica, il bene della vita umana può essere precisato nell'articolazione delle sue dimensioni fondamentali, evitando deprezzamenti materialistici o indebite sacralizzazioni. Il quadro teologico complessivo, che articola le prospettive fondamentali circa il dono della vita, delinea nello stesso tempo le coordinate etiche entro cui esso è affidato alla libera responsabilità dell'uomo. Il concetto di «vita», infatti, pur essendo in se stesso semplice e immediato, comporta una grande complessità semantica. La vita fisica dell'uomo si troverà polarizzata verso il valore della persona, la quale è chiamata in Cristo a partecipare alla vita divina. Fenomeno di confine tra i livelli inferiori della materia, da cui emerge, e quelli superiori dello spirito, di cui partecipa, la vita dell'uomo riveste caratteri ambigui e anche paradossali. Come ha rilevato von Balthasar, la posizione che la Sacra Scrittura assegna all'uomo nella scena dell'universo creato, è altamente e drammaticamente ambigua: tra cielo e terra, «sopra la terra», ma «sotto il cielo» (*Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, in *Teo-drammatica*, vol. II, Milano 1982, p. 170). Se si riferisce quest'incerta posizione alla vita umana, si deve rilevarne la simultanea dimensione di continuità e di trascendenza rispetto alle altre forme viventi. Da un lato, l'uomo appare il coronamento di uno sforzo di compimento “dal basso” dello slancio vitale, proprio dell'evoluzione della materia. Dall'altro, la possibilità della

riflessione nell'uomo importa una distanza dalla realtà vivente immediata. Ciò che "dal basso" appare come una meta dell'evoluzione, considerato nella prospettiva del fine raggiunto, si rivela, "dall'alto", come il senso che finalisticamente muove tutto il dinamismo.

Sulla scorta della teologia giovannea circa la «vita» (cfr. Mussner, 1952; Thomas, 1968) e mettendo a frutto le distinzioni terminologiche in essa riscontrabili, si possono riconoscere tre distinzioni fondamentali. a) Al livello basilare, si trova che l'uomo condivide fundamentalmente con gli altri esseri viventi un'organicità dinamica, che spontaneamente tende ad affermarsi e a mantenersi "vitale" mediante interscambi con l'ambiente, ma che inevitabilmente decade, ricadendo poi nell'inorganico: è la vita intesa come *bíos*, che però compare raramente nel NT. b) Ad un livello superiore della natura, si incontra la dimensione della vita spirituale propriamente umana. Essa deriva nell'uomo dal principio spirituale dell'anima e lo qualifica come una persona cosciente e libera (gr. *psyché*). La dignità propria dell'anima è di sporgere verso l'infinito, di essere *capax Dei*, capace di Dio. c) Infine, sul piano della grazia, si incontra l'evento qualitativamente nuovo della comunicazione della vita divina, soprannaturale (gr. *zoé*, dal significato piuttosto ampio), che non può essere né esigito né dedotto dai livelli inferiori, sia costitutivamente, sia essenzialmente (cfr. H. de Lubac, *Petite Catechèse sur nature et grâce*, Paris 1980, pp. 18-25). Si tratta qui di un dono totalmente dipendente dall'amore gratuito di Dio, che chiama l'uomo a partecipare della vita intima di Dio stesso. La specificità dell'uomo consiste precisamente nel fatto che questi tre livelli sono in relazione tra loro e sono uniti l'uno all'altro, così che la dimensione biologica partecipa delle altre due e viceversa. La finalità propria della redenzione è la «vita eterna», che però santifica e rende inviolabile anche la dimensione biologica, senza che ne derivi per questo una identificazione.

Come si vede da questo schizzo schematico, l'unità articolata delle dimensioni della vita umana esige un punto di riferimento, con un primato gerarchico, che attragga gli altri livelli subordinandoli senza cancellarne il valore. In questa cornice si coglie anche il valore del corpo e della vita corporale. Nell'antropologia cristiana, il corpo non è un'appendice di significato puramente strumentale rispetto all'anima. Tommaso d'Aquino arriva a dire persino che il corpo è componente essenziale per la perfezione della persona come tale, e che senza il corpo non si dà, in senso proprio la persona. Alla precedente tripartizione, organicamente compaginata, va coordinata la distinzione di due fasi della vita dell'uomo: quella temporale e quella definitiva. Sarebbe tuttavia un grave equivoco relegare la vita eterna nell'aldilà. Essa, al contrario inizia già nella fase temporale e si pone come germinale incipienza del definitivo e come polo che finalisticamente attrae e dà significato ad ogni altra espressione della vita (cfr. *Gaudium et spes*, 38-39). La vita terrena è nello stesso tempo «relativa e sacra» (cfr. *Evangelium vitae*, 2): non è il bene supremo a cui tutto sacrificare o da preservare ad ogni costo; non è nemmeno un bene strumentale a nostra completa disposizione. In nome dei beni spirituali superiori, si deve essere disposti a sacrificarla, così come hanno dato testimonianza tanti martiri nella storia della Chiesa e dell'umanità. «Di essa è padrone assoluto solo il Creatore» (*ibidem*, 47), cui solo spetta la scelta di darle un termine, perché a Lui si deve l'iniziativa di averle dato origine. La carità come dedizione totale di sé a Dio, amato sopra ogni cosa, e al prossimo, che porta la sua immagine, realizza il senso ultimo della vita e anticipa il destino finale dei beati. Infatti «il senso più vero e profondo della vita è quello di essere *un dono che si compie nel donarsi*» (*ibidem*, 49). Mostrando sulla Croce il vertice dell'amore, Cristo testimonia che «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15, 13) e proclama così «che la vita raggiunge il suo centro, il suo senso e la sua pienezza quando viene donata» (*ibidem*, 51).

L'affermazione del valore della vita, lungi dal chiudere la persona in se stessa nella ricerca di salvaguardarla a tutti i costi contro gli altri, spalanca piuttosto il suo significato nella trama delle relazioni interpersonali e nella dinamica della carità. La vita fisica è orientata alla persona e la persona si realizza nella comunione, in una trama di relazioni di mutua accoglienza e donazione. Non che la vita abbia valore soltanto per la capacità di relazioni psicologicamente coscienti e significative che comporta, come un certo personalismo fenomenistico sostiene. Esiste infatti una relazione costitutiva e fondante con Dio che, collocandosi all'origine di ogni vita personale, ne assicura in modo sacro e inviolabile il valore. «Dio è l'unico Signore della vita» (*ibidem*, 39), che da Lui proviene e che trova nel dialogo con Lui l'unico suo significato esauriente. Vi è qui il mistero di una relazione che,

avendo Dio come soggetto originante, non può essere arbitrariamente appropriata da altri e neppure da colui che la riceve come beneficiario, proprio nell'istante in cui riceve il suo stesso essere.

Ma questa esclusività inaccessibile della relazione originaria con Dio Creatore è il presupposto per la comunicazione con gli altri. Come afferma il Concilio Vaticano II, in un passo della *Gaudium et spes* decisivo per l'antropologia cristiana: «L'uomo, che sulla terra è l'unica creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé» (n. 24). Se la vita, nella sua origine è un dono, il fine cui essa è destinata è allora quello di farsi dono, riflettendo così l'immagine di Colui da cui proviene (cfr. *Gen*1,27). In questo senso Gregorio di Nissa pone nella «somiglianza» l'elemento dinamico dell'immagine di Dio nell'uomo (vedi *supra*, III) e vede la sua realizzazione nel libero donarsi mediante la carità. Analogamente, lo stesso concetto si ritrova in Bonaventura, con le categorie dell'*impressio* e dell'*expressio*: il dono dell'immagine, impresso indelebilmente nell'anima umana, è chiamato ad esprimersi mediante la carità, che ci fa somigliare a Dio (cfr. *Collationes in Hexaemeron*, VI e VII). La vita quindi si configura come un talento da mettere a frutto generosamente nel dono di sé e nell'accoglienza dell'altro e non come un tesoro da custodire gelosamente.

In riferimento alle altre forme viventi inferiori all'uomo, la cultura cristiana della vita eviterà sia l'arbitrio di un potere tecnologico indiscriminato, sia la sacralizzazione ecolatrica della natura. «Chiamato a essere fecondo e a moltiplicarsi, a soggiogare la terra e a dominare sugli esseri infraumani (cfr. *Gen* 1,28), l'uomo è re e signore non solo delle cose, ma anche ed innanzitutto di se stesso e, in un certo senso, della vita che gli è donata e che egli può trasmettere mediante l'opera generatrice compiuta nell'amore e nel rispetto del disegno di Dio. La sua, tuttavia, non è una signoria *assoluta*, ma *ministeriale*; è il riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio [...]. Come già di fronte alle cose, ancor più di fronte alla vita, l'uomo non è padrone assoluto e arbitro insindacabile, ma — e in questo sta la sua impareggiabile grandezza — è ministro del disegno di Dio» (*Evangelium vitae*, 52). Si tratta dunque di custodire e preservare la creazione ed anche di portarne a compimento le potenzialità, lasciando che l'azione umana sia guidata dalla conoscenza del disegno originario di Dio iscritto nella creazione e rivelato, nella sua destinazione ultima in Cristo, principio del mondo futuro.

Documenti della Chiesa Cattolica correlati:

Humani generis, DH 3896; *Gaudium et spes*, 50-51; *Familiaris consortio*, 28-41; *Dominum et vivificantem*, 1-2, 10; *Mulieris dignitatem*, 6-8; *Donum vitae*, 1-5; *Evangelium Vitae*, 29-51; Giovanni Paolo II: Istituzione della Pontificia Accademia per la Vita, 22.10.1996, EV 15, 1346-1354; *Discorso alla Pontificia Accademia per la Vita*, 24.2.1998, *Insegnamenti* XXI,1 (1998), pp. 418-422.

Bibliografia:

Aspetti teologici e filosofici: F. MUSSNER, *Zoé. Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium*, K. Zink, München 1952; R.W. THOMAS, *The Meaning of the Terms "Life" and "Death" in the Fourth Gospel and in Paul*, "Scottish Journal of Theology" 21 (1968), pp. 199-212; H. JONAS, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall (NJ) 1974; P. SARDI, *Vita*, in DTI, 1977, vol. III, pp. 563-581; R. CAVEDO, *Vita*, in NDTB, 1988, pp. 1660-1680; Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, LDC, Torino 1990; F. COMPAGNONI, *Vita*, in "Dizionario di Bioetica", a cura di S. Leone e S. Privitera, Istituto Siciliano di Bioetica - EDB, Acireale-Bologna 1994, pp. 1049-1055; E. SGRECCIA, R. LUCAS (a cura di), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, LEV, Città del Vaticano 1996; G. ANGELINI, *La questione radicale: Quale idea di vita?*, in *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, pp. 177-206; A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998; M. SANCHEZ SORONDO (a cura di), *La vita*, PUL-Mursia, Roma 1998; H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1968), Einaudi, Torino 1999.

Aspetti scientifici ed interdisciplinari: P. SARDI, *Vita*, in DTI, 1977, vol. III, pp. 563-581; G. SERMONTI, *Le forme della vita. Introduzione alla Biologia*, Armando, Roma 1981; M. LOCQUIN (a cura di), *Aux origines de la vie*, Payard, Paris 1987; H. MARGENAU, *Il*

miracolo della esistenza, Armando, Roma 1987; A. GUERRITORE, *La natura vivente*, "Studium" 83 (1987), pp. 599-615; M. POLANYI, *La struttura irriducibile della vita* (1968), in *Conoscere ed essere. Saggi*, Armando, Roma 1988, pp. 265-280; H. MARGENAU, R. VARGHESE (a cura di), *Cosmos, Bios, Theos. Scientists Reflect on Science, God, and the Origin of the Universe, Life and Homo Sapiens*, Open Court, La Salle (IL.) 1992; E. SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico* (1944), Adelphi, Milano 1995; R.J. RUSSELL, W.R. STOEGER, F.J. AYALA (a cura di) *Evolutionary and molecular biology: scientific perspectives on divine action*, Vatican Observatory Publications and Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City - Berkeley (CA) 1998; PH. CASPAR, *Génération: enracinement biologique et enjeux spirituels*, "Anthropotes" 14 (1998), n. 2, pp. 287-358; R. COLOMBO, G. GIORELLO, E. SINDONI, *L'intelligenza dell'universo*, Piemme, Casale Monferrato 1999; J.-P. PERRENX, *L'Évangile de la vie. I: À la lumière de la raison; II: À la lumière de la foi*, Beauchesne, Paris 1999.

Vedi: [Anima](#)

[Bioetica](#)

[Biologia](#)

[Embrione umano](#)

[Genetica](#)

[Spirito](#)

[Uomo](#)