
“La creazione: attualità dell’insegnamento della Rivelazione”

Lezione al Corso di DIESSE-CulturaCattolica.it

Milano – 25 ottobre 2007

Il contributo che vorrei offrire, con questo mio intervento, è mettere in evidenza i contenuti propri della Rivelazione, e in maniera correlata, della fede, riguardo al tema decisivo della creazione, nell’orizzonte delle provocazioni ed interrogazioni, suscitate dall’attuale dibattito culturale. È noto che nell’epoca moderna, intorno a questo tema, non sono mancate tensioni anche laceranti e forti tra la visione proposta dalla fede ecclesiale e le nuove acquisizioni delle scienze sperimentali: non abbiamo il tempo di ripercorrere tutta la storia di questo difficile rapporto, ma è di questi anni un rinnovato dibattito, in particolare con riferimento al tema dell’evoluzione cosmica e umana, in ambito anglosassone, tra due tendenze opposte, un certo evoluzionismo d’impronta atea o almeno agnostica, che ritiene di spiegare tutto il processo di formazione e sviluppo delle specie in un quadro rigidamente “darwinista” o “neo-darwinista” (selezione e caso), e il filone dell’*Intelligent Design* che considera necessario, sul piano scientifico, affermare l’esistenza di un Disegno Intelligente, e s’appella al diretto intervento di Dio, per dare conto dei passaggi più significativi e complessi dell’evoluzione. Non entriamo ora nella valutazione di questo dibattito e dei suoi elementi critici e deboli, ma è chiaramente una spia dell’interesse, mai sopito nell’uomo, di conoscere le origini proprie e del cosmo intero, per poter afferrare il senso e la direzione dell’esistenza.

Vorrei svolgere un percorso, sintetico, ma sufficientemente completo, procedendo in tre grandi tappe: innanzitutto, richiamiamo i contenuti essenziali della Rivelazione e della fede cattolica riguardo Dio creatore e l’opera della creazione (la *fides quae*: che cosa crediamo, che cosa confessiamo nell’atto teologale della nostra fede); ci chiediamo qual è l’origine di una tale visione della realtà, ripercorrendo i dati della Scrittura, con particolare attenzione ai racconti della *Genesis*; infine, proprio in rapporto alle interrogazioni critiche della modernità, indichiamo gli elementi di ragionevolezza di una tale visione, che, appare non solo per nulla “superata” o improponibile, ma anzi, rappresenta, anche agli occhi della ragione, l’ipotesi più convincente, in grado di spiegare la realtà, in tutti i suoi fattori.

Dio creatore e l’opera della creazione.

Nella professione di fede che la Chiesa confessa nella sua liturgia, il primo articolo riguarda l’esistenza di Dio come creatore: «Io credo in Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra» (*Simbolo apostolico*); «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili» (*Simbolo niceno-costantinopolitano*). Appartiene dunque ai contenuti essenziali della nostra fede il riconoscimento dell’unico Dio come creatore di tutto ciò che esiste: le espressioni «cielo e terra» sono espressioni polari che indicano l’insieme degli enti che esistono, abbracciando anche le realtà invisibili (le anime spirituali e le creature angeliche); da notare che in entrambi i Simboli di fede, l’attributo di Dio creatore è preceduto dal suo essere onnipotente, per sottolineare che proprio la sua opera creativa è un tratto originale e unico del suo essere divino, e della sua onnipotenza, capace di chiamare all’essere le cose che ancora non sono¹.

La verità di Dio creatore è stata affermata dalla Chiesa in diversi Concili, in chiara opposizione a visioni gnostiche e manichee che svalutavano il mondo materiale (Concilio Lateranense IV, 1215), a

¹ Per una sintetica esposizione della fede in Dio creatore, cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 279-314, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano – Roma 1992, 87-97; per una presentazione più distesa del tema cfr. W. KERN – F. MUSSNER – G. MUSCHALEK, «La creazione quale origine permanente della salvezza» in *Mysterium Salutis 4*, Queriniana, Brescia 1970, 57-209.

visioni materialistiche ed atee che negavano l'esistenza di Dio e consideravano l'universo come frutto di un processo puramente casuale e immanente (Concilio Vaticano I, 1870, costituzione *Dei Filius*; Concilio Vaticano II, 1965, costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, nn 14.34.36.39.57): già questa ripetuta proclamazione da parte della Chiesa del mistero della creazione manifesta il valore da sempre attribuito a questo dato decisivo della fede.

Ricordiamo che, nel linguaggio teologico, la parola "creazione" assume tre significati, tra loro connessi: in senso attivo s'intende l'azione, propria ed esclusiva di Dio, di porre in essere, dal nulla, ciò che ancora non esiste (*creatio ex nihilo*), azione che l'AT esprime con il verbo *bara'* (tradotto nella LXX in greco con il verbo *ktizein*, più raramente con *poiein*)²; con lo stesso verbo la Bibbia indica l'azione salvifica che Dio realizza a favore d'Israele (Es 34,10), la trasformazione del cuore del fedele (Sal 51,12; Ger 31,22), e la creazione escatologica di cieli nuova e terra nuova al termine della storia (Is 65,17). In senso passivo s'intende l'effetto dell'azione creatrice, l'insieme degli enti creati, chiamato appunto "il creato" o "la creazione"; infine, sul piano metafisico, la creazione rappresenta la relazione di dipendenza totale e continua di ciò che è creato dal suo Creatore: l'approfondimento di questo concetto è opera della filosofia cristiana, in particolare nella linea del pensiero di S. Tommaso d'Aquino, che ha sviluppato un'ampia riflessione sull'*actus essendi*, inteso come l'atto continuo, trascendente e libero con cui Dio chiama all'essere ogni creatura, partecipando ad essa il suo essere.

È chiaro che le tre accezioni dello stesso termine sono tra loro connesse e, nel loro retroterra biblico, orientano la comprensione teologica di questo mistero: la creazione appare un'opera di cui solo Dio, in senso pieno, può essere l'autore, collegata alla sua azione di salvezza che storicamente si rivolge all'uomo, iniziando dal gratuito coinvolgimento di Dio con il popolo d'Israele, un'azione che permane nel tempo, sempre attuale, che stabilisce un rapporto di dipendenza fondante e permanente tra il Creatore e le sue creature.

Nella luce piena della Rivelazione, la creazione è la prima tappa di quella storia della salvezza che raggiunge il suo culmine in Cristo, quasi un primo passo dell'Alleanza che Dio stabilirà con l'uomo, ed è opera che coinvolge tutta la Trinità: Dio, il Padre, Principio senza principio, crea tutte le cose con la potenza della sua Parola personale, il Figlio, Verbo eterno e sussistente (cfr. Gv 1,1-3; Col 1,16-17; Eb 1,1-3), e nel soffio dello Spirito creatore, che dà la vita. Il motivo che muove l'Eterno a creare tutto dal nulla sgorga dalla pienezza sovrabbondante del suo essere, dal suo amore e dalla sua bontà, che liberamente vuole effondere e manifestare, condividendo la sua vita: in questo senso la Chiesa confessa che «il mondo è stato creato per la gloria di Dio»³, nel senso che il fine ultimo della creazione è l'irradiarsi gratuito della vita e dell'amore trinitario, nelle sue opere, e il suo riconoscimento grato da parte dell'uomo, apice dell'intera creazione, unico essere capace d'entrare in relazione con Dio stesso.

Volendo riassumere i dati fondamentali della Rivelazione, ci limitiamo ad evidenziare i tratti originali, che emergono nel confronto con altre visioni del mondo, con le quali la Chiesa è entrata in contatto, nel suo cammino storico e teologico:

- contro ogni visione deterministica, la fede afferma che il mondo è opera della sapienza e dell'amore di Dio, «non è il prodotto di una qualsivoglia necessità, di un destino cieco o del caso»⁴; contro ogni visione filosofica che vede nella creazione un'emanazione necessaria

² Il concetto di creazione *ex nihilo* appare, in modo formale, solo in due testi biblici, 2 Mac 7,28 («Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano») e Rm 4,17 («Infatti sta scritto: *Ti ho costituito padre di molti popoli*; [è nostro padre] davanti a Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono»); tuttavia, si può dedurre da vari contesti biblici: l'unicità e l'onnipotenza di Dio, unico creatore e Signore della storia, comportano, come necessaria deduzione, che il suo atto creativo sia assolutamente originale e abbia di fronte a sé il nulla. Un Dio che non crea dal nulla non è più, in senso assoluto, unica fonte dell'essere.

³ Concilio Vaticano I: *Denziger – Schönmetzer, Enchiridion symbolorum*, 3002.

⁴ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 295.

dall'Uno divino e contro gli antichi miti che pongono all'origine una materia eterna o una lotta tra divinità, con successive generazioni di divinità inferiori, la fede afferma che Dio crea tutto liberamente dal nulla, senza nessuna materia preesistente;

- contro le visioni gnostiche e manichee che svalutano la materialità del creato, la fede afferma che Dio crea un “cosmo”, cioè un insieme ordinato, armonico e buono, che solo successivamente è stato ferito dal peccato e dal male, e che questo mondo, anche nella sua materialità, è donato all'uomo, gli è affidato come suo custode, ed è destinato a partecipare della gloria finale del Regno;
- contro visioni panteistiche, la fede afferma che Dio, presente in modo intimo ad ogni essere, come sua causa, rimane distinto dalle sue creature, trascendente, infinitamente altro rispetto a ciò che ha creato;
- contro la concezione deistica a che riduce Dio a un grande orologiaio, totalmente distaccato dalla sua opera, la fede afferma che il Creatore sostiene nell'essere la sua creatura, non l'abbandona, le dà, in grado diverso, la facoltà d'agire e la conduce al suo termine; nel suo senso pieno la conservazione nell'essere appare una continua creazione, dove si manifesta la cura provvidente di Dio per le sue creature.

I racconti biblici della creazione.

È chiaro che la fede in Dio creatore trova le sue radici, prima che in una riflessione filosofica, nella Rivelazione attestata nella Scrittura: è il dato biblico, assunto nella vita della fede, che ha sollecitato e favorito un percorso di riflessione e d'argomentazione, di tipo metafisico, quale si è sviluppato nella filosofia cristiana, fin dai suoi sviluppi iniziali. Previamente va detto subito che la Bibbia contiene numerosi riferimenti al tema della creazione, in libri assai diversi tra loro per epoca, per composizione e per genere letterario: è come uno di quei fili che tramano l'ordito della Scrittura, e che nella loro continuità e rilevanza, dimostrano il fatto che la fede in Dio creatore è un elemento “naturale” dell'esperienza riflessa nella Bibbia, e costituisce un dato cardine della visione del mondo da parte del credente⁵.

Non abbiamo qui lo spazio per percorrere la ricchezza di questi testi, limiteremo la nostra analisi ai primi capitoli della Genesi, per l'importanza che essi hanno acquisito sia nella stessa tradizione biblica (ci sono evidenti allusioni e riprese in testi successivi, soprattutto della corrente sapienziale, e nel NT), sia nella riflessione teologica e nel dibattito culturale; tuttavia, sarebbe un errore ridurre tutto l'insegnamento della Scrittura ai soli racconti delle origini. Anzi, tenere conto di questa pluriformità di testi, relativi al tema della creazione, è essenziale, innanzitutto perché prevale nella Scrittura un tono celebrativo, dossologico, di lode e di confessione di fede: non siamo di fronte a testi filosofici o a trattati sistematici! Inoltre, certi motivi, che si ritrovano nelle letterature extrabibliche, d'ambiente mesopotamico, e che il libro della Genesi ha volutamente ommesso, appaiono invece in altri testi, naturalmente all'interno della nuova visione del Dio d'Israele come unico Signore che domina ogni essere⁶. Infine, proprio il ricorso a differenti registri linguistici e simbolici, ci permette di leggere anche i testi del Genesi, con il presupposto che ci sarà un contenuto permanente e di fondo, in armonia con le

⁵ Per una rassegna sintetica dei passaggi della Scrittura, riguardanti il tema di Dio creatore, cfr. A. BONORA, «Cosmo» in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, ed., *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1989, 322-340.

⁶ Un solo esempio: il motivo della lotta primordiale come origine del mondo, presente nel grande poema babilonese della creazione, *Enuma Elîs* (la redazione a noi giunta è del 700 d.C., ma le sue origini risalgono al 2000 a.C.) viene evitato nel racconto sacerdotale di Gen 1, mentre riappare nei Salmi: cfr. Sal 74,13-17; 89,10-13.

Per consultare direttamente i testi extrabiblici, che affrontano il tema della creazione, cfr. *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990, parte terza «La creazione del mondo e dell'uomo», 225-392.

altre attestazioni bibliche, da distinguere da una forma letteraria, necessariamente condizionata dal tempo e dall'ambiente culturale e religioso⁷.

Inoltre, occorre riconoscere che la prospettiva biblica è, in parte, differente dalla nostra, nel senso che nella nostra tradizione culturale, l'interesse per questi argomenti abbraccia anche tematiche cosmologiche e scientifiche, noi siamo curiosi di scoprire come ha avuto origine il mondo, e percepiamo che c'è un rapporto tra questi interrogativi e le domande ancora più radicali sul significato del nostro esistere e sul nostro destino (da dove veniamo? Chi siamo? Dove siamo diretti?); nella tradizione biblica, non è che i quesiti sull'origine del cosmo siano totalmente ignorati (come appare soprattutto nel filone sapienziale, in particolare in Giobbe e nel libro della Sapienza), ma rimane vero che l'interesse primario degli scrittori biblici è teso a comprendere e proclamare il senso del mondo come creazione di Dio: di fatto, la cosmologia biblica appare conforme all'immagine comune del mondo, diffusa nel vicino oriente antico, la sua originalità è la celebrazione grata e stupita dell'opera di Dio, riconosciuto e confessato come unica origine di ogni creatura, sempre in azione in ogni istante della storia.

Potremmo affermare che nell'orizzonte del pensiero biblico c'è sempre Dio, non si tratta di dimostrarne l'esistenza, la sua presenza nel mondo e nella storia è un dato evidente e, al fondo, l'idea biblica di cosmo, come totalità non fissa, ma animata, è inseparabile dall'idea di creazione: solo lo stolto non "vede" Dio, non risale dalle creature al Creatore⁸; se mai, il rischio che Israele poteva correre, a contatto con altre esperienze religiose, era attribuire una qualità divina a più esseri o divinizzare realtà naturali e perfino storiche (politeismo, idolatria naturalistica, culto della regalità); mentre noi siamo sfidati da un pensiero agnostico o ateo, da una certa forma di scienza che pretende di essere l'unica parola razionale sulla realtà, gli autori biblici si muovono in tutt'altro contesto, e questa collocazione si riflette anche nelle forme letterarie utilizzate.

Avendo sullo sfondo queste notazioni introduttive, veniamo ai testi biblici che, anche nel sentire comune, sono immediatamente associati al tema della creazione, e si tratta dei due famosi racconti, racchiusi nei primi capitoli della Genesi (Gen 1,1—2,4a; 2,4b-25). Come noto, siamo di fronte a due testi che solo nella redazione finale sono stati accostati, l'uno all'altro: il primo è attribuito alla tradizione sacerdotale, in epoca post-esilica (VI-V sec.), il secondo è opera della tradizione jahwista (tradizionalmente datata all'inizio della monarchia sec. X-IX a.C., anche se attualmente è oggetto di discussione l'epoca e l'ambito di questa tradizione). Di primo acchito, se leggiamo i due testi in forma continua, ci rendiamo subito conto, senza particolari dotazioni esegetiche, che siamo di fronte a due racconti differenti, che convergono su elementi di fondo: offriamo alcune indicazioni di lettura, privilegiando il primo racconto, per la sua prospettiva più cosmologica, mentre nel secondo traspare un interesse più esistenziale, rivolto alla creazione dell'uomo e alla successiva prova nell'Eden (cfr. Gen 3,1-24)⁹.

⁷ «Vediamo così come la stessa Bibbia modifichi di continuo le immagini e le adatti alle successive mentalità; essa le trasforma di continuo per testimoniare in maniera sempre nuova l'unica verità, che le è stata veramente comunicata dalla parola di Dio, cioè il messaggio che Dio è il creatore. Nella stessa Bibbia le immagini sono libere, si correggono continuamente e mediante questo lento e faticoso progresso ci fanno capire che sono solo *immagini*, che rivelano qualcosa di più profondo e grande» (J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e sul peccato*, Lindau, Torino 2006, 29-30).

⁸ Solo nel libro più recente della Sapienza, in Sap 13,1-3, nella ripresa di elementi del pensiero greco, si esplicita l'idea del cosmo come via per giungere a Dio, idea che, *in nuce* si ritrova già in altri testi della tradizione sapienziale (cfr. Sal 19,1-7; Gb 38—41; Sir 42,15—43,33).

⁹ Per un'esegesi dei due racconti, rimandiamo ai commentari, tra questi segnaliamo: G. VON RAD, *Genesi*, Antico Testamento 2/4, Paideia, Brescia 1978²; J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, CSANT 1/I, Marietti, Genova 1991 C. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1995². Come studi più specifici, di taglio più divulgativo, cfr. M.

2.1. Il grande poema della creazione in Gen 1,1—2,4a.

Il primo racconto mostra un andamento quasi liturgico e la prima pagina di una grande opera storica, che va dalle origini del mondo all'entrata d'Israele nella terra promessa, la storia sacerdotale, composta dall'ambiente dei sacerdoti di Gerusalemme nel periodo dell'esilio (587-538 a.C.) e della prima restaurazione nel post-esilio. Siamo di fronte ad una specie d'inno all'unico e vero Dio creatore e, sullo sfondo del testo biblico, si profilano una comune immagine del cosmo, condivisa nel Vicino Oriente Antico e una chiara polemica, nei confronti della teologia babilonese.

Per quanto concerne l'immagine "scientifica" condivisa dall'autore biblico, l'universo è concepito come una struttura a tre livelli: il cielo, la terra (e il mare), il mondo sotto la terra. Il cielo è abitato dalle stelle, che formano le diverse costellazioni, astri che spesso nella religioni orientali erano divinizzati e oggetto di culto; nella Bibbia, il cielo è la sede di Dio, la sua distanza dalla terra è segno della trascendenza del Creatore, e le nubi stesse diventano un simbolo della presenza velata di Dio, che guida Israele. La terra è immaginata come un'immensa piattaforma, al centro della quale, per i Babilonesi stava Babilonia, per gli Ebrei la città santa di Gerusalemme; essa giace sulla superficie dell'abisso, da cui provengono le acque dei fiumi; intorno ad essa, s'estende l'oceano, al cui limite s'innalza la solida cupola del firmamento, che divide le acque superiori e inferiori. Le acque superiori, quando piove, filtrano attraverso le "cateratte", una specie di aperture nella volta del firmamento; in esso sono poi appese numerose stelle, mentre su vie segnate si muovono il sole e la luna. Il mondo sotterraneo è generalmente associato con la morte: è lo *sheol*, soggiorno delle tenebre e del silenzio, dove i morti sono ridotti a "ombre" senza vita. Questa visione cosmologica è il frutto di un'osservazione elementare della realtà, secondo le possibilità e le capacità che avevano i popoli di quell'ambiente; similmente, le concezioni biologiche e fisiche nascono dall'esperienza quotidiana, interpretata in modo immediato e "ingenuo": per l'autore di Gen 1 le piante sono germinate dalla terra, gli animali acquatici dall'acqua, la fauna terrestre dalla terra stessa; alla terra e all'acqua, pertanto, si attribuisce una fecondità naturale.

Allo stesso tempo, muovendosi in quest'orizzonte culturale, l'autore ispirato sviluppa nel suo racconto un vivace confronto con la religione di Babilonia, apparentemente vincitrice nel periodo tragico dell'esilio; noi conosciamo diversi testi della mitologia babilonese, in particolare, per il nostro tema, è rilevante il poema della creazione *Enuma Elîs*¹⁰: contenuto in sette tavolette, veniva recitato il quarto giorno di *Akitu*, la festa dell'Anno Nuovo, che si prolungava per una settimana, e celebrava il dio *Marduk*, capo del pantheon babilonese dio eponimo della città di Babel. L'origine del mondo è ricondotta ad una lotta titanica tra Marduk e i mostri del caos primitivo, e quest'immagine della lotta primordiale riproduce, in forma mitica, lo scontro tra il bene e il male, e il ciclo naturalistico, che in Mesopotamia vive, con l'arrivo della primavera, il passaggio dal brutto al bel tempo, dalle acque minacciose dell'inverno alla rinascita della vegetazione primaverile.

Senza entrare in un'analisi dettagliata della cosmologia babilonese, che al suo interno racchiude anche una visione antropologica negativa, occorre evidenziare, in sede di sintesi, l'immagine pessimistica e oscura del mondo, che sta alla base di una tale teologia delle origini:

«Vi si dice che il mondo ebbe origine dalla lotta tra potenze contrapposte e che prese la sua forma attuale quando entrò in scena Marduk, il dio della luce, che aveva tagliato in due il corpo del drago originario. Le due parti del corpo sarebbero diventate il cielo e la terra. Il firmamento

CIMOSA, *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo*, L.o.B. 1.1, Queriniana, Brescia 2003⁷, G. RAVASI, *Il libro della Genesi (1-11)*, Commenti spirituali, Città Nuova Editrice, Roma 2001.

¹⁰ Per il testo di alcune parti più rilevanti dell'*Enuma Elîs*, cfr. *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, 243-246.

e la terra sarebbero quindi il corpo lacerato del drago ucciso, mentre dal sangue Marduk avrebbe creato gli uomini. Ci troviamo quindi di fronte a un'immagine inquietante del mondo e dell'uomo: il mondo è propriamente il corpo di un drago; nelle vene dell'uomo scorre sangue di drago. Al fondo del mondo è in agguato una potenza inquietante e nel più profondo dell'uomo si annidano la ribellione, il demoniaco e il male.»¹¹.

Di fronte ad una tale concezione, Israele, nei suoi circoli sacerdotali, riafferma la sua fede nel Dio che ha riconosciuto, nella sua storia, come unico Signore e salvatore, e celebra la sua assoluta e libera sovranità, che abbraccia tutto ciò che esiste: qui sta il senso profondo di Gen 1, non è evidentemente un testo scientifico, né filosofico, ma la confessione orante d'Israele nell'unico Creatore, che imprime nella realtà un riflesso della sua sapienza e della sua bontà; da qui la visione positiva del mondo e della storia, nonostante l'esperienza drammatica del peccato, della sofferenza e della morte. In che modo l'autore comunica questa possente visione e compone un testo che abbia un carattere prevalentemente liturgico e religioso? Attraverso alcuni accorgimenti letterari e alcune accentuazioni teologiche, proprie della tradizione sacerdotale, che è all'origine della forma definitiva assunta dai primi cinque libri della Bibbia (il Pentateuco o *Torah* per gli Ebrei). C'è una voluta ripetizione di formule ed espressioni, che conferiscono al racconto un ritmo quasi titanico, con uno schema sottostante, dominato dal numero 7: il v. 1 ha 7 vocaboli, il v. 2 ne ha 14 (7 x 2), le formule «Dio vide che era cosa buona», «E così avvenne», «Dio fece», ricorrono 7 volte; il nome di Dio *Elohim* 35 volte (7 x 5), termini importanti come «cielo», «firmamento», «terra», ritornano 21 volte (7 x 3); tutto il racconto, ritmato dalla creazione in 6 giorni, culmina nel settimo giorno, il sabato, descritto con tre affermazioni di 7 parole ciascuna.

L'autore poi segue un ordine strettamente simmetrico, nel disporre le opere nello spazio di sei giorni: i primi tre giorni per le opere di fondazione, mentre gli altri tre per le corrispondenti opere di ornamentazione, formando così un dittico narrativo, con un proemio.

Proemio (1,1-2): presenta la massa informe iniziale, menzionando gli elementi dall'interno verso l'esterno (la terra, l'abisso, le tenebre).

Prima tavola (1,3-13): descrive la formazione delle regioni cosmiche, secondo l'ordine inverso, dall'esterno verso l'interno:

1° giorno, creazione della luce (separazione dalle tenebre)

2° giorno, creazione del firmamento (separazione di due abissi)

3° giorno, creazione di terra e piante (separazione dall'acqua)

Seconda tavola (1,14-31): descrive, con perfetto parallelismo, l'ornamento delle regioni già create:

4° giorno, creazione degli astri (strumenti della luce)

5° giorno, creazione di pesci e uccelli (nell'acqua e nell'aria)

6° giorno, creazione degli animali e dell'uomo (sulla terra).

Conclusione (2,1-4a): rivolge la sua attenzione al settimo giorno come vertice della creazione.

Un altro elemento che permette una narrazione uniforme e sacrale è il ricorrere di uno stesso schema narrativo, in ogni "giorno" della creazione, che possiamo così indicare:

a) *inizio* Dio disse

b) *comando* Vi sia ... Si radunino... Sia fatta

c) *adempimento* E così avvenne

d) *giudizio* E Dio vide che era cosa buona

e) *conclusione* E fu sera e fu mattina: un giorno

Da notare che lo stesso schema è utilizzato dall'autore sacerdotale nella raccolta di leggi, che costituiscono il centro del Pentateuco (da Es 25 a Num 11, compresa tutta la legislazione culturale del

¹¹ RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, 26-27.

Levitino), e che nel racconto della creazione, le successive opere sono tutte introdotte dalla formula «Dio disse», determinando in tal modo dieci parole che reggono tutta la narrazione: un chiaro richiamo alle dieci parole della *Torah*, a quel decalogo che sigilla l'Alleanza tra Dio e Israele (cfr. Es 20,1-17 // Dt 5,6-22), un modo efficace per esprimere la continuità profonda tra la creazione e l'Alleanza.

L'orientamento liturgico di questo primo racconto è confermato dalla sua conclusione, che mette in luce la sacralità del sabato, in un senso nuovo rispetto alle culture vicine, come giorno di pienezza e di riposo, nel quale l'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, è chiamato ad imitare il suo Creatore e a godere del dono del creato, come «cosa molto buona/bella». Era normale, nel mondo semitico, l'uso di un calendario lunare, basato sui cicli della luna che hanno una durata di 29 giorni, con la conseguente strutturazione del tempo in periodi di sette giorni, segnati dalle quattro fasi lunari; così nel mondo babilonese, esistevano questi giorni chiamati *shappatu*, in corrispondenza al novilunio, al primo quarto, al plenilunio, e all'ultimo quarto, ma questi giorni erano ritenuti nefasti, per cui occorreva non compiere nessuna azione, per evitare danni o sciagure.

Totalmente diversa è la concezione del sabato, come traspare in Gen 1, si tratta di un tempo dedicato a Dio, a lui consacrato nel riposo e nella festa, un giorno che, nella tradizione deuteronomica, sarà collegato alla memoria della liberazione dalla schiavitù d'Egitto: «Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire con mano potente e braccio teso, perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato» (cfr. Dt 5,12-15). Le due tradizioni, quella deuteronomica e quella sacerdotale, non si escludono, ma sono state integrate nella forma finale della Scrittura, ed esprimono, in prospettiva differente, il valore positivo del sabato, memoriale dell'esodo e culmine della creazione.

Un ultimo elemento d'impronta sacerdotale che attraversa tutto il poema di Gen 1 è la serie di separazioni, che determinano il mondo nella sua ricchezza e varietà, nei primi tre giorni della creazione (separazione della luce dalle tenebre, delle acque inferiori e superiori, della terra dalle acque); con questo processo, l'autore si muove nella linea della teologia del culto e del sacerdozio in Israele, che si fondava su un sistema progressivo di separazioni¹², allo stesso tempo riesce a disegnare l'opera divina della creazione, non tanto come creazione dal nulla – questo è un concetto che maturerà nel percorso della Rivelazione e sarà enucleato nella filosofia cristiana – ma come una serie d'interventi che separano e organizzano la realtà, secondo un ordine ed un'armonia sapiente.

Lo spazio limitato di questo contributo non permette un'analisi esegetica puntuale del testo di Gen 1, possiamo tuttavia, in sede di sintesi, evidenziare alcuni elementi conclusivi:

- l'autore utilizza, con molta discrezione, il linguaggio delle grandi cosmogonie mesopotamiche, e intenzionalmente tende a “demitizzare” aspetti rilevanti, non è in vista nessuna lotta primordiale con le forze del caos, gli astri celesti, compresi il sole e la luna, sono ridotti a semplici luci appese nel firmamento, non c'è nessuna commistione tra Dio e le sue creature;
- nel testo, si ricorre ad un linguaggio più “scientifico”, secondo le comuni categorie cosmologiche e naturalistiche del tempo¹³, e in un confronto con i testi extrabiblici, appare una chiara preferenza per la via del *logos* rispetto a quella del *mythos*;

¹² Nella teologia sacerdotale, Dio ha separato Israele dagli altri popoli (cfr. Lv 20,24-26), perché gli Israeliti siano santi, in senso rituale e culturale; all'interno del popolo, Dio ha separato una tribù, quella di Levi, all'interno di questa tribù una famiglia, quella di Aronne, all'interno di questa famiglia, alcune classi deputate al sacerdozio, e all'interno di una di queste classi, un unico individuo, come sommo sacerdote. La stessa logica appare nella delimitazione progressiva degli spazi del tempio in Gerusalemme.

¹³ Due soli esempi: in Gen 1, 11-12, incontriamo una prima classificazione dei vegetali, in tre categorie: *i germogli*, cioè l'erbetta ed ogni piccolo vegetale, ritenuto dagli antichi senza seme e prodotto spontaneamente dal suolo; *le erbe che producono seme*, cioè tutte le piante erbacee che hanno un fusto terminante con fiori e semenza; *gli alberi da frutto*, cioè le piante il cui seme si sviluppa all'interno di un frutto commestibile. Cos' in Gen 1,24-25, anche il mondo animale è diviso in tre categorie: *il bestiame*, cioè l'insieme degli animali domestici e di quelli che hanno una certa familiarità con l'uomo; *i rettili*, «cioè

- la creazione è presentata come un intervento sovrano dell'unico Dio, che con la sua parola, dà ordine ad una realtà tenebrosa e informe (è il senso dell'espressione, difficilmente traducibile, in Gen 1,2 *tobu* e *bobu*, che indicano una realtà vuota, e senza forma), con una serie successiva di separazioni e di corrispondenti ornamentazioni;
- c'è una chiara prospettiva di progresso e di sviluppo nell'azione creatrice, che assomiglia non poco all'idea moderna d'evoluzione, nel senso che Dio ha creato un sistema di vita, ha organizzato la realtà in modo da ottenere una catena di effetti produttivi, in modo che da una creatura ne possa nascere un'altra (cfr. Gen 1,24: «La terra produca esseri viventi»);
- infine, l'uomo, nella sua dualità di maschio e femmina, rappresenta l'apice dell'opera creatrice, tanto che la sua creazione è introdotta da un solenne plurale deliberativo («Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»), e solo di lui si afferma una singolare relazione con Dio con il termine «immagine»¹⁴: solo all'uomo viene affidato il compito di dominare su tutte le creature inferiori, come autentico custode del creato, e la benedizione già pronunciata sugli animali in Gen 1,22, è ripetuta in forma ancora più intensa per l'uomo, una benedizione intesa come capacità d'essere fecondo e di dare la vita, e insieme, d'esercitare un dominio sugli altri esseri.

2.2. Il secondo racconto della creazione (Gen 2,4b-25).

Abbiamo volutamente dato maggior spazio al primo racconto di tradizione sacerdotale, per la sua ricchezza teologica e per la sua prospettiva cosmologica: in realtà, anche il secondo racconto, di tradizione jahwista, considera il mondo come orizzonte dell'uomo; tuttavia, è vero che prevale un interesse più esistenziale, e segue più un ordine psicologico-didattico. La terra è descritta, alle origini, come una steppa arida, in attesa dell'acqua dal cielo e dal lavoro dell'uomo, che coltiva e dissoda la terra; al centro della narrazione, c'è la creazione dell'uomo, dell'*Adam*, originario, plasmato con la polvere del suolo, della *'adamah*, animato dal soffio vitale di Dio e collocato al centro del giardino, fatto per l'uomo stesso.

A differenza della teologia mesopotamica, che vedeva gli uomini plasmati per essere servi della divinità e per svolgere i lavori gravosi¹⁵, la concezione dell'uomo, anche in Gen 2, è profondamente positiva: la sua azione di dare i nomi agli animali (Gen 2,19-20) indica la sua signoria e superiorità sugli altri esseri, così come traspare il compito nobile, a lui affidato, di coltivare e custodire l'Eden originario (Gen 2,15). Un'ombra oscura avvolgerà il destino dell'uomo nel capitolo successivo, della stessa mano, dove questa piena armonia con se stesso, con la donna, con il creato e con Dio verrà ferita e deturpata dalla disobbedienza al comando.

Si intuisce che il fulcro della riflessione, da parte dell'autore ispirato, è il problema dell'uomo e della sua condizione, così segnata dalla sofferenza e dalla morte; siamo di fronte ad una meditazione di tipo sapienziale sul male e sulla condizione umana, probabilmente provocata dalle oscurità della storia d'Israele e dai successivi fallimenti della monarchia giudaica.

La coesistenza di questi due differenti racconti, che nella redazione finale sono stati mantenuti nella loro alterità, con il ricorso a schemi e immagini comprensibili all'epoca della loro stesura, nel loro

che striscia», cioè gli animali senza zampe o con zampe tanto corte che sembrano non averne, e gli insetti; *le bestie selvatiche*, cioè gli animali che vivono lontano dall'uomo e non hanno con lui rapporti pacifici.

¹⁴ Nel testo ebraico abbiamo il vocabolo *selem* che nella Bibbia indica sempre un oggetto concreto, raffigurante un'altra realtà: come una statua, che può rappresentare il re o una divinità; l'uomo è, in qualche modo, la statua, il quadro di Dio, l'unica sua legittima rappresentazione nel mondo, e, in quanto tale, l'unica creatura capace d'entrare in relazione con Dio.

¹⁵ Oltre al già citato *Enuma Elî*, il testo di tradizione mesopotamica che mostra punti di contatto con Gen 2 è il poema sumerico *L'Epopea di Gilgamesh*, che risale probabilmente al XIII-XII sec. a.C.; un'antologia abbastanza estesa del testo in *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, 313-392.

ambiente, dimostra chiaramente che l'intenzione del testo biblico definitivo non è offrire una descrizione storico.scientifica delle origini del cosmo e dell'uomo, a esprimere la fede originale d'Israele in Dio creatore di tutto, e la connessa visione positiva e drammatica dell'uomo: il primo racconto segue una tipologia più celebrativa e liturgica, considerando l'intero cosmo come il grande tempio dell'adorazione dell'unico Dio da parte d'Israele, il secondo racconto si muove su registri più sapienziali ed esistenziali, focalizzando l'attenzione sull'uomo¹⁶.

La creazione come ipotesi più ragionevole.

Dopo aver richiamato i termini essenziali della fede ecclesiale nella creazione, sullo sfondo dei dati più rilevanti contenuti nella Scrittura, vogliamo dedicare alcune riflessioni finali ad un tema che continua a suscitare interesse e tensioni: questa concezione del cosmo come frutto di un atto creativo, libero e intelligente, da parte di Dio, è ragionevole, può integrarsi con le sempre nuove acquisizioni della scienza? È un'idea bella, nobile, ma destinata ad essere superata ed emarginata nell'ambito di una fede pura, senza rapporto con le esigenze della ricerca razionale? Infine, come comporre l'immagine di mondo e di uomo, quale va configurandosi nella teoria evoluzionista, con gli assunti della fede e della Rivelazione?

In primo luogo, occorre riconoscere, da una parte, gli oggettivi limiti dell'indagine scientifica moderna e contemporanea, e, d'altra parte, riscoprire l'ampiezza della ragione umana, che, di sua natura, va oltre i dati delle scienze sperimentali, e porta in sé delle esigenze e delle domande, che trascendono l'orizzonte di ciò che è misurabile ed osservabile, con metodo empirico. Se nella storia del dibattito moderno tra scienza e fede, si è talvolta corso il rischio di un'ingerenza della riflessione teologica nell'ambito scientifico, oggi il rischio più diffuso è il contrario, cioè, una visione ideologica e totalizzante di scienza, che pretende d'affermare il proprio procedimento conoscitivo, come unico approccio al reale. A guardare bene, la scienza lavora sui processi fisici e biologici, cerca di individuare, a partire da dati d'osservazioni e griglie d'interpretazione matematica, i processi di formazione e di sviluppo dei diversi esseri conosciuti, tenta d'abbracciare, in una sintesi superiore, la totalità del cosmo, tuttavia non è in grado, per obiettiva limitazione del suo metodo, di affrontare e di risolvere la domanda sulla totalità dell'essere, sull'origine ultima del reale, sulla derivazione interiore e sull'essenza dell'uomo; giustamente si parla di un olismo del ricercatore e non della ricerca, intendendo con quest'espressione il fatto che, mentre è una pretesa indebita una ricerca scientifica che voglia essere esaustiva ed onnicomprensiva della realtà, è legittimo ed è inevitabile che lo scienziato ricercatore, anche a partire dai frutti della sua indagine, sviluppi una visione di sintesi del reale, che tuttavia, va oltre i dati scientifici e, più o meno esplicitamente, coinvolge una posizione di pensiero di natura filosofica e/o teologica, ed un'opzione di fronte alla sfida dell'essere.

In questa prospettiva, proprio una considerazione attenta e appassionata del mondo, così come va emergendo, nella sua inesauribile complessità, a livello di macrocosmo e di microcosmo, induce una ragione aperta e spalancata alle misure del reale, a riconoscere che l'intelligibilità stessa di ciò che esiste, e che motiva la stessa avventura della scienza, rimanda ad una struttura intelligente, non casuale del cosmo: certo la scienza può conoscere il caso come un elemento che entra in gioco nel reale, ma il concetto di caso, in scienza, non può assurgere al concetto di caso assoluto, come unica ed esauriente spiegazione del mondo. Quando lo

¹⁶ Per una presentazione lineare, ma completa dei due racconti di Gen 1 e 2, rimandiamo ad alcuni contributi nella Rivista *Parole di Vita*: C. DOGLIO, «Il poema "sacerdotale" della creazione (Gn 1,1-2,4a)», *ParVi* LII/1, 21-35; L. MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo, la benedizione: un itinerario tematico attraverso Genesis 1», *ParVi* LII/1, 36-46; C. DOGLIO, «Il secondo racconto della creazione (Gn 2,4b-25)», *ParVi* LII/2, 4-15; D. SCAIOLA, «Creazione e alleanza», *ParVi* LII/2, 16-21.

scienziato pretende di spiegare tutto con il caso, e trasforma una teoria scientifica in visione totale, opta per l'assurdo, per l'irragionevolezza: far consistere tutta la complessità e il finalismo, che innegabilmente traspaiono ad uno sguardo d'insieme, alla somma di un numero infinitesimale di probabilità e di combinazioni casuali¹⁷.

In secondo luogo, occorre riconoscere che, in tempi recenti, si verifica l'uso improprio di termini, in corrispondenza a differenti concezioni del cosmo, in particolare c'è una voluta confusione, nell'attuale dibattito, tra creazionismo e creazione, tra evoluzionismo ed evoluzione, tra teoria scientifica dell'*Intelligent Design* e visione filosofico-teologica del mondo, considerato frutto dell'Intelligenza ordinatrice di Dio. Non è possibile entrare nei dettagli, ci limitiamo ad una chiarificazione dei termini e a evidenziare dove sta la vera alternativa, e quando si può determinare un'incompatibilità tra dottrina della creazione e teorie scientifiche¹⁸.

Partiamo dai due termini creazione e creazionismo: il primo indica l'atto creativo originario di Dio, attestato nella Rivelazione biblica nelle forme letterarie diverse e condizionate dal linguaggio e dai generi letterari in uso, mentre il secondo consiste in un'interpretazione fondamentalista e letteralista della Scrittura, sostenuta da alcune correnti minoritarie delle chiese riformate, secondo la quale Dio avrebbe creato tutte le specie animali, una per una. Evidentemente per la visione creazionista, qualunque forma d'evoluzione delle specie è incompatibile con il dato biblico ed è inaccettabile dalla fede cristiana.

L'altra coppia di termini, talvolta usati come sinonimi, è evoluzione ed evoluzionismo: l'evoluzione è una teoria scientifica, che in base ai dati raccolti, rappresenta più che un'ipotesi, secondo la quale il cosmo, nella sua totalità e complessità, è l'esito di un processo evolutivo, tuttora in corso, che riguarda anche l'essere umano; all'interno di questo quadro molto generale, si configurano diverse teorie dell'evoluzione, che cercano d'individuare i meccanismi di questo processo (nel darwinismo classico: la selezione naturale, con combinazioni casuali). L'evoluzionismo, invece, è una visione filosofica che estrapola e radicalizza quanto è sostenuto dalla visione scientifica evoluzionista, e giunge a negare qualsiasi intelligenza creatrice, finalità o progetto nel mondo: tutto avverrebbe a caso, perché non c'è nulla a fondamento dell'essere. Chiaramente, è compatibile con la fede una forma non ideologica della teoria dell'evoluzione, che non neghi la specificità dell'essere umano, rispetto alle altre forme viventi, perché per svilupparsi ed evolversi, occorre che il mondo esista e, dunque, riceva l'atto d'essere, sia creato: la creazione appare come il fondamento dell'evoluzione e lo stesso dettato biblico, pur con le sue caratteristiche letterarie e teologiche, consente un'interpretazione in movimento della realtà creata. Al contrario, un evoluzionismo ideologico e filosofico è in alternativa radicale con la fede nel mistero di un Dio creatore e signore del mondo.

¹⁷ «Più conosciamo il mondo, più vediamo balenare in esso una intelligenza, di cui possiamo ripercorrere pieni di stupore le vie. Attraverso di esse riconosciamo in maniera completamente nuova quello Spirito creatore cui anche la nostra ragione deve se stessa. ... Riconosciamo come nel macrocosmo, nel mondo delle stelle, si rivela una ragione potente, che tiene insieme l'universo. Sempre più impariamo a guardare anche nel microcosmo, nelle cellule, nelle unità originarie della vita; pure qui scopriamo una razionalità stupefacente, che ci induce a dire con san Bonaventura: "Colui che qui non vede, è cieco. Colui che qui non ode, è sordo. Colui che qui non comincia ad adorare e lodare il Creatore, è muto"» (RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, 41-42).

¹⁸ Da notare che questa possibile incompatibilità è affermata in testi rilevanti del Magistero, laddove si prospetta un'evoluzionismo ideologico e ateo, o un'interpretazione delle ipotesi di formazione del cosmo, che pretendano di escludere l'idea di Dio, conferendo a ipotesi scientifiche il carattere di concezioni filosofiche totalizzanti: cfr. PIO XII, enciclica *Humani Generis*, 1950; GIOVANNI PAOLO II, *Io credo. In Dio creatore del cielo e della terra*, Catechesi del mercoledì, vol. III, a cura di S. Maggiolini, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1987, 6-39.

Oltre ogni confusione terminologica, appare chiaro che creazionismo ed evolucionismo non corrispondono a creazione ed evoluzione, e molti equivoci che possono sorgere nella comunicazione e nel dibattito culturale, dipendono da questa commistione di termini distinti.

Tutt'altro discorso riguarda il cosiddetto *Intelligent Design*, qui ci muoviamo in campo scientifico, è una teoria proposta da scienziati del mondo anglosassone, secondo i quali la presenza di alcune forme in natura non poteva spiegarsi con i meccanismi del darwinismo classico, ma sembrava richiedere l'idea che esistessero dei processi innati, nello sviluppo di alcuni organi e funzioni, che, indipendentemente dalle situazioni ambientali o di selezione naturale, erano destinati prima o poi a realizzarsi. Il discorso si farebbe molto complesso, perché su questa linea alcuni suoi esponenti s'appellano a un diretto intervento del Creatore, per spiegare, sul piano scientifico, questi fenomeni rilevati o alcuni passaggi complessi dell'evoluzione; e proprio qui, nella pubblicistica e nella stampa, si tende ad associare, indebitamente, questa teoria con le prospettive del creazionismo biblico; resta oggetto di discussione e di contestazione, anche da parte di scienziati credenti, questo ricorso a un diretto intervento di Dio, per dare ragione di fenomeni, che sono invece oggetto proprio dell'indagine scientifica e che, nello sviluppo della ricerca, potranno avere una spiegazione, attualmente ignota.

Con riferimento all'uomo, il dibattito sull'evoluzione resta un campo aperto, ma da una scienza che non perde il senso dei suoi limiti, non ha nulla da temere la fede cristiana: la specie biologica umana può tranquillamente derivare da specie biologiche inferiori, ma sostenere che ciò sia il puro risultato del caso non è ammissibile per chi crede nella creazione, e questo per il semplice fatto che il caso e l'assenza di progetto non sono una conclusione scientifica¹⁹.

In ultimo, ciò che appare sempre più decisivo, nel corretto rapporto tra acquisizioni della scienza e contenuti della fede, è recuperare continuamente una visione piena della ragione, che non la confini negli spazi angusti di una ragione puramente strumentale ed empirica; in questa linea si muove con forza il magistero di Papa Benedetto XVI, che più volte, ha fatto appello a questo autentico "illuminismo" che ritrova l'ampiezza della ragione umana, e non ha avuto timore di riproporre la razionalità della fede, della concezione di un mondo, come frutto del *Logos*. In particolare, la provocazione del Papa è interrogarsi fino in fondo di fronte al prodigioso sviluppo delle scienze e della tecnica, che consentono oggi una conoscenza dei processi naturali e un dominio sul mondo senza precedenti, con grandissimi vantaggi, in tanti campi dell'esistenza umana; in questo modo, traspare una corrispondenza tra la struttura della *ratio* e la struttura, per certi aspetti matematica, del reale, e tale corrispondenza è segno dell'intelligibilità del mondo e rimanda ad un'Intelligenza creatrice, sorgente ultima del cosmo e dell'uomo. Ma in una visione atea, dove tutto è ricondotto al caso e all'irrazionale, la stessa razionalità dell'uomo poggerebbe sul nulla, e alla lunga, la sua stessa libertà: proprio le grandi rivendicazioni dell'epoca moderna, i motivi della dignità singolare dell'uomo si scioglierebbero, come neve al sole²⁰.

¹⁹ Il fatto che per Darwin la selezione naturale e le mutazioni casuali, trasmesse in forma ereditaria, fossero meccanismi sufficienti per determinare l'evoluzione della specie (oggi sappiamo che non è così, entrano in gioco altri fattori), viene oggi impiegato – al di là delle intenzioni di Darwin – come sinonimo di evoluzione in totale assenza di finalità, favorendo un'estrapolazione filosofica materialistica e atea.

²⁰ «Noi crediamo in Dio. Questa è la nostra decisione di fondo. Ma ora di nuovo la domanda: questo è possibile ancora oggi? È una cosa ragionevole? Fin dall'illuminismo, almeno una parte della scienza s'impegna con solerzia a cercare una spiegazione del mondo, in cui Dio diventi superfluo. E così Egli dovrebbe diventare inutile anche per la nostra vita. Ma ogniqualvolta poteva sembrare che ci si fosse quasi riusciti – sempre di nuovo appariva evidente: i conti non tornano! I conti sull'uomo, senza Dio, non tornano, e i conti sul mondo, su tutto l'universo, senza di Lui non tornano. In fin dei conti, resta l'alternativa: che cosa esiste all'origine? La Ragione creatrice, lo Spirito Creatore che opera tutto e suscita lo sviluppo, o

In questa luce, nella sfida che una certa visione nichilista muove alla fede, e prima ancora, alla tradizione filosofica del *logos*, riproporre la verità della creazione, in un corretto rapporto con le indagini scientifiche, è affermare la sensatezza dell'essere e della realtà, è difendere l'uomo da una sua dissoluzione, che minaccia i termini essenziali della sua identità; più che mai, si mostra l'attualità dell'insegnamento della Rivelazione.

l'Irrazionalità che, priva di ogni ragione, stranamente produce un cosmo ordinato in modo matematico e anche l'uomo, la sua ragione. Questa, però, sarebbe allora soltanto un risultato casuale dell'evoluzione e quindi, in fondo, anche una cosa irragionevole. Noi cristiani diciamo: "Credo in Dio Padre, Creatore del cielo e della terra" – credo nello Spirito Creatore. Noi crediamo che all'origine c'è il Verbo eterno, la Ragione e non l'Irrazionalità. Con questa fede non abbiamo bisogno di nascondersi, non dobbiamo temere di trovarci con essa in un vicolo cieco. Siamo lieti di poter conoscere Dio! E cerchiamo di rendere accessibile anche agli altri la ragionevolezza della fede, come, nella sua *Prima Lettera*, san Pietro esplicitamente ha esortato a fare i cristiani del suo tempo e con loro anche noi (cfr 3,15)» (omelia di Benedetto XVI a Regensburg, 12/09/2006).

«Come ho scritto nell'Enciclica *Deus caritas est*, all'inizio dell'essere cristiano - e quindi all'origine della nostra testimonianza di credenti - non c'è una decisione etica o una grande idea, ma l'incontro con la Persona di Gesù Cristo, "che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva" (n. 1). La fecondità di questo incontro si manifesta, in maniera peculiare e creativa, anche nell'attuale contesto umano e culturale, anzitutto in rapporto alla ragione che ha dato vita alle scienze moderne e alle relative tecnologie. Una caratteristica fondamentale di queste ultime è infatti l'impiego sistematico degli strumenti della matematica per poter operare con la natura e mettere al nostro servizio le sue immense energie. La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell'universo - che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico - suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda. Implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettiva nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Logos* creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme» (discorso di Benedetto XVI al Convegno nazionale della Chiesa italiana, Verona, 19/10/2006).
