

Cristiani nel mondo

Anno XXII - n. 4 - Agosto-Ottobre 2007



Scienza e fede

Indice

3 Presentazione

p. Gian Giacomo Rotelli S.I. / Scienza e fede

Scienza e fede

4 Francesco Riccardi / Interpretazione del reale tra scienza e teologia

16 p. Carlo Casalone S.I. / Come decidere sulla fine della vita? Considerazioni etiche sul «testamento biologico»

27 p. Giuseppe Koch S.I. / Il paradigma moderno dell'evoluzione cosmica e biologica: una minaccia o una risorsa per il credente?

40 Fabio Mantovani / Scienza, fede e teologia nella vita di Teilhard de Chardin

45 p. Paolo Molinari S.I. / Il tema del miracolo

54 Sull'azione del maligno nella vita delle persone: la possessione diabolica

Vita CVX

60 Francesco Riccardi / Nasce il Gruppo Link

CRISTIANI NEL MONDO - Periodico della Comunità di Vita Cristiana d'Italia

Via di San Saba, 17 - 00153 Roma

Direttore responsabile Francesco Botta S.I.

Comitato di direzione Cristina Allodi, Leonardo Becchetti (*direttore*), Marilena D'Angiolella, Massimo Gnezda, Antonella Palermo, Gian Giacomo Rotelli S.I., Marina Villa

Comitato di redazione Caterina Boca, Giuliana De Simone (*segretaria*), Marisa Gigliotti, Antonella Palermo (*capo redattore*), Francesco Riccardi, Laura Turconi

Direzione e amministrazione Via di San Saba, 17 - 00153 Roma
tel. 0664580147 - fax 0664580148 - e-mail: cvxit@sansaba.it

Progetto grafico e composizione Layout Studio / Giampiero Marzi
Stampa Arti Grafiche La Moderna - Via di Tor Cervara, 171 - 00155 Roma - tel. 0622796348

Chi desidera dare un contributo per le spese di stampa della Rivista, può farlo - specificando il motivo del versamento - tramite: **conto corrente postale** n° 76224005, intestato a: Cristiani nel Mondo, Via di San Saba 17, 00153 Roma; **bonifico bancario**: c/c n° 1254/72, intestato a: Comunità di Vita Cristiana Italiana (CVX Italia), Via di San Saba 17, 00153 Roma; recapito bancario: Banca Popolare di Lodi - Ag. 12, Via della Piramide Cestia, 9/11, 00153 Roma (ABI 05164 - CAB 03212 - CIN V).

Registr. Tribunale di Roma n. 34 del 22.1.1986
Poste Italiane S.p.A. - sped. in a.p. D.L. 353/03 (conv. L. 46/04) art. 1 comma 2 DCB - Filiale di Roma

*Non è stato sempre possibile reperire gli aventi diritto per la riproduzione delle immagini.
L'Associazione è comunque a disposizione per l'assolvimento di quanto occorre nei loro confronti.*

Scienza e fede

di p. Gian Giacomo Rotelli S.I.

Scienza e fede. In modo ricorrente ci ritroviamo di fronte nel nostro tempo a questo binomio. Spesso a motivo (o con la semplice impressione) di una dicotomia, quando non una contrapposizione, tra i due mondi. E spesso viviamo questo “conflitto” come una minaccia per la fede (o meglio per la teologia), anche per non poche “sconfitte” subite dalla Chiesa nella storia di fronte all’evolversi della scienza.

Come appare a più riprese in questo numero stiamo forse uscendo definitivamente da questa situazione. Appare cioè sempre più chiaro che se sorgono conflitti tra teologia e scienza ciò è dovuto o al fatto che la scienza travalica i suoi limiti o la teologia non ha colto i propri.

La tematica è estremamente ampia, ma forse riusciamo ad offrirne uno sguardo abbastanza rappresentativo.

Il numero si apre con una sintesi del pensiero del prof. Rondinara, docente all’Università Gregoriana, che ci offre un’interessante percorso storico delle relazioni “scienza-fede”, un’analisi della problematica in se stessa e vie attuali di sviluppo positivo.

A questo sguardo generale facciamo seguire quattro contributi che affrontano quattro ambiti specifici: quello dell’astrofisica (con le questioni della creazione/evoluzione del mondo e della vita, come il Big-Bang, ecc...); quello della medicina (con le questioni relative alle terapie terminali, al cosiddetto “testamento biologico”, ecc...); quello del “miracolo” (circa il quale la competenza del p. Molinari ci permette di superare atteggiamenti un po’ superficiali come l’accettazione acritica o il rifiuto a priori, pure acritico); quello sempre scomodo dell’esorcismo.

Non abbiamo dimenticato poi la figura di quel grande scienziato e uomo di fede del secolo XX che è stato Teilhard de Chardin, esempio autorevole del fatto che scienza e teologia possono camminare insieme illuminandosi reciprocamente, entrambe in umile e coraggiosa ricerca di intelligenza di Dio, Creatore e Signore, e delle sue opere.

Interpretazione del reale tra scienza e teologia

a cura di **Francesco Riccardi***

«Se consideriamo ciò che per l'umanità rappresentano la religione e la scienza, non è esagerato dire che il corso della storia futura dipende dalle decisioni della nostra generazione riguardo ai loro rapporti». Nel 1945 il filosofo e logico-matematico inglese A. N. Whitehead indicava con queste chiarissime parole un punto centrale dell'identità e del futuro dell'uomo contemporaneo.

In generale il rapporto tra pensiero razionale e pensiero religioso ha attraversato e plasmato tutta la storia dell'occidente, ma la fase più recente di questo rapporto appare particolarmente interessante. Infatti, il pensiero razionale, nella forma di pensiero scientifico, si è dimostrato in grado di rivoluzionare il modo stesso di concepire il reale (basti pensare alla teoria della relatività od alla meccanica quantistica), ed ha quindi stimolato la creatività della teologia fondamentale.

In secondo luogo, questi due tipi di sapere, quello scientifico e quello teologico, hanno ormai prodotto una notevole riflessione su se stessi, sui propri specifici compiti e sui propri limiti, rendendo così possibile evitare i fraintendimenti del passato.

Questo processo di chiarificazione qualifica le scienze naturali essenzialmente come un sapere metodologicamente controllato avente per oggetto gli enti fisici

in quanto fisici ed i fenomeni ad essi connessi e, soprattutto, mette in rilievo come le scienze naturali procedano attraverso programmi di ricerca che vengono mutati con vere e proprie "rivoluzioni scientifiche".

Questo fatto è di notevole importanza. Ci rivela come l'attività di ricerca non sia qualcosa di asettico ma venga portata avanti con le lenti sul mondo tipiche di un'epoca, vale a dire con gli assunti teorici tipici di quell'epoca e con la scelta della base sperimentale tipica di quell'epoca.

La teologia, d'altro canto, è il discorso che il credente fa su Dio a partire dalla sua auto-rivelazione. Essa ha come oggetto di studio Dio stesso ed il tutto della realtà in quanto a Lui relazionato.

L'aspetto però precipuo della teologia in questa indagine è che essa considera la Rivelazione dal punto di vista della intelligibilità, della ammissibilità da parte di un'intelligenza umana.

Nell'espone una descrizione delle relazioni tra teologia e scienze ci introdurrà all'argomento un sintetico percorso storico nel quale verranno presentati fatti, personaggi e idee che hanno caratterizzato le relazioni tra scienze e teologia dal Seicento in avanti. Esamineremo poi i nodi teoretici della questione, i vari modi in cui si sono relazionate scienza e teologia nel corso dei secoli e tenteremo di

* Francesco Riccardi, della redazione di *Cristiani nel Mondo* e membro della CVX Prima Primaria-Roma, rielabora il testo del Prof. Sergio Rondinara, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Ed. Città Nuova.

evidenziare le insidie sottostanti a questi rapporti. Termineremo infine con alcune riflessioni riguardanti l'apporto sul piano culturale di un leale e duraturo dialogo tra le due forme di sapere.

Da Galilei ai giorni nostri

Il primo punto di svolta, il più importante per una ricostruzione della complessa vicenda dei rapporti scienza-fede, è il secolo XVII. Infatti si tratta del momento in cui, dopo una sostanziale integrazione del sapere teologico con quello scientifico, matura una crisi tra i due.

Pur senza entrare nel dettaglio è possibile individuare le cause di questa crisi nel risveglio dell'autonomia della ragione umana operato dal pensiero umanistico rinascimentale ed anche nella tragica perdita di credibilità subita dal cristianesimo con le guerre di religione seguite alla Riforma.

Rispetto alla matrice culturale del periodo medievale, fortemente caratterizzata dalla razionalità teologica, il Seicento mostra due elementi chiave che lo caratterizzano profondamente. In un primo momento si ha una progressiva differenziazione tra razionalità teologica e razionalità filosofica; successivamente si assiste alla nascita della moderna scienza della natura.

Il nascente pensiero scientifico si caratterizza per la convinzione che la struttura di fondo dell'universo sia in qualche modo matematica e che i giudizi consistenti nella correlazione costante tra fenomeni di intensità data siano da considerare veri al pari dei giudizi che giungono ad esplorare le essenze degli enti mediante l'intuizione metafisica.



Ottavio Leoni, Ritratto di Galileo (1624)

In questa atmosfera di fecondo cambiamento comunque va chiarito che sia gli scienziati che i teologi ancora ritengono di dover tener fermo il messaggio rivelato. Il problema emergente consiste, in questa fase, nel verificare se i moduli culturali "profani" adottati coincidano con tale messaggio o se introducano travisamenti o deviazioni per la fede cristiana.

Tre personaggi sono, in qualche modo, emblematici di questo disorientamento e riorientamento: Galileo Galilei, Johannes Kepler e René Descartes.

Galileo esprime chiaramente la sua posizione nelle due lettere a padre Benedetto Castelli ed alla granduchessa Cristina di Lorena.¹

Si tratta di una posizione che è volta a salvaguardare la assoluta autorità del te-

¹ G. Galilei, *Lettera a D. Benedetto Castelli*, in *Le opere di Galileo Galilei*, vol. V, pp. 279-288 e *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, pp. 309-348.



René Descartes

sto sacro e la legittimità del sapere scientifico. Lo scienziato pisano afferma una totale incommensurabilità dei due tipi di sapere. Questa incommensurabilità significa in primo luogo l'impossibilità che uno dei due discorsi contraddica o confermi l'altro; in secondo luogo, la compatibilità dei due discorsi stessi.

In Johannes Kepler (1571-1630) troviamo una sensibilità diversa per cui il pensiero religioso è ancora intrecciato con la conoscenza scientifica ed il concetto di natura appare capace di supportare il credo religioso. Scrive Kepler «l'universo è il Libro della Natura nel quale Dio Creatore, in uno scritto senza parole, ha rivelato e spiegato la Sua essenza e ciò che Egli vuole dall'uomo».

René Descartes (1596-1650) presenta una posizione ulteriore.

Da una parte egli divide i campi, assegnando al sapere scientifico l'indagine sul sensibile ed alla speculazione metafisica così come all'esperienza religiosa il discorso su Dio; d'altra parte sembra manifestarsi in lui una sorta di contaminazione da parte del sapere scientifico nei confronti del discorso su Dio. Dio infatti viene concepito quasi come Primo Motore Immobile aristotelico, un dio da filosofi e da matematici, ma non il Dio dell'esperienza religiosa autentica. Si tratta di una prospettiva che, come vedremo, avrà conseguenze notevoli.

La differenziazione del secolo XVII tra il sapere scientifico e quello teologico avviene sganciamento nel secolo successivo a partire dal lavoro di Isaac Newton (1642-1727).

Con lui si afferma il primo vero paradigma scientifico: la fisica newtoniana. Essa rappresenta l'universo mediante corpuscoli o particelle tra loro separati che interagiscono all'interno di uno spazio assoluto e vuoto, nel trascorrere di un tempo universale assoluto, esistente in sé ed indipendente dal movimento dei corpi.

L'origine di ciò che diverrà in seguito sganciamento e totale indipendenza dei due saperi può essere rinvenuta, in nuce, nella posizione di Newton riguardo alla modalità della relazione Dio-natura.

La sua posizione intende relazionare trascendenza ed immanenza divine secondo una reciproca e libera con-presenza priva di alcuna forma di necessità. Newton, beninteso, è convinto del finalismo dovuto alla presenza attiva di Dio nella creazione e della Sua immanenza nelle leggi che ha scoperto, però non considera Dio deducibile quasi come una parte del sistema.

Lo sganciamento tra i due saperi si manifesta pienamente con la famosa dichiara-

zione dell'astronomo matematico Pierre Simon de Laplace (1749-1827) che, nell'espone a Napoleone Bonaparte le grandi linee della sua cosmologia, afferma apertamente di non aver avuto bisogno dell'ipotesi di Dio nel suo sistema.

Dallo sganciamento si giunge, nel corso del XIX secolo, ad una vera e propria contrapposizione.

Diviene modo di pensare comune la cosiddetta legge dei tre stadi di Auguste Comte (1798-1857), secondo cui lo sviluppo umano si articolerebbe movendo da uno stadio primitivo teologico per passare ad uno intermedio metafisico e per raggiungere la maturità rappresentata dallo stadio scientifico implicante, ovviamente, il superamento dei precedenti. Nel corso del XIX secolo la teoria dell'evoluzione biologica secondo il meccanismo esplicativo di Charles Darwin (1809-1882) è il grande cavallo di battaglia di questa ideologia scienziata.

Si tratta di un tentativo, grandioso in verità, di comporre all'interno di un quadro unitario la molteplicità delle forme viventi caratterizzanti la biosfera. Il problema è che questo apparato teorico postula un percorso che conduce al fenomeno vita unicamente mediante processi biologici, fisici e chimici, senza necessari riferimenti ad atti creativi. Ed il problema ancor maggiore riguarda l'essere umano le cui caratteristiche più nobili e spirituali sarebbero anch'esse affinamenti di caratteri già presenti negli animali che lo hanno preceduto.

Si può ben immaginare come un discorso del genere, che in un colpo solo dichiara falso il racconto biblico delle origini e nega ogni finalità nel mondo naturale, susciti la reazione immediata delle chiese. Ne nasce un conflitto tra la visione dinamica naturalistica darwiniana e

quella creazionista e fissista che dura anche nel XX secolo.

Nel corso del XX secolo si assiste a due fenomeni che sembrano incarnare due tendenze opposte.

Da una parte, infatti, si registra un nuovo attacco, particolarmente insidioso, nei confronti del sapere teologico e metafisico portato dalla corrente che va sotto il nome di positivismo logico e che è collegata al famoso Circolo di Vienna. Questo attacco è particolarmente insidioso in quanto non è diretto a confutare le affermazioni del sapere teologico, ma a "svuotarle" del diritto di cittadinanza nell'ambito del sapere. Il positivismo logico sostiene, precisamente, che un'affermazione non verificabile empiricamente è solo un puro suono, un "*non-sense*". Naturalmente si tratta di una posizione articolata e differenziata però il denominatore comune è che per "esperienza" e "verifica empirica" così come per "falsificazione empirica" si intende sempre e soltanto qualcosa di collegabile alle sensazioni, restando del tutto privi di considerazione i significati meno restrittivi del termine "esperienza".

D'altra parte nel Novecento si registra anche un progressivo calo della contrapposizione, di cui ho sinteticamente tracciato la storia, dovuto ad un "ammorbidente" delle posizioni dei contendenti.

Infatti il sapere scientifico vede sparire alcune delle idee forza su cui era basata la vera e propria ideologia scienziata. Dopo le acquisizioni della meccanica quantistica e il principio di indeterminazione di W. Heisenberg (1901-1976), il determinismo laplaciano è fortemente indebolito. Così con il "teorema di indecidibilità" di Goedel (1906-1978) una teoria scientifica non ha più in sé la prova della propria coerenza. Infine le scien-



Johannes Kepler

ze della complessità, su cui tornerò più avanti, rilevando che in un sistema possono comparire nuove informazioni non appartenenti ai singoli elementi che lo compongono, minano alle fondamenta il riduzionismo che tanta parte aveva nell'ideologia scienziata.

Questi fatti hanno una notevole ricaduta sulla riflessione che la scienza conduce su se stessa e sulla riflessione che i filosofi conducono sulla scienza. Una maggiore apertura ed elasticità nei confronti degli altri tipi di sapere si fa gradualmente strada ponendo le premesse per un possibile dialogo.

In ambito teologico, del resto, assistiamo in questo periodo ad un progressivo abbandono dell'atteggiamento per cui si ricercano, nei risultati dell'indagine scientifica, elementi in grado di corroborare la fede.

La teologia si orienta oramai in una direzione dialogica.

Questo nuovo atteggiamento, che vedrà ampio sviluppo nel magistero di Giovanni Paolo II, trova la linea di fondo nel numero 36 della *Gaudium et Spes*:

«La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e la fede hanno origine dal medesimo Dio [...]. A questo punto ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivanti dal non aver sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro».

All'attualità il quadro sembra effettivamente rasserenato con una attitudine ormai invalsa nei due campi verso una reciproca legittimazione dei saperi. Occorre, peraltro, precisare come voci di autorevoli teologi contemporanei, Karl Rahner e Max Seckler per fare due nomi, invitino alla prudenza fino a quando il presente "armistizio" non sarà sostituito da una vera e propria sistemazione teoretica del rapporto scienza-fede.

Tratti teoretici caratterizzanti la relazione tra teologia e scienze

I rapporti tra teologia e scienze naturali possono essere articolati secondo i tre livelli classici proposti dall'analisi dell'agire umano: ontologico, epistemologico ed etico.

Sul piano ontologico si tratta di riformulare, alla luce dei diversi saperi, le relazioni tra Dio ed il mondo fisico. Si tratta cioè di riflettere su come comprendere oggi l'agire di Dio in un cosmo che il discorso

scientifico ci descrive retto da leggi senza alcuna intenzionalità trascendente.

Sul livello della dottrina della conoscenza, le relazioni si attuano tra una data teoria scientifica e la rispettiva dottrina teologica, esplicitando il loro dominio di validità e il carattere formale della verità cui essi accedono. Di grande interesse risultano a riguardo il rapporto tra la descrizione della cosmologia scientifica quella della dottrina biblico-teologica sull'origine del mondo; oppure il rapporto tra le varie teorie dell'evoluzione oggi presenti e la teologia della creazione così come attualmente viene compresa alla luce dei recenti studi biblici e dogmatici. Più in generale questo livello si interroga sulle specifiche caratteristiche delle conoscenze scientifiche e teologiche, sulle loro reali possibilità di dialogo, sull'analisi critica delle posizioni ideologiche che possono inquinare la disposizione al dialogo o il suo processo in atto.

Il livello etico analizza i risvolti morali del lavoro scientifico, la responsabilità dei singoli ricercatori e di chi dirige le istituzioni scientifiche nel contesto di una scienza che, non potendosi più distinguere dalla tecnologia, non può, in alcun modo, essere considerata strumento neutrale.

La presente riflessione si sviluppa soprattutto al livello della dottrina della conoscenza.

Occorre precisare che nella tradizione cristiana, pur con difficoltà anche dolorose, è sempre stato vivo un atteggiamento positivo verso la ragione.

La trascendenza di Dio non ci obbliga ad abdicare alla ragione che è uno dei doni più preziosi che abbiamo: " Il Dio che si fa conoscere nell'autorità della sua assoluta trascendenza, porta con sé la credibilità dei contenuti che rivela" (*Fides et Ratio*, n. 13).



Charles Darwin

Se, come ho osservato in apertura, la teologia è un sapere critico sulla fede, allora il rapporto con le scienze naturali è effettivamente da studiare come un rapporto tra due saperi.

Primo fondamento utile per la nostra riflessione: sino a che ciascun sapere si mantiene fedele al proprio campo di indagine ed al proprio metodo non si danno conflitti.

È sicuramente interessante lo studio proposto da Ian Barbour, che suddivide i modi di mutua relazione tra scienza e teologia in quattro tipi: la conflittualità aperta, in cui ognuno dei due saperi pretende di estendere in modo "onnivoro" il metodo che gli è proprio; l'indipendenza, in cui ognuno dei due saperi fa, semplicemente, come se l'altro non esistesse, accettando una sorta di comparti-

mentazione stagna; l'integrazione, che tende a valorizzare eventuali significati religiosi delle teorie scientifiche, ed il dialogo, che cerca di evitare l'isolazionismo e ricerca le interazioni indirette tra scienza e teologia.

Questo lavoro si soffermerà su quest'ultimo modello.

Affrontando dunque il tema del dialogo tra scienza e fede va osservato che ogni lavoro o iniziativa multidisciplinare è ricca di insidie che possono rendere vano un tale percorso verso la verità. Nel dialogo tra scienze e teologia le insidie più comuni sono posizioni intellettuali quali il *materialismo scientifico*, il *riduzionismo*, il *letteralismo biblico* ed il *concordismo*.

Il *materialismo scientifico* afferma il primato del metodo scientifico come unica via per accedere ad un sapere certo e sostiene il binomio materia-energia quale elemento fondamentale costituente la realtà del mondo. Solo gli enti fisici e le cause inerenti al sapere scientifico sono dunque reali.

Il fondamento psicologico di questo atteggiamento è la necessità della riproducibilità. Solo una conoscenza riproducibile in luoghi e tempi diversi, quindi solo un esperimento rigidamente protocollare, è accettabile. Ovviamente il sapere che scaturisce dalla fede, in quanto non dotato di questa caratteristica, non risulta accettabile.

Una delle posizioni materialiste più diffuse attualmente è il cosiddetto *riduzionismo*. Beninteso, una sana riduzione, cioè una scomposizione di una realtà complessa nei suoi componenti, per motivi di studio è legittima pratica scientifica. Ma, come tutti gli ismi, in realtà il *riduzionismo* è una dottrina metascientifica o, se si vuole, filosofica per cui ogni strato del reale non è dotato di proprietà

caratteristiche ma è solo una manifestazione delle leggi che governano i livelli inferiori più semplici. Il *riduzionismo* ritiene ultimamente "reale" solo ciò che può essere conosciuto dalla scienza di base, ad esempio la fisica, alla quale le altre scienze vengono ridotte.

Il *letteralismo biblico*, anch'esso un'insidia notevole per il dialogo, è la posizione per cui il testo biblico tal quale, senza alcuno sforzo di interpretazione, contiene proposizioni appartenenti allo stesso dominio di quelle delle scienze naturali non potendosi quindi dare contraddizione tra i due ordini di proposizioni. Galileo, in merito, assume una posizione non chiarissima in quanto se, nel 1615, nella lettera a Cristina di Lorena granduchessa di Toscana afferma, citando il Cardinale Cesare Baronio, che «È intenzione dello Spirito Santo insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo», poi, preso dall'urgenza di difendere il sistema eliostatico, fa un'esegesi di Sal 18 e Gs10,12-13 secondo cui il senso letterale dei testi si accorda appunto con questo sistema.

Il *letteralismo* dura a lungo nella storia della Chiesa. La prima metà del secolo XX, con gli studi sui generi letterari, riesce a riportare le cose alla loro giusta prospettiva riconoscendo alle narrazioni bibliche il valore essenziale di discorso sulla natura ultima e la salvezza del mondo e dell'uomo e non quello di narrazione dei fatti storici nel senso moderno del termine.

Al giorno d'oggi il *letteralismo* esiste soprattutto negli Stati Uniti nella forma del cosiddetto "creazionismo scientifico", un movimento, politico più che altro, che difende l'idea secondo cui la narrazione biblica della creazione è una teoria scientifica esattamente come quella evo-

lutiva e può, quindi, essere corroborata o smentita dai fatti.

Mentre il *letteralismo* consiste, come ho detto, nell'attribuire un significato fattuale ad ogni affermazione biblica, anche contro le affermazioni della scienza, può essere chiamata concordismo la posizione secondo cui viene affermato un accordo totale e diretto tra un passo della Scrittura ed una conoscenza scientifica. Si tratta di due posizioni che possono essere riguardate come varianti della medesima come si noterà. Vi sono esempi abbastanza classici di *concordismo* come l'identificazione tra i sette giorni biblici del racconto della creazione (Gn1,1-2,3) e le scale dei tempi, calcolati relativisticamente, delle recenti teorie cosmologiche, oppure l'identificazione tra il "Fiat lux" (Gn 1,3) e l'apparizione della radiazione elettromagnetica nella sua separazione dalla materia in una delle prime fasi dell'evoluzione cosmica denominata dagli scienziati "era della radiazione". Altre volte è stata associata la nozione scientifica di "vuoto quantistico" tipica della teoria quantistica dei campi a quella di "nulla" proveniente dalla dottrina biblico-teologica della "creazione dal nulla". Sia il *concordismo* che il *letteralismo* sono due atteggiamenti estremamente perniciosi per il dialogo scienza-fede in quanto il dialogo richiede che ogni partner riconosca la originalità dell'altro e questo è esattamente ciò che non avviene in questi casi. Questi modi di vedere riducono Dio ad una causa tra le altre del sistema, parte del sistema e non riconoscono in Dio colui che è l'origine del sistema.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare ma il punto essenziale è quanto ho già detto: anche se presente in autori credenti e mossi da intenzioni apologetiche il

concordismo è un atteggiamento che non riconosce lo specifico del pensiero religioso.

Dopo la parte di questo lavoro dedicata all'analisi di ciò che è avvenuto e degli snodi teoretici del problema si può tentare, quantomeno, di rintracciare delle piste di lavoro per una possibile rifondazione di un rapporto fecondo tra scienza della natura e teologia. Ritengo che sia possibile rintracciare queste piste nell'ambito di due temi: il ruolo mediatore della filosofia e l'apporto al discorso teologico dovuto alla nuova categoria della transdisciplinarietà.

Il ruolo mediatore della filosofia

Il rapporto tra scienza e teologia non è né una questione scientifica né teologica né storica: si tratta di una questione che riguarda le relazioni tra diversi campi del sapere, quindi una questione epistemologica, che tocca cioè la natura della conoscenza, i suoi limiti, il suo metodo e la sua giustificazione. Se consideriamo l'attuazione del dialogo come una conseguenza diretta della pluridisciplinarietà della questione, c'è da aspettarsi che ciò che emergerà dal dialogo non sarà un semplice aggregato o la somma dei risultati della ricerca teologica e scientifica messi insieme.

Non siamo in presenza di una semplice traduzione delle proposizioni di due linguaggi molto diversi tra loro, ma ci troviamo dinanzi alla necessità della ricerca di uno spazio concettuale adatto ad una fertile comunicazione. Nella tradizione della cultura dell'Occidente un tale compito è affidato a quell'esercizio dell'amore per la sapienza che abbiamo sempre chiamato filosofia. Il dialogo autentico è quel discorso che non sarebbe mai potuto esistere senza i contributi di

entrambi gli interlocutori, ambedue distinti ma anche irriducibili gli uni agli altri. Uno spazio concettuale adatto a tale scopo va dunque ricercato nell'ambito filosofico, un ambito filosofico che sia capace di accogliere e analizzare le interpretazioni del reale che distintamente vengono costituite dalle scienze naturali e dalla teologia.

Teologia e transdisciplinarietà

Negli ultimi decenni si è definito, all'interno delle scienze naturali, un nuovo campo d'indagine. Si tratta della complessità.

Il paradigma della complessità lancia una provocazione di metodo circa le relazioni tra le varie discipline chiamate in causa. Ritenere che la natura sia strutturata nel suo processo autoorganizzativo secondo diversi livelli irriducibili (fisico, chimico, biologico, psichico), richiede di riesaminare le relazioni tra le forme del sapere, e quindi il collegamento tra le discipline interessate a tale processo. A riguardo, la tendenza odierna è quella di abbandonare il metodo interdisciplinare, focalizzando l'attenzione sul metodo transdisciplinare, ritenuto capace di sostenere e integrare i diversi contributi con cui è scrutata la realtà.

La transdisciplinarietà non ha la pretesa di costituire una super-disciplina, un nuovo campo, ma solo di offrire uno spazio di relazione dove ogni sapere possa collocarsi in un'ottica di apertura agli altri saperi. Essa si pone in atteggiamento di complementarità rispetto alle singole discipline in quanto si alimenta dei loro risultati e, al tempo stesso, fornisce loro stimoli chiarificatori. La transdisciplinarietà potrà offrire una nuova visione della natura se saprà alimentare un autentico dialogo, una libera coesistenza fra le va-

rie discipline, e se saprà operare con una razionalità aperta su tematiche legate alla finalità, al significato della realtà naturale e più in generale alle tematiche metafisiche sui fondamenti e sulla trascendenza.

La teologia nel sinergismo con gli altri saperi

L'orizzonte inaugurato dalla prospettiva transdisciplinare reca con sé un'opportunità storica per la teologia: uscire dall'isolamento plurisecolare in cui è stata relegata e rimettersi in gioco come una specifica forma accanto ad altre forme del sapere contemporaneo, mantenendo la propria autonomia e distinzione da esse senza alcuna forma di autoreferenzialità. All'interno di una tale dinamica transdisciplinare, le scienze e la teologia possono relazionarsi per rendere intelligibile il significato del cosmo e il senso della persona umana.

Infatti le scienze da sole non riescono a dare con le proprie forze una risposta esauriente e completa alla questione del significato della realtà e da questa incapacità sono poste in crisi. Il pericolo di tale situazione è che il problema del significato non può essere rimandato indefinitamente e il vuoto lasciato dalla questione irrisolta può venire occupato da ideologie o forme pseudoreligiose oscillanti tra superstizione e gnosi. La questione sul senso della realtà richiama la necessità di riconoscere una pluralità di ordine della conoscenza, in cui filosofia della natura e descrizione scientifica possono individuare le tracce di una finalità intrinseca ai processi naturali ed in cui la teologia della creazione può proporre la compatibilità o non compatibilità di tale quadro con la nozione di creazione. In una tale operazione transdisciplinare le scienze, la filosofia della natura e la teo-

logia potrebbero giungere ad una reciproca accoglienza critica e ad un'articolazione dei saperi evitando sia confusioni degli oggetti delle loro indagini sia mutue esclusioni.

In un tale contesto dialogico «La scienza può purificare la religione dall'errore e dalla superstizione; la religione può purificare la scienza dall'idolatria e dai falsi assoluti. Ciascuna può aiutare l'altra ad entrare in un mondo più ampio, un mondo in cui possono prosperare entrambe».² La prospettiva transdisciplinare richiede alla teologia, come d'altronde a tutte le altre scienze, una rivisitazione del proprio metodo sotto il duplice aspetto interno, cioè relativo al corretto svolgimento del suo discorso, ed esterno, cioè relativo al suo rapporto con ogni altra ricerca dell'intelligenza umana indirizzata alla verità.

Secondo la modalità interna, in particolare, è richiesto alla ragione teologica, nella fedeltà alla sua natura, di tradurre e introdurre i contributi ritenuti veritativi delle altre scienze in ambito teologico, e di fissare adeguatamente le eventuali implicazioni di tali contenuti nell'argomentare teologico.

Nella modalità esterna, è richiesto il posizionarsi accanto alle altre scienze nel quadro di un'integrazione dei saperi fondata sull'unità della verità e della realtà. Questo non deve essere considerato un ostacolo insormontabile per la teologia, poiché una tale operazione «s'inserisce pienamente nel compito della mediazione culturale della fede, di cui la teologia, in quanto funzione scientifica della fede, sapere critico della fede, ha il compito di riorganizzare criticamente i possibili ca-

nali per la trasmissione delle verità e del senso dell'esperienza della fede nella cultura contemporanea».³

Il valore del progetto transdisciplinare è testimoniato ai giorni nostri dal fatto che l'ampia specializzazione dei vari campi del sapere conduce ad una sempre maggiore frammentazione della cultura, i cui diversi ambiti tendono a vivere indipendentemente gli uni dagli altri. Il rischio di realizzare una cultura sempre più frammentata ci conduce di fatto alla negazione di una vera e autentica cultura umana, poiché l'unità della persona esige un'articolazione coerente delle "verità parziali" provenienti dai singoli saperi sull'unica realtà.

Il dialogo transdisciplinare tra teologia e scienze naturali inteso come strada verso il "vero", può contribuire a superare tale rischio e far tendere la coscienza umana verso una unitarietà del sapere.

Una tale unitarietà non sarà certamente attuabile sul modello dell'unità del sapere medievale, in cui le varie scienze dell'epoca erano ritenute ancelle della teologia quale scienza regina; nell'unitarietà della quale parliamo, le varie discipline dovranno necessariamente godere di una distinzione e autonomia proprie nelle quali potranno sviluppare la ricerca della verità secondo il loro metodo; ma allo stesso tempo i diversi piani della conoscenza umana potranno convergere autonomamente nell'unità della persona umana quale unico soggetto dell'impresa scientifica e del suo aprirsi al trascendente. Persona umana che in quanto tale è capace di una conoscenza "integrata", globale, che teologicamente chiamiamo sapienza.

² Giovanni Paolo II, *Il Messaggio al Direttore della Specola Vaticana*, in S. Maffeo, *Cento anni della Specola Vaticana. Nove papi una missione*, Specola Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 236.

³ C. Caltagirone, *Scienze e teologia. Incontri e scontri ai confini della conoscenza*, Ed. Dehoniane Bologna 2002, p. 206.

Dialogo e Agàpe cristiana

A conclusione di questo lavoro presento al lettore, a mo' di testimonianza intellettuale, alcune sintetiche riflessioni frutto dell'esperienza maturata in questi ultimi anni di lavoro nell'ambito del dialogo tra scienze naturali e teologia. Lavoro fattivamente realizzato in aree di ricerca, convegni e incontri personali.

Il significato della realtà, derivabile dalle varie interpretazioni che abbiamo di essa attraverso le forme del sapere che qui abbiamo preso in esame, si presenta come un cammino di unità, è un itinerario, irto quanto affascinante, che ha come momento peculiare la continua valorizzazione della diversità e dell'integrità degli elementi che lo compongono. Ha scritto a riguardo Giovanni Paolo II: «Nell'interscambio dinamico ciascuno dei membri dovrebbe tendere a diventare sempre più se stesso e non meno se stesso, poiché l'unità in cui uno degli elementi viene assorbito dall'altro è falsa nelle sue promesse di armonia e distruttiva dell'integrità dei suoi elementi».⁴

Questo aspetto vale sicuramente sul piano delle relazioni tra le varie discipline, ma ugualmente vale per quelle persone che si esercitano in tale arte.

La capacità di affrontare un autentico dialogo non è affatto scontata. Non bastano soltanto la buona volontà e le necessarie competenze. Occorre il coraggio di spogliarsi di sé sul piano intellettuale affinché il contributo dell'altro e l'autentica offerta del proprio "dono di scienza" siano fattivi e stimolatori di una comune crescita nella sapienza. Il dialogo, ce lo insegna Platone agli inizi della civiltà occidentale, è lo spazio in cui si accende la scintilla della verità come illuminazione

del reale nel suo senso più profondo. Nella sua Lettera VII così si esprime: «La conoscenza di tali verità [...] dopo un lungo essere insieme in dialogo su questi temi, dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta».⁵

Su questa base sapienziale si può integrare senza particolari difficoltà anche l'apporto della fede religiosa, poiché appartiene al nucleo centrale di ogni autentica esperienza religiosa il fatto che quando Dio irrompe, lacerando e liberando il vissuto esistenziale degli uomini e delle donne, scuote dalle fondamenta il loro essere e le realtà che essi vivono quali il lavoro, la socialità, l'affettività, l'intellettualità, ecc. per far penetrare in esse una nuova logica.

Così accade anche per l'esperienza cristiana: quando Dio irrompe e si svela come Amore, inietta in noi la sua stessa logica, la logica dell'amore, la logica del dono-di-sé che potenzialmente informa tutte le nostre attività, compresa quella intellettuale.

«Dio è amore» (1Gv 4, 8). Così si esprime la prima lettera di Giovanni riguardo al modo d'essere di Dio. Nell'esistenza cristiana l'amore/agàpe è chiamato ad alimentare tutte le attività dell'uomo, compresa quella intellettuale.

L'agàpe vissuta in modo reciproco può alimentare e vivificare anche la dinamica relazionale di un gruppo di lavoro sul dialogo multidisciplinare, come amore vissuto nell'ambito intellettuale, come un pensare che si fa amore.

Ma come si caratterizza una dinamica di amore in una tale impresa?

Provo ad esplicitarla in base all'esperien-

⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991, pp. 1819-1822.

za personale. Se mi trovo, come rappresentante di una data disciplina, con altri esponenti di altre discipline, per affrontare un tema comune, presenterò il contributo colto dalla mia disciplina non come un'affermazione mia o la dichiarazione di una verità in sé conclusa, ma come un contributo al processo, come uno spogliamento di ciò che di prezioso è in me per farne dono agli altri. Fare un dono della mia intellettualità, il cui contenuto ora non è più mio perché è donato. Questo donarsi della mia intellettualità, per poter essere pienamente attuato, richiede che chi mi ascolta sia anch'egli vuoto del possesso delle proprie verità e perciò capace di accogliere il dono che io faccio di me.

In altre parole, se all'uscita da me verso gli altri corrisponde non solo l'accogliimento di me, ma anche il simmetrico movimento di uscita da sé nel loro donarsi a me e il mio accoglierli pienamente poiché già svuotato per amore, allora si attuerà la dinamica reciproca dell'agàpe. Questo dono/accoglienza reciproco della propria intellettualità con i suoi contenuti e intuizioni genera un nuovo spazio d'incontro, spazio che non è più quello del mio intelletto o quello degli altri: esso è lo spazio dell'intellettualità stessa del Cristo che si è offerto a noi come Verità fatta carne.

In questo modo la mia conoscenza specifica, la mia verità sull'oggetto studiato e la mia intellettualità – attraverso la dinamica del “dono di sé” – si è fatta “nulla di sé” nella comunione intellettuale con gli altri. Allo stesso modo anche quella degli altri.

In questo modo il mio pensare, ora, non è più un atto della mia intellettualità che termina in me, ma per la comunione reciproca con gli altri esso è partecipazione al pensare di Gesù Risorto. Dice infatti l'apostolo Paolo: «ora noi abbiamo la mente di Cristo» (1Cor 2,16). Un pensare capace dunque della verità “intera”.

La presenza di Gesù tra coloro che vivono così il loro dar-si reciproco ci restituisce poi la nostra intellettualità. Infatti, come Gesù morto e crocifisso è stato restituito alla Vita nella Resurrezione, così analogamente noi, morti per amore nel realizzare il nostro “dono di sé”, siamo restituiti alla nostra vita intellettuale, ma ora in una condizione diversa, amplificata nei suoi contenuti, reimpostata nel suo apparato, arricchita nella metodologia.

Si tratta di una nuova dimensione dell'intellettualità capace di comprendere e di accogliere la diversa intellettualità di ogni uomo e di ogni donna.

Un'intellettualità che, liberata dai limiti dell'approccio metodologico della disciplina coltivata dalla singola persona, è ora capace di trascendere i contenuti di essa pure restandole fedele.

Una dinamica dialogica a livello transdisciplinare così vissuta si presenta per un cultore del dialogo come un sentiero verso una unitarietà del sapere dove ogni disciplina, pur rimanendo fedele al suo oggetto di studio e alla propria metodologia, è capace di accogliere i contenuti di verità provenienti dalle altre discipline, farsi da essi interrogare ed entrare in una dimensione nuova, quella della verità di tutti i saperi nella sapienza, nell'amore.

Come decidere sulla fine della vita?

Considerazioni etiche sul testamento biologico

Riprendiamo un recentissimo articolo del p. Casalone su «Aggiornamenti Sociali» per l'importanza e l'attualità del tema e per la competenza e la chiarezza dell'autore su questioni così complesse.

di p. Carlo Casalone S.I. *

Otto sono i disegni di legge finora depositati in Parlamento sul cosiddetto «testamento biologico».¹ L'interesse e il dibattito si sono quindi intensificati, nella nostra società medicalizzata, attorno al diritto di esprimere le proprie preferenze su alcune opzioni che si presentano alla fine della vita: le cure da attivare, non iniziare o sospendere; il trattamento analgesico; la donazione degli organi e l'impiego del cadavere a scopi di ricerca o di didattica; l'assistenza religiosa, la sepoltura, la cremazione e così via. Le proposte normative sulle *dichiarazioni anticipate di trattamento* – così preferiamo chiamare il «testamento biologico», come fanno pure la grande maggioranza dei disegni di legge e il Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB), per motivi che si chiariranno in seguito – cercano di dare soluzione a problemi determinati da diversi fattori. Da una parte la spinta a riappropriarsi delle scelte relative alla salute favorisce un nuovo equilibrio, più democratico, nella relazione tra medico e «paziente», dall'altra i progressi scientifici non solo moltiplicano le opzioni terapeutiche possibili, ma anche rendono i

trattamenti più efficaci, ancorché non risolutivi, per cui si dice che oggi la medicina cura sempre di più e guarisce sempre di meno.

Più che analizzare i testi dei disegni di legge, offriremo alcuni criteri di valutazione dei loro punti qualificanti. Ci soffermeremo pertanto su tre snodi problematici: 1) la genesi del consenso informato, frutto sia di sviluppi interni alla medicina sia di tendenze di fondo della cultura contemporanea, in cui risiedono le premesse di tutta la problematica; 2) la non scontata distinzione tra accanimento terapeutico ed eutanasia, pratiche certo differenti, ma non facilmente distribuibili, soprattutto in condizioni di confine come lo stato vegetativo; 3) il ruolo positivo che le dichiarazioni anticipate di trattamento possono svolgere, pur con i loro limiti, nel quadro di contenuti e caratteristiche ben definiti.

1. Consenso informato e autonomia

La comparsa dell'anestesia chirurgica nella seconda metà dell'Ottocento, utilizzata non solo per eliminare il dolore ma altresì per praticare cure ritenute efficaci anche a

* Carlo Casalone S.I., Vice-Direttore di «Aggiornamenti Sociali». Tratto dal n. 12 di «Aggiornamenti Sociali», dic. 2006.

¹ I testi sono reperibili in internet sul sito della Federazione Nazionale degli Ordini dei Medici Chirurghi e Odontoiatri <http://portale.fnomceo.it/Jcmsfnomceo/Jsezione.jsp?lingua=It&idsezione=217>. L'argomento fu affrontato in passato da PERICO G., «Testamento biologico» e malati terminali», in *Aggiornamenti Sociali*, 11 (1992), pp. 677-692.



Jan Steen, *La donna malata* (1665 ca.)

pazienti che vi resistevano, si accompagna alle prime contestazioni da parte di malati che si consideravano vittime della chirurgia. In passato, infatti, il medico decideva a nome del paziente: faceva parte del suo ruolo, inteso in senso paternalista, decidere quali fossero le cure migliori e agire senza neanche interpellare il «paziente». Analoghe discussioni ai primi del '900 sulle vaccinazioni obbligatorie e sulla sterilizzazione forzata di persone con *deficit* mentale trovarono un primo punto di chiarimento al processo di Norimberga (1946). Da qui, in seguito alla scoperta di orribili esperimenti compiuti su esseri umani da medici nazisti, scaturì l'omonimo codice, che sancisce, con riferimento alla sperimentazione: «Il consenso volontario del soggetto umano è assolutamente essenziale» (art. 1). Un'idea che annuncia il principio del rispetto dell'autonomia, ampiamente affermatosi nel dibattito bio-

etico, anche se impiegherà diversi decenni per filtrare nella pratica medica ordinaria sotto forma di consenso informato all'atto medico.

a) L'autonomia tra autarchia e relazione

Il principio del rispetto dell'autonomia ha subito successive precisazioni, ma nella sua versione comune indica una forma di libertà personale secondo cui il soggetto determina il proprio agire in accordo con il proprio progetto di vita, ivi incluse le decisioni che riguardano la propria salute. Nella nozione di autonomia cui si fa riferimento convergono diverse matrici filosofiche e per questo diventa facilmente terreno di malintesi.² Ne esistono infatti due fondamentali interpretazioni, che è bene, pur grossolanamente, delineare.

La prima si richiama soprattutto alla tradizione anglosassone, in cui la libera disposizione di sé e l'autodeterminazione svolgono un ruolo di protezione dell'individuo contro le invasioni del potere, in tutte le sue manifestazioni: religioso, politico, medico. Nei confronti di queste istanze, sempre a rischio di perpetrare abusi, si tratta di difendersi affermando, enfatizzando e al limite assolutizzando l'indipendenza del soggetto.

In questa visione colpisce la scarsa considerazione della dimensione relazionale, che viene valorizzata dalla seconda prospettiva. Come infatti considerando l'esperienza della propria vita – in quanto ricevuta da altri e non frutto di una decisione autonoma – emerge l'originaria passività che la contraddistingue, così occorre che la riflessione sulla libertà tenga conto delle relazioni che ci legano agli altri: la nostra identità personale è

² Cfr JONSEN A. R., *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York (NY) 1998, pp. 334-337.

costitutivamente relazionale.³ La nostra vita non è pertanto riducibile solamente a oggetto di una decisione individuale e autoreferenziale, poiché ne siamo responsabili anche nei confronti degli altri. Il principio di autonomia è irrinunciabile, ma non assoluto. Se riflettiamo sullo statuto della libertà umana ci rendiamo conto che essa è sempre situata e condizionata: non si è messa al mondo da sé sola, ma trova negli altri esseri umani il suo momento instauratore, il suo punto di inizio e di compimento. I legami in cui siamo fin da subito inseriti ci consentono di esistere. Anche se talvolta sono percepiti come ostacolo o impedimento, soprattutto quando contrastano la spontanea espansione dell'io, la loro valenza è originariamente e intrinsecamente positiva: in loro assenza la libertà non potrebbe attuarsi né, addirittura, esserci. Per esercitarsi correttamente, essa deve assumere le condizioni che le hanno consentito di emergere e di operare: in quanto preceduta da altri è responsabile di fronte a essi e chiamata a divenire capace di convivenza e collaborazione.⁴ In questa prospettiva, non si tratta di ritornare a un potere medico paternalisticamente esercitato per comprimere lo spazio di autodeterminazione dei soggetti, come è stato rimproverato ai «cattolici».⁵ Il tentativo è piuttosto di ricercare una più convincente interpretazione dell'autonomia – a partire dalla lettura del manifestarsi esperienziale della libertà stessa – e di una sua conseguente decli-

nazione nello specifico contesto che stiamo esaminando.

b) Riflessi giuridici e deontologici

Questa connotazione relazionale del principio di autodeterminazione sembra trovare spazio nell'ordinamento giuridico italiano. Secondo il dettato costituzionale, si riconosce al paziente la più ampia libertà decisionale di accettare o di rifiutare un trattamento medico-chirurgico.

Articoli della Costituzione sulla tutela della libertà e della salute

COSTITUZIONE

Art. 13 – La libertà personale è inviolabile. – Non è ammessa forma alcuna di detenzione, [...] né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dell'autorità giudiziaria e nei soli casi e modi previsti dalla legge.

Art. 32 – La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti. – Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana.

Ma il diritto di scelta del soggetto può venir limitato, da una parte, dal «superprincipio del rispetto della persona umana»⁶ che, pur soggetto a letture non uni-

³ Cfr CASALONE C., «La richiesta di morte tra cultura e medicina - Per un discernimento etico», in *Aggiornamenti Sociali*, 11 (2002) 731-742; CHIODI M., *Etica della vita*, Glossa, Milano 2006, pp. 42 ss.

⁴ Cfr ALICI L. - CHIODI M. - RIVA F., *Interpersonalità e libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 2001; BRENA G. (ed.), *La libertà in questione*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.

⁵ Cfr POCAR V., «Perché i cattolici italiani sono contro la Carta dell'autodeterminazione? Risposta ad alcune critiche», in *Bioetica*, 2 (2000), pp. 319-329.

⁶ BUSNELLI F. D., «Rifiuto delle terapie tra autodeterminazione del paziente e ruolo di garanzia del medico», in CATTORINI P. (ed.), *Le direttive anticipate del malato*, Masson, Milano 1999, p. 4.

voche, non è riducibile al solo rispetto della volontà della persona, dall'altra, da situazioni eccezionali esplicitamente previste dalla legge, motivate dall'esigenza di proteggere la salute collettiva (come la lotta alla diffusione di malattie infettive, le vaccinazioni obbligatorie, ecc.). Di fronte a interessi collettivi il diritto del singolo di disporre della propria salute e del proprio corpo passa quindi in secondo piano.⁷

Queste indicazioni generali trovano una loro declinazione nell'ambito specifico della professione medica. Il Codice di Deontologia Medica del 1998 riconosce nel consenso informato, oltre che nella finalità terapeutica, la legittimazione dell'atto medico.

CODICE DI DEONTOLOGIA MEDICA 1998

Art. 14 – *Accanimento diagnostico-terapeutico* – Il medico deve astenersi dall'ostinazione in trattamenti, da cui non si possa fondatamente attendere un beneficio per la salute del malato e/o un miglioramento della qualità della vita.

Art. 32 – *Acquisizione del consenso* – Il medico non deve intraprendere attività diagnostica e/o terapeutica senza l'acquisizione del consenso informato del paziente. [...] In ogni caso, in presenza di documentato rifiuto di persona capace di intendere e di volere, il medico deve desistere dai conseguenti atti diagnostici e/o curativi, non essendo consentito alcun trattamento medico contro la volontà della persona, ove non ricorrano le condizioni di cui al successivo articolo 34 [...].

Art. 34 – *Autonomia del cittadino* – [...] Il medico deve attenersi, nel rispetto della dignità, della libertà e dell'indipendenza professionale, alla volontà di curarsi, liberamente espressa dalla persona.

Il medico, se il paziente non è in grado di esprimere la propria volontà in caso di grave pericolo di vita, non può non tenere conto di quanto precedentemente manifestato dallo stesso [...].

Art. 37 – *Assistenza al malato inguaribile* – In caso di malattie a prognosi sicuramente infausta o pervenute alla fase terminale, il medico deve limitare la sua opera all'assistenza morale e alla terapia atta a risparmiare inutili sofferenze, fornendo al malato i trattamenti appropriati a tutela, per quanto possibile, della qualità di vita. In caso di compromissione dello stato di coscienza, il medico deve proseguire nella terapia di sostegno vitale finché ritenuta ragionevolmente utile.

Il medico è tenuto a prendere in considerazione anche le preferenze anteriormente espresse dal paziente in merito alle cure cui sottoporlo in caso di perdita della coscienza. Il Codice anticipa quello che viene affermato dalla Convenzione di Oviedo sui diritti umani e la biomedicina,⁸ che statuisce: «I desideri (*wishes, souhais*) precedentemente espressi a proposito di un intervento medico da parte di un paziente che, al momento dell'intervento, non è in grado di esprimere la sua volontà saranno tenuti in considerazione» (art. 9).

A questo punto risulta chiaro come si sia affermata l'esigenza di garantire il diritto

⁷ Cfr FRATI P. - FINESCHI V., «Sul valore medico-legale e giuridico delle direttive anticipate», in CATTORINI P. (ed.), *Le direttive anticipate del malato*, cit., p. 15.

⁸ CONSIGLIO D'EUROPA, *Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e la dignità dell'essere umano riguardo le applicazioni della biologia e della medicina*, sottoscritta dai Paesi membri il 4 aprile 1997 e ratificata dall'Italia con la L. n. 145/2001, anche se la ratifica non è ancora stata depositata presso il Consiglio d'Europa e quindi la Convenzione non è ancora formalmente in vigore nel nostro Paese.

costituzionalmente riconosciuto di decidere a quali cure intendano (o non intendano) sottoporsi anche pazienti che non sono più in grado di manifestare la propria volontà. Si tratta di colmare il divario tra chi è in grado di esprimersi e chi non può più farlo. Le dichiarazioni anticipate potrebbero costituire uno strumento per rendere nota la propria volontà prima dell'insorgere dell'impossibilità di comunicare. Ma una tale affermazione, se per un verso risulta vera, per altro verso lascia nell'ombra alcuni aspetti determinanti della vicenda. Fra tutti in prima posizione troviamo la complessità dei rapporti tra eutanasia e accanimento terapeutico. Un sommario approfondimento delle situazioni a cui i termini si riferiscono ci aiuterà a comprendere perché.

2. Tra accanimento terapeutico ed eutanasia

L'accanimento terapeutico viene definito come prolungamento della vita fisica non rispettoso della dignità della persona o, più precisamente, come «ostinata rincorsa verso risultati parziali a scapito del benessere complessivo del malato».⁹ Quando questo avviene si dice che i mezzi terapeutici impiegati sono sproporzionati – secondo una terminologia che proviene dalla tradizione dell'etica teologica – e/o troppo onerosi per il paziente stesso, per la famiglia o per la collettività. Il criterio di proporzionalità delle cure consiste in una comparazione che mette a confronto «il tipo di terapia, il grado di difficoltà e di rischio che comporta, le spese necessarie e le possibilità

di applicazione, con il risultato che ci si può aspettare, tenuto conto delle condizioni dell'ammalato e delle sue forze fisiche e morali».¹⁰ Quindi, alcune caratteristiche che ineriscono ai mezzi terapeutici vengono esaminate in relazione ai benefici attesi e alla loro corrispondenza con il mondo di valori e la visione di vita buona che è propria del malato. Una valutazione che non può fare a meno dell'interpretazione e del giudizio espressi dalla persona malata, risultando insufficiente una lettura svolta solo dall'esterno. Tale comparazione intende promuovere condizioni di vita che siano il più possibile corrispondenti alla dignità della persona e al suo bene integrale, evitando di restringere il campo di attenzione a un unico parametro (per es. organico o funzionale). Certo qui emerge la necessità di non abbandonare l'ammalato nell'isolamento della sua coscienza e di favorire una visione non individualista della vita.

Nessuno quindi è moralmente tenuto all'uso di tutte le tecnologie disponibili «che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita».¹¹ Il diritto di rifiutare terapie sproporzionate e troppo gravose è oggi ampiamente riconosciuto (cfr riquadro sul Codice di Deontologia Medica). Pertanto non tutti gli atti medici che di fatto accorciano la vita ricadono nella definizione di eutanasia: né la somministrazione di analgesici a dosi adeguate per il controllo del dolore, anche qualora la vita ne risultasse abbreviata, né la sospensione di cure sproporzionate, anche se in passato – con esiti

⁹ CATTORINI P., «Tra resistenza e accettazione: indicazioni etiche per superare accanimento vitalistico ed eutanasia», in BENCIO LINI P. - VIAFORA C., *Etica e cure palliative. La fase terminale*, CIC Edizioni internazionali, Roma 1998, 81.

¹⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione «*Iura et bona*» de *euthanasia* (1980), parte IV; con parole analoghe si esprime GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium vitae* (1995), n. 65.

¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, cit., parte IV.



Rembrandt Harmensz van Rijn, *La lezione di anatomia del dottor Joan Deyman* (1656), particolare

gravemente confusivi che tuttora perdurano – si definiva la prima eutanasia indiretta e la seconda eutanasia passiva.

Alla luce di queste precisazioni si vede come il tentativo di tener separata la problematica delle dichiarazioni anticipate di trattamento da quella dell'eutanasia sia da una parte saggio, per la riconosciuta incompatibilità di quest'ultima con il nostro sistema giuridico e la deontologia medica¹² e per le implicazioni di carattere etico, e dall'altra delicato, per la contiguità delle situazioni in esame. Infatti da quanto abbiamo detto risulta che potrebbe darsi il caso in cui, in funzione del «giusto desiderio»¹³ del malato, uno stesso trattamento potrebbe essere accanimento terapeutico per una persona, ma non per un'altra, o per la stessa persona in circostanze cliniche differenti.

3. Alimentazione e idratazione artificiali in congiunture di confine

La questione più delicata in proposito è costituita dalla possibilità di sospendere alimentazione e idratazione artificiali (AIA) – un sistema di nutrizione somministrata per lo più tramite un sondino che entra direttamente nello stomaco attraverso un'apertura praticata nella parete addominale –, in particolare nello stato vegetativo (SV). Essa rappresenterebbe, secondo alcuni, uno spiraglio attraverso cui si tenterebbe di legittimare surrettiziamente l'eutanasia, lasciando confini non sufficientemente precisi nella imminente normativa sulle dichiarazioni anticipate.

Lo SV è determinato dalla distruzione degli emisferi cerebrali, con danno limitato o nullo del tronco encefalico. Il paziente è privo di coscienza, di sensibilità e di motilità volontaria, ma mantiene funzioni fondamentali come respirazione, circolazione e termoregolazione. Il decorso spontaneo, in assenza di cure, conduce alla morte nel giro di una decina di giorni, o più rapidamente in caso di episodi infettivi o malattie sottostanti fino ad allora controllate. La causa immediata del decesso non è la denutrizione, di cui non si manifestano neanche i segni, ma la disidratazione - peraltro alleviabile con cure infermieristiche - e lo squilibrio elettrolitico, che compromette le funzioni degli organi vitali.

Se si garantiscono AIA e assistenza infermieristica, il paziente in stato vegetativo permanente, in cui cioè la probabilità di recupero della coscienza sia stata diagnosticata come praticamente nulla (ancorché non del tutto impossibile in termini teorici) può vivere per molti anni¹⁴.

¹² Cfr per es. BRICOLO F., «Aspetti legali», in TUROLDO F. - VAZZOLER G. (edd.), *Il testamento biologico*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2005, 66-69.

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, cit., parte IV.

Va ribadito che questi soggetti non sono morti, poiché non si verificano i criteri di morte cerebrale e che, quindi, si deve loro riservare il rispetto dovuto a ogni persona, conformemente alla dignità che le è propria. La dignità infatti non è condizionata dall'effettivo esprimersi delle capacità tipiche dell'uomo adulto, come l'autocoscienza, la relazionalità o la comunicazione simbolica. A differenza della posizione empirista, nella visione della persona che noi sosteniamo queste capacità sono da considerarsi espressione di una dignità non graduabile né quantificabile, che inerisce costitutivamente all'individuo della specie umana e rimane presente durante tutto l'arco della vita. Anche quando queste capacità non trovano condizioni favorevoli per essere esercitate, il valore e il rispetto dovuto alla persona non dipendono dal loro effettivo esprimersi. Per questi malati valgono pertanto i criteri abituali di somministrazione delle cure, cioè che esse siano proporzionate e che non costituiscano accanimento terapeutico.¹⁵

Ma la domanda, su cui è in corso da tempo un ampio dibattito, è proprio se anche per queste misure assistenziali di sostegno vitale sia lecito utilizzare i criteri validi per la proporzionalità delle terapie. Tra i teologi la discussione ha ripreso slancio in seguito al discorso di Giovanni Paolo II, *Trattamenti di sostegno vitale e*

stato vegetativo (20 marzo 2004), in occasione di un congresso internazionale sul tema. L'intervento è stato diversamente interpretato, senza che si sia raggiunto un accordo sulle conseguenze operative che ne derivano per singoli casi.¹⁶

Le opinioni divergono tuttavia anche in seno alle istituzioni civili. Il documento del CNB sulle dichiarazioni anticipate di trattamento (18 dicembre 2005) ha registrato su questo punto opinioni discordanti. Può essere istruttivo riportare il caso della legge francese relativa ai diritti dei malati e alla fine della vita (22 aprile 2005), frutto di un approfondito itinerario di ricerca e di dialogo fra rappresentanti di diversi partiti divisi sull'argomento.¹⁷ La legge, nel suo complesso positivamente commentata da esponenti di diverse tradizioni culturali, ha incluso le AIA fra i trattamenti di cui le «direttive anticipate» possono legittimamente chiedere la sospensione.¹⁸

Va comunque segnalato che lo SV, nonostante susciti un notevole interesse per la sua enigmaticità di situazione limite, riguarda casi molto particolari e numericamente limitati, per cui non è conveniente considerarlo paradigma dell'intera problematica. In generale rimane vero che nelle situazioni di incapacità decisionale del malato la conoscenza delle sue volontà, anche precedentemente espresse, offre indicazioni preziose. Solo così infat-

¹⁴ Cfr GIACINO J. T., «Diagnostic and prognostic assessment of patient in the vegetative and minimally conscious states», in *Arco di Giano*, suppl. 39 (2004) 71-75; DEFANTI A., «Lo stato vegetativo permanente», in *Bioetica*, 2 (2004), pp. 211-219.

¹⁵ Cfr CATTORINI P., *La morte offesa*, EDB, Bologna 1996, p. 50.

¹⁶ CAHILL SOWLE L., «Bioethics», in *Theological Studies*, 1 (2006) 124 ss.; PARIS J. J. - KEENAN J. F. - HIMES K. R., «Did John Paul II's allocation on life-sustaining treatments revise tradition?», in *Theological Studies*, 1 (2006), pp. 163-168.

¹⁷ Cfr VERSPIEREN P., «La legge francese sulla fine della vita», in *La Civiltà Cattolica*, 4 (2005) 353-365; RICOT J., «Une loi exemplaire sur la fin de la vie», in *Esprit*, 6 (2005) 119-129. Il testo della legge è disponibile in internet sul sito www.legifrance.gouv.fr/images/JOE/2005/0423/joe_20050423_0095_0001.pdf.

¹⁸ Mons. J.-P. Ricard, presidente della Conferenza episcopale francese, commentando la legge precisava, a proposito della sospensione delle cure, che, «a meno di rifiuto esplicito del paziente» a cui i medici dovranno sottomettersi dopo un dialogo approfondito, «converrà mantenere le cure ordinarie, e soprattutto cercare il modo più adeguato di alimentare il malato» (www.cef.fr/catho/espacepresse/communiqués/2005/commu20050413droits_malades.php).

ti è possibile surrogare in qualche modo quella manifestazione attuale e diretta delle sue preferenze, che, impossibile in caso di incoscienza, abbiamo tuttavia visto essere elemento indispensabile per proporzionare le cure ed evitare una irragionevole ostinazione terapeutica.

Non ci sembra quindi valida l'obiezione secondo cui le dichiarazioni anticipate sarebbero inutili, perché non farebbero che ribadire la ormai concordemente acquisita esclusione dell'impiego di mezzi sproporzionati. Invero una tale obiezione non tiene conto del fatto che esse costituiscono uno strumento, fra altri, per esattamente definire quando in concreto si dà accanimento terapeutico. Esse inoltre potrebbero offrire agli operatori sanitari maggiore tranquillità nell'onorare i desideri dei malati, oggi non raramente disattesi per timore di conseguenze legali: i magistrati infatti tendono a utilizzare criteri impropri e astratti, provenienti da altri contesti e non idonei a valutare la responsabilità professionale del medico. La insufficiente chiarezza della normativa giuridico-deontologica attuale incentiva quindi comportamenti difensivi da parte dei medici a scapito dei pazienti.¹⁹

4. Dichiarazioni anticipate: limiti, statuto e modalità

Le dichiarazioni anticipate di trattamento possono quindi risultare d'aiuto, ma occorre far tesoro delle istruttive esperienze svolte in altri Paesi. I limiti teorici sopra esposti a proposito della nozione di autonomia (cfr paragrafo 1) sembrano trovare riscontro nelle situazioni concrete.

a) «A chi l'ultima parola?» Una domanda fuorviante

È del 1991 il varo negli USA del *Patient Self-Determination Act* (Legge sull'auto-determinazione del paziente), che riconosce il diritto dell'individuo di decidere sui trattamenti sanitari da ammettere e da rifiutare. Ma l'enfasi posta sul rispetto dell'autonomia del paziente non ha condotto ai risultati sperati, come mostrò a metà anni '90 uno studio denominato SUPPORT (*Study to Understand Prognoses and Preferences for Outcomes and Risks of Treatments*: Studio per Comprendere Prognosi e Preferenze per Esiti e Rischi di Trattamenti).²⁰

Lo studio costituisce una sistematica operazione per assistere pazienti e famiglie nel compiere scelte informate sulle cure di fine vita e per valutarne gli effetti. Furono complessivamente coinvolti più di 9mila pazienti e più di 2mila operatori sanitari, tra cui 1.600 medici. Il programma di formazione rivolto sia ai medici sia ai pazienti, per imparare rispettivamente ad attuare o a compilare le direttive anticipate, non ottenne praticamente nessun cambiamento: sia prima sia dopo, circa metà dei pazienti hanno avuto dolore, quasi 40% dei pazienti in fase terminale ha trascorso almeno 10 giorni in terapia intensiva, senza speranza di miglioramento, circa metà dei medici ignorava le preferenze dei pazienti sulle cure di sostegno vitale. Inoltre, i pazienti e loro famiglie non volevano esercitare la loro autonomia, decidendo riguardo alle cure di fine vita. Anche se i moduli venivano diligentemente compi-

¹⁹ Cfr BENCIOLINI P., «Testamento biologico, direttive anticipate di trattamento: aspetti medico-legali», in TUROLDO F. - VAZZOLER G. (edd.), *Le dichiarazioni anticipate di trattamento*, Gregoriana, Padova 2006, 78 s.; BORTOLUSSI R., «Aspetti medici», in TUROLDO F. - VAZZOLER G. (edd.), *Le dichiarazioni anticipate di trattamento*, cit., p. 54.

²⁰ Cfr AA. VV., «A controlled trial to improve care for seriously ill hospitalized patients», in *Journal of American Medical Association*, 20 (1995) 1591-1598, reperibile in <http://jama.ama-assn.org/cgi/content/abstract/274/20/1591>.

lati, essi venivano poi disattesi quando la morte si avvicinava: la imminenza del momento finale veniva semplicemente negata. D'altra parte i medici erano altrettanto riluttanti a parlare con gli interessati della morte ormai prossima.

Questi dati conducono a interrogarsi sul posto della morte nelle cure di fine vita: semplificare intellettualisticamente la morte considerandola solo come parte del ciclo vitale, ignorando le sue caratteristiche di evento vissuto in modo contraddittorio e la sua portata dirompente conduce alla sua denegazione.²¹ Sotto questo profilo, la biomedicina non possiede strumenti adeguati. Essa tende a trattare la morte come un semplice fatto naturale, un nemico da sconfiggere o un insuccesso da superare, mai un limite da assumere, secondo il mito razionalista del progresso scientifico: come le patologie di ieri sono vinte per i pazienti di oggi, così le malattie di oggi lo saranno per i pazienti di domani. L'ambiguità della morte, ridotta a fatto biologico, è in apparenza eliminata, ma questo non toglie la percezione di sentimenti opposti e contraddittori.

Per gestire meglio la fine della vita non si tratta di eliminarne l'ambivalenza, la complessità e la inafferrabilità, oggi denegate, ma non per questo meno disturbanti. Al contrario è solo riconoscendo e attraversando le contraddizioni e l'ambiguità della morte che diverrà possibile aiutare a viverla in modo più autentico e riconciliato. La sola autonomia individuale si mostra insufficiente. Occorre cercare una più adeguata regolazione sociale delle cure di fine vita, che superi la resistenza ad assumere le contraddizioni

nel percorso stesso in cui si elabora la decisione, in modo più partecipato. Emergono così suggerimenti, di cui l'etica si mette in ascolto, del tutto convergenti su posizioni che abbiamo sostenuto in precedenza.²²

Un primo modo di misconoscere l'ambivalenza della morte è eliminare la differenza tra uccidere e lasciar morire. Essa non ha solo un valore logico, tenendo salda la distinzione tra le cause (umana o patologica) in atto nel momento finale, ma anche riconosce quelle zone grigie dell'intenzionalità di cui i medici sperimentano oscuramente la presenza, anche quando l'agire è retto. Proprio là dove l'intenzione di chi opera, pur nella sincerità della ricerca, vive un'impossibilità pratica di coincidere completamente con la chiarezza teorica si afferma il valore della resistenza alla semplificazione prodotta da una valutazione delle azioni di stampo utilitarista, solo basata sulle loro conseguenze.

Il secondo modo riguarda i soggetti coinvolti nella deliberazione. Un percorso rispettoso della posta in gioco richiede di non cortocircuitare le possibili divergenze con un atto di arbitraria attribuzione di responsabilità, contestando la tanto frequente domanda: «a chi l'ultima parola?». L'eventuale sospensione delle cure verrà dal consenso fra le persone che hanno voce in capitolo (medici, familiari, fiduciario, paziente che ha espresso in precedenza la propria volontà), senza escludere la manifestazione di dissonanze. La costruzione del consenso richiede tempo e risorse ed è difforme dalle abitudini operative della pratica medica: basti pensare a ritmi e spazi di una sala di

²¹ Cfr BURT R. A., «The End of Autonomy», in JENNINGS B. - KAEBNICK G. E. - MURRAY TH. H., *Improving End of Life Care. Why Has it Been so Difficult?*, The Hastings Center, New York (NY) 2006, pp. 9-13.

²² Cfr CASALONE C., «La medicina di fronte alla morte», cit.

terapia intensiva. Ma solo così si può dare voce alle molte opinioni e all'ambiguità, evitando l'illusione di una scelta priva di ombre. Per quanto laborioso, è questo l'obiettivo cui tendere, per quanto possibile, garantendo nel frattempo al malato tutte le cure necessarie.

Infine, va riconosciuto come le decisioni a fianco del malato siano influenzate da scelte operate a monte. Per es., le statistiche indicano che esiste una proporzione diretta tra letti disponibili e numero di morti in ospedale, anche di chi avrebbe desiderato concludere la propria vita a casa, sebbene questa sia una realtà ardua da ammettere per chi opera sul campo. Occorre quindi promuovere contesti istituzionali che favoriscano itinerari decisionali condivisi, che orientino le pratiche al letto del singolo paziente.

Questo stile partecipativo dà risultati positivi anche in fase di stesura delle dichiarazioni anticipate: esperienze successive sono riuscite là dove lo studio SUPPORT aveva fallito facendo leva non tanto sul principio di autonomia quanto piuttosto sulle relazioni interpersonali e sull'aiuto offerto ai propri cari in vista di decisioni future.²³ Questa è anche la prospettiva in cui si è posto il già citato documento del CNB, che intende le dichiarazioni anticipate come occasione per «favorire una socializzazione dei momenti più drammatici dell'esistenza» (n. 3) e per prolungare un dialogo tra medico e paziente quando non sembrano più sussistere le condizioni che lo consentono. Il principio ispiratore generale è di offrire a chi versa in stato di incapacità decisionale la stessa possibilità di decidere in merito «a tutti gli interventi medici circa i quali può lecitamente espri-

mere la propria libertà attuale» (n. 6), mettendo tutti i pazienti su un piede di parità.

Prospettive e valutazioni

In sintesi, quindi, le dichiarazioni anticipate di trattamento si presentano come connotate da diversi elementi positivi. Anzitutto la stessa loro compilazione può costituire un'occasione condivisa per riflettere sulla propria finitezza, sui valori fondamentali per cui vale la pena di vivere e su come affrontare i momenti conclusivi della propria vicenda terrena. In secondo luogo costituiscono un momento in cui riappropriarsi di una responsabilità che la medicina tende a comprimere in nome di criteri tecnici.

Qui occorre però tenere presente il problema della validità di una disposizione riferita a un tempo successivo e a condizioni diverse da quelle in cui viene manifestata, quando cioè non è più possibile dimostrarne l'attualità. Infatti l'esperienza dice che nel momento del coinvolgimento diretto in una situazione patologica, la percezione degli elementi in gioco si trasforma. Le proprie preferenze e la decisione precedentemente espressa potrebbero cambiare. A questa giusta osservazione, si può rispondere che le raccomandazioni previe sono revocabili, manifestando una diversa volontà. Qualora poi il paziente cadesse in stato di incoscienza, non c'è ragione di dare a un presunto cambiamento della sua opinione un valore maggiore rispetto all'ultima volontà effettivamente nota, tra l'altro espressa nella consapevolezza del funzionamento del dispositivo. Certo questa risposta non toglie tutte le incertezze, per es. riguardo al quando iniziare a se-

²³ TUROLDO F., «Aspetti etici», in ID. - VAZZOLER G. (edd.), *Le dichiarazioni anticipate di trattamento*, cit., pp. 30 ss.

guire le dichiarazioni anticipate in quelle situazioni, per es. di demenza, in cui la perdita della coscienza è graduale e il paziente dà segno di trovare gusto in una vita contrassegnata da un livello di dipendenza che appariva in precedenza inammissibile. Da queste osservazioni consegue che, in generale, le indicazioni fornite sono tanto meno affidabili quanto più sono distanti dalla situazione cui si riferiscono.²⁴

Un ulteriore elemento che mina l'affidabilità delle dichiarazioni anticipate è connesso alla difficoltà di pronunciarsi astrattamente su una situazione ostica da capire e complicata da spiegare ai non addetti ai lavori. Si pensi agli insuccessi comunicativi dei moduli di consenso informato. Forse anche per questo si ripiega su termini assai generici e vaghi (per es. incompetenza decisionale temporanea, qualità di vita insufficiente, «malattia che mi costringa a trattamenti permanenti con macchine o sistemi artificiali che impediscano una normale vita di relazione»),²⁵ ma con l'effetto di lasciare un ampio margine discrezionale, compatibile con diverse scelte terapeutiche. Un margine peraltro amplificato da altri due fattori. Anzitutto dalla ricerca di un linguaggio operativo e sedicente neutrale, che, pur con il nobile intento di superare le diverse posizioni etiche e di essere valido per tutti, rischia invece di far cadere in una visione ideologica, perché non esplicita il contesto e le ispirazioni di fondo che possono chiarire l'interpretazione delle raccomandazioni. In secon-

do luogo, dal possibile scarto tra situazione clinica, frutto di una molteplicità di varianti e di fattori difficilmente prevedibili, e quanto disposto nella dichiarazione. Qui risulta di grande aiuto la figura, prevista da molti disegni di legge, del fiduciario designato dal paziente. Egli può non solo superare il divario dovuto all'astrattezza delle disposizioni e alla loro possibile imprecisione, ma anche tutelare gli interessi del paziente. Inoltre sarà indispensabile una mediazione interpretativa del medico, anche per gli eventuali progressi tecnici realizzatisi nel frattempo. Per tutte queste ragioni ci sembra che le dichiarazioni non possano essere vincolanti, ma solo seriamente orientative. Pertanto sono da evitarsi termini che lasciano intendere una obbligatorietà né teoricamente né praticamente sostenibile, come «direttive» o «testamento». Quest'ultimo presenta inoltre il problema di non riferirsi alla disposizioni di beni materiali né a un tempo successivo alla morte.

In conclusione, ci sembra saggia la posizione del CNB, secondo cui le dichiarazioni anticipate rimangano facoltative per le persone e non vincolanti per i medici. Esse possono essere un elemento fra gli altri che – attraverso un processo di interpretazione non automatico che implichi non solo gli operatori sanitari (con un eventuale coinvolgimento collegiale), ma anche tutti coloro che possono contribuire a comprendere la situazione – aiutano ad arrivare a una decisione partecipata e il più possibile unanime.

²⁴ REICHLIN M., «Direttive anticipate: aspetti etici», in CATTORINI P. (ed.), *Le direttive anticipate del malato*, cit., pp. 90-109.

²⁵ Cfr il modulo della Fondazione Veronesi, peraltro particolarmente problematico da questo punto di vista, in www.fondazioneveronesi.it/images/campagne/documenti/testamento_bio.pdf.

Il paradigma moderno dell'evoluzione cosmica e biologica: una minaccia o una risorsa per il credente?

L'articolo presenta il quadro attuale dei dati scientifici circa l'origine e lo sviluppo dell'universo, illuminando anche il problema di cui tanto oggi si discute circa la (pretesa) inconciliabilità tra creazione ed evoluzione.

di p. Giuseppe Koch S.I.*

Durante la vacanza in Cadore del luglio scorso, Papa Benedetto XVI – riferendosi alla sua famosa Lezione di Regensburg su *Fede, ragione e università* – ha ribadito al clero delle diocesi di Belluno-Feltre e Treviso, che l'operare intelligente dell'uomo non deve lasciarsi restringere in confini insufficienti. Se è vero che le prove scientifiche arricchiscono «la nostra conoscenza della vita e dell'essere come tale [...] sembra molto importante che la ragione si apra di più, che veda sì questi dati (della scienza), ma che veda anche che essi non sono sufficienti per spiegare tutta la realtà». A Vienna il 7 settembre parlando dei «terribili cammini sbagliati che l'Europa ha vissuto e sofferto» il Santo Padre ha affermato che di essi fanno parte i «restringimenti ideologici della filosofia, delle scienze ed anche della fede. [...] Si tratta qui, in definitiva, della questione se la ragione stia al principio di tutte le cose e a loro fondamento o no». Il giorno dopo a Mariazell: «Di fatto la

nostra fede si oppone decisamente alla rassegnazione che considera l'uomo incapace della verità – come se questa fosse troppo grande per lui. Questa rassegnazione è [...] il nocciolo della crisi dell'Occidente [...] Se per l'uomo non esiste una verità, egli, in fondo, non può neppure distinguere tra il bene e il male. E allora le grandi meravigliose conoscenze della scienza diventano ambigue [...]». Questa difesa appassionata di tutte le dimensioni dell'umana ragione e della comune responsabilità per il retto uso della ragione è un obiettivo costantemente perseguito dall'attuale Pontefice. Se infatti ci si abbandonasse nei riguardi di essa a una deriva riduttiva, come per es. in alcuni risvolti dell'acceso dibattito su creazione ed evoluzione, se si trascurasse o eliminasse dal suo campo di azione la considerazione dell'agire Provvidente di Dio, si rischierebbe di trattare la nostra vita, la mia e la tua vita, alla stregua di una casuale rotellina di un grande in-

* P. Giuseppe Koch S.I., Superiore della Comunità della Specola Vaticana, per molti anni docente di fisica nelle scuole superiori.



granaggio, senza molto senso in se stessa. Secondo Papa Benedetto bisogna dunque superare la moderna “limitazione autodecretata della ragione”. Gli interrogativi propriamente umani, quelli del “da dove” e del “verso dove” vanno difesi con ardore e lucidità. Pur grati per le grandiose possibilità aperte all’uomo dalla moderna ragione, propria delle scienze naturali, bisogna avere il coraggio di aprirsi all’ampiezza della ragione senza mortificarla restringendo la *scientificità* a quel solo tipo di certezza che trova il suo fondamento nell’esperimento e la sua espressione nei linguaggi quantitativi della matematica. Nella disputa del tempo presente deve avere posto un’autentica teologia, che, riflettendo sulla fede biblica e interrogandosi sulle ragioni della fede, si rivela una preziosa fonte di conoscenza.

Nel contesto di una ragione che non si lascia “restringere” e con particolare rife-

rimento ad alcune tematiche delle “origini” (del cosmo, della vita e della vita intelligente), cercherò di mostrare come alcune acquisizioni delle scienze della natura, proprio perché ci portano alle soglie dei problemi dell’essere e del significato, possano confrontarsi e integrarsi fruttuosamente con i racconti biblici degli inizi e le affermazioni della teologia su essi fondata.

Quando ci si interroga sul contributo che il pensiero religioso può offrire alla nostra comprensione delle origini e, reciprocamente, su quale influsso le teorie scientifiche possono esercitare sulle nostre scelte e attitudini religiose, bisogna prestare attenzione all’indipendenza e alla specificità metodologica (epistemologica) delle varie discipline coinvolte. Se teologia, filosofia, astrofisica, cosmologia e scienze della vita non vengono riconosciute e rispettate nella loro tipica metodologia si finisce per creare confusione piuttosto che intelligenza e comprensione. È un rischio che corre anche questo articolo!

È a tutti noto come nel Cinque-Seicento la revisione delle conoscenze sul sistema solare, implicando profondi mutamenti nella comprensione dell’universo conosciuto e, di riflesso, nell’interpretazione delle Sacre Scritture sulla rilevanza cosmica dell’uomo, abbia provocato tensioni drammatiche nei rapporti tra la nascente scienza moderna e la visione comunemente recepita dalla cultura e dalle istituzioni del mondo cristiano. La dialettica tra la concezione copernicana e la precedente sintesi tolemaico-aristotelica non fu purtroppo condotta attraverso un adeguato uso della ragione, in quanto mancò un ragionevole confronto tra le sempre perfettibili ipotesi scientifiche e

le interpretazioni teologiche di scuola. Si era allora ai primordi della scienza moderna e molto lontani da un equilibrato coesistere della libertà di ricerca dell'uomo con le strutture e le autorità civili e ecclesiastiche del tempo. Si era alla prima tappa dell'incontro, anche oggi non immune da invasioni di campo, tra l'autorevolezza di un sapere, che si presenti affidabile, e il potere di tradizioni fortemente consolidate. Allora fu tragica incomprensione ma non mancarono stimoli preziosi che in seguito sarebbero stati recepiti dal rinnovamento ermeneutico delle scienze bibliche.

Da allora non si è smesso di considerare problematica l'area di intersezione genericamente denominata scienza-fede. Si sono succedute stagioni diverse e differenti proposte di inquadrare i rapporti tra scienze naturali e dottrine della teologia cristiana secondo modelli di maggiore o minore distanza, indipendenza, dialogo, indifferenza, conflitto, riconciliazione e integrazione.¹

Come scriveva già Galileo nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena* si è andata affermando nel pensiero cristiano la convinzione che le conclusioni certe della ricerca naturale non possono essere in contraddizione con il vero senso dei libri della Scrittura. I "due libri" della natura e della Scrittura sono, entrambi, doni di Dio, dell'Unica Verità, offerti all'uomo perché egli conosca se stesso e possa riconoscere – più o meno mediatamente – il messaggio del suo Creatore. Dal Seicento molta acqua è passata nei fiumi dell'epistemologia delle scienze e dell'ermeneutica della Scrittura; il mondo, oggi globalizzato per aspetti rilevanti della

tecnologia e dell'economia, non è ancora affatto unificato, anzi si presenta frantumato e frammentato sulle questioni del senso. Una più forte integrazione degli orizzonti della scienza e della teologia potrà contribuire a raggiungere un maggiore consenso e una più ricca e condivisa consapevolezza del significato e valore dell'uomo nel cosmo.

Molto spesso le discussioni sull'interfaccia scienza-religione sono portate avanti in termini troppo generici. Tra le ragioni che rendono infruttuoso il confronto bisogna notare come, diversamente dall'indagine delle scienze della natura, le affermazioni e gli atteggiamenti propri alle religioni contengano una più ampia componente di elementi soggettivi, personali: nel campo religioso hanno decisiva importanza esperienze umane non totalmente oggettivabili in discorsi di pura razionalità. Simili preziose esperienze personali non riguardano solo il campo religioso; esse sono presenti in molti ambiti della nostra vita e non sono necessariamente in conflitto con i dati delle scienze naturali. Semplicemente non se ne può dare piena giustificazione nei limiti della pura razionalità. Godono di una verità e di un'efficacia esistenziale diversa dalla costringente necessità cui tende l'operare che comunemente chiamiamo scientifico.

Quando descriviamo ciò che intendiamo per *scienza* possiamo riferirci ad una costellazione di idee e di procedimenti accettabilmente condivisa; la situazione appare meno definita quando parliamo di religione. Si tratta forse di riconoscere in personale adorazione il rivelarsi del-

¹ I.G.Barbour, *Ways of relating Science and Theology*. In *Physics, Philosophy, and Theology: A common Quest for understanding*, Lib. Ed. Vaticana, 1988.

l'Unico Dio? Di accogliere come determinante un particolare dettato morale? Di far proprio un "credo" come corpo di dottrine? Di riconoscere l'autorità di strutture gerarchiche e di volersi affiliato ad una chiesa? La scelta religiosa certamente implica qualcosa di tutto questo, ma in proporzioni varie e differenziate. Va poi ricordata la compresenza di parecchie "grandi tradizioni religiose" – non prive di divisioni interne – accanto ad altre vie religiose, in genere classificate come minori. In questo scritto ci limitiamo al solo ambito giudaico-cristiano. Considerata la peculiare struttura dell'atto di fede – una relazione interpersonale articolata in una divina e gratuita proposta storicamente percepita e in una corrispondente libera risposta – benché abitualmente si parli del rapporto *scienza e fede*, dovremmo piuttosto confrontarci sul binomio *scienze naturali-teologia*; così diventa più chiaro che si cerca un raffronto e un dialogo tra elaborazioni tematiche che, sia pure secondo diverse strategie conoscitive, sono entrambe riconducibili all'operato dell'umana razionalità.

«La religione non si fonda sulla scienza, né la scienza è un prolungamento della religione. Ognuna possiede i suoi propri principi, i suoi modi di procedere, le sue diversità di interpretazione e le sue proprie conclusioni [...] La chiesa le incoraggia entrambe a pervenire ad un reciproco comprendersi. [...] La teologia è stata definita come uno sforzo della fede nel giungere alla comprensione, come *fides quaerens intellectum*. Come tale deve cercare oggi uno scambio vitale con la scienza come sempre lo ha perseguito con la filosofia e le altre forme del conoscere». Così nel giugno 1988 scriveva Giovanni Paolo II nell'importante quanto

poco conosciuto *Messaggio al P. George Coyne, S.J., Direttore della Specola Vaticana*. «La scienza può purificare la religione da errori e superstizioni, la religione a sua volta può liberare la scienza dall'idolatria e da falsi assoluti. [...] I cristiani inevitabilmente assimileranno le idee prevalenti circa l'universo, ed esse sono oggi fortemente influenzate dalle scienze [...]. Gli scienziati, come tutti gli uomini, prenderanno posizione su ciò che ultimamente dà significato e valore alla loro vita e al loro lavoro». I primi dovranno farlo con una finezza e una sensibilità critica che non sviscila il Vangelo, i secondi potranno farlo con la profondità offerta loro dalla sapienza teologica senza cedere ad una sconsiderata assolutizzazione dei loro risultati al di là dei loro specifici ragionevoli limiti.

Nel campo delle credenze religiose relative alle *origini* gli studiosi cristiani, e i credenti pensanti e consapevoli, cercheranno di valutare il grado di coerenza che queste presentano con le teorie per altro sempre *falsificabili*, proposte come *scientificamente vere* dalle scienze della natura. L'esercizio della razionalità scientifica – se vuole entrare in dialogo con le religioni – non potrà presentarsi come l'unico dotato di senso nell'umano indagare. Il pensiero religioso da parte sua non dovrà perseguire un appropriarsi acritico e frettoloso di risultati scientifici quando li vedesse favorevoli a fini di sostegno delle proprie posizioni. La sfida al teologo è quella di percepire, con una sapiente e critica ricezione delle teorie scientifiche circa le origini, l'evoluzione, il destino dell'universo e l'emergere in esso della vita, la loro potenziale rilevanza per l'approfondimento di alcune tradizionali aree della ricerca sui rapporti mondo-uomo-Dio.

Presento, a questo fine, qualche apporto dell'odierna cosmologia scientifica. "Scienza" non è concetto e modo di operare univoco, ma è titolo analogicamente condiviso da molte discipline. Diversamente da altre scienze l'astrofisica, che non può realizzare esperimenti controllati in laboratorio, deve limitarsi a lavorare su dati raccolti nell'osservazione dell'universo. Possiamo controllare e correggere le nostre tecniche osservative, possiamo rinnovare, raffinare ed estendere i campi degli strumenti di cui ci serviamo, ma gli oggetti di osservazione non sono passibili di manipolazione e di esperimento. Possiamo passare i dati al vaglio delle nostre tecniche e analisi matematiche, escogitandone eventualmente di nuove, ad esempio le simulazioni rese possibili dai grandi calcolatori. Assumendo che le leggi della fisica, derivate dalla ricerca svolta in ambito terrestre, mantengano validità se applicate all'universo considerato nella sua totalità, sviluppiamo modelli di universo in un continuo e reciproco interagire di osservazione e modelli esplicativi. Il modello ritenuto più affidabile per le sue capacità esplicative e predittive suggerirà nuove osservazioni che potranno ulteriormente validarlo o costringerci a sostituirlo. È importante notare come proprio questo procedere comporti la consapevolezza che, nell'operare scientifico, non *possediamo* "la" verità, ma che lavoriamo nella speranza di avvicinarla progressivamente.

Gli odierni dati elaborati dall'astrofisica ci informano che l'universo ha 13,7 miliardi di anni e che le prime forme di vita compaiono in esso, sulla terra, quasi 10 miliardi di anni dopo il suo *inizio*. Se ad ognuna delle cento miliardi (10^{11}) di galassie assegniamo un contenuto approssimativo di circa cento miliardi (10^{11}) di stelle ne risulta per l'universo un insieme sovrabbondante e variegato di dieci mila miliardi di miliardi (10^{22}) di stelle, da quelle oggi appena nascenti a quelle che stanno terminando il loro ciclo "vitale". La nostra Via Lattea, come molte galassie a spirale, si estende nello spazio per circa centomila anni luce. Uno *zoom* sul sistema solare rivela intorno al Sole i pianeti a noi familiari, da tempo oggetto insieme ai loro satelliti di straordinarie missioni spaziali. Il Sole risulta essere una stella di tipologia assai comune, situata in uno dei bracci esterni della galassia, distante dal nucleo della galassia circa due terzi del suo raggio. Negli ultimi dodici anni la ricerca ha individuato, intorno ad altre stelle della Via Lattea, più di due centinaia di pianeti extrasolari e il loro numero va crescendo in modo esponenziale; sommando le stelle di tutte le galassie, i loro pianeti e il prevedibile nutrito corteo dei loro satelliti, il numero degli oggetti "celesti" si impenna oltre misura.

Siamo di fronte a cifre al di là della "presa" della nostra immaginazione: per il numero degli oggetti del cosmo, per la sua durata nel tempo e per le dimensioni che ne risultano, in conseguenza, a causa dell'espansione dell'universo; quanto a questa solo da pochi anni sappiamo che risulta accelerata. Se con un'operazione di *zip* comprimessimo l'età dell'universo, dall'inizio ad oggi, in un solo anno solare, ne risulterebbe per la successione degli eventi il seguente approssimativo calendario: posto il Big Bang al 1 gennaio, avremmo al 7 febbraio la nascita della Via Lattea, al 14 agosto quella della Terra. La vita che il 4 settembre appare sulla Terra – dopo molte vicende e ramificazioni – conosce il 15 dicembre

una moltiplicazione esplosiva nelle innumerevoli specie che si riscontrano all'inizio dell'era Cambriana (circa 600 milioni di anni fa). Il 25 dicembre appaiono i dinosauri per estinguersi dopo pochi giorni di questo anno *zippato*. Solo il 31 dicembre alle ore 19 abbiamo i primi antenati dell'uomo; alle 23.58 si presentano i primi esseri umani. Alle 23.59.58 nasce Gesù Cristo, dopo un secondo si affaccia Galileo, ancora circa un secondo e siamo all'oggi.

Notiamo che i primi esseri umani compaiono solo due minuti prima della fine di questo anno fittizio; la loro esistenza intelligente si estende solo agli ultimi quattro milionesimi dell'età dell'universo. Ma anche le prime forme di vita si presentano ad *anno* molto avanzato. Perché la vita arriva così tardi? L'odierna astrofisica è in grado di darne spiegazione. Non si tratta di spreco di tempo o di ritardi: la dinamica evolutiva dell'universo, impressa nel cosmo fin dal suo inizio, richiede questo tempo per realizzare l'abbondanza chimica indispensabile alla vita.

Cerchiamo di spiegarlo a partire dalla nascita e morte delle stelle. Gli odierni telescopi permettono l'osservazione di regioni incandescenti di gas e polveri nelle quali avviene oggi la formazione stellare; non tutti i dettagli ci sono conosciuti, ma secondo le leggi della fisica possiamo darne una ragionevole schematica descrizione. *Nubi* di polveri e gas ionizzati, con una massa variabile da qualche centinaio fino a un migliaio di masse solari, per l'interazione di campi magnetici e gravitazionali, si frammentano in blocchi che iniziano a collassare. Mentre si addensano la loro temperatura cresce e può raggiungere nel loro nucleo diversi milio-

ni di gradi. Si innesca allora un processo di fusione nucleare che consuma idrogeno trasformandolo in elio ed energia; terminato l'idrogeno, sarà l'elio a far da combustibile della stella che ora produrrà del carbonio; ulteriori processi convertiranno il carbonio in azoto, in ossigeno e così via, fino alla sintesi degli elementi più pesanti. Così nascono oggi le stelle. Così pensiamo che sia accaduto nel caldissimo universo iniziale a partire dall'idrogeno, dall'elio e dalle tracce di litio che lo costituivano.

Le stelle hanno una esistenza finita. Quando un astro ha consumato tutto il combustibile atto alla fusione termonucleare, non potendo più resistere alle forze di gravità, collassa un'ultima volta dando luogo, secondo dinamiche diverse, a nane bianche, a stelle di neutroni, o a buchi neri. Alcuni di questi processi avvengono con esplosioni cataclismiche (le supernove), mediante le quali la stella morendo diffonde nello spazio circostante il materiale in essa prodotto durante la fusione nucleare.

Quando stelle di seconda o successiva generazione si formano da nuove nubi di gas e polveri, arricchite dai resti diffusi alla morte delle stelle, il materiale di partenza contiene una accresciuta abbondanza di elementi più pesanti dell'idrogeno e dell'elio, e questi favoriranno la produzione della chimica necessaria alla vita – basata sul carbonio – che noi conosciamo. Per ottenere l'abbondanza e la varietà degli elementi presenti nel corpo dell'uomo si pensa siano state necessarie tre generazioni di stelle. Da qui i miliardi di anni di durata dell'universo e le dimensioni che ne risultano a causa della sua storia di accelerata espansione. Non c'è inutile sperpero di spazio e di tempo nella storia del cosmo; i “grandi

numeri” che li riguardano sono esigiti dal cammino verso la vita e la vita intelligente, per ora conosciuta solo nel nostro piccolo pianeta. In queste dimensioni temporali e spaziali si può forse ravvisare un indizio di prodigialità nell’evoluzione di un creato in marcia verso l’uomo; non si tratta di scenari inutilmente ampi e prolungati, al contrario queste dimensioni dello spazio-tempo costituiscono lo sfondo adeguato alla pazienza del cosmo (e nel linguaggio credente a quella del Creatore) nel realizzare la sua “fertilità” sfociando finalmente nella vita.

La maggior parte degli atomi del nostro corpo è stata un giorno all’interno di una stella.² In stretto senso scientifico possiamo dirci *polvere* di stelle. Nati in quest’universo, su un piccolo pianeta che orbita intorno ad una stella di tipo molto comune chiamata Sole, non potremmo esistere senza i processi di nascita e morte delle stelle.

Gli orizzonti della scienza sono sconfinati e affascinanti ma altrettanto imponenti sono i suoi limiti che emergono brutalmente in un persistente non sapere, che risulta tanto più oscuro, quanto più ci si avvicini alla tematica dell’inizio e non solo a quella dell’evoluzione.

Fin qui ci siamo limitati al ciclo vitale delle stelle, lasciando da parte il più profondo e difficile orizzonte degli inizi del cosmo. A proposito di questi, frequentemente presentati attraverso la metafora del *Big Bang*, gli esperti ci dicono che la cosmologia trova una barriera insormontabile all’infinitesimo tempo di 10^{-43} secondi quando il cosmo aveva una

temperatura maggiore di 10^{32} K. Prima di questo tempo, nell’*era di Planck* le teorie fisiche cedono ogni capacità esplicativa, arrendendosi alla nostra attuale incapacità di coordinare, in una teoria della cosmologia quantistica, le due linee delle relatività generale e della meccanica quantistica.

Cosa è dunque il *Big Bang*? Strettamente parlando è una metafora per qualcosa che ancora non comprendiamo. Diverse indipendenti prove scientifiche, osservative e teoriche, indicano che arretrando nel tempo si riscontrano tappe iniziali nelle quali l’universo appare sempre più rovente e sempre più denso. Ce lo indica tra l’altro il crescente spostamento verso il rosso (*redshift*) della radiazione delle galassie dovuto alla loro recessione, la distribuzione percentuale degli elementi presenti agli inizi, l’analisi sempre più precisa delle microonde che riceviamo del fondo cosmico. Il *Big Bang* non è che il limite incontrato quando, cercando di ricostruire le prime fasi dell’universo, ci avviciniamo alla suddetta *era di Planck*. Essa non solo è inaccessibile alla nostra osservazione ma è al di là di quanto è trattabile con i classici modelli cosmologici (non quantistici).

Quali reazioni suscita questo quadro plausibile dell’evoluzione dell’universo? Se guardiamo ai risultati delle scienze biologiche e delle neuroscienze, sembra proprio che il cosmo abbia instancabilmente camminato verso la vita e la vita intelligente. *L’emergentismo*, difficilmente contestabile nella storia di complessificazione riscontrata dalle scienze della

² È inoltre noto che la formazione dell’atomo di carbonio, nella fusione stellare di tre nuclei di elio, è uno di quei processi che, rivelando nelle leggi che lo governano, una *sintonia fine* assolutamente straordinaria – e senza apparente inquadramento in una più ampia teoria fisica – hanno spinto alcuni scienziati, insoddisfatti di una interpretazione puramente casuale di queste improbabili coincidenze sul cammino della vita, a sviluppare le molte riflessioni che vanno sotto il titolo di *Principio Antropico*. Cfr J. Polkinghorne, *The Inbuilt Potentiality of Creation; in Debating Design*, a cura di W.A. Demski e M. Ruse, Cambridge University Press, 2007.

vita, potrà rivelarsi accettabile, in buona filosofia, anche a livello ontologico, purché si tenga debito conto della differenza essenziale che distingue radicalmente l'operato delle *cause seconde* da quello della prima e assoluta Fonte di causalità nell'essere. Affermare l'immanenza onnipresente di Dio non comporta una nostra capacità di identificarla in singoli precisi passaggi della storia di complessificazione del cosmo verso la vita. Quando le teorie darwiniste e neo-darwiniste riconoscano di non avere la capacità di spiegare ogni passo dell'evoluzione e non siano proposte con un contorno di affermazioni ideologiche ateisticamente aggressive, la loro interazione con l'antropologia teologica può risultare feconda. Può aiutarci a elaborare una equilibrata visione del cosmo che salvaguardi insieme l'alto senso della dignità dell'uomo e la constatazione di vivere in un mondo segnato dalla presenza del male, fisico e morale. Questo si presenta intrecciato con la storia del creato e la teologia della creazione non può ignorarlo. Il darwinismo può aiutarci a rimanere umili nella consapevolezza della nostra origine animale (cf Qo 3,18-21) e vigili sulla continua necessità di trascenderne le dimensioni non pienamente umanizzate. Non è facile coordinare le conoscenze sull'evoluzione con le dottrine sul *peccato originale*. Esse, segnate in Occidente dalle tesi agostiniane, devono ancora fare i conti con una teologia che, non contenta di una trattazione basata su concetti astratti, riesca a connettersi con i vissuti dell'umana esperienza. Categorie e concetti metafisici come *anima*, *intelletto e volontà*, *habitus*, *grazia santificante*, *giustizia e perfezione originale*...

secondo preziosi suggerimenti di Bernard Lonergan dovrebbero trovare qualche aggancio e collocazione nei vissuti dell'umana coscienza. Commentando Tommaso sul concetto di grazia santificante, Lonergan³ nota ad es. che l'affermazione dell'Aquinate, secondo la quale questo *habitus soprannaturale* ci permette di scegliere il bene quando in sua assenza avremmo scelto il male, potrebbe essere letta ravvicinando il concetto astratto di grazia santificante alla linea più esistenziale dell'esperienza di conversione. I medioevali non avevano sviluppato un linguaggio adatto a trattare della soggettività, che è prodotto della moderna psicologia e filosofia esistenziale. Questo è solo un esempio ma, messo da parte il letteralismo biblico nei riguardi di Gen 3, potrebbe indicare la via per elaborare un'interpretazione del dato biblico meglio compatibile con il paradigma evolutivo. Ogni umana generazione conosce il combattimento richiesto per acquisire progressivamente una adeguata distinzione tra Dio e l'uomo, tra il bene e il male e per farla propria in una crescente capacità di scegliere il bene.

La portata conoscitiva e i successi innegabili delle "scienze" si sono realizzati contestualmente alla loro metodologica rinuncia alla questione del significato. Questo oblio da parte della scienza potrebbe forse appagare la sete dell'uomo che rinunciassero al suo diritto-dovere dell'interrogazione filosofica? Tornando nel campo delle scienze fisiche, se anche una futura cosmologia quantistica – con la fisica che la fondasse – potesse dirci qualcosa in più relativamente all'era di Plank e al *Big Bang*, questa conoscenza non po-

³ Lonergan, *Aquinas Today: Tradition and Innovationi*, Third Collection, 52

trà risultare sostitutiva della tradizionale nozione filosofica di creazione divina, di creazione dal nulla. Ogni intelligenza dell'ultima origine dell'universo, comunque possa trovare fondamenti fisici, richiederebbe sempre un più profondo livello esplicativo a proposito del suo esistere, del suo ordine e delle sue proprietà. La fisica non potrà mai dirci come *dall'assolutamente nulla* (un nulla di tempo, di materia, di campi e di energia) sia possibile ottenere *qualcosa* nel campo dell'essere e dell'ordine che le scienze cercano di investigare.

La necessaria e continua creazione dal nulla si presenta complementare e non alternativa a quanto le scienze possono e potranno dirci sulle *origini*. Il Creatore va pensato come la Fonte che immette e continuamente sostiene nell'esistenza, che dà capacità evolutiva e direzionalità ai processi fisici, non come Qualcuno che li sostituisce. Egli non è un'entità o processo dell'universo che possa essere individuato e isolato da altri fattori e cause investigate dalla nostra ricerca. Non risulta scientificamente accessibile. È la condizione necessaria di ogni esistente. Sotto la sua azione ogni evento, entità, sistema, cambiamento, evoluzione emergerà e si svilupperà poi non senza la cooperazione di create cause seconde. Quando parliamo di Dio "Creatore" è cruciale rendersi conto che non saremo mai in grado di averne un concetto adeguato. Sarà sempre "oltre", radicalmente trascendente. Nello stesso tempo dovremo impegnarci a parlare di Dio e della sua azione creatrice con modalità che, per quanto possibile, siano meno inadeguate di altre. Ogni volta che parliamo del *causare* o *operare* del Dio che crea, ci serviamo necessariamente di un linguaggio metaforico, analogico. Dio agisce e

causa in modo davvero differente da tutto ciò che nella nostra esperienza riconosciamo come causa e agente. Malgrado ciò le nostre asserzioni hanno un contenuto legittimo nel senso che Dio immette, dona l'esserci agli esistenti, con tutte le peculiarità della loro specifica partecipazione nell'essere.

La creazione dal nulla non concerne primariamente una questione di origine temporale. La domanda se ci sia qualcosa come un inizio temporale della creazione è questione filosoficamente aperta. La teologia ha le sue risposte. La cosmologia sembra indicare una separazione tra il primo momento del tempo – così come noi lo conosciamo – e l'origine del cosmo. La continua creazione dal nulla dà luogo alla permanente relazione di ogni essere creato con l'Essere del Creatore. Tale intima relazione fondante invita a pensare il Creatore in termini più vicini a quelli di una Parola che sollecita e chiama amorevolmente all'esistenza che a quelli della pura presenza efficace di una Entità causante. È una traccia preziosa per delle creature che fossero chiamate ad esserGli interlocutori. Notiamo che la creazione continua ci risparmia il pensiero, non privo di ingenuità, che sui dinamismi della creazione siano necessari frequenti controlli e interventi del Creatore. Questi non va pensato come Colui che si sostituisce alle leggi della natura e ai loro dinamismi, ma come Colui che ultimamente dà essere e sostegno a tutti i processi naturali, con le loro autonomie e attività, da Lui fondate e rispettate. Dio è presente e attivo in tutta la rete dei processi e delle relazioni tra le cause seconde create, sostiene nell'essere e rende capaci di agire. Chi conosce la spiritualità ignaziana trova qui assonanze con la *contemplazione per ottenere/rag-*

giungere l'amore. La trascendenza non consiste in un essere altrove, al di sopra o al di fuori della creazione e come fosse da essa distaccato, ma piuttosto come un esservi implicato in totale libertà da limiti, barriere e confini. La trascendenza non impedisce o contraddice l'immanenza, al contrario la rende possibile.

Questa relazione di radicale dipendenza e di simultanea immanenza create è ovviamente differenziata secondo le distinte entità, organismi, persone, sistemi e processi. Il Creatore tutti li sostiene nella loro individualità e nelle loro costitutive relazioni con il mondo circostante, così che ogni creatura possa reagire-rispondere agli ambienti e alle situazioni in cui è posta (e ultimamente al Creatore) secondo differenti modalità. Questo fa già prevedere che il discorrere sulla formazione delle prime galassie non sarà identico a quello sui primordi della vita e della vita intelligente; d'altra parte tutto è ricondotto a un'analogia dinamica di creazione continua.

Ricordando che per centinaia di anni la nostra immagine della storia del mondo si è nutrita di rappresentazioni bibliche che sembravano esigere che ogni singola specie di viventi, grazie all'opera creatrice di Dio, esistesse accanto alle altre fin dall'inizio del mondo come qualcosa di unico e diverso, Joseph Ratzinger nel lontano 1969 scriveva: «È chiaro che questa forma di fede nella creazione contraddice l'idea dell'evoluzione e oggi è diventata insostenibile. [...] qui il credente deve lasciare che la scienza gli insegni che il modo in cui lui si era imma-

ginato la creazione apparteneva a una rappresentazione prescientifica del mondo, che è diventata indifendibile».⁴ La specifica storia dei viventi da lungo tempo è diventata oggetto delle ricerche sull'evoluzione del reale. «L'idea dello sviluppo si chiede perché ci siano proprio queste cose e non altre, da dove abbiano tratto la loro determinatezza e come stiano in relazione con le altre creature».⁵ Le tesi filosofiche e teologiche sulla creazione riguardano il problema dell'essere in sé, del perché ci sia qualcosa e non il niente e come tutto sia inquadrato in un progetto di salvezza. Questa non è problematica afferente alle scienze. La creazione riguarda l'esserci delle cose, le scienze della natura non accedono a tale livello: cercano di rendere ragione solo dello sviluppo delle realtà esistenti, e delle modalità di questa evoluzione. Pensiamo che queste espressioni del teologo che oggi serve la Chiesa con il nome di Papa Benedetto XVI aprano gli occhi di quanti volessero rimanere arroccati su posizioni "diventate indifendibili".

Il credente, per quanto riguarda le *origini*, è invitato a superare espressioni della tradizione teologica diventate "indifendibili" perché legate a rappresentazioni prescientifiche del mondo, ed è incoraggiato a percorrere piste consapevoli che il livello dell'essere – quello della dipendenza ontologica dell'universo dall'atto creatore di Dio – non va abbandonato; deve anche ricordare che l'analisi a livello dell'essere va distinta da quella propria delle teorie sull'evolversi e il diversificarsi del cosmo e della vita. Bisogna mantenersi vigili di fronte a frettolosi e

⁴ J.Ratzinger, *Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione*. In *Wer ist das eigentlich Gott*. München 1969. Traduzione italiana in *Il Foglio Quotidiano*, 23 dicembre 2005. In *Rassegna stampa* (soprattutto italiana) sulle tematiche riguardanti l'evoluzione biologica; 23.12.05. Cfr. <http://www.unipv.it/webbio/labweb/primantr/news/rasdar05/rassdarw.htm>

⁵ J.Ratzinger, *ivi*.



indebiti passaggi da qualsivoglia teoria evolutiva, biologica o cosmologica che sia, ad affermazioni sul fondamento ontologico di ciò che analizziamo. Creazione ed evoluzione sono problemi diversi, anche se correlati. Nella metodologia delle scienze non si può giungere in modo pertinente a conclusioni pro o contra un Creatore, sorgente di ogni realtà contingente e continuo sostegno del suo permanere nell'essere.

È poi evidente che la teologia cristiana, per le fonti e per il metodo, differisce dall'indagine filosofica e da quella delle scienze della natura. La relazione storico-salvifica di Dio con il mondo e con l'uomo – oggetto della fede e della riflessione

teologica, della *fides quaerens intellectum* – non si basa su nozioni di “universo” tratte dalla ricerca cosmologica. Quando il credente indaga sui concetti di natura e di specie, di materiale e spirituale, di causalità e finalità, di caso e determinismo, di ordine e progetto intelligente, attinge a fonti e metodi non riducibili a quelli propri delle scienze e della filosofia. Sarà però seriamente interessato alla coerenza della sua ricerca con le argomentazioni della filosofia e delle scienze. È affascinante cercare una sempre maggiore sintesi e coerenza tra i risultati dei diversi assi del conoscere, ma scienza e filosofia non potranno avere l'ultima parola sulla speciale storia di salvezza che rivela il mistero di un Dio che invita e attira l'uomo – l'Adamo in cui il soffio divino si innesta nella stoffa comune al resto del creato – ad una inimmaginabile avventura di gratuita relazione filiale.

Con la tutela di questi “paletti metodologici”, ad evitare confuse invasioni di campo, rimangono nondimeno molte le tematiche da approfondire. Si potrebbe mostrare come l'evolvere del cosmo e della vita non imponga allo scienziato un'opzione drastica a favore della mera casualità degli eventi o al contrario per uno stretto determinismo di newtoniana memoria, che nei secoli passati – prima dell'avvento della meccanica quantistica e dello studio delle dinamiche non lineari – prevaleva nelle scienze e che fu spesso privilegiato in una tradizione teologica che credeva di

rintracciare in esso una “parentela” con la causalità divina. Gli elementi casuali e necessari che rileviamo intrecciarsi nelle “leggi della natura” non costituiscono un attentato alla Provvidenza di Dio. Il credente potrà vederne la Presenza attiva e amorevole, riconoscendola immanente a tali leggi. Sarà bene ricordare che ciò che le scienze osservano non è la natura in se stessa, ma la natura sottoposta al nostro metodo di indagine. Il fatto ad es. che moderne teorie scientifiche non possano fare a meno dell'uso di modelli probabilistici nel trattare i sistemi caotici che incontriamo in natura, attiene certamente all'operare della nostra conoscenza, ma le proprietà dei nostri modelli non dovranno senza cautela attribuirsi all'ultima struttura del “reale in sé”.

L'avvento nel mondo della fisica e della cosmologia delle considerazioni che vanno sotto il nome di *Principio Antropico* – nelle due versioni *forte e debole*⁶ – ha aperto un dibattito, non ancora concluso, sulla possibilità che nell'ambito metodologico delle scienze naturali ci sia, almeno a livello indiziale, qualche “presa” sui problemi di teleologia e di progettualità che affiorano nel presentarsi della sintonia fine (*fine tuning*) dei valori di parecchie grandezze fisiche proprie dei mattoni fondamentali dell'universo e delle forze e leggi che li concernono. È certo che se tali grandezze variassero anche di pochi percento il nostro universo aperto alla vita non si sarebbe potuto realizzare. È questo un indizio di un'intenzionalità all'opera o la considerazione sul finalismo va completamente la-

sciata all'indagine filosofica e alla *fides quaerens intellectum*? Naturalmente fisica e cosmologia cercano di aggirare i problemi posti dal *fine tuning* ricorrendo per es. all'ipotesi del *Multiverso* (una costellazione di innumerevoli *universi* tra i quali troverebbe posto anche il nostro aperto alla vita); ma anche un *multiverso* per essere capace di condurre alla vita risulterebbe soggetto e vincolato a condizioni fisiche che chiedono spiegazioni. In ultima analisi il credente, cosciente della originalità della sua posizione, può essere rassicurato che l'impianto del paradigma evolutivo è accettabile per la sua fede; esso non è, e metodologicamente non può essere, in contraddizione con il Mistero Rivelato e con il posto riservato nella creazione alla persona umana, immagine di Dio. Anzi tale paradigma potrebbe rivelarsi fecondo nel delineare piste nuove e suggerire fruttuose sottolineature nella nostra incessante ricerca del Volto di Dio cui il cuore del credente anela. Una certa *kenosis* (svuotamento) di un Dio la cui Trascendente Onnipresenza si nasconda nelle pieghe del creato non sarebbe certo in contraddizione con il mistero del Cristo Incarnato e donato perché il mondo abbia la vita e la abbia in abbondanza.

Non credo che sia particolarmente importante soffermarsi su altri esempi di divulgazione scientifica; spero di avere indicato come lo straordinario allargarsi degli orizzonti del sapere vada coniugato con la consapevolezza dei forti limiti di fronte ai quali vacillano le più accreditate teorie cosmologiche, come del resto, di fron-

⁶ Il nome non è appropriato ma si è ormai affermato. Si tratta piuttosto di un enunciato sulla selezione delle condizioni che permettono l'esistenza di un universo aperto alla vita. Nella formulazione *debole* si afferma che la nostra esistenza da osservatori impone limitazioni ai parametri fondamentali dell'universo; nella formulazione *forte* si afferma che dal momento che sembra esistere un così gran numero di “coincidenze” apparentemente sconnesse, cospiranti per permettere che la vita sia possibile, nell'universo, questo *deve* dar luogo a osservatori a un certo stadio della sua storia.

te al fenomeno umano, accade alle vigenti teorie neo-darwiniane. Queste ad es. ci insegnano come l'entità biologica cervello si sia andata accrescendo quantitativamente nella lunga evoluzione verso l'uomo. Quanto però al salto evolutivo, qualitativamente realizzato con l'avvento del linguaggio e di altri indizi di presenza dell'umano, la biologia dichiara il suo non sapere, come fa la cosmologia di fronte all'origine ultima del cosmo.

L'uomo giunto alla coscienza e al linguaggio è misteriosamente capace di accogliere nella sua mente gli orizzonti sconfinati propri all'universo, nell'infinitamente piccolo come nell'immensamente grande, ed è capace di trasmetterli nella comunicazione tra simili, consegnandoli così alle generazioni future perché possano continuare l'impresa della conoscenza. Se nell'unità di una stessa persona lo scienziato, classificatore e controllore di dati, non verrà separato dal ricercatore dei significati, l'uomo potrà ordinare le acquisizioni della scienza situandole in una cornice di senso, sempre aperta a nuove ipotesi e domande sulle quali la Scrittura e la Rivelazione cristiana continueranno ad offrire significativi bagliori di luce.

Non dobbiamo pensare troppo facilmente che una fede che riflette e cerca intelligenza sia tenuta a sostenere dualismi "duri" di stampo platonico o cartesiano. Qui non possiamo approfondire l'antropologia biblica. Possiamo però ricordare, seguendo ciò che K. Rahner scriveva nel 1981, che la fede nella creazione comporta che la materia «va concepita come il grado inferiore dello spirito, perché al-

trimenti essa non può essere fatta derivare da uno spirito assoluto, dato che questi non può creare l'assolutamente disparato da sé». ⁷ Per il credente l'evoluzione del creato verso un "di più", che raggiunge la massima espressione nella Incarnazione del Verbo e nella risurrezione della *carne*, fornisce una visione unitaria e capace di fecondare il suo impegno nel mondo. L'universo è andato camminando e cammina ancora in attesa di un compimento che ci sarà donato; non sempre le tappe del cammino possono essere riconosciute in maniera chiara, nelle singole realtà mondane, con i metodi conoscitivi delle scienze naturali. L'evoluzione può essere letta come preparazione di una specie in cui l'incarnazione diventa possibile e Cristo come Colui che vi immette nuova direzionalità offrendo dinamismi nuovi alla coscienza umana. Con Cristo si realizza una "mutazione spirituale" e il principio dell'amore viene introdotto o rafforzato a contraddire e sostituire il principio della sopravvivenza del più forte. In Cristo ciò che chiamiamo materia rivela la sua vocazione ad essere – secondo un'espressione di Teilhard de Chardin – un'adeguata abitazione del Divino. Nell'omelia di Pasqua del 2006 Papa Benedetto XVI ci ha detto: "se possiamo una volta usare il linguaggio della teoria dell'evoluzione, la risurrezione di Cristo è la più grande *"mutazione"*, il salto assolutamente più decisivo verso una dimensione totalmente nuova, che nella lunga storia della vita mai si sia avuta: un salto in un ordine completamente nuovo che riguarda noi e concerne tutta la storia". ⁸

⁷ K. Rahner, *Scienze naturali e fede razionale*, in Nuovi Saggi IX, Paoline 1983.

⁸ Veglia Pasquale – Sabato Santo, 15 aprile 2006.

Scienza, fede e teologia nella vita di Teilhard de Chardin

Le linee di fondo del pensiero di un grande scienziato e grande teologo del secolo XX, che come pochissimi, ha cercato per tutta la vita una lettura cristologica dell'evoluzione dell'universo a partire in particolare dalle sue scoperte nell'ambito della geologia e della paleontologia.

di Fabio Mantovani *

1. Note introduttive

Pierre Teilhard de Chardin (Sarcenat, Clermont-Ferrand 1 maggio 1881 - New York, 10 aprile 1955) è un'importante figura della cultura cattolica, ma per motivi diversi è stato scarsamente recepito. Sarebbe però utile che di lui si tenesse conto nelle riflessioni sui rapporti fra fede e scienza, proprio per la singolare circostanza che egli era nel contempo prete gesuita e scienziato famoso. Le sue idee innovatrici sembrano peraltro meno problematiche di mezzo secolo fa, quando erano certamente in anticipo rispetto alle vedute filosofiche e teologiche di allora.

Limitatamente al tema di questo articolo, è utile ricordare tre aspetti che sono alla base della visione teilhardiana:

a) le dimensioni spazio temporali dell'universo

Il quadro costante di riferimento, vale a dire il contesto in cui *tutto* è situato e interpretato da Teilhard, è un universo d'i-

nimmaginabili proporzioni spazio-temporali, di cui i cosmologi hanno stimato il tempo di nascita e di probabile morte termica. Questo scenario, scoperto dalla scienza agli inizi del secolo XX e prontamente colto da Teilhard, è oggi per così dire davanti agli occhi di tutti.

b) l'unità e la dinamica della materia

L'universo è un macrosistema articolato in un'infinità di sottosistemi collegati fra loro in modo inestricabile, sicché la sua unità è simile ad una «*tunica senza cuciture*» (mirabile allusione al cosmo di cui si ammanta il Cristo Risorto!). Ogni elemento è infatti al suo posto, è soggetto a precise leggi ed è parte di un tutto con il quale evolve nel tempo. La materia consta di una moltitudine di «*corpuscoli*» (atomi, molecole, cellule, esseri viventi), che hanno la proprietà di auto-organizzarsi, di unirsi fra loro e di formare nuove realtà via via più complesse. Secondo Teilhard, l'evoluzione è un moto *unitivo* che avanza ostinatamente in senso oppo-

* Mantovani Fabio è studioso di Teilhard de Chardin sin dagli anni '60 ed è stato per diversi anni Presidente dell'Associazione Italiana Teilhard de Chardin. Per l'editrice Queriniana ha tradotto i due capolavori di Teilhard, *Il fenomeno umano* e *L'Ambiente divino*. Saggista e conferenziere, è autore dei volumi *Teilhard de Chardin - L'orizzonte dell'uomo* e del *Dizionario delle Opere di Teilhard de Chardin*, entrambi per "Il Segno dei Gabrielli Editori". Un ringraziamento tutto particolare a Giovanni Fois, del Centro Documentazione Teilhard de Chardin, Roma.

sto alla forza disgregativa dell'entropia, fino a un punto di massima convergenza e sviluppo.

c) *la natura della materia*

La materia ha due facce: oltre al lato tangibile *esterno* (il solo considerato dalla scienza) possiede un lato incorporeo *interno* che, sperimentato dall'uomo, è supponibile anche negli elementi inferiori, atomi compresi. Quest'ipotesi è condivisa da pochi, anche a causa di un atteggiamento preconcepito germinato nel XVII secolo, quando si spezzò l'unità fra materia e spirito, fra corpo e anima, fra ragione e fede; essa è invece ristabilita nell'opera di Teilhard.

Per mettere a fuoco i problemi ch'egli dovette affrontare al fine d'includere in una grande Sintesi sia le nuove vedute scientifiche del mondo sia le concezioni cristiane, è bene puntualizzare ciò che qui s'intende con le espressioni "Scienza e Fede" e "Scienza e Teologia": di fatto e in entrambi i casi sono poste in relazione certe *interpretazioni filosofiche* (di teorie scientifiche) con l'*Oggetto essenziale della fede* e con la *Dottrina della Chiesa cattolica*. Da sottolineare la varietà e spesso transitorietà delle prime, a fronte della permanente unicità dell'Oggetto di fede (Cristo) e della continua validità della Dottrina, non necessariamente immutabile nelle sue rappresentazioni.

2. Fede in Cristo e senso della Presenza di Dio

Teilhard de Chardin fu educato in una famiglia di stretta osservanza cattolica. Egli stesso racconta che la madre l'aveva avviato alla devozione del Sacro Cuore e che molto più tardi avrebbe percepito tale immagine in maniera straordinariamente amplificata. Ma prima egli dovet-



Pierre Teilhard de Chardin S.I. (1881-1955)

te prendere coscienza, con disappunto, che il Cristo «*mediterraneo*» presentato dalla predicazione cattolica e dai corsi di teologia *non era* un Dio commisurato alle fantastiche dimensioni dell'Universo. Infatti, di fronte al bivio della decisione più radicale, – se cioè il Cristo sia «*nulla o Tutto*», – questa seconda opzione implica *necessariamente* che Egli possieda un valore universale ed una funzione animatrice per l'*intera* Creazione.

La riflessione teilhardiana si sviluppa allora su due diverse linee, che naturalmente convergono – per logica *coerenza* e non per ricercato *concordismo* – in una grande sintesi:

a) *linea filosofico-scientifica*

Negli anni del suo noviziato, Teilhard intuisce una volta per sempre che l'evoluzione generale (cosmica, biologica e umana) ha il senso di un'inesorabile uni-

ficazione progressiva, tendente all'unione sempre più ampia dell'umanità. Questo moto evolutivo si dirige verso il cosiddetto punto Omega, che è il termine naturale della super-umanizzazione. Tutta l'opera teilhardiana mostra il carattere teleologico e spirituale dell'evoluzione.

b) linea teologica

La Scrittura attribuisce a Cristo una serie di grandiose prerogative, le quali – secondo Teilhard – devono essere semplicemente colte in tutta la loro pienezza, come ad esempio nei seguenti passi: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,16), «Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui (Col 1, 17)», «...il disegno [di Dio] di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra (Ef 1,10)», «Io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine» (Ap 22,13), «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (Mt 28,18).

Teilhard in tal modo “verifica” che Cristo è adeguato alle incommensurabili dimensioni del creato oggi noto. E così, all'ineludibile Sua domanda: «Voi chi dite che io sia?» (Mt 16, 15), egli può rispondere che è «Cosmico» poiché ha valore per l'intero universo, è «Evolutore» in quanto opera per l'umanizzazione in vista della Parusia, è «Universale» perché agisce su di noi attraverso i legami organici del mondo, è «Omega», cioè il Termine nel quale Dio sarà “Tutto in tutti”, pur essendo sin d'ora presente nell'Eucarestia per attirarci a Sé.

Cristo – afferma Teilhard – «risplende alla sommità del Mondo in via di realizzazione, proprio in direzione opposta a quelle regioni oscure verso cui si avventura la Scienza quando discende lungo le vie della Materia e del Passato».

P. Thomas M. King S.J. nota argutamente che, per poter credere nel Cristo Risorto, Teilhard ha ripetuto in un certo senso il gesto dell'apostolo Tommaso. Sembra che sia proprio così perché nella sua lettera indirizzata all'amico Henri de Lubac (8 Ottobre 1933) ammette di essersi sentito «persino obbligato» a scegliere la sola Religione in grado di «soddisfare l'Universo sperimentale», e conclude dicendo: «ecco perché rimango cristiano». Né S. Tommaso apostolo, né Teilhard sarebbero dunque beati perché hanno creduto soltanto dopo aver visto, ma sta di fatto che le loro diverse attestazioni sono preziose per la nostra fede incerta.

L'interpretazione cristiana della realtà del creato, la cui smisurata grandezza è stata messa in luce dalla scienza, impone poi a Teilhard di dilatare su scala cosmica le altre verità di fede, e così:

(a) l'Incarnazione «è un rinnovamento, una restaurazione di tutte le forze e di tutte le potenze dell'universo», ha salvato gli uomini ma anche «lo stesso Divenire dell'universo è stato trasformato, santificato»;

(b) La Redenzione è veramente universale, «poiché porta rimedio ad uno stato di cose (presenza universale del Disordine) legato alla struttura profonda dell'universo in via di creazione»;

(c) la Risurrezione «segna la presa di possesso effettiva, da parte del Cristo, delle sue funzioni di Centro universale».

In sintesi, per mezzo della ragione Teilhard identifica nell'universo un moto evolutivo “ascendente” e attraverso la fede cristiana riconosce il moto divino “discendente” dell'Incarnazione. Nel complesso, l'evoluzione gli sembra il gesto della «mano di Dio che ci riconduce a Lui».

Dio, incarnandosi, ha nobilitato la materia e ha dato avvio alla cristificazione del

mondo. Il Dio dell'*in-alto* è divenuto anche il Dio dell'*in-avanti* ed è perciò raggiungibile nelle attività umane: «*Dio non è lontano da noi, fuori della sfera tangibile; ma ci aspetta ad ogni istante nell'azione, nell'opera del momento. In qualche maniera, è sulla punta della mia penna, del mio piccone, del mio pennello, del mio ago, del mio cuore, del mio pensiero*»; così scrive Teilhard nel saggio *“L'Ambiente Divino”*, che rimane una delle opere contemporanee più altamente spirituali.

3. Evidenze scientifiche e dogma

L'evoluzione generale (cosmica e biologica) è vista in modo positivo da Teilhard de Chardin. Essendo ora consapevoli di essa, «*abbiamo acquisito psichicamente una dimensione in più*» che ci obbliga «*a passare 'dal cerchio' alla 'sfera'*». Egli è d'altronde convinto che la teoria darwinista sia incompleta e non in grado di spiegare la direzionalità dell'evoluzione biologica; il tanto magnificato “caso” è per lui pura apparenza e «*rappresenta (si potrebbe dire che riserva) il posto di Dio nel governo del Mondo*». Ritiene, soprattutto, che il moto evolutivo esalti il carattere universale e dinamico del cristianesimo, molto più della vecchia concezione geocentrica e fissista.

Piuttosto, come geologo e paleontologo aduso a leggere gli “archivi” della Terra, considera un grosso ostacolo la rappresentazione storico-dogmatica del Peccato Originale, che ritiene molto lontana da ciò che è scientificamente noto sull'origine di Homo Sapiens. In particolare, giu-

dica insostenibile l'idea che Adamo sia «*nato adulto*» oppure che, se «*Ominide*» (cioè cerebralmente incompiuto), potesse assumersi il peso di un'enorme responsabilità per tutte le future generazioni dell'uomo. Perciò propone *non* la cancellazione del dogma, ma modalità diverse di presentarlo.¹

Le argomentazioni di Teilhard non sono, come si nota, di ordine esegetico (dipendenti da re-interpretazioni di *Gn 3* e di *Rm 5, 12-21*), ma sono correlate ad un sapere scientifico che è oggi ampiamente divulgato e che rischia di suscitare l'impressione, persino nei giovani della scuola dell'obbligo, che la scienza garantisca il vero e che la religione cristiana sia basata sul mito. È esattamente la diffusione di questa mentalità che più lo preoccupava.

Nella parte introduttiva abbiamo osservato che le sue idee innovatrici ed anticipatrici paiono oggi meno difficili da accettare. Per esempio, non c'è differenza alcuna su un punto capitale: fra quanto egli sosteneva nel 1954 sull'*origine africana* della specie umana e il documento “*Comunione e Servizio*” della Commissione Teologica Internazionale, approvato nel 2004 dall'allora Cardinale Ratzinger, in cui si riconosce che «*[...] l'antropologia fisica e la biologia molecolare fanno entrambe ritenere che l'origine della specie umana vada ricercata in Africa circa 150.000 anni fa in una popolazione umanoide di comune ascendenza genetica. Qualunque ne sia la spiegazione, il fattore decisivo nelle origini dell'uomo è stato il continuo aumento delle di-*

¹ I suoi scritti relativi a tale questione sono in maggior parte raccolti nel volume *La mia fede*, Queriniana, Brescia 1993. Teilhard ha per così dire risposto anzitempo alla richiesta di Paolo VI di cercare: «*una definizione e una presentazione del peccato originale, che fossero più moderne, cioè più soddisfacenti le esigenze della fede e della ragione, quali sono sentite e manifestate dagli uomini della nostra epoca*» (Discorso del 11 luglio 1966, in occasione del “Simposio sul mistero del peccato originale”).



Wenzel Peter, *Paradiso terrestre* (particolare)

mensioni del cervello, che ha condotto infine all'homo sapiens...» (cfr. paragrafo 63). Quando il *luogo*, ma non la *natura* di quell'origine era ancora un'ipotesi incerta, Teilhard de Chardin ha avuto il coraggio o l'ardire di trarne tutte le conseguenze *teologiche*, che a suo parere riguardano il Peccato originale, come già precisato, il senso dell'Incarnazione, della Redenzione e della Croce.

È certo fondamentale credere che l'uomo sia nel Progetto di Dio, invece che un prodotto del Caso; tuttavia non è di secondaria importanza sapere che Homo Sapiens è un ramo, sia pur specialissimo,

del maestoso Albero della Vita, perché in tal modo la storia dell'Uomo assume inevitabilmente la figura di un'*ascesa* anziché quella di una *caduta*.

4. Note conclusive

L'esperienza vissuta da Teilhard de Chardin dimostra quanto sia irta di ostacoli la realizzazione di una Sintesi comprensiva del sapere scientifico e delle concezioni cristiane. Le principali difficoltà sono per lo meno queste:

- l'interesse del pensiero scientifico per i soli aspetti materiali, mentre la realtà complessiva include anche lo spirito, che invece è relegato ad epifenomeno;
- la scarsa passione per la conoscenza scientifica spinge spesso la teologia a tracciare «*un giro di compasso*» per situare al suo esterno «*tutta la realtà fisica*»;
- l'errore dei teologi di presentare «*un Dio per un Mondo finito... invece che un Dio per un Mondo che 'sta iniziando'*», poiché in genere l'evoluzione è considerata irrilevante;

- la mancata distinzione dei *piani*, che sono «*la vera parete divisoria fra la Scienza e la Religione*».

Rispetto all'epoca in cui è vissuto Teilhard, quella nostra registra il dominio della Tecnica e il potenziamento dei metodi sperimentali anche nel campo della manipolazione genetica. È una situazione che egli prevede e di cui presenti le gravi conseguenze quando così scrisse: «*nel prossimo avvenire, le battaglie più temibili alle quali la Chiesa si dovrà dedicare riguarderanno la morale*».²

² *Lettres intimes de Teilhard de Chardin*, Aubier Montaigne, Paris 1974, p. 427.

Il tema del miracolo

Come parlare correttamente di “miracolo”? Il P. Molinari, “postulatore” della Compagnia di Gesù per le cause dei Santi da moltissimi anni, espone con la sua grande competenza in questo articolo scritto per Cristiani nel Mondo tutta la serietà anche scientifica della Chiesa davanti agli “eventi miracolosi”.

di p. Paolo Molinari S.I. *

Nel contesto dei rapporti fra scienza e fede che negli anni recenti sono stati oggetto di speciale considerazione figura anche comprensibilmente la questione dei “miracoli”.

È quindi di primaria importanza definire che cosa è un “miracolo”, e ciò lo facciamo in base a due capisaldi:

1) Esso è un fatto “straordinario”, verificatosi nelle realtà fisiche e terrestri, talmente eccezionale che i cultori delle scienze naturali, in base alle loro conoscenze teoriche e pratiche, dichiarano che allo stato attuale della scienza umana, detto evento non trova una spiegazione nelle forze della natura.

2) Se poi risulta con certezza che tale evento straordinario coincide ed è direttamente collegato con la invocazione di Dio, si può e si deve parlare di un “miracolo” effettuato dallo stesso Signore, creatore del cielo e della terra.

Ovviamente per poter dire che Dio ha operato un miracolo, vi sono alcuni presupposti fondamentali, e cioè riconoscere:

- a) che Dio esiste e che è creatore e padrone di tutto l’universo;
- b) che Dio è un’entità personale;
- c) che Egli può ed è libero di intervenire nella realtà terrestre da lui creata e man-

tenuta in esistenza;

d) che nella Sua onnipotenza Egli può intervenire ed anche abrogare leggi naturali da Lui definite, che regolano l’ordinario andamento dell’universo.

È chiaro che se una persona, per motivi aprioristici o ideologici, non riconosce queste premesse, ogni discussione sui miracoli è inutile. Esse sono invece il fondamento di ciò che la Chiesa ritiene essere capitale per parlare di miracoli, come di fatto avviene nel contesto delle Cause di Beatificazione e Canonizzazione.

A motivo dell’interesse che i mezzi di comunicazione hanno prestato ad essi, specie nei tempi più recenti, ci pare utile e doveroso offrire alcune ben precise indicazioni del modo in cui la Santa Sede procede prima di giungere a riconoscere e dichiarare “miracolo” un evento fisico e terrestre che dalla gente comune è considerato come straordinario.

Dopo aver ripetuto l’affermazione fatta sopra che “miracolo” è un evento straordinario verificatosi nelle realtà fisiche e terrestri, intendiamo far presente che da parte della Chiesa non vengono considerati sotto questa voce quei fenomeni che hanno a che fare con “visioni”, “apparizioni”, “levitazioni” ed altre possibili

* Paolo Molinari S.I., Professore emerito presso la Pontificia Università Gregoriana e Postulatore Generale della Compagnia di Gesù presso la Congregazione per le Cause dei Santi in Vaticano.

manifestazioni che possono essere dovute a fattori psicologici.

Avendo poi fatto tale precisazione, passo ad esporre il modo in cui la Santa Sede procede per verificare ed appurare se ciò che viene ritenuto dai fedeli come “presunto miracolo” è veramente da ritenersi tale. Faccio dunque innanzitutto presente che sono due gli aspetti fondamentali delle ricerche e dello studio che la Chiesa compie in merito a tale materia: 1) quello della indagine scientifica di un caso ritenuto umanamente straordinario e 2) quello della valutazione teologica nei suoi riguardi.

Si tratta di due aspetti e tematiche che sono ben distinte fra loro e che devono essere mantenute come tali. Infatti è chiaramente stabilito che non compete agli studiosi e scienziati delle realtà fisiche emettere il giudizio se un fatto straordinario sia un “miracolo”, come pure che non fa parte del compito dei teologi analizzare il valore di ciò che gli scienziati hanno dichiarato: essi devono attenersi esclusivamente a ciò che appartiene al campo della teologia, senza pretendere di andare ad esplorare delle aree che non sono oggetto della loro specializzazione. Ciò detto con molta chiarezza cercherò di indicare con accuratezza i vari passi che vengono compiuti secondo una ragionevole e ben ordinata sequenza.

1) La prima fase consiste nel raccogliere accuratamente tutte le informazioni e dati disponibili in merito al caso ritenuto straordinario; a tale proposito è opportuno far presente che la stragrande maggioranza dei casi ha a che fare con guarigioni da malattie incurabili o da incidenti che hanno causato delle anomalie o disturbi fisici di tale entità che la scienza medica ritiene di non potersene occupare perché umanamente inalterabili.

Le predette informazioni e dati sono costituiti dalle testimonianze e resoconti dell'andamento di una malattia o disgrazia e sue conseguenze; dalla descrizione precisa della diagnosi e della prognosi che furono emesse dalle persone competenti, come pure poi dello sviluppo imprevisto ed imprevedibile che si è verificato e del modo in cui ciò è avvenuto. Dette testimonianze e resoconti devono essere rilasciati da persone che hanno personalmente seguito da vicino lo svolgersi dei fatti, e proprio per questo sono particolarmente utili ed attendibili se fatte da personale medico, ed in modo sempre più autorevole se fatte da specialisti nel campo della medicina che hanno essi stessi seguito il decorso della malattia che affliggeva il paziente.

Tali informazioni, resoconti e testimonianze devono essere accompagnate e sostenute dalla documentazione medica riguardante il caso in questione, il che richiede che si compiano tutte le ricerche necessarie nei vari archivi di ospedali e laboratori specializzati per ottenere copie autentiche di qualunque documento medico riferentesi al caso in questione, cioè non solo delle cartelle cliniche con l'indicazione di tutto ciò che è stato scritto ed effettuato dai medici (fra i quali ovviamente i rapporti di eventuali interventi chirurgici effettuati), ma anche tutti i risultati degli esami compiuti avvalendosi dei più avanzati mezzi tecnici attualmente a disposizione degli scienziati (raggi X, biopsie, TAC, EEG, ecc.).

Naturalmente fanno parte della documentazione medica le terapie prescritte, effettivamente effettuate o meno, con i relativi risultati ottenuti o non ottenuti.

2) Le dichiarazioni, testimonianze, resoconti e documenti medici di cui abbiamo parlato devono essere raccolti in forma

giudiziaria da un Tribunale, membro del quale deve essere anche un Medico di professione a cui spetta rivolgere ai testi quelle domande che, in base alla sua competenza medica, sono ritenute atte a far emergere informazioni più specificamente precise, quelle appunto alle quali chi non è medico facilmente non penserebbe, mentre invece sono tali da permettere di ottenere alcuni dati di rilievo per una conoscenza scientificamente accurata del caso in questione.

Una volta ottenuta tutta la documentazione di cui sopra, questa viene trasmessa d'ufficio dal Tribunale che l'ha raccolta al Dicastero competente della Santa Sede (la Congregazione per le Cause dei Santi).

Questa dopo aver verificato la validità dell'operato del Tribunale, consegna al Postulatore della Causa una copia autentica di quanto è stato raccolto nel corso dell'indagine processuale. Spetta allora al Postulatore della Causa (l'Avvocato) agire, il che richiede un lavoro di ragguardevole precisione ed importanza; a lui compete infatti redigere e produrre un volume che costituirà il materiale basilare per il giudizio che dei medici specialisti dovranno emettere nei riguardi del caso.

Tale volume ("Posizione sul presunto miracolo") consta di due parti: I. Sommario; II. Fattispecie Cronologica.

I. "Sommario" è un termine di per sé improprio, esso infatti indurrebbe a pensare che si tratti di una sintesi, mentre invece consiste nella riproduzione fedele ed accurata di tutte le Testimonianze e Documenti che sono stati raccolti nel corso della Indagine processuale. Questo lavoro, proprio in virtù della sua interezza, darà modo agli studiosi (in genere Professori di medicina) che dovranno giudicare il valore del caso, di avere dinanzi agli occhi tutta la documentazione

e quindi di formulare il loro verdetto con conoscenza di causa.

II. La "Fattispecie Cronologica" è un esposto per quanto possibile accurato e preciso in cui viene fatta una descrizione cronologica del caso in questione; esposizione che deve essere fatta sulla base di quanto risulta dalle deposizioni, testimonianze, scritti e documenti medici, e con esplicite citazioni e riferimenti ai passi di maggior rilievo dei medesimi.

Il frutto di tali lavori, una volta riconosciuti dalla Congregazione delle Cause dei Santi, deve essere dato alla stampa e riprodotto in un unico volume, due esemplari del quale vengono consegnati dal Dicastero a due Specialisti Medici facenti parte dell'Albo dei Medici a cui si rivolge la Congregazione per il buon funzionamento di quell'organismo che è preposto al vaglio scientifico dei casi che devono essere esaminati (come già detto sopra si tratta di quelle guarigioni ritenute straordinarie che, secondo l'opinione comune, non avrebbero una spiegazione naturale ed umana).

A questi due specialisti viene richiesto di studiare, indipendentemente l'uno dall'altro, il caso in questione e, in base alla loro specializzazione nel settore della medicina nel quale esso ricade, di stendere una "Perizia medico-legale", esponendo tutte le ragioni positive o negative che inducono a considerarlo come inspiegabile o meno secondo i criteri della scienza medica, quale essa era al momento in cui il caso di guarigione sotto esame è avvenuto.

La scienza medica è infatti in costante progresso e ciò che una volta era, secondo le conoscenze di allora, impossibile, adesso, come frutto dello sviluppo della scienza medica può essere effettuato e con risultato positivo. Basti pensare ad

esempio a ciò che il ritrovato della penicillina ha permesso di fare per guarire da certi stati di salute che anche solo 50 anni fa non avevano soluzione se non la morte; così anche nel campo della chirurgia quali sono stati gli sviluppi in virtù dei quali è oggi possibile compiere certi interventi che anni addietro erano addirittura impensabili.

Il fatto che ai nostri giorni grazie ad un vaccino o ad una medicina si possa prevenire ed impedire la morte di una persona affetta da una certa malattia non fa sì che 50 anni fa, quando tale medicamento non era ancora stato ritrovato, chi era malato della stessa malattia potesse essere salvato dalla morte con ricorso a dei mezzi umani che non c'erano! E se invece allora ciò accade, esso non può avere una spiegazione facendo ricorso alla scienza medica che di fatto non era a tale livello!

Le Perizie da loro stese vengono trasmesse ad altri tre specialisti Medici che, insieme ai due di cui sopra, costituiranno quella che è tecnicamente denominata come "Consulta Medica" della Congregazione delle Cause dei Santi: questa viene convocata dal Sotto-Segretario della medesima e si riunisce dopo che è stato dato ai loro partecipanti il tempo necessario per studiare il Volume della "Posizione", considerare e valutare le conclusioni a cui erano pervenuti i due Medici che avevano steso le Perizie Medico-Legali, e finalmente formulare il proprio voto in merito al caso sotto esame.

La "Consulta Medica", composta da 5 specialisti nel settore della scienza medica sotto cui ricade il caso in questione, si riunisce sotto la presidenza dello stesso Presidente della Consulta ed alla presenza del Sotto-Segretario della Congregazione.

Nel corso di tale riunione, dopo aver discusso ciò che le Perizie Mediche previamente redatte comportano ed intendono preparare, ha luogo una discussione collegiale in seguito alla quale il Presidente chiede ai singoli di esprimere il loro voto in merito al caso. Questo potrà essere "positivo" (in base alla scienza medica il caso non ha una spiegazione naturale); "positivo *quoad modum*" (non si spiega naturalmente, anche se alcune modalità richieste non sono pienamente provate, come ad esempio la istantaneità dell'avvenuta guarigione o la presenza di alcune conseguenze secondarie della malattia da cui il soggetto è stato miracolosamente guarito, come ad esempio la atrofia di alcuni muscoli a seguito di una permanenza nella immobilità durata anni interi a causa di una condizione fisica morbosa improvvisamente scomparsa); "negativo" (il significato di un voto di questo genere è chiaro). In alcuni casi la Consulta Medica può decidere di soprassedere a pronunciarsi definitivamente perché con un ulteriore esame fatto in base a qualcuno dei mezzi tecnici più perfezionati che sono stati sviluppati si potrebbe giungere ad un chiarimento di un aspetto del caso che non risultava interamente chiaro.

Mi pare opportuno far presente che da parte della Congregazione delle Cause dei Santi viene ricercata la massima oggettività non solamente chiedendo la collaborazione dei migliori specialisti nell'area della scienza medica specifica del caso sotto esame, ma rivolgendosi pure – se il caso lo richiede – a degli Specialisti di nazionalità diversa da quella italiana e di denominazioni religiose differenti da quella cristiana cattolica. Ciò che si ricerca è la verità, al servizio del Signore che è la Verità.



Girolamo Muziano, *La Resurrezione di Lazzaro* (1555 ca.)

Il Segretario della Consulta Medica è allora incaricato di stendere una Relazione di come si è svolta la seduta della Consulta Medica e delle Conclusioni a cui essa è pervenuta. Detta Relazione viene firmata dal Presidente e controfirmata dal Segretario della Consulta e consegnata al Prefetto della Congregazione. Essa viene stampata ed un esemplare della medesima viene fatto accludere agli esemplari della Posizione d'ufficio che saranno poi consegnati ai Consultori Teologi per il vaglio del caso a proposito di quella dimensione che è di loro competenza e cioè quella teologica, il che significa specificamente il nesso esistente fra la preghiera e l'invocazione rivolta a Dio tramite l'intercessione di quel Venerabile o Beato e l'avvenimento umanamente inspiegabile della guarigione.

In seguito a ciò spetta alla Congregazione delle Cause dei Santi fissare la data per il "Congresso dei Teologi" formato da

un numero di Consultori Teologi che va da 6 a 9, e convocarne la riunione.

Il modo di procedere in questa è analogo a quello della Consulta Medica: esso è presieduto dalla persona che in seno alla Congregazione ha l'incarico di Promotore della Fede. Quando il Congresso dei Teologi si è pronunciato favorevolmente, allora l'esame del miracolo passa all'esame ed al giudizio di quell'organismo che porta il titolo di "Ordinaria dei Cardinali e Vescovi": si tratta di un complesso di 12/15 persone tutte facenti parte del gruppo di prelati che sono stati nominati dal Santo Padre come "Membri" della Congregazione delle Cause dei Santi.

Tale organismo, ai membri del quale è stata previamente consegnata per lo studio la "Posizione" redatta dal Postulatore con l'aggiunta della "Relazione della Consulta Medica" e della "Relazione del Promotore della Fede sul Congresso dei Teologi", si riunisce in Vaticano alla data

fissata dalla Congregazione e si svolge sotto la presidenza del Prefetto di questa. Il risultato di tale incontro – se totalmente positivo – viene poi da lui comunicato al Santo Padre al quale spetta promulgare il “Decreto sul miracolo”, con il quale Egli riconosce, con la sua autorità, che il caso in questione è non solo inspiegabile secondo le leggi della natura, ma è da attribuirsi ad un intervento divino, tramite l’intercessione di quel Venerabile o Beato che è stato invocato.

Il lungo ed accurato esposto che ho fatto a proposito del modo in cui la Santa Sede procede nell’esame di “presunti miracoli” pone in luce con quanta serietà ed accortezza essa agisce: non c’è né faciloneeria né superficialità, ma serietà scientifica e precisione.

Tutto ciò mi induce a far luce su un punto che viene spesso menzionato in forma di interrogativo e di domanda in attesa di una chiarificazione: perché la Chiesa insiste sulla prova scientifica di un miracolo nelle Cause di Beatificazione e Canonizzazione?

La risposta è molto semplice e chiara: essa contribuisce a far capire che, per la persona intelligente, non c’è contrasto ed opposizione fra scienza e fede.

Tutte le ricerche storiche e testimoniali che vengono svolte nella prima fase di una Inchiesta di una Causa hanno come scopo di chiarire se una persona ha subito il martirio ovvero se ha veramente vissuto la vita cristiana in un modo non comune che supera cioè quello in cui essa è vissuta da tanti pur buoni cristiani: si tratta di indagini che sono svolte con il massimo rigore e secondo i criteri più accurati della ricerca storica. Proprio perché esse vengono compiute con tutta la serietà che ciò richiede, possono portare ad una certezza morale che la persona in

merito alla quale si sono fatte le ricerche risulta aver vissuto in una ammirevole maniera, tale cioè da poter essere considerata come degna del riconoscimento che la Chiesa dà con la Beatificazione e la Canonizzazione.

Tuttavia lo studio e l’esame che vengono effettuati prima che il Santo Padre decida di procedere su esso, sono svolti con serietà da storici e teologi di professione, i quali nonostante la loro preparazione, scienza e rettitudine rimangono pur sempre degli esseri umani. Di conseguenza le conclusioni a cui possono giungere nelle successive ed accurate fasi di studio e vaglio possono ancora sempre contenere un elemento di dubbio o forse anche un errore.

Siccome il riconoscimento che viene dato con la Canonizzazione (e in modo previo, anche se non definitivo, con la Beatificazione) significa la dichiarazione da parte del Santo Padre che questa o quella persona è ormai alla presenza di Dio e gode della Sua Gloria – in termini comuni essa gode della visione beatifica di Dio – , è quanto mai ragionevole che lo stesso Santo Padre – pur avendo la certezza morale di tale fatto in base alle accurate ricerche compiute – non pretendendo di conoscere ciò che solo Dio può conoscere, umilmente attenda una conferma di quella verità a cui uno stuolo di persone oneste e competenti ritengono di essere giunte in base alle loro ricerche ed esami. Procedendo in maniera estremamente saggia, ragionevole e prudente la Chiesa richiede quindi che il giudizio sul valore cristiano della esistenza di una persona riceva da Dio stesso un segno di conferma e convalida della giustezza della conclusione a cui sono pervenuti degli esseri umani. Il segno divino di conferma che la Chiesa attende da Dio è

appunto il miracolo, ossia un evento non spiegabile secondo la scienza umana e perciò stesso un fatto soprannaturale che solo Dio può operare (alcuni studiosi preferiscono denominarlo “fatto preternaturale”).

Alcune precisazioni devono essere ulteriormente offerte.

Secondo la prassi e legislazione attuale della Chiesa la questione dei miracoli deve essere considerata avendo presente la differenza fra le Cause di Martiri o non Martiri (Confessori), come pure se si tratta di Beatificazione o Canonizzazione.

Per la Beatificazione di un martire infatti la Chiesa non richiede la prova di un miracolo attribuito alla invocazione ed intercessione del martire di cui si tratta; ciò è dovuto al fatto che il martirio è un episodio unico che si verifica alla fine di una vita umana e pone termine ad essa in modo cruento. Una volta provato con oggettività il fatto del martirio, la Chiesa ha ritenuto fin dai suoi primi tempi che tale fatto, in quanto suprema testimonianza di carità (Gv. 15,13) che lo assimila a Cristo, fa sì che il martire è ammesso alla presenza di Dio.

Nel caso dei non martiri le cose stanno diversamente: ciò che deve essere investigato non è il solo atto conclusivo della vita e le circostanze in cui esso si è verificato, bensì tutto il decorso della vita di una persona deve essere studiato e valutato. Questo è evidentemente più complesso ed esigente: esso infatti comporta la possibilità che, nonostante la serietà con cui si è proceduto, si siano verificate delle omissioni nella ricerca storica, ovvero degli errori di valutazione di fatti e situazioni, come pure delle sviste. Proprio per questo motivo, in vista della Canonizzazione sia dei Martiri che dei non-Martiri la Chiesa esige che si sia verificato un miracolo per l'in-

tercessione del Beato di cui si tratta e che questo evento miracoloso sia avvenuto dopo la Beatificazione e venga esaminato con tutta serietà seguendo la procedura sopra indicata.

Queste precisazioni offerte a proposito delle diverse esigenze nei riguardi della prova di un miracolo poste dalla Chiesa prima di procedere alla Beatificazione ed alla Canonizzazione, mi inducono a rispondere ad una domanda che comprensibilmente viene frequentemente posta a proposito di questi atti/celebrazioni che vengono compiute con una notevole solennità, e che comportano una riguardevole somiglianza fra loro, specialmente quando si considerano le cerimonie di Canonizzazione e Beatificazione che sono state presiedute da Paolo VI a partire dal 1975 e poi da Giovanni Paolo II durante tutto il suo pontificato.

La Beatificazione è un atto che viene compiuto con l'autorizzazione e per mandato del Santo Padre e in virtù di esso viene permessa la venerazione pubblica e liturgica di un determinato cristiano o gruppo di Martiri, ma ciò è concesso solo ad un circoscritto numero di persone (= i fedeli di una nazione, di una Diocesi, di un Istituto Religioso, di una Associazione).

La Canonizzazione invece è un atto che viene posto dal Santo Padre con la suprema autorità anche dottrinale, con il quale Egli impone a tutta la Chiesa universale la venerazione pubblica del Santo che è stato ufficialmente dichiarato tale. Allo scopo di porre in evidenza tale differenza e con ciò ripristinare una prassi che era stata quella seguita fino al 1975, il Santo Padre Benedetto XVI ha reso ufficialmente noto che egli presiederà soltanto le cerimonie di Canonizzazione, mentre demanderà agli Ordinari

Locali, o ad altri Prelati da lui designati, l'incarico di presiedere le Beatificazioni che d'ordinario si svolgeranno nelle Diocesi che hanno un particolare legame con il nuovo Beato.

Il fatto che nella stragrande maggioranza dei casi si tratti di guarigioni da patologie mediche che non possono essere risolte positivamente con il ricorso ai mezzi materiali che la scienza offre, non significa che non siano stati considerati ed anche riconosciuti come miracoli dei fatti di ordine fisico che non hanno nulla a che fare con la scienza medica; mi riferisco ad esempio ad eventi fisici umanamente inspiegabili eppure dimostrati con assoluta certezza quali il moltiplicarsi di alimenti, la provvigione dei quali era stata consumata. La considerazione del fatto che la documentazione medica più precisa ed accurata può essere ottenuta soltanto nei paesi più ricchi e sviluppati e non già in quelli in cui mancano ancora gli strumenti ed i mezzi tecnici disponibili, mi porta ad esporre quello che è stato uno sviluppo di pensiero teologico che ha gradualmente acquistato peso e potrà avere un riconoscimento da parte delle autorità della Chiesa ed essere quindi adottato.

Il punto di partenza di questo nuovo ordine di pensiero è la consapevolezza che la libertà d'azione di Dio nell'ordine del creato non può e non deve essere limitata all'ambito della salute fisica degli esseri umani e quindi alla modificazione del decorso di una malattia o di una patologia medica. Vi sono altre aree dell'esistenza umana in cui possono verificarsi dei cambiamenti anch'essi inspiegabili, straordinari che, come tali, possono e devono essere qualificati come "segnî" di un intervento divino e quindi, considerati "miracoli".

Pensiamo concretamente ad esempio a dissesti finanziari insanabili, a situazioni in cui l'impossibilità di risolvere una notevole difficoltà economica creatasi inaspettatamente trova un rimedio grazie ad un intervento esterno imprevisto; casi lungamente protrattisi nel tempo di disoccupazione dal lavoro con le conseguenti privazioni finanziarie che gravano sulla famiglia ed i figli ed invece improvvisamente e senza nessuna spiegazione umana si risolvono con l'offerta di un impiego; l'improvviso e totale allontanamento dalla droga e dipendenza da essa che si tramuta invece nella dedizione di sé ai poveri, ai malati ecc.; situazioni in cui da una inveterata e violenta discordia fra marito e moglie si arriva ad un radicale cambiamento, ad una affettuosa convivenza e mutuo rispetto.... Naturalmente siamo consapevoli che alcuni di questi improvvisi ed imprevedibili cambiamenti hanno a che fare con un mutamento interiore e spirituale degli esseri umani e devono essere considerati come delle "conversioni". Ma anche la conversione non è forse un evento che richiede un intervento divino? E se questo si verifica in un modo del tutto inaspettato e palesemente contrario a tutto ciò che la psicologia e la spiritualità possono prevedere, non ci si trova di fronte ad un evidente "segno divino"? Normalmente casi del genere venivano e vengono qualificati come "grazie" concesse da Dio in circostanze di gravi difficoltà per le quali umanamente non si prevedeva, né si poteva prevedere una soluzione secondo le leggi dell'agire degli esseri umani.

Vi sono oggi ed in numero sempre più crescente parecchi teologi specialisti che si chiedono se non sarebbe opportuno e doveroso che la Chiesa, con tutte le precauzioni dovute e la determinazione di

alcuni criteri chiave, si aprisse a considerare taluni dei predetti casi – umanamente inspiegabili – come “miracoli”: ovviamente non sarebbe sufficiente considerare un solo caso, ma secondo un criterio che in passato aveva il suo valore, si dovrebbe tener presente il ripetersi di casi dello stesso genere, attribuiti tutti allo stesso intercessore ed al suo stile di vita. Tale apertura significherebbe pure che al momento in cui uno di tali eventi venisse riconosciuto come un aperto “segno” dell’azione divina, operato per l’intercessione di questa o quella santa persona, verrebbe più apertamente messo in luce l’aspetto pastorale di una Beatificazione o Canonizzazione, poiché il riconoscimento di tale intervento divino ottenuto tramite l’invocazione e l’intercessione di un candidato all’elevazione all’onore degli altari, sottolineerebbe maggiormente lo spirito che l’evento ecclesiale intende proporre come esempio da seguire e come via sicura verso la santità.

Alcuni ulteriori argomenti che vanno a sostegno di quanto or ora indicato come possibile e fruttuoso sviluppo, sono i seguenti.

Il crescente agnosticismo presente nell’animo di non pochi medici fa sì che non raramente certi professionisti di questo ramo della scienza siano riluttanti a prestare la loro collaborazione ad una attività della Chiesa, foss’anche solo nel fornire i dati medici di un determinato caso di cui essi invece dispongono; l’accertamento di un miracolo nel settore della guarigione di una malattia richiede, come sopra spiegato, che i dati e le relative analisi vengano compiuti con il ricorso ai più moderni e sofisticati mezzi che la scienza ha prodotto, ma questi sono a disposizione nei paesi ricchi e sviluppati, mentre non si trovano nelle aree depres-

se e povere del mondo. La conseguenza di tale situazione è il profilarsi in modo crescente di una discriminazione dovuta al fatto che, limitandosi a considerare come miracoli i casi di guarigione, la Chiesa si auto-costringerebbe a prendere in considerazione soltanto i casi straordinari di “presunti miracoli” provenienti dai paesi ricchi perché essi sono provvisti della documentazione scientifica che per tali casi può essere ottenuta.

Non ci vuol molto a capire che tale situazione sarebbe tutt’altro che auspicabile. Anzi, sarebbe da evitare, mettendosi in cammino su vie nuove che anziché negare quelle usate finora, ne riconoscono altre considerando come “segni divini” alcuni altri tipi di grazie straordinarie, che vengono concesse a quei credenti che, nella loro povertà, vivono di una sincera dipendenza da Dio ed Egli – come sappiamo dalla rivelazione – predilige i piccoli e gli umili.

Tenendo presente quanto esposto finora, mi pare opportuno offrire un’ultima considerazione, ed è la seguente: tra fede e scienza non può di per sé esistere una divergenza, e se ciò a volte è sembrato verificarsi questo è dovuto al fatto che sia i cultori della fede che gli scienziati si sono addentrati in aree estranee a quelle della loro competenza: ciò si è infatti verificato quando dei teologi si sono indebitamente avventurati nel campo delle scienze naturali senza averne la debita preparazione scientifica, ovvero quando dei fautori delle scienze naturali hanno fatto altrettanto nel campo della metafisica o della teologia senza averne la dovuta competenza.

Se entrambe le parti si attengono a quella che è la loro specifica competenza, divergenze e contrasti non devono né possono esistere.

Sull'azione del maligno nella vita delle persone: la possessione diabolica

Tra chi vede presenze del diavolo dovunque e chi la nega con sufficienza, una presentazione equilibrata dell'approccio ai possibili casi di "possessione diabolica".

Definizione del campo

Con l'espressione "possessione diabolica" si intende in senso stretto la forma più acuta – e rara – di vessazione esercitata dal diavolo su una persona. Qui si accennerà soltanto ad essa, tralasciando tutte le altre forme. Si deve inoltre tenere conto che la «possessione» si configura come azione straordinaria del maligno a fronte di quella che viene indicata invece come azione ordinaria, la quale consiste nel fomentare le passioni dell'uomo così che egli compia il male. L'azione del maligno, sia essa ordinaria o straordinaria, secondo la dottrina comune, è sempre circoscritta nei termini permessi da Dio, cioè non supera mai il limite della volontà umana ed è esercitata intervenendo sulla percezione della realtà, alterandola. Anche nel caso della possessione, essa è piuttosto subita che voluta, nel senso che, anche nel caso il soggetto l'avesse cercata e auspicata, quando essa si manifesta, egli non avrebbe la capacità di gestirla; infatti la persona posseduta, nei momenti in cui l'azione demoniaca prende il sopravvento, non ha alcun controllo su di sé e non è pertanto responsabile delle sue azioni. Si comprende perciò come per "possessione" si intenda la condizione di una persona nei momenti in cui è come posseduta da sé e agita da una forza estranea che essa non è in grado di contrastare. È per questo motivo che i fedeli

oppressi da questo genere di problemi si rivolgono con fede alla Chiesa, affinché intervenga nei modi opportuni a loro favore per sostenerli e ottenere che siano liberati, cioè restituiti alla piena ed esclusiva disponibilità di sé. Da ciò risulta evidente che il punto di vista dal quale ci poniamo è quello della Chiesa cattolica, che professa l'esistenza del diavolo, la possibilità che esso intervenga anche pesantemente nella vita degli uomini e contempla tra i ministeri a lei affidati da Cristo quello di cacciarlo.

Impostazione dell'argomento

Anni fa il diavolo fu portato di prepotenza al centro dell'attenzione dal film «L'esorcista», che ebbe molto successo di pubblico. Se si entra in una qualunque libreria, si può normalmente trovare uno scaffale dedicato alla letteratura esoterica, dove il diavolo vanta un posto non secondario. Con una certa periodicità le cronache giudiziarie in questi ultimi anni hanno dovuto occuparsi di fatti nei quali veniva chiamato in causa il diavolo. In Italia è molto rilevante il numero delle persone che ricorre alle pratiche dell'occulto, nelle quali sarebbe coinvolto più o meno direttamente il diavolo. Non si parli poi dell'uso della tavola parlante o delle sedute spiritiche (chi non ricorda quella citata dai giornali all'epoca del rapimento Moro?). Internet offre una vasta gamma di siti nei quali la figura del dia-

volò è ampiamente presente. E non è raro imbattersi in qualcuno che, magari con un po' di disagio, confessa di essersi rivolto al diavolo per ricevere aiuto in circostanze particolari. Se il fenomeno è davvero così vasto come sembra, viene da chiedersi se sia una sorta di gioco di dubbio gusto o se vi sia un fondamento e quale influenza sociale esso possa avere, a parte l'enorme giro di denaro legato alle pratiche dell'occulto. La prima questione che molti si pongono, dunque, è se esista davvero il personaggio attorno al quale gira una realtà così complessa e frastagliata.

Per alcuni il demonio – e tutto ciò che gli è correlato – andrebbe considerato come la testimonianza di una comprensione prescientifica della realtà e come la mitizzazione del male. Pertanto, alla domanda se il diavolo esista, per costoro la risposta è «no». Tra essi vi sono anche non pochi cristiani.

Altri rispondono senz'altro «sì», senza tuttavia avere chiari riferimenti per sostenere la loro tesi: generalmente si affidano acriticamente al dato della cultura condivisa nel loro ambiente.

Altri ancora, senza una precisa presa di posizione, obbediscono a una curiosità che ha aspetti morbosi, benché vissuta talvolta all'interno di un'appartenenza religiosa.

Pochi sono coloro che affrontano con serenità un argomento che appare subito complesso e difficile.

Dottrina

Il Catechismo della Chiesa Cattolica cita il diavolo in 40 articoli. Possiamo riprenderne alcuni passaggi essenziali. Il n. 391 recita: «Dietro la scelta disobbediente dei nostri progenitori c'è una voce seduttrice, che si oppone a Dio, [Cf Gen 3,1-5] la

quale, per invidia, li fa cadere nella morte [Cf Sap 2,24]. La Scrittura e la Tradizione della Chiesa vedono in questo essere un angelo caduto, chiamato Satana o diavolo [Cf Gv 8,44; 391 Ap 12,9]. La Chiesa insegna che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio. "Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi" [Concilio Lateranense IV (1215): Denz. -Schönm., 800]».

Il N. 550 recita: «La venuta del Regno di Dio è la sconfitta del regno di Satana: [Cf Mt 12,26] "Se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il Regno di Dio" (Mt 12,28). Gli esorcismi di Gesù liberano alcuni uomini dal tormento dei demoni [Cf Lc 8,26-39]. Anticipano la grande vittoria di Gesù sul "principe di questo mondo" (Gv 12,31). Il Regno di Dio sarà definitivamente stabilito per mezzo della croce di Cristo: "Dio regnò dalla croce" [Inno "Vexilla Regis"]».

E il N. 1673: «Quando la Chiesa domanda pubblicamente e con autorità, in nome di Gesù Cristo, che una persona o un oggetto sia protetto contro l'influenza del Maligno e sottratto al suo dominio, si parla di esorcismo. Gesù l'ha praticato; è da lui che la Chiesa deriva il potere e il compito di esorcizzare [Cf Mc 1,25 ss; Mc 3,15; Mc 6,7; Mc 6,13; 1673 Mc 16,17]. In una forma semplice, l'esorcismo è praticato durante la celebrazione del Battesimo. L'esorcismo solenne, chiamato "grande esorcismo", può essere praticato solo da un presbitero e con il permesso del vescovo. In ciò bisogna procedere con prudenza, osservando rigorosamente le norme stabilite dalla Chiesa. L'esorcismo mira a scacciare i demoni o a liberare dall'influenza demo-

niaca, e ciò mediante l'autorità spirituale che Gesù ha affidato alla sua Chiesa. Molto diverso è il caso di malattie, soprattutto psichiche, la cui cura rientra nel campo della scienza medica. È importante, quindi, accertarsi, prima di celebrare l'esorcismo, che si tratti di una presenza del Maligno e non di una malattia [Cf Codice di Diritto Canonico, 1172]».

Abbiamo ritenuto utile citare per intero almeno questi paragrafi per risparmiare al lettore la fatica di andare da sé a cercarsi sul Catechismo. Altri potranno utilmente essere ritrovati attraverso l'indice analitico alla parola «diavolo». Gli elementi essenziali che si possono cogliere sono dunque i seguenti: 1) il diavolo esiste, è una creatura e perciò sottomessa a Dio; 2) il diavolo è un essere spirituale personale; 3) il diavolo svolge un'azione nel mondo tesa a suscitare nell'uomo avversione a Dio; 4) Gesù Cristo lo ha combattuto e vinto cacciandolo dalle persone che ne erano possedute, anticipando in tal modo la vittoria definitiva della croce; 5) la Chiesa, su mandato di Gesù, continua questo suo ministero di liberazione attraverso forme stabilite, cioè il rito dell'Esorcismo.

Il dato dell'esperienza

Con una frequenza, che sembrerebbe in aumento, i sacerdoti sono avvicinati da persone che chiedono di intervenire su di esse perché, dicono, sentono su di sé delle o della "negatività" (è il termine che ricorre più di frequente). Una sensibilità presente specialmente presso alcuni gruppi di cristiani, con una facilità, che spesso appare eccessiva, individua senz'altro nel Diavolo l'autore di una serie di sventure che affliggono in diverso modo le persone e gli ambienti. Ogni racconto presenta delle peculiarità. In genere

i fenomeni rappresentati sono abbastanza complessi e difficilmente omologabili. A un'indagine appena più approfondita, spesso tuttavia si constata che quelle persone hanno alle spalle un vissuto difficile e periodi, a volte anche molto lunghi, di prove frustranti. Un'interpretazione in chiave esclusivamente «religiosa» dell'esperienza attuale, senz'altro sincera, ma non sempre illuminata, porta a conclusioni quanto meno dubbie. Chi assume quei criteri di valutazione, tende, infatti, a darsi delle spiegazioni complesse, rifuggendo da quelle più immediate e di buon senso; allo stesso modo, non si rivolge, come sarebbe ovvio, alla scienza medica, mostrandosi anzi urtato quando gli si consiglia di compiere indagini approfondite in quella direzione. Talvolta quando, dopo un dialogo sereno e un'analisi accurata, si dice a queste persone che sembrerebbe del tutto da escludere l'ipotesi da esse proposta, esse si oscurano, si sentono e si dicono non comprese e ribadiscono le loro convinzioni, chiaramente indispettite di sentirsi contraddette nelle loro attese. Quando questo avviene, basta qualche ulteriore blanda provocazione a produrre reazioni isteriche di varia intensità. Allora con molto rispetto e comprensione del disagio realmente vissuto dalla persona, anche i nuovi elementi emersi nel corso dell'incontro potranno essere prodotti come motivo ulteriore per orientare diversamente la ricerca di verità e di pace. Qualche volta – raramente, per la verità – queste conclusioni portano serenità: in questi casi le persone sono ben liete di sentirsi dire che in ciò che le turba non vi è alcuna "presenza" estranea, ma che si tratta di fenomeni da affidare alla competenza di bravi specialisti. Va detto che, in simili casi, sullo sfondo delle interpre-

tazioni “demoniache” dei fatti, si coglie con una certa frequenza il bisogno di indicare un nemico esterno e potente quale responsabile di una situazione che diversamente comporterebbe delle responsabilità personali insopportabili o inaccettabili. Lo si avverte soprattutto quando si chiede di introdurre dei cambiamenti importanti nello stile di vita, oltre che nel modo di vedere le cose; allora comincia una serie di difficoltà, il più delle volte fittizie, le quali mostrano chiaramente come la persona



Scuola di Giunta Pisano, *Vita di San Francesco d'Assisi e storie della sua vita*, particolare dell'ossessa risanata.

non intenda recedere dalle sue posizioni, pur desiderando, almeno verbalmente, veder cessare il disagio che va lamentando. Non di rado poi questi atteggiamenti denunciano bisogno di attenzione e di affetto. In conclusione la domanda in molti di questi casi esprime un bisogno che non può essere colmato nel modo richiesto quando non si riduce ad un'attesa guarigione la quale, più che per la fede e l'impegno a convertirsi, dovrebbe passare per un atto “miracolistico”, per altro coerente con la loro educazione e con la lettura religiosa del fenomeno lamentato.¹ Vi sono però casi nei quali lo stato generale della persona ed eventuali fenomeni che la coinvolgono sono attribuibili al demonio. Qui si incontrano due differenti categorie di persone: quelle che hanno

avuto una responsabilità oggettiva nella situazione presente e quelle che vi si ritrovano loro malgrado. Generalmente al primo gruppo appartengono soggetti che nella loro biografia hanno una fase disordinata o si sono rese responsabili di qualche atto gravemente disordinato. Nella seconda, al contrario, si trovano persone che cercano di mantenere una vita ordinata e vivono con grande senso di umiliazione ciò che loro accade.

All'ipotesi di un'azione straordinaria diretta del demonio sulla persona si giunge solo dopo avere escluso con fondamento ogni altra possibile causa. Diciamo, non a caso, «con fondamento», perché molte manifestazioni sono comuni a situazioni di malattia. A questo punto assume grande importanza il racconto dettagliato-

¹ Qui bisognerebbe introdurre una digressione sui fenomeni paranormali legati allo stato, diremo, “squilibrato” della persona, ma si esulerebbe dall'argomento.

to della persona coinvolta, il tempo e le circostanze dell'insorgenza dello stato e dei fatti lamentati, la natura dei fenomeni e la loro ricorrenza, con particolare attenzione alla loro valenza simbolica oggettiva o soggettiva. Si tratta normalmente di alterazioni temporanee della personalità che si manifestano in forme diverse e con diversa intensità; tra esse si verifica con frequenza – ed è un dato senz'altro significativo – un'irresistibile difficoltà, quando non l'aperta ostilità, al sacro, alla preghiera. Nelle fasi acute, il soggetto perde la conoscenza, talvolta si esprime in una lingua sconosciuta, manifestando anche una forza superiore e non coerente con la sua struttura fisica. Ciò avviene in modo non uniforme e indipendentemente dalla volontà della persona, che solo in parte o per nulla si rende conto dell'effettiva consistenza di ciò che le accade e appare molto rattristata da questo suo stato, avvertendo come un'umiliazione la perdita del controllo di sé. Inutile aggiungere che si sottrae quanto più possibile all'osservazione di familiari ed estranei, mentre in genere mantiene con il confessore, pur con disagio, grande apertura, col desiderio di essere aiutata, prontissima ad aderire ad ogni proposta che possa fortificarla spiritualmente.

I casi sui quali si può riflettere con maggiore frutto sono quelli che si riscontrano nella biografia di talune persone note per la loro santità di vita, alcune delle quali canonizzate dalla Chiesa, si pensi a Gemma Galgani, a P. Pio, ecc. Parliamo insomma di persone monitorate a lungo e da vari specialisti, non meno che dal-

l'autorità ecclesiastica (la quale, ci sembra, è sempre molto cauta – talvolta perfino reticente – quando si tratta di pronunciarsi su questa materia). Si tratta di casi nei quali si sono potute escludere ragioni diverse da quelle spirituali. Per citare solo un esempio moderno assai noto, indicheremo il caso di Marthe Robin (1902-1981), una mistica francese di cui è stata aperta la fase preliminare del processo di beatificazione nel 1989. Essa fu l'ispiratrice dei *Foyers de charité*, un'istituzione che diffuse dovunque l'opera degli Esercizi Spirituali. Nel 1918, a 16 anni fu colpita da una malattia che nel volgere di dieci anni la portò all'assoluta immobilità. Nonostante disagi di ogni genere, trascorreva il tempo ricevendo innumerevoli persone e pregando per quanti le si raccomandavano. Interrogata dall'accademico di Francia Jean Guitton, che la frequentò a lungo, sui fastidi recatele dal demonio, gli rispose: «Lo conosco. È così intelligente! E sapeste com'è bello! Dio gli ha lasciato la bellezza, la grandezza. È un maligno. Si diverte a cercare sotterfugi. Quando lo cercate da una parte, eccolo che spunta da un'altra! Ma è sicuro di essere vinto. Veramente il suo mestiere non è molto interessante». E Guitton: «Allora, Marthe, avete rapporti con lui?». «Oh, non proprio rapporti! Mi limito a subire i suoi attacchi... È sempre arrabbiato...». Altri, come Assailly, specialista degli stati mistici, assistette ai fenomeni che riguardavano Marthe e ne lasciò ampia documentazione.² Essa fu frequentata da persone di ogni genere e di sicura affidabilità, che poterono e possono attestare l'equilibrio di questa donna dalla vita e missione singolari.

² JEAN-JAQUES ANTIER, *Marthe Robin. Il viaggio «immobile»*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1993, specialmente pp. 339-363.

Perché si verificano i casi di «possessione»

Se cogliamo la domanda nel senso dell'anamnesi dei casi, potremmo enumerare varie ragioni. Si va dal satanismo esplicitamente professato, nel quale il demone è evocato e celebrato come dio (ma qui occorre usare molta prudenza, dal momento che in molti casi si va poco più in là di un folclore di dubbio gusto), alle pratiche magiche, le quali, in taluni casi, possono avere conseguenze infauste; alla vita disordinata (che non di rado conosce episodi moralmente molto gravi) con la quale di fatto, se non anche nelle intenzioni, si opera una formale apostasia dal bene. Infine vi sono ragioni spirituali, come avviene nel caso dei santi: mediante queste terribili prove essi vengono purificati per una santità ancora maggiore.

Il messaggio per il singolo e per la comunità cristiana

Esperienze come quella di cui stiamo trattando che senso hanno per le persone che le sperimentano, per coloro che ne partecipano in vario modo e, più in generale, per la Chiesa? Ci sembra che si possa senz'altro dire che esse rappresentano un appello alla conversione. Ma rappresentano anche altro. Nella vita delle persone che hanno fatto e fanno la terribile esperienza della «possessione» diabolica viene resa visibile la condizione della Chiesa e di ogni cristiano nel tempo, cioè la lotta contro il male e contro colui che ne è l'istigatore. L'azione della Chiesa a favore dei fratelli che chiedono di essere liberati dalla loro terribile condizione continua nel tempo quella di Cristo, che ha cacciato il demone dagli ossessi e lo ha definitivamente sconfitto sulla croce e risorgendo dal sepolcro.

Quella vittoria viene celebrata nella condizione umana mediante il rinnovarsi nel tempo dell'efficacia del mistero pasquale. Il rito dell'esorcismo maggiore è un sacramentale e, mediante la Parola di Dio, l'invocazioni allo Spirito Santo, la domanda insistente al Signore perché conceda la liberazione dal male e dal maligno e, infine, il comando al diavolo, nel nome e con la forza di Cristo, di andarsene dalla vita della persona, opera a favore di coloro che sono particolarmente tormentati dal demone. Benché esso si svolga nella riservatezza per il rispetto dovuto alle persone, attesta la presenza nel tempo di un ordine che sfugge all'osservazione di chi rinuncia a una visione di fede. Esistono realtà spirituali, che hanno un influsso sull'uomo e sui popoli e pongono ostacoli al loro progresso nella pace e nella giustizia, fomentando ciò che vi è nell'uomo di meno nobile spingendolo al male e alla distruzione dell'opera di Dio. Molto di ciò che "non torna" nelle considerazioni della realtà storica, a uno sguardo di fede che consideri l'esistenza del diavolo come essere spirituale personale, che agisce contro Dio e contro l'uomo, trova nuova comprensione e una sua logica interna. E potrebbe anche aiutare a considerare il mistero dell'iniquità che si è espresso nelle terribili tragedie che hanno travolto popoli interi durante il secolo appena trascorso.

*Esiste un'ampia letteratura che potrebbe essere utilmente accostata per l'approfondimento dell'argomento. Tra i molti titoli, è da consigliare MORENO FIORI, *Maleficio, indagine sulle pratiche del male*, Città Nuova Editrice, Roma 2006, pp. 397, euro 22,00. Il libro raccoglie gli studi approfonditi per un dottorato difeso presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino di Roma e contiene una nutrita bibliografia.*

Nasce il Gruppo Link

Nel corso della riunione del Comitato Esecutivo del 15-16 settembre 2007 è stato costituito formalmente il “Gruppo Link”. Si tratta di un gruppo di persone che, sotto la diretta responsabilità del Presidente Nazionale, hanno il mandato di rappresentare la CVX in una serie di organismi presso i quali la CVX stessa ritiene importante essere presente quali il MAGIS, Libera, la Consulta Nazionale delle Aggregazioni laicali, ecc. «Cristiani nel Mondo» oltre a «CVX-News» daranno conto di quanto emergerà via via dalla partecipazione agli incontri di questi organismi.

Qui di seguito la relazione di Francesco Riccardi della Prima Primaria, rappresentante della CVX presso Libera, di un importante (anche se ormai non più recentissimo) convegno di questa Associazione.

di Francesco Riccardi

Presentiamo un resoconto dell'incontro nazionale che Libera (l'associazione contro le mafie fondata nel 1995 da Don Luigi Ciotti) ha organizzato a Roma nei giorni 17, 18 e 19 novembre 2006 al fine di fare il punto sul tema.

Don Luigi Ciotti è un uomo che non ha un gran bisogno di presentazioni. La sua è una storia di impegno intenso contro ogni tipo di ingiustizia, iniziata nel 1966, a ventuno anni di età, con la fondazione a Torino di quello che sarebbe diventato il Gruppo Abele e proseguita con programmi di recupero di tossicodipendenti, di alcolisti, programmi di aiuto all'infanzia in vari paesi del mondo.

Comunque sempre in prima linea, per ottemperare al mandato ricevuto nel 1972 quando, ordinato sacerdote dal Cardinale Michele Pellegrino, come parrocchia gli venne affidata “la strada”.

Il 25 marzo 1995 da questo impegno nacque Libera, con lo scopo di stimolare l'impegno della società civile contro le mafie. A Libera hanno aderito più di mille grup-

pi, nazionali e locali, tra cui la CVX, attratti dal programma di attività che è estremamente ricco. Si va dai piani di riutilizzo a fini sociali dei beni confiscati alle associazioni mafiose all'educazione alla legalità nelle scuole, ai progetti di sviluppo delle risorse umane in chiave di crescita della legalità...

Nei giorni 17,18 e 19 novembre 2006 Roma ha ospitato la manifestazione “Contromafie”, organizzata appunto da Libera, una sorta di stati generali dell'antimafia finalizzati a raccogliere idee e proposte per rinnovare un impegno antimafia che veda solidali società civile ed istituzioni.

Ho partecipato alle tre giornate accreditato dalla CVX italiana che, come ho detto, è associata a Libera.

Il primo giorno, il 17 novembre, ho assistito alla presentazione pubblica e mediatica dell'iniziativa presso l'Auditorium della Conciliazione.

Debbo dire che l'impressione è stata subito di qualcosa di imponente, l'auditorium era pieno sino ai posti più in alto,

un'anticipazione delle circa seimila persone che avrebbero partecipato all'uno o all'altro dei tre giorni.

Questo primo giorno ha visto la presenza di illustri ospiti. Ha portato il suo saluto il Presidente Emerito della Repubblica Scalfaro, seguito dal Presidente del Consiglio Prodi, dal Presidente della Regione Lazio Marrazzo e dal Sindaco di Roma Veltroni. La seconda giornata è stata quella che mi ha permesso di percepire appieno la drammaticità della questione. Questa giornata è stata dedicata all'approfondimento di singole tematiche all'interno di gruppi di lavoro e con l'aiuto di relatori esperti.

I temi sono di quelli che fanno tremare. Il primo gruppo di lavoro, tanto per fare un esempio, era dedicato alla tratta degli esseri umani, una vera e propria riduzione in schiavitù. In verità ero in qualche modo preparato perché due anni fa, per motivi di lavoro, ho avuto contatti con una ragazza nigeriana vittima di una rete di sfruttamento della prostituzione ed ho avuto modo di constatare quello che aveva subito. Nonostante questo, il sentire quali siano le proporzioni del fenomeno, quanto sia spaventosamente normale e quotidiano mi ha fatto veramente effetto. Oltre a temi tragici ne sono stati approfonditi altri a cui, credo, abitualmente si pensa poco come ad esempio il contributo all'attività di contrasto alla mafia che può venire dall'università così come dal mondo dello sport, oppure la deontologia del giornalismo in materia di informazione sul fenomeno.

Questi gruppi di lavoro, come dicevo, si avvalevano di relatori, diverse decine di relatori. I relatori erano persone competenti non tanto nel senso di studiosi del fenomeno quanto, piuttosto, nel senso di persone abituate a confrontarsi con la cri-

minalità organizzata. Questo fatto, secondo me, ha dato ai partecipanti l'impressione che si stesse veramente parlando in modo serio di cose serie.

In più di una circostanza Don Ciotti ha ricordato la onnipresenza delle mafie, al plurale, nella nostra vita, ha ricordato che sono tanti gli atteggiamenti che possono essere anticamera della mentalità mafiosa, ha chiaramente affermato che tutti, in tutti gli ambienti che frequentiamo, dobbiamo essere vigilianti.

Mentre ascoltavo tutto questo andavo riflettendo circa che cosa per me potesse significare "mentalità mafiosa", circa quando nella mia vita si fosse presentato un comportamento qualificabile come anticamera della mafia.

Può aiutare questa riflessione la definizione di mafia che viene offerta dalla legge 646/1982, la cosiddetta legge Rognoni-La Torre. Secondo questa legge: "L'associazione è di tipo mafioso quando coloro che ne fanno parte si avvalgono della forza di intimidazione del vincolo associativo e della condizione di assoggettamento... che ne deriva per commettere delitti...".

"Assoggettamento", "Intimidazione", qui si parla di potere allo stato puro, della possibilità da parte di un soggetto di determinare le azioni di altri soggetti indipendentemente dalla loro volontà.

Un altro aiuto per la nostra riflessione può venire dal numero di febbraio 2006 di «Gentes», rivista della Lega Missionaria Studenti, in cui viene esposto uno studio dei rituali, delle regole di Cosa Nostra. La lettura di questo studio ci aiuta a correggere un poco il tiro rispetto a quanto detto prima: non più puro potere, evidentemente ravvisabile, ma un riconoscimento dei capi e dei modi di vivere che può far pensare all'autorità.

Qui si cela, secondo me, il pericolo, presente nella vita di ognuno, nei confronti del quale Don Ciotti ci invita alla massima vigilanza. L'autorità ed il potere possono alle volte somigliarsi pure essendo, in realtà, l'una l'esatto opposto dell'altro. L'autorità infatti è un fenomeno morale prima ancora che sociale o politico.

Lo dice la Sacra Scrittura, ad esempio nel libro della Sapienza, che così ammonisce chi detiene autorità: "La vostra sovranità proviene dal Signore; la vostra potenza dall'Altissimo, il quale esaminerà le vostre opere e scruterà i vostri propositi" (Sap 6,3).

Si diffonde nel ribadirlo anche la Dottrina Sociale della Chiesa (Compendio DSC nn. 396-405).

Alcune persone hanno l'onere di fare delle scelte, altre hanno l'onere di seguire queste scelte, ma tutte queste persone vivono il loro ruolo con libertà, consapevolezza e responsabilità fissando il loro sguardo verso il bene comune.

Soprattutto, però, io penso, l'autorità è un fenomeno comunicativo. Tutti coloro che esercitano un ruolo, qualsiasi esso sia, debbono riconoscersi l'un l'altro, aiutarsi reciprocamente anche con la correzione fraterna, essere capaci di comunicarsi i limiti esistenziali insiti sia nel decidere che nell'ottemperare.

Qui, a mio parere, sta la differenza essenziale con il potere: il potere è mancanza di comunicazione.

Credo che tutti abbiamo fatto l'esperienza di situazioni in cui chi riveste un ruolo che prevede facoltà decisionali sulla vita altrui sembra talmente assorbito dai propri progetti e dalle proprie valutazioni da essere semplicemente impermeabile, refrattario ad ogni richiesta di comunicazione.

Persino l'agire di queste persone non sembra tanto diretto a comunicare con il

mondo mediante la propria fecondità quanto piuttosto ad alimentare una giostra interiore.

Del resto Qualcuno che separa e divide per eccellenza, Qualcuno a cui dovremmo pensare più spesso, a proposito della potenza dice: "...è stata messa nelle mie mani ed io la do a chi voglio.." (Lc 4,6).

Anche la tradizione islamica è particolarmente tagliente nei confronti della degenerazione dell'autorità; uno dei detti del Profeta, chiamati *hadith*, così recita: "Quando l'autorità sarà nelle mani di quelli che non ne sono degni, aspettati di veder giungere la Fine del mondo" (Bukhari, III,2).

Se l'essenza del potere è questa brutale chiusura, questo restare isolati da tutto mentre si pretende di determinare tutto, allora l'esperienza religiosa si presenta come un'interiorità capace di erodere questo drammatico isolamento. Essa, ci dicono i fenomenologi, consiste essenzialmente in una relazione apportatrice di salvezza con ciò che viene percepito come Realtà Ultima.

Io non saprei proprio immaginare un bisogno di comunicazione più profondo e vero di questa esperienza.

Aiutare una persona a vivere un'esperienza religiosa intensa potrebbe significare aiutarla a superare la tentazione, presente in tutti, di blindarsi all'interno di quel poco o molto di potere che è dato ad ognuno.

Mentre pensavo queste cose, stimolato dall'invito alla vigilanza lanciato da Don Ciotti, mi chiedevo se non stessi esagerando. Associare a mafia ogni potere brutale non significava correre il grosso rischio di non riconoscere la specificità del fenomeno?

Ora, riflettendo a mente fredda mentre stendo queste righe, mi rendo conto che

la preoccupazione era infondata. A Don Luigi non interessava, in quella sede, chissà quale precisione nel definire che cos'è e che cosa non è mafia. Gli interessava, invece, proprio ricordare che esiste una terribile zona grigia fatta di comportamenti fuorviati, informati appunto al puro potere, nella quale alligna, prima o poi, la malapianta pervasiva dei mafiosi. L'ultimo giorno è stato dedicato alle conclusioni dei lavori dei vari gruppi, conclusioni raccolte in un documento finale successivamente consegnato al Presidente della Camera dei deputati.

Il documento, disponibile in versione integrale sul sito www.libera.it, contiene venti richieste rivolte al Parlamento. Io ne consiglio veramente la lettura perché fa percepire la complessità del fenomeno mafia e, soprattutto, quanto il fenomeno sia vitale, purtroppo assolutamente lontano dallo scomparire.

Durante i giorni della convention una domanda aleggiava tra i presenti, magari non espressa, magari evocata solo da allusioni: perché un sacerdote si occupa di lotta alla criminalità?

È normalissima la sollecitudine della Chiesa per chi soffre, ma la liberazione dall'oppressione della mafia sembra una questione molto particolare.

Percepivo con una certa chiarezza questo interrogativo di fondo nei confronti dei numerosi gruppi di ispirazione religiosa presenti. Io stesso, che rappresentavo la CVX, più di una volta mi sono trovato a precisare che l'educazione alla legalità è qualcosa che ci preme. Non percepivo assolutamente alcuna delegittimazione, sia chiaro, soltanto alcune persone faticavano a comprendere appieno tutte le valenze di un impegno di fede.

In realtà la riflessione sulla capacità del fenomeno religioso di emancipare può portare lontano. A questo proposito sono estremamente interessanti le riflessioni di Raffaele Pettazzoni sulla "*religio libera*".

L'attitudine religiosa, secondo Pettazzoni, nel progressivo spiritualizzarsi ed interiorizzarsi, riesce a spezzare l'angoscia, la chiusura, il desiderio di potere magico sul mondo per giungere alla pacificazione proprio nella comunicazione. Questo processo è particolarmente evidente nelle esperienze religiose di tipo teistico-personale, però, secondo Pettazzoni, è un tratto generale.


Anche per Pettazzoni, quindi, sembra sussistere il legame tra chiusura angosciosa e potere che sopra rilevavo.

Questa esperienza di liberazione interiore ha poi dei risvolti sociali di tutto rispetto che sono stati approfonditi da un discepolo di Pettazzoni tuttora vivente, l'antropologo Vittorio Lanternari, il quale ha censito e studiato nella loro evoluzione vari movimenti di emancipazione e decolonizzazione nati in collegamento con esperienze religiose.

Penso senz'altro che l'azione di una realtà di ispirazione religiosa in un contesto dominato dall'oppressione mafiosa possa essere ricondotta a queste analisi.

Però, tutto sommato, penso anche che per assaporare i motivi di fondo che ispirano una persona religiosa ad impegni di questo genere non occorra scomodare tanta gente dotta.

Don Ciotti, quando gli è stato chiesto perché un sacerdote lotta contro la criminalità si è limitato a rispondere: "Basta vedere gli occhi dei parenti delle vittime" («Liberazione», 17 novembre 2006, p. 2).



*Abbiamo tanti progetti
appesi a un filo*

*Dona il tuo cellulare usato al MAGIS: verrà
trasformato in risorse per progetti
di sviluppo nel Sud del mondo e sarà smaltito
nel rispetto dell'ambiente*

*A volte la solidarietà è appesa ad un filo.
Un filo che può essere sostenuto anche con un
piccolo gesto, come donare il vecchio telefonino
che giace inutilizzato in qualche cassetto*



MOVIMENTO ED AZIONE DEI GESUITI ITALIANI PER LO SVILUPPO



Per informazioni e condizioni www.magisitalia.org
E-mail campagna.cellulari@magisitalia.org