

IL PRINCIPIO ANTROPICO COSMOLOGICO E LA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

Saturnino Muratore sj

La teologia della creazione è oggi chiamata a dirsi in un nuovo contesto culturale, caratterizzato dai saperi scientifici, che accreditano il paradigma evolutivo e parlano, in maniera molto compatta, di evoluzione cosmo-biologica. La recente teoria del *Big Bang* induce addirittura a pensare ad un unico processo evolutivo, ad una uni-totalità-in-sviluppo, accreditando una freccia del tempo generatrice di novità e di complessità. Nel giro di pochissimi anni si è così passati da un *principio cosmologico copernicano* (che imponeva uno stacco netto tra la visione scientifica relativa al cosmo - sempre uguale a se stesso, illimitato nello spazio e nel tempo - e le scienze dell'uomo, localizzate sui processi storici, sugli universi culturali, sulle questioni di senso), ed un *principio antropico* che, nella sua forma «forte», lega insieme i processi cosmologici e quelli relativi all'evoluzione bio-antropologica.

Questo cambiamento di prospettiva ha i suoi riflessi anche in teologia, al punto che oggi sembra persino possibile gettare un ponte tra due sponde finora contrapposte, quella dei saperi scientifici relativi al cosmo, alla natura, e la teologia sistematica. Tutto ciò al prezzo di un profondo ripensamento (ricategorizzazione) di precedenti impostazioni teologiche, dottrinali e sistematiche, riguardanti la creazione, ma anche l'antropologia teologica e, di riflesso, la cristologia-soteriologia, l'escatologia. Nello spazio che mi è concesso vorrei semplicemente tracciare il quadro generale di questo possibile itinerario di integrazione, che impone alla teologia di prendere atto delle profonde trasformazioni che si sono prodotte recentemente sul versante scientifico, soprattutto cosmologico, e di lavorare, di conseguenza, al rinnovamento del proprio apparato categoriale.

1. Un nuovo quadro di riferimento

Due recenti documenti pontifici possono dare il senso del profondo cambiamento che si è ormai prodotto nel rapporto che è possibile stabilire tra teologia, da una parte, e sapere scientifico. Mi riferisco all'ultima enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio* del 14 settembre 1998 e al Messaggio dello stesso Pontefice alla Pontificia Accademica delle Scienze, nel sessantesimo anniversario della sua rifondazione (ad opera di Pio XI), del 24 ottobre 1996.

Nell'enciclica si afferma che il possibile/auspicabile dialogo tra fede religiosa (e la teologia, che la esprime nel contesto di una cultura) e la ragione, la *ratio naturalis*, non può limitarsi alla ragione filosofica (in aperta crisi oggi e oltremodo variegata nelle sue manifestazioni), ma deve coinvolgere anche i saperi scientifici, in tutta la vasta gamma delle sue espressioni. (1) Assai più esplicito è l'altro documento, nel quale si afferma che il paradigma evolutivo, che informa tutta la ricerca scientifica,

è qualcosa di più di una mera ipotesi: è un quadro interpretativo che abbraccia l'intera realtà naturale ed umana, di cui la teologia non solo deve prendere atto, ma deve anche imparare a far suo, se vuole interagire in maniera efficace nel nuovo contesto culturale. Scrive infatti il Pontefice;

«Oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'Enciclica [*Humani generis*], nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere. La convergenza, non ricercata né provocata, dei risultati dei lavori condotti, indipendentemente gli uni dagli altri, costituisce di per sé un argomento significativo a favore di questa teoria. [...] [Tuttavia] le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo». (2)

Il dialogo è dunque possibile, anzi auspicabile, (3) ma i problemi da affrontare non sono pochi, né di piccolo rilievo. Oltre tutto, solo apparentemente il dialogo è tra due interlocutori, se così possiamo esprimerci. Tra il sapere scientifico e quello teologico (per semplificare: tra lo scienziato e il teologo), c'è infatti il terzo incomodo: il sapere filosofico, sul cui terreno vanno esplicitamente riportati tutti i problemi di fondo e la possibilità stessa di un dialogo/confronto e, quindi, di una eventuale integrazione tra visione scientifica del mondo e visione religiosa.

Se nell'Enciclica *Fides et ratio* l'interlocutore scientifico è appena evocato (mentre viene ribadita l'importanza, per la teologia, di un adeguato supporto filosofico), resta che il dialogo con le scienze diventa praticabile nella misura stessa in cui la razionalità teologica ha saputo rinnovarsi e arricchirsi, affrontando problemi di fondo: epistemologici e metafisici. E forse proprio questo può essere considerato il fatto oggi culturalmente più significativo. La spinta, infatti, a ripercorrere i sentieri del filosofare «forte», i sentieri della metafisica, viene non già dall'ambito della cultura filosofica di questa nostra tarda modernità, dichiaratamente anti-metafisica, storicista e pragmatica (quando non addirittura nichilista), ma proprio dall'ambito dei saperi scientifici, che sembrano propensi ad occupare quegli spazi culturali e tematici, lasciati liberi dall'entrata in crisi delle ideologie e dei saperi totalizzanti. Con sempre maggiore frequenza, infatti, i saperi scientifici avanzano la pretesa di sostituire la razionalità filosofica nell'elaborazione di visioni globali, anche se in chiave prevalentemente immanentistica e naturalistica. Questa tendenza è particolarmente evidente negli ultimi decenni, nei quali è stata realizzata una saldatura forte tra la teoria evolutiva di stampo darwiniano e neo-darwiniano, e le più recenti, innovativi e, per molti aspetti, inattese teorie dell'evoluzione cosmologica.

Mentre, infatti, fino a qualche decennio fa (ma le prime avvisaglie si ebbero negli anni venti e trenta con le teorie cosmologiche evolutive elaborate da Aleksandr Friedmann e da Georges Lemaitre), la vulgata cosmologica accreditava un universo omogeneo, del tutto ripetitivo, illimitato nello spazio e nel tempo (una sorta di scenario statico che dava, per contrasto, ampio risalto alla dinamicità e novità dei

processi storico-culturali), oggi la teoria cosmologica standard è quella del *Big Bang* caldo, che parla di un inizio del tempo e dello spazio circa 15 miliardi di anni fa (un'inezia, a scala cosmologica), e legge il cosmo come una uni-totalità in sviluppo verso realizzazioni che sembrano porre in particolare rilievo la fenomenologia biologica e l'emergenza dell'osservatore, vale a dire, l'emergenza, nel cosmo, della vita intelligente, nella forma, per quanto ci è dato sapere, dell' *Anthropos*.

Questa potente sintesi evolutiva poggia su solide basi scientifiche (4) ed è tale da rimettere in discussione radicate presupposizioni metodologiche e ideologiche, che hanno caratterizzato finora l'universo scientifico e condizionato le stesse reazioni che, inevitabilmente, venivano sollecitate in ambito filosofico e teologico. Paradossalmente potremmo dire - come si esprime Alberto Masani (5) e come ha localizzato Marcelle Cini in un suo recente studio (6) - che l'esercizio stesso della metodologia galileiana, responsabile (almeno in parte) della dicotomia ed estraneità fra uomo e natura e delle visioni di tipo meccanicistico e deterministico, ha operato il suo stesso rovesciamento. Sintomo emblematico di questo rovesciamento e superamento è la formulazione (avvenuta a cavallo degli anni sessanta e settanta) di un principio antropico nell'ambito delle teorie cosmologiche.

2. Dal principio cosmologico copernicano al principio antropico

La teoria della relatività generale, messa a punto da Einstein intorno agli anni venti di questo nostro secolo (nella quale era stata introdotta una *costante cosmologica* per assicurare la sostanziale stabilità e uniformità del modello), aveva indotto alla formulazione di *un principio copernicano cosmologico*, che possiamo formulare come segue: «la Terra e il sistema solare non occupano nessuna posizione di rilievo nell'ambito dell'Universo». Le conseguenze di questa prospettiva interpretativa sono facilmente intuibili:

- nei confronti del cosmo, pensato come infinito nello spazio e nel tempo e del tutto omogeneo a larghissima scala (cf. l'ipotesi cosmologica dello «stato stazionario»), l'uomo non ha modo di rivendicare una posizione di rilievo;
- l'universo fisico è caratterizzato da leggi e processi che si svolgono in maniera del tutto indipendente dall'esistenza o meno di un vivente dotato di coscienza, intelligenza, libertà.

In breve: nei confronti del cosmo l'uomo può essere solo un passivo osservatore, anche se nei confronti della natura disponibile si dimostra sempre più un interessato manipolatore.

La modernità occidentale, in effetti, con l'imporsi della fisica newtoniana aveva lasciato cadere prospettive e tematiche molto interessanti della cultura rinascimentale (la prospettiva, ad esempio, di misteriosi rapporti tra macrocosmo e microcosmo), per una visione rigidamente meccanicistica e deterministica della natura. Il principio cosmologico copernicano (piuttosto recente nella sua formulazione) non fa che sanzionare questa linea di pensiero, così tipica della scienza moderna. Ma non tutti i conti tornano. Osservazioni astronomiche ci mostrano, infatti, non un universo statico, omogeneo nello spazio e nel tempo, ma un universo dinamico, in espansione, un universo, anzi, caratterizzato da processi

irreversibili, come quelli che portano alla sintesi degli atomi pesanti (carbonio e ossigeno compresi), attraverso l'esplosione di stelle di prima e seconda generazione (le *supernove*). A tutta una serie di «strane coincidenze», inoltre, non sembra si possa trovare una risposta plausibile, a meno di leggere il cosmo con un paradigma evolutivo che abbia il suo punto focale nell'emergenza della vita, è stato fatto notare, non senza sorpresa, che se tutta una serie di costanti fisiche (la costante gravitazionale, la velocità della luce, la carica dell'elettrone, la massa del protone ...) non fossero state *scelte* con cura - se non ci fosse stata cioè una sintonizzazione molto fine tra tutti gli elementi (leggi comprese) che caratterizzano l'inizio -, il processo cosmico avrebbe imboccato direzioni molto diverse da quelle che ci è dato verificare, direzioni che avrebbero reso impossibile l'emergenza della vita. (7) Perché dunque le costanti di natura hanno proprio quei valori e non altri? L'unica risposta plausibile sembra essere: perché solo con quei valori è possibile la comparsa della vita. A riprova della correttezza della risposta si fa notare che piccolissime variazioni in quei valori di base avrebbero determinato scenari cosmologici completamente diversi, nei quali non sarebbe stata possibile la sintesi di atomi estremamente critici come il carbonio e l'ossigeno, oppure sarebbero mancate le condizioni indispensabili perché potesse formarsi e mantenersi nel tempo qualche pianeta con caratteristiche favorevoli all'emergenza della vita. Se fino a qualche decennio fa la presenza della vita nel quadro cosmologico poteva essere considerata un dato di fatto la cui spiegazione era rimandata al mero gioco delle probabilità in un universo dai confini spaziali e temporali praticamente illimitati, oggi non è più così.

Ad una lettura scientifica l'universo empirico appare, dunque, segnato biopicamente e antropicamente in una maniera così netta da lasciare interdetti... a meno di reintrodurre un parametro interpretativo che sembrava definitivamente bandito dalla scienza «classica», quello di un'interna finalità. L'universo empirico, in altri termini, ha cessato di apparire come una sorta di immutabile scenario caratterizzato da processi naturali sempre uguali a se stessi, e ci si presenta come un immenso laboratorio che sta eseguendo un preciso programma, finalizzato all'emergenza della vita, anzi della vita intelligente.

3. Il principio antropico nelle sue molteplici formulazioni

Nel 1974, quando la teoria cosmologica del *Big Bang* si stava ormai affermando, l'astrofisico inglese Brandon Carter formula, in maniera molto netta, un principio antropico cosmologico, in due versioni: debole e forte. Per curiosa coincidenza, l'occasione per questa innovativa proposta era offerta dalle celebrazioni che l'università di Cracovia aveva programmato in occasione del quinto centenario della nascita di Copernico, A dire il vero negli anni precedenti c'era già stata qualche avvisaglia per questa «rivoluzione antropica» in ambito cosmologico, (8) ma, nell'economia del nostro discorso, possiamo tranquillamente rifarci alle formulazioni di Carter.

Prima però può essere utile una breve notazione epistemologica, circa i «principi» in campo scientifico. Nonostante l'enfasi del nome, le possibili implicazioni, le maggiori o minori conferme, un *principio*, nell'ambito della scienza empirica, conserva

sempre un carattere altamente ipotetico e, proprio per questo, va considerato, tutto sommato, provvisorio. Frutto di una intellesione all'interno di un contesto problematico, la validità di un *principio* è data non da una qualche sua intrinseca «evidenza», né, tanto meno, dalla possibilità di essere dimostrato a partire da altre conoscenze e premesse (nel qual caso sarebbe una conclusione, non già un principio!), ma dalla sua capacità di fornire una nuova prospettiva mentale in grado di tradursi in una nuova possibilità di offrire risposte, di contribuire a risolvere problemi (si veda, ad esempio, l'introduzione, nel seicento, del principio d'inerzia, che ha consentito di considerare inerziale il moto rettilineo uniforme e, quindi, di rompere drasticamente con tradizionali presupposizioni della fisica aristotelica). Anche la formulazione di un *principio antropico* nell'ambito della moderna cosmologia impone una drastica revisione di radicate presupposizioni concernenti la spiegazione scientifica, per cui non fa meraviglia che venga ampiamente discusso e fortemente contestato, specie nella sua versione «forte».

Ma veniamo alle varie formulazioni del principio antropico. Anzitutto alla sua formulazione *debole*, che presenta un carattere spiccatamente metodologico. Carter lo formula così: «Ciò che possiamo aspettarci di osservare deve essere limitato dalle condizioni necessarie per la nostra presenza come osservatori».

Sono state date anche altre formulazioni, ad esempio, quella offerta da Barrow e Tipler nella loro monumentale monografia dedicata al principio antropico:

«I valori osservati di tutte le quantità fisiche e cosmologiche non sono equiprobabili [= a caso], ma assumono valori limitati dalla condizione che esistano regioni nelle quali la vita basata sul carbonio possa evolversi, e dalla condizione che l'Universo sia sufficientemente vecchio da aver già dato origine a ciò». (9)

Possiamo chiederci quale sia il senso di queste formulazioni. Facendo forza sul loro carattere metodologico potremmo dire così: nella costruzione delle teorie esplicative della fisica non ha molto senso prescindere dalla nostra concreta esistenza come osservatori-teorizzatori, visto che le teorie scientifiche sono pur sempre il prodotto di conoscenti effettivamente esistenti, ed è ben noto - come ricordava con una buona dose di *humor* Dicke - che anche i fisici sono composti di carbonio. In altri termini: il principio antropico debole non afferma che il mondo non potrebbe esistere con leggi fisiche e caratteristiche differenti, o anche solo leggermente diverse, ma unicamente che noi non potremmo averne consapevolezza, dal momento che in tutti quegli universi verrebbero a mancare le condizioni indispensabili per la nostra concreta esistenza. (10) Su questa base, negli ultimi anni si è andato configurando, tra i fisici., una sorta di approccio antropico ai problemi cosmologici. . Scrive Barrow: «L'aver compreso che alcune delle caratteristiche cruciali delle strutture dell'universo costituiscono prerequisiti indispensabili dell'esistenza di osservatori, ha finito per influenzare lo stesso modo di impostare molte questioni», (11)

La versione *forte* del principio antropico è più radicale e, proprio per questo, più contestata. Essa reintroduce, infatti, nella lettura scientifica dell'universo naturale, il

finalismo, che era stato bandito dalla metodologia galileiana. Anche qui possiamo partire dalla formulazione di Carter:

«L'Universo (e, quindi, i parametri fondamentali sui quali esso si fonda) deve essere tale da consentire la creazione di osservatori al suo interno, a qualche stadio. Volendo parafrasare Cartesio: *Cogito ergo mundus talis est*».

Nonostante questo richiamo a Cartesio, il principio antropico forte opera, di fatto, un radicale rovesciamento del dualismo cartesiano, o quanto meno di quella separatezza che il dualismo cartesiano aveva introdotto tra pensiero e mondo fisico, e che aveva portato a considerare *l'osservatore* scientifico del tutto estraneo al sistema naturale. Qui, tuttavia, l'osservatore non è solo un ineliminabile punto di vista prospettico per una corretta lettura scientifica del cosmo come voleva il principio antropico debole -, ma un termine finalistico dei processi naturali, in grado di dischiudere all'evoluzione cosmica il suo *telos*.

Si configura ciò che possiamo chiamare l'antropocentrismo cosmologico della recente lettura scientifica: l'universo naturale è programmato fin dall'inizio per l'emergenza, a un certo stadio del suo sviluppo, della vita intelligente, da noi conosciuta attualmente nella forma *dell'Anthropos*. «Avendo sollevato con forza il problema dell'uomo e della sua collocazione nel seno dell'evoluzione cosmica - commenta l'astrofisico italiano Alberto Masani - il principio antropico [forte] costituisce uno dei più importanti contributi che la scienza può offrire oggi alla cultura». (12)

E' muovendo lungo questa linea di pensiero che Barrow e Tipler, nella già ricordata monografia dedicata al principio antropico, avanzano la proposta di un *principio antropico terminale*. Se, infatti, tutto sembra programmato perché la vita intelligente possa venire all'esistenza ad un certo stadio dello sviluppo dell'Universo (in quanto l'universo stesso, con le sue caratteristiche e leggi, si incarica di adempiere le innumerevoli e delicatissime «condizioni» per questa emergenza), e poi essa, la vita intelligente, viene meno, scompare, prima che abbia avuto una qualche significativa influenza sull'Universo nella sua totalità, allora tutto ricade nel non-senso. E' difficile infatti comprendere perché, volendo usare un linguaggio antropomorfo, l'universo si sia sforzato tanto per produrci, se poi tutto si riduce a una effimera «bolla».

Queste considerazioni hanno indotto Barrow e Tipler a un'ulteriore formulazione del principio antropico (quello *terminale*), che tende però a trasformarsi in un principio teologico, nel senso che lo sbocco ultimo dell'intenta finalità dell'evoluzione cosmologica non sarebbe la vita intelligente nella forma delTAfi/fcrqpas; ma in quella di un «dio sociniano»: un essere onnisciente, onnipresente, onnipotente, in grado di operare il trapasso *Spunto omega* dell'evoluzione;

«Nell'universo deve pervenire all'esistenza un'intelligente elaborazione dell'informazione, ma una volta giunta all'esistenza, essa non morrà mai». (13)

Si configura così quella che possiamo chiamare un'escatologia su base fisica. In questo ulteriore contesto, tuttavia, l'uomo recuperato al cosmo è anche un essere del tutto finalizzato ai supremi destini del cosmo. (14) II contesto, infatti, per

l'accreditamento di questa terza formulazione del principio antropico è, con tutta evidenza, la chiusura immanentistica, un pregiudizio abbastanza diffuso in ambito scientifico, che porta all'identificazione acritica tra universo empirico e universo dell'essere.

4. Oltre l'antropocentrismo cosmologico

C'è chi ha voluto vedere in questa recente formulazione di un principio antropico in ambito cosmologico la conferma della supremazia indiscussa dei saperi scientifici, in grado ormai di farsi carico anche di problemi di senso, potendo offrire una visione compiuta e definitiva della realtà. (15) L'emergenza della vita intelligente all'interno dell'evoluzione cosmica renderebbe, infatti, perfettamente autoconsistente l'intero processo, dispensando dal ricercare ulteriori fondazioni metafisiche, specie quelle che vorrebbero accreditare un rimando trascendente, a un Dio creatore o a una Super-Mente ordinatrice. La chiusura immanentistica dell'interrogare scientifico verrebbe, così, definitivamente sancita.

Potremmo dire che l'impegno stupefacente profuso dalla razionalità scientifica nel tentativo di comprendere l'universo empirico è oggi sfociato in una visione del cosmo fortemente unitaria, compatta, non ancora definitiva, ma certamente tale da rafforzare la convinzione di un universo altamente intelligibile, se è vero che già ora è possibile descriverne l'intera storia evolutiva trascorsa, e se gli stessi aspetti di casualità possono essere visti funzionari all'emergenza dell'ordine e della complessità. Un universo, dunque, le cui caratteristiche orientano decisamente verso l'aspettativa di una compiuta intelligibilità.

Tuttavia - e questa è la sfida che emerge oggi all'interno stesso dell'impresa scientifica - se la vita intelligente, che pure ci appare sempre più come un punto focale dell'evoluzione cosmologica, un'emergenza in grado non solo di dare senso a tutto lo sviluppo precedente, ma di dischiudere anche interessanti prospettive sul futuro, dovesse improvvisamente cessare, estinguersi (per cause accidentali - impatto di meteoriti giganti, ad esempio - o, com'è forse più probabile, per una sorta di implosione al suo interno ad opera dell'uomo), senza che abbia potuto svolgere una reale funzione cosmica, tutto finirebbe per rivelarsi senza senso e quella spontanea anticipazione di una compiuta intelligibilità risulterebbe, in realtà, frustrata, il pessimismo di non pochi scienziati al riguardo è quanto meno, significativo. (16)

In breve: l'esercizio stesso della metodologia scientifica galileiana-laplaceana, che imponeva di separare nettamente l'intelligibilità dei processi naturali dai problemi di senso e dalle implicazioni antropologiche, sta conducendo ormai al suo stesso superamento, per l'imporsi di ineludibili interrogativi che concernono, ad un tempo, l'ambito naturale e l'ambito della soggettività: interrogativi di senso, di valore, di appello alla responsabilità. (17)

Questo interrogare radicale è tale da rimettere in circolo non solo l'intellettualità filosofica (che può assumere nuovi stimoli e vigore dalle problematiche sollevate oggi dai saperi scientifici), ma anche quella teologica, superando una marginalità culturale che ha pesato negativamente sugli sviluppi della cultura occidentale. Tanto

più che, mentre nell'Ottocento l'atteggiamento complessivo della Chiesa cattolica (per parlare solo di essa) poteva apparire, per quanto riguarda la sfida culturale della modernità, di sostanziale arroccamento su posizioni tradizionali, nella seconda parte del nostro secolo l'atteggiamento è decisamente mutato nella direzione del dialogo e del confronto critico, a tutti i livelli e in tutte le direzioni: a livello ecumenico, del dialogo interreligioso, del confronto con le ideologie dominanti, dell'apertura alle visioni scientifiche, dell'acuta presa di coscienza dei rischi e dei pericoli insiti nelle dinamiche evolutive e coevolutive innescate, a livello planetario, dagli sviluppi delle società tecnologiche di tipo occidentale.

Ma non si tratta soltanto di imparare a dialogare, a tutto campo. Ci sono problemi di fondo che vanno affrontati e risolti, superando chiusure e assolutizzazioni delle varie «figure» della razionalità, che la modernità occidentale ha non solo differenziato, ma anche molto spesso contrapposto. Se infatti la lettura scientifica del cosmo fosse l'unica possibile, l'unica di carattere esplicativo, allora non avremmo modo di superare la chiusura immanentistica e l'interpretazione naturalistica del fenomeno umano: il principio esplicativo del reale sarebbe fornito unicamente dalla situazione d'inizio del processo cosmico e dalle sue leggi fondamentali; tutto sarebbe già scritto e la libertà e la moralità della persona non avrebbe senso. La chiusura immanentistica costringe, infatti, a operare una completa funzionalizzazione dell'individuo alla storia della specie e una funzionalizzazione della specie alla storia dell'evoluzione cosmica. Ma se il principio esplicativo, come attesta una lettura teologica del reale (ma anche una rinnovata metafisica creazionista), è trascendente il processo del mondo, allora la situazione d'inizio del processo cosmico e le sue *leggi* fondamentali possono limitarsi a fornire solo le condizioni di possibilità perché si produca l'evento veramente rilevante: quello di un esistente che, benché tratto dalla polvere della terra, non è riconducibile totalmente alla «stoffa» e alle dimensioni del cosmo, perché rivela lo spessore ontologico di una *mente* che sente il richiamo dell'eterno, incarna l'esigenza di un'intelligibilità totale e di una perfezione infinita.

Potremmo parlare, a questo punto, di antropocentrismo *teologico*, un antropocentrismo che si impone necessariamente nell'ottica della creazione. Se, infatti, l'intera creazione è da Dio e trova in Dio la sua spiegazione ultima e il suo rimando ineliminabile, pure la creazione assume un senso pieno in riferimento alla creatura libera, all'uomo chiamato a dire l'universo ma, soprattutto, chiamato a riconoscere il suo Creatore e a rispondere a Lui in un rapporto interpersonale.

La riflessione filosofica e teologica possono, a questo punto, funzionare come una superiore istanza critica per scandagliare le implicazioni e i presupposti di questa inedita prospettiva antropica. La teologia può certamente prendere atto con qualche soddisfazione del collegamento che viene fatto tra evoluzione cosmologica ed emergenza della vita intelligente, in quanto non difforme dalla fondamentale dottrina biblica della creazione, e ritenere frutto della diffusa pregiudiziale immanentistica la netta contrapposizione che spesso viene operata tra principio antropico e principio teistico. Allo stesso tempo, essa rimane piuttosto restia a considerare la vita intelligente, qual è emersa e si è sviluppata storicamente su

questo nostro pianeta, come sicura garanzia di progresso. Il punto di forza dell'intervento teologico è che la storia umana pone, a sua volta, nuovi e inquietanti interrogativi. Questo punto viene normalmente trascurato o misconosciuto dalla razionalità scientifica, ancora troppo condizionata dall'ottimismo delle visioni illuministiche e positivistiche. Ma la teologia viene da più lontano e da sempre riflette sulla vita degli uomini. Essa sa bene che il cuore dell'uomo è malvagio o, quanto meno, che c'è un'ineliminabile propensione negativa nel cuore degli uomini. Soprattutto: la vita intelligente non può essere ridotta a una semplice tecnica superiore per risolvere problemi (a una «intelligente elaborazione dell'informazione»), senza fraintendere completamente l'uomo; essa dischiude, al contrario, la dimensione etica e quella religiosa dell'esistenza e dischiude anche le abissali possibilità del male e del peccato, fino ai limiti estremi del demoniaco.

Il mondo umano della carne e del sangue, della cultura e della scienza è, senza alcun dubbio, un mondo tragico (non per nulla le grandi crisi di coscienza di scienziati che hanno lavorato ai progetti atomici). C'è da cogliere in profondità questa ineliminabile dimensione tragica dell'esistenza dell'uomo, se si vuole porre nella giusta luce la figura di Cristo. Gesù di Nazaret, infatti, non è semplicemente un profeta religioso, il fondatore del cristianesimo, il Maestro che insegna i comportamenti corretti, graditi a Dio. Gesù Cristo è *Dio-salva*, il redentore dell'uomo, Colui che rivela in modo definitivo l'amore salvifico e rigeneratore di Dio.

Il principio antropico è, dunque, quanto meno incompleto: esso ha assoluto bisogno di essere integrato e corretto da ciò che potremmo chiamare il «principio cristologico». Né va dimenticato che Cristo diventa il salvatore e il rivelatore universale attraverso l'evento che porta a compimento la sua esistenza (cf *Eb* 5,7-10). Quella croce, piantata nel mondo degli uomini, infatti, non è un evento marginale, un incidente della storia. E, al contrario, il centro di tutta la creazione.

5. Un dialogo possibile

La teologia ha oggi l'opportunità di mediare il dato centrale della fede cristiana nel contesto culturale contemporaneo, entrando in un proficuo dialogo-confronto con i saperi scientifici, orientando le aspettative dell'uomo e del cosmo verso un futuro di assoluta trascendenza. Un futuro che, pur nella sua misteriosità, mantiene però tutta la concretezza della carne e del sangue perché, come proclama l'annuncio pasquale: «Cristo è veramente risorto». Questo annuncio è la buona novella consegnata ai poveri del mondo e a tutti gli uomini di buona volontà, in grado di illuminare ogni situazione d'esistenza, precisamente perché dischiude il futuro, quello definitivo.

Contro ogni catastrofismo e ogni nichilismo, vale dunque, per la teologia come per la fede credente, la fondamentale antropologia di S. Gregorio Nazianzeno: tutto ciò che è assunto viene salvato.⁽¹⁸⁾ Il futuro, in una visione integrale, illuminata e arricchita dal dato di fede, non sarà quindi la deiezione di questo universo materiale, come prospettato da recenti teorie cosmologiche, cui potrebbe essere contrapposta solo la «comunità dei puri spiriti», ma la comunità dei risorti, la nuova Gerusalemme (cf *Ap* 21-22), cioè la forma definitiva di quest'unica creazione, ⁽¹⁹⁾

nella quale risplende la gloria del Risorto - il Cristo Pantocratore - che assicura unità, compattezza e bellezza a tutte le cose.

Il sapere teologico sembra dunque in grado di assumere, in certa misura, la prospettiva definitiva del progetto originario e parlare in modo nuovo della creazione e della collocazione dell'uomo nella creazione. Ma, proprio la consapevolezza critica di una teologia matura impone oggi al teologo di discriminare attentamente il dato di fede dalle sue molteplici espressioni culturali (non escluse quelle codificate nel testo sacro) e mediare opportunamente tale dato con quanto viene elaborato autonomamente dal sapere scientifico e dal sapere filosofico.

SATURNINO MURATORE

Ordinario di Filosofia Teoretica Sezione S. Luigi Pontificia Facoltà di Teologia dell'Italia - Napoli

Da "Rivista di Teologia e dell'Evangelizzazione", EDB Bologna, Gennaio-Giugno 1999

Note

1 Cf. *Fides et ratio*, n. 106; Gli scienziati «che con le loro ricerche ci forniscono una crescente conoscenza dell'universo nel suo insieme e della varietà incredibilmente ricca delle sue componenti, animate ed inanimate, con le loro complesse strutture atomiche e molecolari, li cammino da essi compiuto ha raggiunto, specialmente in questo secolo, traguardi che continuano a stupire».

2 Per un commento si può vedere la mia nota: «Magistero e darwinismo», in *La Civiltà Cattolica* 148(1997)1,141-145.

3 Cf. S. MURATORE, «Ragione scientifica e religione. Dal dialogo ad una possibile integrazione», in G. LORIZIO (a cura di), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Messaggero, Padova 1998, pp. 159-184; H>., «Evoluzionismo o creazionismo? Un nuovo dialogo tra saperi scientifici e teologia», in }\. *progresso del Mezzogiorno*, Napoli 1995, pp. 7-25.

4 Cf A. MASANI, «L'universo e la vita», *'m Rassegna di Teologia* 38 (1997) 449-463.

5 Cf. A. MASANI, «II principio antropico», in G.V. COYNE - M. SALVATORE - C. CASACCI (EDD.), *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Vatican Observatory, Città del Vaticano 1987, 1-27.

6 Cf. M. CIMI, *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994.

7 Per una sintetica illustrazione, cf S. RONDINARA, «D principio antropico e l'unità dell'universo», *innova Umanità* 12 (1991) 39-53; G.V. COYNE - A. MASANI, «H principio antropico nella scienza cosmologica», *mia Civiltà Cattolica* 140 (1989) n, 16-27.

8 In particolare, il fisico Robert Dicke fu il primo a formulare chiaramente il principio antropico nel contesto della nuova fisica. Cf S. MURATORE, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, AVE, Roma 1993, p.32s.

9 Cf J,D. BARROW - FJ. TIPLER., *The Anthropic cosmological Principle*, Ciarendon Press, Oford 1986, p. 16.

- 10 Cf. J.D. BARROW, // *mondo dentro ti mondo*, Adelphi, Milano 1991, p. 440.
- 11 *Ibid.* p. 440.
- 12 A. MASANI, «II principio antropico», in *L'uomo e l'universo*, cit, p. 25s.
- 13 J.D. BARROW ~ F.J. TIPLER, *The Anthropic cosmological Principle*, cit., p. 23. posizione ulteriormente ripresa e sviluppa da Tipler: cf S. MURATORE, «Dio nelle nuove cosmologie», in G. MURA (ed.), *Una «rilettura» di Dio nella cultura contemporanea*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 124-141. Cf anche S. RONDINARA, «L'escatologia fisica di Tipler. I. La Teoria del Punto Omega e la risurrezione dei morti; 11. Congetture metascientifiche tra mito e ideologia», in *Nuova Umanità* 20 (1998) 419-440; 559-580.
- 14 Per un'ulteriore disamina di questo punto si può vedere il mio *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, cit., pp. 122-138.
- 15 Cf. FANG LI ZHI - LI SHU XIAN, *La creazione dell'universo. Alle origini del cosmo tra scienza e filosofia*, Garzanti, Milano 1990. Per una disamina critica, Cf. S. MURATORE, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, cit., pp. 91-106.
- 16 Si veda quanto scrive S. Weinberg, quasi a conclusione del suo best seller: *I primi tre minuti* (Mondadori, Milano 1990): «Quanto più l'universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo» (p. 170).
- 17 Cf. A. MASANI, «L'universo e la vita. Problemi di senso nel contesto di una metodologia scientifica», in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 449-463; S. MURATORE, «Responsabilità per il creato: una lettura teologica», in S. BIOLO (ed.), *Responsabilità per il creato*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 21-48.
- 18 Cf *Ep. ad Cledonium*,
- 19 Si può vedere, a questo riguardo, il suggestivo studio di U. VANNI, *L'opera creativa nell'Apocalisse*, AVE, Roma 1993.