

Recensione

S. Forestiero (a cura di), *Evoluzione e religioni. Un rapporto complesso*

Carocci 2015

David Ceccarelli

Lo studio della relazione fra teoria dell'evoluzione e religione ha rappresentato per decenni uno dei *leitmotiv* della cosiddetta "industria darwiniana". Il volume *Evoluzione e religioni*, curato da Saverio Forestiero ed edito da Carocci, propone in tal senso un percorso d'analisi in parte capace di emanciparsi dalla letteratura sul tema. Il merito di ciò va rintracciato soprattutto nel tentativo di inquadrare tale rapporto a partire da uno sguardo culturalmente e storicamente situato nelle varie forme di ricezione cui è andata incontro la teoria dell'evoluzione nel corso del tempo. Nei suoi sei capitoli, il testo presenta infatti una rapida ma efficace ricostruzione delle interpretazioni e delle principali controversie sorte in seno a diverse tradizioni religiose in seguito alla pubblicazione dell'*Origin of Species* (1859). Dominano in tal senso i tre monoteismi abramitici, cui il volume dedica più della metà delle sue pagine, accompagnati da un ultimo saggio rivolto all'analisi dell'incontro fra evoluzionismo e induismo. Ad aprire il testo è tuttavia il curatore e zoologo Saverio Forestiero, il cui saggio tenta di fornire quegli strumenti teorici indispensabili alla corretta comprensione della teoria dell'evoluzione. In poche pagine vengono dunque snocciolati concetti chiave troppo spesso appiattiti dalla letteratura non specializzata, il cui fraintendimento minerebbe il cammino lungo l'itinerario proposto dal testo. "Dissipare i malintesi" intorno alle nozioni biologiche di "casualità", "mutazione" e "variabilità" diventa dunque un esercizio propedeutico, senza il quale sfumerebbe lo scopo stesso del volume: mostrare come, proprio a partire da questi concetti solo apparentemente intuitivi, si sia sviluppato un processo di negoziazione semantica, di scontro e incontro tra teoria dell'evoluzione e tradizioni religiose.

L'approccio comparato di *Evoluzione e religioni* appare per un certo verso strumentale, laddove, come si legge nell'introduzione, si intende partire da una domanda ben precisa: «esiste un'intrinseca incompatibilità tra la teoria dell'evoluzione e le religioni?» (p. 9). Questo interrogativo pone quasi inevitabilmente il lettore sul binario di una lettura volta a riscontrare ricorrenze e discontinuità fra i vari atteggiamenti emersi all'interno delle diverse tradizioni religiose. E in tal senso va da subito sottolineato come nessuno degli autori

risponda, di fatto, a tale questione, lasciando al lettore il compito di trarre un proprio bilancio sull'interrogativo che muove l'intero testo.

Ciò che emerge con chiarezza sin da una prima lettura del volume è il fatto che, in ciascuna tradizione, si siano definiti quadri storico-teorici tutt'altro che univoci. Il confronto fra religioni e teoria dell'evoluzione sembra al contrario aver configurato un mosaico di interpretazioni fra loro eterogenee, molte delle quali sorte in nome di una dichiarata apertura nei confronti della teoria di Darwin. Il primo merito del volume sta dunque nel suo saper contrapporre all'abusata categoria storiografica della "conflict thesis" fra scienza e religione un universo di impostazioni compatibiliste sviluppatesi in tradizioni diverse. Il secondo e più sottile pregio del testo è invece quello di stimolare una riflessione sulle stesse condizioni di possibilità che hanno consentito il costituirsi di uno spazio dialogico fra evoluzione e religioni. In tal senso, i vari saggi ben esemplificano le soglie concettuali entro cui è stato possibile avviare uno scambio, mettendo al contempo in risalto il modo trasversale con cui gli interrogativi posti dalla teoria evoluzionistica hanno intersecato universi culturali anche molto diversi fra loro.

Dalla trattazione offerta dai vari autori, e dal confronto fra i saggi, si evince anzitutto che una prima, solo apparentemente banale, condizione necessaria allo sviluppo di un dialogo è stata l'apertura da parte delle diverse tradizioni religiose al linguaggio e ai contenuti della scienza. Si tratta, a ben vedere, di quella distinzione di piani che, commenta Ferrario, «costituisce l'orizzonte indispensabile per ogni riflessione teologica che intenda tener conto dell'apporto del darwinismo all'autocomprensione dell'essere umano», dunque per «pensare la fede in termini culturalmente responsabili» (pp. 101-107).

La seconda soglia critica, strettamente legata alla prima, è rappresentata da quell'attribuzione di un valore letterale alle sacre scritture che, *ipso facto*, ha consentito a varie tradizioni di assegnare un valore epistemico ai testi sacri. Tale attitudine, come mostra Carlo Molari nel suo saggio dedicato ai modelli teologici del cattolicesimo e del protestantesimo, ebbe un impatto cruciale sulla ricezione della teoria evoluzionistica darwiniana nella tradizione cattolica almeno fino al Concilio Vaticano II, mantenendosi invece più solida nel creazionismo di matrice statunitense (cfr. pp. 78-80). Analogamente, spiega Yahya Pallavicini nel suo contributo, l'interpretazione letterale del Corano promossa dalla tradizione islamica "perennialista" ha rappresentato una barriera per la costruzione di un rapporto dialogico fra evoluzionismo e Islam, confinando i risultati della scienza nel dominio di quei saperi «falsi e incoerenti» (p. 119). Superare la soglia critica della letteralità è stato forse più facile, spiega Gianfranco Di Segni, per quelle tradizioni legate a una pluralità di fonti diverse dalla forma scritta: «Quanto più una religione ha un patrimonio di tradizione interpretativa orale, associata al testo scritto, tanto più facile è spiegare un testo in un senso diverso da quello letterale» (p. 40). È il caso proprio dell'ebraismo che, come mostrano le forme di compatibilismo avanzate dai rabbini Eliyahu Benamozegh e Vittorio Castiglioni durante il Diciannovesimo secolo, sembrò giovare di un più largo spazio

esegetico, dunque di una minore attenzione al senso letterale delle scritture. Fu del resto lo stesso Castiglioni, ricorda Di Segni, a sottolineare che

mai un tribunale ebraico avrebbe pensato di punire o rinchiudere [...] il sapiente Galileo per aver detto che il pianeta Terra ruota attorno al Sole, sulla base del fatto che questa opinione va contro ciò che è scritto nel libro di Giosuè, quando egli esclama “o Sole, fermati su Gabon” [...] noi stessi così ci esprimiamo oggi, benché il contrario di ciò sia una verità per noi assodata (pp. 45-6).

Poste queste condizioni, le soluzioni dialogiche che ci vengono presentate dai saggi di *Evoluzione e religioni* sono molteplici. Ciascuna di esse, pur presentando peculiarità storiche e codici locali, sembra di fatto essersi costituita intorno agli stessi, fondamentali interrogativi. Come evidenzia Fulvio Ferrario, la teoria dell'evoluzione ha anzitutto determinato un processo di decentramento antropologico, sia in senso cosmologico che ontologico, intaccando la specialità dell'uomo rispetto al resto del creato (cfr. p. 97). Ogni tentativo di compatibilismo ha dunque dovuto affrontare, incorporare e talvolta aggirare secondo i propri strumenti tale nodo critico, ripensando il posto dell'uomo nella natura. Di fatto, nozioni centrali rispetto la biologia evoluzionistica, come quella di “errore”, “mutazione” e “variabilità”, hanno progressivamente minato alcune delle fondamenta filosofiche su cui varie tradizioni hanno eretto il proprio sistema naturale e la propria antropologia. L'idea di ordine naturale come riflesso di una gerarchia e di essenze predefinite, tradizionalmente ricondotta da storici e filosofi della biologia a una comune matrice metafisica di stampo platonico-aristotelico, ha in tal senso rappresentato, sostiene Forestiero, un consistente ostacolo epistemologico all'incontro fra religioni ed evoluzione. Ciò è evidente, spiega Ferrario, se si analizza ad esempio la tematizzazione cristiana della differenza qualitativa fra animale e uomo *imago dei*. Analogamente, l'idea dei viventi quali “archetipi intellettuali” proiettati in Terra avanzata dall'Islam tradizionalista sembrerebbe convergere sullo stesso nodo concettuale. Pur definendo la religione induista come una dottrina largamente compatibile con la teoria di Darwin, lo stesso Gian Giuseppe Filippi evidenzia l'incidenza che la concezione tipologica della natura ha esercitato sull'induismo quando afferma: «l'induismo si conferma contrario alla teoria della transizione degli esseri da una specie all'altra [...]. La teoria dell'evoluzione delle specie infatti metterebbe in discussione la struttura citale, vero asse portante dell'induismo» (p. 151).

È tuttavia il ripensamento del ruolo di Dio a fronte del meccanismo evolutivo ad aver alimentato le tematizzazioni compatibiliste storicamente e filosoficamente più interessanti. Di fronte alla natura “evenemenziale”, “opportunistica” e anti-finalista di Darwin, le tradizioni religiose hanno proposto specifici modelli dialogici allo scopo di risolvere il punto forse di maggior frizione fra religioni e teoria evoluzionistica: la contingenza.

Uno degli approcci compatibilisti più diffusi rispetto a tale problema è stato quello correttivo, ampiamente tematizzato dai cosiddetti modelli “miracolistici”. L'idea di un'entità in grado di intervenire tramite “azioni puntuali” e “gesti

circostanziati” nel corso dell’evoluzione rappresenta di fatto il più classico degli argomenti compatibilisti, venendo spesso impiegato nell’interpretazione di fasi cruciali della storia evolutiva quali, ad esempio, il passaggio dall’inanimato all’animato o, *ça va sans dire*, l’origine dell’uomo (p. 81). Ciò è quanto avviene nel modello di matrice ebraica della “casualità apparente” (cfr. p. 58), nell’idea di evoluzione guidata che la tradizione islamica fa risalire agli scritti del filosofo Ibn Khaldūn (cfr. p. 121), nonché negli scritti dello stesso Alfred Russel Wallace, il coautore della teoria della selezione naturale che, a partire dagli anni ’60 del Diciannovesimo secolo, optò per una spiegazione spiritualista dell’antropogenesi.

Fra i modelli compatibilisti esaminati dagli autori di *Evoluzione e religioni* vi sono poi quelle impostazioni che hanno tentato di minimizzare il problema della contingenza senza tuttavia ricorrere all’immagine di un Creatore «tappabuchi» (p. 60), ma, più semplicemente, ridimensionando il ruolo della selezione naturale a favore di spiegazioni evoluzionistiche finaliste e ortogenetiche. Ciò che in tal senso si è fatto, dunque, è stato declinare il finalismo in una chiave filosofica immanentista, rendendo la stessa filogenesi espressione di un *telos* interno al moto evolutivo. Nei vari saggi del volume tali posizioni vengono analizzate soprattutto nell’ambito della teologia cristiana, e, in particolar modo, attraverso la figura del celebre paleontologo gesuita Pierre Teilhard de Chardin, per il quale, ricorda Molari, la creazione non rappresentava un’intrusione periodica della causa prima, quanto piuttosto «un atto consensivo a tutta la durata dell’universo» (p. 82).

Il confronto con la contingenza non ha tuttavia comportato sempre un rifiuto della spiegazione selezionista. Sono numerosi infatti i modelli che hanno tentato di riscontrare tracce di un progetto divino nello stesso svolgersi del meccanismo selettivo. Il compatibilismo promosso dal rabbino Castiglioni, spiega Di Segni, si fondava esattamente sull’assunto che la selezione darwiniana agisse così come designato dal Creatore, proprio perché «Dio ha creato la materia impartendo ad essa la capacità di cambiare e assumere nuove forme» (p. 47). L’interpretazione teista della contingenza, sottolinea a sua volta Pallavicini, caratterizza oggi le frange moderniste dell’Islam, all’interno delle quali non solo si accetta “il fatto” dell’evoluzione, ma anche la sua spiegazione in termini darwiniani (cfr. p. 121).

La forma forse più radicale di concordismo che emerge dai saggi del volume sembra tuttavia essere quella del “modello dell’inizio”, particolarmente diffusa nella tradizione cristiana ed ebraica. Come spiega Molari nel suo saggio, i sostenitori di tale modello vedrebbero nella natura un sistema completamente autosufficiente sorretto da leggi naturali, circoscrivendo dunque l’azione del Creatore al solo svolgersi di una causa prima. La nozione di *tzimtzum* sviluppata dalla cabala ebraica, ad esempio, sembra avvicinarsi esattamente a questa linea interpretativa, sottraendo Dio «da un ambito della sua presenza, per lasciare spazio alle creature che, una volta immesse nell’esistenza, procedono in modo autonomo sino alla fine» (p. 81). L’idea che il ruolo del Creatore potesse essere colto dal modello dell’inizio, e che allo scienziato non restasse che studiare le

“cause seconde” nel rispetto del naturalismo metodologico, fu del resto tenuta in considerazione dallo stesso Charles Darwin, che sia nella sua produzione che nella sua ampia corrispondenza si confrontò a più riprese su tale ipotesi compatibilista. Come è noto agli storici, Darwin fu tuttavia ben consapevole dei problemi metafisici e teologici che anche un modello di questo tipo portava con sé. Come egli stesso sottolineò nei suoi scambi con il botanico americano Asa Gray, pensare Dio come un agente a monte del processo evolutivo, e dunque riconoscere l'esistenza di conseguenze imprevedibili frutto di “leggi progettate”, lasciava insoluta l'annosa questione teodicea, ben sintetizzata nel famoso argomento del “cappellano del diavolo”. Di fatto, considerare gli sprechi e le crudeltà della natura come conseguenze non previste dal Creatore metteva in discussione in un colpo solo sia l'onnipotenza di Dio che la sua intrinseca bontà, laddove egli stesso sembrava aver disposto leggi naturali dalle conseguenze a-morali.

Questo tipo di speculazioni, che contribuirono in larga parte all'agnosticismo di Darwin, vengono ampiamente esaminate dagli autori di *Evoluzione e religioni*. L'idea che se ne trae è che, anche in quei modelli compatibilisti che hanno provato a emancipare il più possibile il corso della natura dall'azione del Creatore, il problema della teodicea ha rappresentato spesso una soglia critica estremamente problematica, una questione insolubile secondo il teologo Hans Küng, il quale, ricorda Molari, non ha esitato a definirlo come «la roccia dell'ateismo» (p. 84).

A tal proposito, la figura di Teilhard de Chardin viene chiamata in causa ancora una volta dagli autori. Questo perché il paleontologo fu uno tra i più importanti scienziati a tematizzare l'imperfezione e il male della natura come «risvolto inevitabile» di un processo che conduce a immensi successi o, nella parafrasi di Molari, come lo «scotto pagato dalle cose per giungere alla loro perfezione» (p. 86). Ciò, però, non fa che acuire nuovamente le problematiche riscontrate dallo stesso Darwin, lasciando la questione teodicea più che mai aperta. L'opinione di Ferrario a tal riguardo è interessante. A conclusione del suo saggio egli infatti sottolinea come «l'impegno teologico nei confronti della domanda della teodicea non può consistere nella pretesa di eliminare quest'ultima, bensì: a) nella sua discussione critica; b) nella sua integrazione nella narrazione dell'esistenza credente di fronte a Dio» (p. 107). Più che rappresentare una soglia da superare nel percorso di integrazione fra evoluzione e religione, il problema del male può, da questo punto di vista, fungere da nucleo di riflessione da articolare nella propria prospettiva di fede (cfr. p. 105).