

ANTONINO RASPANTI
Socio effettivo

METAFISICA DELLA CREAZIONE. TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA

1. ALCUNE TAPPE NELLA FORMAZIONE DELLA DOTTRINA

“Credo che Dio sia uno solo, colui che tutto ha creato e organizzato e ha fatto tutto dal nulla all’essere e contiene tutto e solo non è contenuto”¹: questo testo di Erma costituisce la prima testimonianza esplicita della formula “creazione dal nulla”. L’importanza di tale testimonianza va valutata nel contesto della letteratura subapostolica, quando il Cristianesimo supera definitivamente i limiti dell’ambiente giudaico e penetra in ambiente ellenistico. L’uscita dai primitivi confini sappiamo essere avvenuta in modo travagliato (incontro gerosolimitano tra Paolo e Pietro), ma avvertito come attuazione del comando di Gesù di Nazaret, Messia e Figlio di Dio. La comunità subapostolica non pensò certo di attenersi ad un canone scritturistico, allora inesistente, ma si trovò nella necessità di trasmettere integro, in una nuova cultura, il deposito della fede. Nel passaggio dal Giudeo-cristianesimo al Cristianesimo ellenistico si approfondì la comprensione dello stesso “novum” cristiano, iniziata solo da una generazione.

Per quanto la testimonianza di Erma non possa identificarsi con la dottrina della creazione, e in specie della creazione dal nulla, che esporrà Agostino o la Scolastica, essa ha un proprio valore in quanto sorge non appena i Cristiani si confrontarono con una nuova cultura, che coltivava nel suo seno alcune dottrine sentite estranee al proprio credo. Mentre la generazione di Erma mantenne una distanza dal mondo gre-

¹ Hermas, *Le pasteur. Precepte I.*

co, la successiva generazione degli Apologisti, entrò in dibattito aperto con le concezioni degli dèi e del mondo proprie dei Greci, sviluppando il tema della creazione dal nulla. Di certo, non bastò che alcune formule fossero state coniate perchè si sviscerasse la problematica; può dirsi, anzi, che il nodo concettuale in gioco richiese i primi quattro secoli per essere sciolto. Dalla parabola percorsa in questi secoli emerge quanto la concezione di Dio e del mondo siano correlate e quindi codeterminino il modo di concepire la loro relazione o, possiamo dire, quanto la comprensione di tale relazione supponga precise concezioni dei suoi termini.

Il processo dovette evitare gli scogli del dualismo di qualunque stampo, quindi anche di una materia eterna, ma anche quelli di un monismo che conduceva al panteismo e non salvaguardava la trascendenza del Dio di Gesù Cristo. È evidente che si imponeva la soluzione del problema della comunicazione tra un Dio trascendente ed un mondo altro da Lui. Su questo percorso saranno preziose le teologie paolina e, soprattutto, giovannea la quale aveva assunto l'utile strumento del Logos. Significativi degli albori della riflessione sono gli scritti di Teofilo di Antiochia. Utilizzando il racconto della Genesi, sottolinea espressamente che nulla nel mondo preesisteva se non la Parola attraverso la quale la creatura è stata fatta². Egli accentua a tal punto l'estraneità di Dio, il Padre, al mondo ed il suo essere origine di tutto, che il Logos è spinto nel ruolo di un intermediario che procede da Lui in vista della creazione e della rivelazione. La generazione del Logos, pur apertamente riconosciuta eterna e preesistente, non è ancora percepita come un fatto autonomo, slegato dalla creazione ed in grado di definire chiaramente la sua personalità.

Il primo e decisivo nodo viene sciolto con il Concilio di Nicea, allorchè si chiarifica la netta differenza del rapporto tra Dio Padre e mondo e Dio Padre e Logos: creazione temporale, generazione eterna. Due formule che ormai denotano due identità, perfettamente definita quest'ultima solo in relazione alla vita interna di Dio e non alla sua manifestazione esterna. Il Concilio di Costantinopoli porterà la chiarificazione della processione dello Spirito in modo analogo alla generazione del Verbo

² Cf. L. Scheffczyk, *Création et providence*, Paris 1967, p. 66.

ed il suo ruolo nei confronti del creato, fornendo così gli elementi per le grandi riflessioni dei Padri latini e greci dei secoli successivi. Colui che è additato come esemplare, Agostino, dovrà districarsi tra il dualismo manicheo ed il monismo stoico e neoplatonico.

Sulle tematiche direttamente afferenti il nostro tema il Magistero prenderà posizione; per la prima volta in Occidente nel 551 al Concilio di Braga si condanna il dualismo priscillianista (DS 455-464), sottolineando sia l'unicità di Dio creatore, sia la distinzione tra l'essenza divina e la natura dell'anima, sia la vanità del fatalismo astrale, sia, infine il valore del matrimonio: punti tutti che ruotano attorno alla concezione della creazione. Per trovare un altro fondamentale intervento del Magistero dobbiamo venire al 1215 con il Concilio Lateranense IV (DS 800), dove incontriamo la definizione più diretta della dottrina cristiana della creazione. Qui si prendono di mira tendenze panteistiche espresse da Amaury de Bène e soprattutto quelle dualiste di Catari ed Albigesi. Il documento significativamente dedica un'introduzione alla teologia trinitaria, per spiegare poi che questo Dio, unico in tre persone, è il solo principio di tutte le cose, il quale nello stesso tempo a partire dal nulla ha creato gli esseri spirituali e quelli materiali; la creazione ha carattere temporale. L'uomo è costituito di spirito e di corpo; gli spiriti sono stati creati buoni all'origine e sono divenuti malvagi in seguito e per loro responsabilità; l'istigazione del diavolo è all'origine del peccato dell'uomo.

L'ultimo rilevante intervento magisteriale sul tema rimane quello del Concilio Vaticano I, nel primo capitolo della costituzione "Dei Filius" (DS 3001-3003). Il dogma della creazione veniva criticato dalle correnti intellettuali del tempo, quali l'illuminismo e l'idealismo, ma anche dallo sviluppo scientifico dell'evoluzionismo biologico. Il testo conciliare non accenna a quest'ultimo problema e fronteggia le critiche mossegli dalle altre correnti riaffermando la dottrina cattolica essenzialmente sulle basi della teologia scolastica. Prendendo le distanze da teologi come Hermes e Günther dichiara insufficiente lo sforzo, da essi prodotto, di conciliare il Cristianesimo con lo spirito del tempo; quelli intendevano mostrare l'armonia tra la ragione e il dogma della creazione e correggere l'opinione teologica tradizionale, allora contestata, della gloria di Dio come fine della creazione, sostituendolo con il benessere delle creature. Nel breve capitolo, intitolato "De Deo rerum

omnium creatore” ci si oppone all’ateismo, al panteismo ed al materialismo, come pure a quegli errori della teologia concernenti il fine e la libertà della creazione. Si è anche discusso il carattere formale di questo capitolo, che sembra una premessa riguardante l’ordine naturale alla dottrina della rivelazione, sviluppata nel secondo capitolo³. Da lì infatti si è dibattuto sulla conoscibilità naturale di Dio e quindi del suo atto creatore. Dice Scheffczyk che la sola ragione umana può raggiungere e postulare la verità di un’attività creatrice divina “ex nihilo” come un valore limite, ma non si può pensare che essa penetri al cuore di ciò che costituisce l’essenza dell’atto creatore, assolutamente senza analogo. In realtà è emerso nella coscienza della Chiesa che la teologia trinitaria è l’ambito ovvio nel quale porre quella della creazione, con le questioni dell’origine, dello statuto ontologico del mondo, della materia, ma anche del male e della libertà della creatura; tali questioni sono state infatti regolarmente tirate in gioco unitamente a quelle creazioniste.

2. LA TEOLOGIA BIBLICA

a. *Antico Testamento*

La peculiarità del credo di Israele rispetto alle concezioni delle altre religioni consiste nel riposare su eventi storici: Dio è Colui che attua degli interventi, legati in un progetto, in favore dell’uomo nella storia. Attraverso l’esperienza storica il popolo ebraico scopre di sussistere solo in quanto voluto e costituito da JHWH socio di un patto con Lui⁴. Due diverse teorie esegetiche hanno dibattuto se la nozione di creazione si sia formata nella fede ebraica a partire esclusivamente dall’alleanza e come suo presupposto (Barth, von Rad, Schoonenberg) o se essa, già nota ad Israele, sia stata riletta ed integrata nella visione che sorgeva dall’esperienza dell’alleanza (C. Westermann, van der Rouse). Sembra più ovvio parlare di processo di integrazione della dottrina della creazione in quella di alleanza, segnato da due certezze. In primo luogo la consapevolezza di essere il popolo di JHWH, costituito non per iniziati-

³ Cf. L. Scheffczyk, *Création et providence*, p. 243-245.

⁴ Cf. La equilibrata presentazione del tema in L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Madrid-Roma 1983, p. 10-16; G. Gozzelino, *Il mistero dell’uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino 1991, p. 20-30.

va propria o per scopi autonomi, ma per un progetto speciale di Dio, per fini particolari voluti e conosciuti da lui (Esodo ed insediamento nella terra promessa). In secondo luogo la scoperta di aver ricevuto una missione originale rispetto alle genti, consistente nell'essere l'emblema del loro destino e la rivelazione di quanto Dio si attende dal creato (periodo esilico e postesilico). È stato facile concludere che anche l'umanità ed il mondo entrassero in questo piano divino e, anzi, siano messi all'esistenza in vista ed a motivo di tale piano d'alleanza.

La tesi di von Rad partiva dal fatto che nelle professioni di fede più antiche appare soltanto l'azione storico-salvifica di JHWH in favore del popolo (Dt 26, 5-9; 6, 21-23), mentre non si parla affatto di creazione. Ciò non deve far concludere che gli Ebrei ne fossero all'oscuro, perché si tratta di un dato culturale abbondantemente presente nell'antico Medio Oriente. A Menfi si è perfino trovato un racconto della creazione in cui Dio crea con la sola parola, come in Gn 1, considerato tipico della rivelazione israelitica di Dio. La consapevolezza della creazione da parte delle prime generazioni ebraiche è testimoniata dal testo arcaico di Gn 14,19, dove Melchisedech "benedisse Abramo con queste parole: sia benedetto Abram dal Dio altissimo, creatore del cielo e della terra". La conclusione da trarre dall'assenza del tema della creazione nei primi simboli ebraici è che la riflessione storico-salvifica avanza lentamente, lavorando su materiali anche antichissimi, ma apportando quelle modifiche che permetteranno la loro integrazione nella fede ebraica. La svolta si ha con l'esilio babilonese (586-538 a.C.) e uno dei suoi più grandi profeti, il Deuteroinaia, vicino cronologicamente e geograficamente al redattore sacerdotale.

La sconfitta e la deportazione di Giuda segnano un'autentica rivoluzione ed accelerazione nella fede veterotestamentaria: JHWH è fedele alle sue promesse? È anch'egli sconfitto con il suo popolo? La risposta profetica si innalza a considerare JHWH come Colui che ha in mano le sorti dei popoli ed i cuori dei regnanti, indirizzandoli al compimento del suo piano, dunque, universale, e spesso usandoli come strumento di conversione per Israele o per i popoli medesimi. Già Isaia, prima dell'esilio, profetizzava che tutti i popoli sarebbero venuti sul monte santo nella città del Dio vivente (Is 2, 1-5). Siamo ad una teologia della storia, emergente da una sofferenza storica, alla quale essa trova il senso nel piano universale divino. È chiaro che questo piano non può

escludere il primo e più importante atto, la creazione, nel quale anzi si manifesta con evidenza la potenza maestosa di JHWH. [Is 51, 16 rivela che l'intenzione dell'alleanza era già attivamente presente all'atto della creazione: "Io ho posto le mie parole sulla tua bocca, ti ho nascosto sotto l'ombra della mia mano, quando ho disteso i cieli e fondato la terra, ed ho detto a Sion; tu sei il mio popolo"]].

Quando poi, di lì a poco, verrà ultimata la redazione del Pentateuco, aprire la Torah, segno e pegno dell'alleanza, con il libro della Genesi acquista un preciso significato; nel libro delle "generazioni" si intende parlare delle origini di quel piano che condurrà tutti i popoli all'unico banchetto messianico. Nelle sue due parti, Gn 1-11 e 12-50, esso narra gli inizi del mondo e della comunità umana e di quella comunità specifica nella quale saranno benedette tutte le famiglie della terra (Gn 12, 1-3)⁵. Per motivi letterari e teologici non è possibile dunque estrapolare Gn 1 o Gn 1-3 ed avere così tutto quello che l'AT ha detto della creazione. Anzi Gn 1-11, che già è un testo unitario per lo sforzo redazionale del Sacerdotale⁶, fa parte di un'opera narrativa che va dalla creazione del mondo all'ingresso della terra promessa. Vi troviamo testi narrativi ed elenchi genealogici i quali mirano a celebrare la potenza del Creatore e la sua bontà misericordiosa, in quanto egli benedice dall'inizio e la sua benedizione continua a fluire nella storia nonostante eventi catastrofici e comportamenti aberranti degli uomini. J ha disposto quattro racconti di colpa e castigo, nei quali l'intervento divino punisce, ma in vero protegge l'uomo dalla minaccia della distruzione a cui si era esposto. Nel caso della terza punizione, il diluvio, abbiamo un elemento che sembra quasi integrare l'atto originario di Dio: la minaccia della distruzione dell'opera divina. Si nota anzitutto che è lo stesso Dio, e non due dèi, a pensare all'annientamento; ancora, questo sarebbe un'autonoma scelta divina, semplicemente motivata dalla condotta umana, ma non causata automaticamente da essa; infine il pentimento-dolore divino, che denuncia il suo coinvolgimento nei confronti della sua opera. La condotta umana non determina dunque l'annullamento del mondo, ma fa scaturire una presa di posizione di Dio.

⁵ Cf. C. Westermann, *Genesi*, Casale Monferrato 1989, p.11-12.

⁶ Il Codice Sacerdotale si indica con P (Priestercodex), mentre J è il Codice Jahvista ed E quello Elohistia.

Nei testi si descrive l'ordine del creato con l'uomo, il suo ruolo ed i suoi limiti, alla continua presenza di Dio, il quale detiene l'iniziativa, contrariamente anche a quanto l'uomo possa illudersi di pensare (torre di Babele). L'autore con una sapiente opera redazionale di materiale esistente, evidenzia alcuni atti divini con una caratteristica e un fine ben precisi. Questa è l'origine, creare. Al primo di questi atti dobbiamo volgere la nostra attenzione, perché nella sua più recente redazione esso presenta un testo di elevato valore letterario e teologico, che la tradizione teologica ha invocato per parlare di creazione dal nulla. Occorre precisare che la dottrina nella Chiesa non è nata direttamente da questo testo, nè, mi sembra, quando esso è stato invocato come "auctoritas", si intendeva dire che un versetto o un termine erano la prova di un dogma. Gli esegeti moderni a proposito di Gn 1, 1-2 dichiarano che è intenzione dell'autore descrivere un inizio assoluto del tutto, "il principio"; il termine discusso del v. 2, "tohu wabohu", viene tradotto con tenebre, abisso, e spiegato come una coppia di sostantivi che si usano per indicare il deserto come luogo orrido e spoglio. È comune incontrare un commento come questo di Soggin: "i due termini nel nostro contesto descrivono dunque il caos, inteso come un «vuoto», un «nulla»"⁷; e poco prima: "non appare chiaro quali siano i rapporti tra il concetto mitico di caos, un concetto chiaramente presente nei testi, come vedremo, nonostante affermazioni contrarie, e quello filosofico di «nulla». Va affermato comunque che il concetto di una «creazione dal nulla» non appare in questi testi, come è assente, del resto, dagli altri testi biblici"⁸.

Il giudizio esegetico va inserito nei suoi giusti limiti, per non connetterlo acriticamente con presupposti che esegetici non sono. A tal fine si deve evidenziare che possono compararsi con cautela un testo biblico ed una formulazione dogmatica, se non addirittura alcuni modi di esporla; in tale comparazione sono da tenere in conto i diversi tipi di enunciato in questione. Indubbiamente, come suggeriva Westermann⁹, il Dio di Genesi non è un essere pensato o immaginato dagli uomini, bensì uno che opera e fa sussistere, in tal modo, la realtà. Il genere di

⁷ J. A. Soggin (a cura di), *Genesi 1-11*, Genova 1991, p. 32.

⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁹ *Genesi*, p. 22, 27.

enunciato che Genesi usa, ed a cui Soggin allude quando parla di “mitico”, si collega ad un atteggiamento richiesto nell’ascoltatore. Il testo biblico racconta, non formula una dottrina della creazione; il racconto è il modo attraverso cui dire l’evento “fondamentale” rendendo gli ascoltatori partecipi di esso e quindi riattuando l’evento medesimo; è il modo con cui riportarsi all’evento originario, altrimenti irraggiungibile. L’ascoltatore ha così la possibilità di rinnovarsi andando al “fondamento”, perché si parla di lui stesso nella sua sorgente; solo così egli attinge energia e vita dal racconto stesso. Questo è principalmente il modo con cui l’ebreo parla della creazione, non sviluppando un atteggiamento oggettivistico, che davvero non so se poi si debba identificare con metafisico o filosofico.

In questo senso credo si possa intendere il giudizio esegetico, da assumere come punto saldo nella riflessione teologica; in ambito più strettamente teologico rimane da valutare se la riflessione condotta dai primi secoli cristiani sia riuscita nell’operazione di trasmettere integralmente la fede biblica nella creazione a confronto con un atteggiamento, un linguaggio, una cultura diversi, come quelli del mondo ellenistico.

Un influsso della cultura ellenistica, attraverso gli sviluppi del giudaismo alessandrino, si nota nel famoso testo di 2Mac 7, 28s, dove si narra della persecuzione subita dagli Ebrei per mano di Antioco Epifane (168 a.C.): “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 che erano; tale è anche l’origine del genere umano. Non temere questo carnefice ma, mostrandoti degno dei tuoi fratelli, accetta la morte, perché io ti possa riavere insieme con i tuoi fratelli nel giorno della misericordia”. Il giudizio esegetico sul testo è controverso; recepiamo l’accostamento tra due atti divini, creazione e risurrezione, che convergono nella esaltazione di Lui come detentore e sovrano della vita e forniscono la base dell’esortazione della madre al martirio ed il valore della motivazione che ella adduce. Riporto per prossimità tematica l’unico passo del NT nel quale si ha un’espressione simile a quella di 2Mac, Rom 4, 17: Abramo è nostro padre “davanti al Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all’esistenza le cose che ancora non esistono”. Paolo parla della fede di Abramo nella promessa divina, “sperando contro ogni speranza”, fede nel Dio della vita, nella sua fedeltà fondata sugli interventi più straordinari di vita che ha compiuto: creazione e risurrezione.

b. *Nuovo Testamento*

Gesù di Nazaret si presenta come colui che compie la rivelazione, conferendo al concetto di creazione un salto qualitativo, a motivo del quale è corretto dire che la concezione cristiana della creazione rimane monca se si arrestasse al testo genesiaco. Ciò è comprensibile se ritorniamo al travaglio israelitico, alla comprensione cioè che tutto esiste in dipendenza totale da JHWH, il quale ha creato in vista di una comunione con le sue creature. L'evento Cristo rivela adesso la profondità di questa chiamata di comunione e quindi manifesta in tutta chiarezza il piano divino.

Tra i testi neotestamentari scelgo l'inno cristologico della lettera ai Colossesi (1,15-20)¹⁰. Suddiviso dagli esegeti in due o tre strofe, si dibatte l'interpretazione per la continua oscillazione tra divinità ed umanità di Cristo, fra cosmico e soteriologico.

v.15 L'appellativo "icona del Dio invisibile" suggerisce che in Cristo si incontri una riproduzione sensibile di Dio più fedelmente che nel mondo, ed ancora che egli è la stessa sapienza che serve di modello per le azioni divine ad extra. In quanto immagine di Dio è "primogenito" di tutta la creazione; ha cioè un primato cosmico, non come creatura primigenia, bensì come primato su tutte le creature in maniera analoga a quella con cui nel v. 18 gli verrà assegnato il primato sui morti. Il termine "prototokos" ha un precedente nel Salmo 89, 28 (LXX), dove lo stesso termine reca come apposizione "l'Altissimo fra i re della terra". Poiché la terza strofa ha inequivocabilmente come soggetto Cristo morto e risorto, non sembra ammissibile congetturare come soggetto della prima strofa il Logos disincarnato; nell'introduzione dell'inno (v.13s) per altro si parla sempre del Figlio fatto carne e della sua opera redentiva. I testi sapienziali dell'AT, sottofondo dell'inno, vengono superati con il riferimento alla sapienza creatrice di una concreta personalità storica, ancorata alla realtà umana di Gesù. Con questo inizio l'inno vuol collocare la creazione sotto il segno dell'incarnazione, prospettiva chiara nel prologo del quarto Vangelo.

v.16a *In* Cristo è stato creato *tutto* (*ta panta*); testi come Pr 8, 22s

¹⁰ Per il commento cf. J. L. Ruiz de La Peña, *Teologia della creazione*, Roma 1988, p. 64-70.

e Sap 9, 1-2.4 preludevano a questa concezione, laddove si diceva che nella sapienza e nella parola tutto è stato fatto. La dettagliata enumerazione di Troni, Dominazioni ecc. vuole togliere ogni ambiguità nei confronti di “elementi del mondo” (2, 8.15.20-22) che potevano turbare la fede dei Colossesi, presentandosi come dotati di giurisdizione e signoria sul mondo.

v.16b “Tutte le cose (*ta panta*) sono state create per mezzo di Lui (*dia*) e in vista di Lui (*eis*)”. Il Cristo non è soltanto mediatore, ma anche fine. Il piano divino fin dall’inizio mirava a realizzare l’unità in, mediante e in vista del Figlio incarnato; siamo vicini al tema della ricapitolazione in Cristo, proprio della lettera agli Efesini, per la quale la protologia cosmica implica un’escatologia salvifica.

v.17 “Cristo è prima di tutte le cose” conferma il primato di cui s’è già detto. “Tutte sussistono in lui” Cristo è il fondamento continuo di tutto.

v.18a Questo ruolo di supporto e principio coesivo di tutto fa di Cristo il capo del corpo; per evitare ogni interpretazione fuorviante del termine corpo (stoicismo) si spiega subito che il suo corpo è la Chiesa. Non si vuole con questo limitare la signoria di Cristo; sarebbe contrario al contesto. Piuttosto si spiega che il suo esser capo si esercita ecclesio logicamente.

v.18b Il termine “principio” dato al Cristo si glossa con “primogenito di coloro che risuscitano dai morti”; con la risurrezione Dio ha conferito a Cristo una condizione di capo ordinata al conferimento dei beni salvifici, che ha come presupposto il primato cosmologico dei v.15-16, dove si aveva già “primogenito”. Non siamo lontani dal testo della lettera ai Romani sopra citato.

v.19 “Pienezza” può evocare rappresentazioni stoiche; ma il termine ricorre sotto (2, 9s): “in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi avete in lui parte della sua pienezza, di lui che è cioè il capo di ogni principato e di ogni potestà”. La pienezza di Cristo gli è stata affidata da Dio perché a sua volta conferisca pienezza alle sue creature.

v.20 Tale pienezza si ottiene con la riconciliazione avvenuta solo in Cristo.

All’universalità della funzione creatrice corrisponde l’universalità di quella salvifica. Vorrei aggiungere solo un elemento tratto dall’eu-

logia iniziale della lettera agli Efesini (1, 4): l'eterno disegno divino, chiamato qui mistero, è previo alla creazione stessa e fu tenuto nascosto fino alla sua graduale rivelazione. In questo senso l'uomo ed il creato sono pre-destinati in Cristo.

3. RIFLESSIONI

Buona parte del dibattito teologico recente ha denunciato i limiti e le conseguenze negative scaturite dall'incontro tra il Cristianesimo e la cultura ellenistica, additando spesso come discriminante Agostino, autore che sancisce e conferma la svolta. Si denuncia il distacco tra cosmologia ed economia salvifica, cosicché la prima percorre sentieri propri allontanandosi via via dalla seconda e finendo per svuotarsi, negli ultimi secoli, del suo peculiare significato. Si ricorderà quell'altra denuncia in campo di teologia trinitaria di un progressivo sganciamento della teologia dall'economia avvenuto sempre nel medesimo periodo. Al di là di accuse o difese di simili posizioni talvolta non scovre da pregiudizi, un certo disagio nella teologia è stato evidente, al punto che dal Concilio Vaticano II in poi si segnala un cambiamento. Il disagio non è certo recente, anche se è stato avvertito in tempi diversi ed in modo crescente dalle varie componenti della cristianità, da quelle strettamente ecclesiastiche a quelle laicali o, ad un certo punto, extraecclesiali. Penso a figure come quella di Meister Eckhart, il quale usa a piene mani la dottrina agostiniana e tomista, sfrutta il loro vocabolario e quello della filosofia neoplatonica, ma esprime un pensiero mistico ed unitario che dà forza e novità alla sua opera. Per altro essa esprime un'esigenza, a mio parere ancora viva, di sostanziare con il pensiero le ricche prospettive bibliche alle quali la ricerca teologica del nostro secolo ha rimandato. Il ritorno ad una prospettiva unitaria attorno al fatto-concetto di rivelazione non significa estromettere l'esigenza del pensiero e la sfida del mondo culturale, così come non lo fu per gli stessi agiografi. Raccogliamo i suggerimenti che provengono dalle indagini sin qui condotte.

a) *Rivelazione e creazione.* Il cammino biblico e quello patristico successivo testimoniano che la riflessione sulle origini è patrimonio comune ai popoli, ma che tuttavia la religione ebraico-cristiana ha assunto criticamente, non piuttosto quanto al vocabolario, bensì quanto alla dottrina. L'Ebraismo prima ed il Cristianesimo poi hanno preteso

di gettare una luce più profonda, quella divina rivelata, sulla relazione tra Dio ed il mondo, facendosi testimoni del senso assoluto di quest'ultimo. Il Cristianesimo in modo speciale ha totalmente concentrato tale relazione non su entità astratte ma su Gesù di Nazaret. A questo punto la riflessione sulla suddetta relazione si è incrociata con quella sull'identità di quest'ultimo. Ne segue, ieri come oggi, che le riflessioni più propriamente cosmologiche e metafisiche non possono non esser illuminate da questo imprescindibile orizzonte nel quale soltanto trovano senso cristiano. Non stupisce quindi se si è avuta nel nostro secolo un'accentuazione antropologica nella problematica creazionistica, con i rispettivi problemi di trovare il giusto rapporto tra uomo e natura.

Se avvicinare il binomio rivelazione e creazione conduce a riferire questioni cosmologiche a questioni antropologiche e cristologiche, non ci si allontana dalla testimonianza biblica, la quale, come s'è detto, ha avuto, anche nella riflessione sulla creazione, i suoi punti di riferimento nelle esperienze dell'esodo, dell'esilio e della pasqua di Gesù il Cristo. Gli stessi testi mostrano il legame tra tema della creazione e tema del male, quindi della libertà, con il netto giudizio degli agiografi sulle responsabilità dell'uomo. D'altronde ben sappiamo che parlare di peccato, come di creazione, significa interessare la rivelazione interpretante la relazione tra l'uomo e il Dio di Ebrei e Cristiani. Profetizzare sulle origini del mondo è indissolubilmente profetizzare sulle origini della storia umana per comprenderne il senso attuale ed il suo destino. Per tal ragione creazione dal nulla significò e significa solo affermare, al negativo, la libertà assoluta di Dio, la mediazione universale di Cristo e, corrispondentemente, la dipendenza radicale di tutto ciò che esiste dal Dio trino con la libertà situata dell'uomo. L'aspetto negativo denominato con nulla, male, ed il pericolo di annientamento che vi sottostà, avvertito in ogni esperienza umana, viene qui inserito nella dinamica del rapporto personale tra Dio e le sue creature, destituendo ogni possibilità di collocarlo in qualsiasi altra regione.

Il "novum" cristiano sulla creazione dà forma alla positiva istanza di molti dualismi, la salvaguardia della trascendenza di Dio, assumendo però l'altrettanto imprescindibile istanza di pienezza e di vita, per usare termini neotestamentari. Tale "novum" quindi proviene primariamente dalla identità del Dio rivelatosi, che svela la qualità e la modalità del rapporto di creazione.

b) *Trinità e creazione*. Una nota osservazione di Tommaso a propo-

sito della possibilità di una conoscenza puramente naturale della Trinità ci permette di penetrare subito il nocciolo di questo “novum”¹¹. Un caso in cui l’Aquinata ritiene necessaria la conoscenza delle divine persone è *ad recte sentiendum de creatione rerum* (ST I, 32,1, ad 3^{um}). Dire che Dio ha fatto ogni cosa con il suo Verbo esclude l’errore di coloro che affermano che Dio abbia prodotto le cose per necessità di natura; riconoscere in lui la processione dell’amore mostra che Dio non ha creato le creature per una sua indigenza, nè con la mediazione di una qualche causa a lui estrinseca, ma per amore della sua bontà¹². L’osservazione si rivela altresì interessante perché evidenzia indirettamente i problemi della conoscibilità e della dicibilità del Dio trino, adesso connessi anche con la teologia della creazione.

Conoscere la Trinità è intendere, quaggiù secondo le modalità delle nostre facoltà, relazioni puramente spirituali e personali, le quali a motivo della loro spiritualità permettono di affermare l’assoluta unità in Dio, nella perfetta ed ordinata comunione della “*circumincessio*” e, d’altra parte, essendo reali relazioni di distinti permettono di affermare nello stesso tempo i tre, che mai si confondono o dissolvono in un Uno. Conosciamo le riflessioni dello stesso Tommaso, sui passi di Agostino, circa la possibilità per la nostra mente di approssimarsi a tale conoscenza osservando le operazioni delle nostre facoltà. Da ciò possiamo anche rilevare la qualità di tale conoscenza, che rimanda alle sue radici bibliche di una fede totalmente storica; poiché in noi le operazioni della mente non sono separate, seppur distinte: tendere alla Verità e tendere alla Bontà non sono atti disgiunti, come disgiunte non sono fede, speranza e carità. D’altra parte la possibilità stessa di percorrere l’itinerario delle facoltà nella conoscibilità divina si fonda sulla “*auctoritas*” biblica del tema dell’“*imago Dei*”, nodo antropologico e cristologico del rapporto tra Dio e mondo.

Ex parte Dei l’atto creativo è posto trinitariamente, cioè secondo la modalità dell’essere divino, quindi è in sé completo e perfetto. Gli inni

¹¹ Circa il pensiero tommasiano su questo punto cf. G. Marengo, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d’Aquino*, Roma 1990.

¹² Cf. anche il Prologo al secondo libro dello *Scriptum in Sententiis* e l’ancor più interessante *Reportatio super evangelium Johannis*, I, 2.

paolini sopra riportati permettono di attribuire a quest'atto precise origine ed intenzionalità, racchiuse interamente nell'immanente dinamica divina: il Padre in, per, in vista del Figlio e, aggiunge la tradizione, nello Spirito crea l'universo nella sua interezza. Nella sua origine, non cronologica, il creato si pone all'interno delle processioni divine, pur non essendo parte integrante di esse, come ha suggellato Nicea; essendo queste ultime un rapportarsi di distinti che si oppongono e che tuttavia non hanno altra identità se non nel loro rapportarsi-opporsi, a motivo del quale la loro persona è la sussistenza della relazione, il creato si contraddistingue come insorgenza determinata da tali rapporti. Qualificare l'atto creativo come libero, volontario, sovrano, finalizzato, rimanda alla comprensione di queste qualità nei rapporti immanenti della Trinità: l'assoluta unità della volontà in un atto trino. La teologia giovannea ripete instancabilmente che accedere alla conoscenza di quest'atto è accedere alla conoscenza della Trinità, la cui unica via rimane Colui che è in/verso il seno del Padre e che è disceso dal cielo (Gv 1, 18).

All'interno di questa conoscenza l'atto originario non si mostra isolato; conoscenza dell'origine è dunque, come testimonia il cosiddetto protoevangelo di Genesi (3, 14s), conoscenza del fine, conoscenza degli altri due atti trinitari che determinano il creato con la sua storia: le due venute del Verbo. I tre atti appaiono strettamente legati nel progetto divino sì da illuminarsi a vicenda: è nell'origine che il creato entra a pieno titolo nella dinamica della vita trinitaria "per amore della sua bontà". Per quella che la lettera agli Efesini ha chiamato pre-destinazione tutto il creato, secondo modalità diverse, è chiamato alla divinizzazione, che altro non può essere che il suo inserimento nella "*circumincessio*". Se la produzione del creato da parte di Dio lo riguarda in tutta la sua sostanza, non si può non dire altrettanto degli altri due atti, nè è pensabile, contraddicendo per altro apertamente la Scrittura, che tali atti riguardino soltanto l'uomo. È pur vero che in Cristo l'uomo svolge nel creato un ruolo centrale, che lo condurrà, sempre nel Cristo, al porsi dinanzi al Padre ricevendo la di lui generazione del Verbo e offrendo quest'ultimo a sua volta al Padre medesimo. Originariamente creare in Dio è porre un altro da sé costituendolo però nella medesima posizione di opposizione, onde essere uno con lui nella distinzione; ciò ovviamente non avviene in altro se non in sé, cioè nel Figlio per lo Spirito, secondo la sua essenza. Dicendo che Egli la pone, diciamo che tale relazione,

creazione appunto, non lo costituisce. Tuttavia la visione connessa dei tre atti conduce a meglio chiarire la stretta unità di Creatore e creatura al cuore della divinità insistendo sull'intrecciarsi, non confuso e di puro amore, di generazione-processione e creazione. Trovo la seguente pagina dalle *Nozze spirituali* di J. Ruusbroec nitida ed efficace:

“Per questo stesso che il Padre onnipotente, nell’abisso della sua fecondità, comprende perfettamente se stesso, è generato il Figlio, Parola eterna del Padre, come un’altra persona all’interno della divinità. In forza di questa nascita eterna tutte le creature sono nate eternamente prima della loro creazione nel tempo. Così Dio le ha vedute e conosciute in se stesso, come distinte nelle sue idee viventi e come differenti da sé, sebbene non differenti sotto ogni rispetto, perché tutto ciò che è in Dio, è Dio. Questa nascita e questa vita eterna, che noi eternamente abbiamo e siamo in Dio al di fuori di noi, è il principio del nostro essere creato nel tempo. Il nostro essere creato è unito all’essere eterno ed è uno con lui nella sua sussistenza essenziale. Questo essere o vita, che noi eternamente possediamo in Dio e che ci fa essere nella sapienza eterna di Dio, è identica a Dio, poiché si trova eternamente e senza distinzione nell’essenza divina e, attraverso la nascita del Figlio, scorre eternamente come un’entità distinta, essendo la sua distinzione in accordo con la eterna idea divina di essa. In forza di queste due caratteristiche il nostro essere eterno è così somigliante a Dio, che egli incessantemente conosce ed esprime se stesso in tale somiglianza sia quanto alla divina essenza sia quanto alle persone. Sebbene qui ci siano distinzioni e differenze di genere razionale, questa somiglianza è nondimeno una sola cosa con l’immagine della santissima Trinità, che è la sapienza di Dio, in cui Dio contempla se stesso unitamente a tutte quante le cose in un eterno presente dove non è nè prima nè poi. Dio guarda se stesso e tutte le cose in un puro e semplice sguardo; questa sapienza divina è immagine e somiglianza di Dio, come pure nostra immagine e somiglianza, poiché in questo atto Dio esprime insieme se stesso e tutte le cose. In questa

divina immagine, come nel loro eterno Esemplare, tutte le creature hanno una vita eterna al di là di loro stessi. In conformità a questa eterna immagine e somiglianza la santissima Trinità ci ha creato”¹³.

Non bisogna però dimenticare che Ruusbroec sta parlando della vita contemplativa, quando cioè, assecondata pienamente l’azione della grazia divina ed esercitato nelle virtù, il contemplativo esce da sé e si unisce in modo soprannaturale alla Trinità, scoprendo che il seno del Padre è la origine nostra, di tutte le creature e della eterna generazione del Verbo. Ecco come l’unità non annulla nè risolve le differenze, non soffrendo nemmeno separazione alcuna.

Ex parte creaturarum l’atto creativo è lo “scoprirsi dato” ed insieme il percorrere la parabola della risposta all’appello insito nel loro esistere. L’esistere dunque si riferisce esclusivamente ai tre atti divini nei quali è nascosto il segreto dell’esistenza medesima: l’atto d’inizio, l’evento Cristo e la Parusia, atti che teologicamente determinano il tempo.

¹³ J. Ruusbroec, *The spiritual Espousals*, III,3.