



CAPITOLO I
CREAZIONE
GESÙ CRISTO
MEDIATORE DELLA
CREAZIONE



www.iquattordici.it/peppino-maiorano

CREAZIONE

LA NOZIONE DI CREAZIONE

La nozione di «creazione» appartiene in prima istanza al linguaggio della Rivelazione biblica. La sua originalità nel contesto della religione, della filosofia e delle scienze, viene colta esplicitandone la specificazione *ex nihilo*, creazione dal nulla. Tale specificazione non è presente nell'uso di altri verbi che potrebbero sembrare analoghi a «creare», come fare, plasmare, fondare, istituire, realizzare, ecc.

La teologia cristiana, basandosi sul dato biblico e sulla comprensione fattane dall'esegesi patristica, identifica l'azione di “creare” con un'azione propria di Dio, che chiama all'esistenza le cose che non sono (cfr. *Gen 1,1; Rm 4,17*).

La Rivelazione biblica offre le basi per riconoscere che fra l'infinità del Creatore e la finitezza della creatura, fra l'eternità di Dio e la temporalità del mondo, la creazione è capace di instaurare un legame veritiero, non apparente, senza dissolvere la trascendenza del Creatore, né divinizzare la creatura.

L'espressione filosofica di questo legame può essere rappresentata in modo convincente dalla nozione metafisica di «atto di essere», cioè *l'atto continuo e trascendente con cui Dio chiama all'essere una creatura*, dal quale dipendono l'esistenza attuale della creatura (il fatto che essa adesso esista) e la sua specifica essenza (il fatto che sia propriamente ciò che essa è).

Mediante tale atto, che è ciò che fa essere la creatura se stessa, il Creatore può essere presente nella creatura in modo intimo e costitutivo, non rimuovendo bensì fondando la

sua autonomia (cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 16, ad 16^{um}; *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5).

La dottrina biblica sulla creazione

Nel confronto fra fede cristiana e scienze naturali, è frequente centrare il dibattito sulla creazione attorno all'esegesi biblica del *Libro della Genesi*, in modo particolare l' "opera dei sei giorni" (esamerone). Pur dettata dal grande peso religioso-culturale di questa "narrazione delle origini" (cfr. *Gen* 1,1-2,4a), tale impostazione risulta riduttiva. Sulla creazione esistono pagine bibliche assai significative nel libro dei Salmi e in quello di Giobbe, nel Libro della Sapienza e in quello dei Proverbi, in libri profetici come Isaia e Geremia e, nel NT, nel corpo giovanneo e in quello paolino. Un'eccessiva attenzione all'esegesi dei capitoli iniziali della Genesi può tendere a volervi estrarre maggiori informazioni teologiche di quanto essi non contengano, correndo il duplice rischio del **fondamentalismo** e del **concordismo**. Nel primo caso, una mal compresa fedeltà al testo svincolata dal resto della Scrittura, può portare al rifiuto dei risultati delle scienze naturali quando ritenuti non conformi alla lettura che se ne fa; nel secondo, la preoccupazione di ricondurre questi ultimi al contenuto dei versetti genesiaci, perché ritenuti quelli chiave di tutto il messaggio biblico, termina col forzarne o persino travisarne il vero significato.

Mentre la Sacra Scrittura parla della creazione allo scopo di rivelare l'immagine del Creatore e quali siano i rapporti fra Dio e l'uomo (e solo secondariamente quelli fra l'uomo e il mondo), le scienze sperimentali parlano del creato lo fanno centrandosi sul mondo in se stesso.

Anche quando la Scrittura utilizza un linguaggio cosmico, ricorrendo cioè ad elementi tratti dall'osservazione della natura, il messaggio che essa trasmette è teologico ed antropologico. Si tratta in prima istanza di un discorso su chi sia Dio e su chi sia l'uomo: se il cosmo entra in modo significativo in tale dialogo non è per rivelare cosa sia in se stesso, ma quale sia il suo ruolo in rapporto a Dio e all'uomo.

Aver dimenticato questa prospettiva ha condotto ad un certo oblio della teologia della creazione: poiché sarebbero oggi le scienze a rivelarci cosa è il mondo, il discorso teologico sulla creazione andrebbe ridimensionato, favorendo invece altri ambiti della teologia in maggiore sintonia con aspetti esistenziali, salvifici, religiosi, etici. I

n realtà la fede nella creazione ed in Dio Creatore rappresenta una base insostituibile del credo cristiano e, in qualche modo, di ogni vera fede nell'unico Dio «perché se Dio non ha un reale rapporto con il mondo, se questo non è intessuto del progetto di Dio, allora la fede perde i suoi fondamenti e si dissolve nella sfera vaga del sentimento» (J. Ratzinger, in *Avvenire*, 28.12.1993).

La fede in un Dio Creatore e l'identità fra un Dio che crea e un Dio da cui si invoca salvezza, sono il segno che distingue la vera religione dalla superstizione e dalla credulità.

Nel ben noto versetto che inaugura la narrazione, «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gen 1,1), il termine «in principio» (gr. *arché*, eb. *beresit*) esclude qualsiasi realtà preesistente al di fuori di Dio; i termini «il cielo e la terra» giocano il ruolo del concetto di "universo", che la lingua ebraica non possiede come vocabolo unico, ed indicano sia le

realtà spirituali sia quelle materiali, ciò che è visibile e ciò che è invisibile.

Gli angeli appartengono dunque anch'essi alla creazione. Il termine «giorno» (eb. *jôm*), che scandisce la narrazione, non indica un intervallo temporale di 24 ore, ma serve per dare al racconto uno sviluppo dinamico che tende alla creazione del primo uomo e della prima donna e, nel settimo giorno, al riposo di Dio nella gloria della sua creazione e nella gioia delle sue creature (per il ricco simbolismo del settimo giorno, cfr. *Dies Domini*, 1-18).

Il messaggio teologico ed antropologico associato alle due narrazioni vuole indicare che tutto ciò che esiste dipende da un unico Dio. Il creato è l'effetto della sua parola, non una sua emanazione: il creato è distinto da Dio, ne esprime un libero progetto che si dispiega nel tempo con ordine e gradualità, partecipando della bontà e perfezione divine.

L'uomo e la donna assomigliano a Dio molto più di quando non faccia il resto del cosmo visibile e la loro creazione si presenta come un nuovo atto divino, la cui solennità e trascendenza si manifesta nel nuovo triplice uso di *bara'* (Gen 1,27).

Ancor più, Dio impegna se stesso nella creazione dell'essere umano con un'azione che indica la donazione del suo spirito (cfr. Gen 2,7). L'uomo e la donna sono chiamati ad una vita di intimità con Dio e alla guida sapiente del creato in cui sono collocati come liberi e responsabili delle proprie azioni, come mostrerà la successiva storia di tentazione e di disobbedienza (cfr. Gen c. 3).

La creazione non nasce da un contesto di conflitto fra forze avverse, ma dalla volontà creatrice di un unico Dio: anche quando il male, nei suoi diversi contesti e personificazioni, farà il suo ingresso nel mondo esso si presenterà con un carattere creaturale (cfr. *Gen* 3,1; più tardi, *Gb* 1,6), qualcosa che non sfugge all'onnipotenza divina, sempre riconducibile all'azione della sua provvidenza (cfr., nel contesto del NT, *Rm* 5,20).

Analogamente a quanto osservato per la creazione dell'universo materiale, anche per la creazione dell'uomo e della donna le informazioni contenute nelle due narrazioni della Genesi contengono elementi essenziali e di grande rilievo, ma vanno completate con la visione proveniente da altre pagine bibliche, specie per comprendere appieno quella dimensione relazionale — la dipendenza della creatura umana da Dio — insita nel concetto di creazione.

Tale comprensione conoscerà le sue note definitive solo nel NT perché è Gesù Cristo, Parola di Dio fatta carne, a rivelare il vero senso dei rapporti fra Dio e l'uomo e, alla luce di essi, il ruolo della creazione nei piani di Dio.

Il messaggio antropologico contenuto nella Genesi può tuttavia considerarsi in qualche modo "fondativo": anche Gesù si riferirà ad esso come ad una verità voluta da Dio, «al principio» (cfr. *Mt* 19,4-8).

Appartiene a questa verità originaria la creazione dell'uomo e della donna «a immagine e somiglianza di Dio» (*Gen* 1,26); la decisione nuova, riflessiva ed originale che tale creazione comporta da parte di Dio, non come mero sviluppo deterministico o spontaneo dei fatti precedentemente accaduti: il Creatore dispone che «la terra produca germogli»

e «le acque brulichino di esseri viventi» (*Gen* 1,11 e 1,20), ma non sarà alcuna realtà creata a generare l'uomo e la donna, bensì Dio stesso, operando in maniera diretta e senza intermediari, però servendosi di materia preesistente (cfr. *Gen*, 2,7 e 2,21-22).

La Scrittura presenta la bontà originaria del lavoro dell'uomo, la bontà del creato nei suoi riguardi (cfr. *Gen* 2,8-15), e soprattutto l'esistenza di uno stato di vicinanza con Dio e di armonia con il creato che accompagnava la collocazione del primo uomo e della prima donna “nell'intimità del loro Creatore”.

Ma appartiene anche alla verità degli eventi fondativi una prova sostenuta dai progenitori ed una loro disobbedienza al Creatore (cfr. *Gen* 2,16-17 e 3,1-6), frutto dell'aver voluto porre in sospetto la bontà di Dio ed essersi voluti sostituire a lui nella determinazione di ciò che è bene e ciò che è male (cfr. *Dominum et vivificantem*, 37-38). Si tratta di una caduta morale che comporta conseguenze per tutto il genere umano: mina i rapporti fra l'uomo e la donna, sconvolge i rapporti della creatura umana con se stessa, introduce disordine nello stesso creato, che a partire da quel momento muterà i suoi rapporti armonici con i progenitori (cfr. *Gen* 3,16-19).

Quest'ultimo aspetto, l'esistenza cioè di una ferita inferta anche all'universo materiale e non solo alla vita morale umana, rappresenta uno degli aspetti di più difficile comprensione, eppure necessario ai fini di una corretta “teologia della natura” che non voglia cadere nell'errore di un “ottimismo naturalistico”. Una rinnovata fondazione del rapporto fra l'uomo e la natura sarà possibile solo

nell'economia del NT, alla luce della redenzione cristiana (cfr. *Rm* 8,19-23), il cui compito coinvolge storicamente anche il riordino dell'universo materiale e la sua riconduzione a Dio (cfr. *Gaudium et spes*, 37-39).

Circa gli orientamenti da avere nell'esegesi cattolica, fu chiarito già vari anni or sono che gli insegnamenti trasmessi nelle pagine della *Genesi* devono essere considerati "storici", non però nel senso di cercarvi sempre e scrupolosamente una corrispondenza con dei fatti scientifici (cfr. DH 3518-3519), ma nel senso che il significato delle cose trasmesse poggia, in ultima analisi su accadimenti reali e non si ferma al simbolismo proprio del linguaggio utilizzato (cfr. DH 3513).

La Scrittura non è legata al linguaggio di una specifica *storia della creazione*, ma rivela che *la creazione appartiene alla storia*. Le grandi encicliche bibliche (Leone XIII, *Providentissimus Deus*, 1893; Pio XI, *Spiritus Paraclitus*, 1920; Pio XII, *Divino afflante Spiritu*, 1943), offriranno agli esegeti una progressiva riflessione in proposito.

Per quanto riguarda la creazione dell'uomo e della donna ed il loro rapporto originario con il Creatore, oltre a ricordarne la portata storica (cfr. DH 3514, 3898), il magistero cattolico ha sottolineato l'immediatezza della dipendenza da Dio di ogni persona umana che viene alla vita — dipendenza che il linguaggio della tradizione teologica indica come "creazione diretta dell'anima" — nonché la necessità di sostenere la creazione di una prima coppia umana (monogenismo).

Quest'ultima richiesta si rende necessaria perché un'ipotesi di poligenismo non parrebbe riconciliabile con l'esistenza di caratteri normativi per tutto il genere umano, dovuti sia al

rapporto dei progenitori con il Creatore, sia alle conseguenze della loro caduta morale originale (cfr. *Humani generis*, DH 3896-3897).

Riflessioni sull'antropologia soggiacente la creazione della prima coppia umana possono trovarsi nelle catechesi di Giovanni Paolo II (*Uomo e donna lo creò*, 1987).

La creazione in altri luoghi della Sacra Scrittura.

La dottrina dei *Libri sapienziali* arricchisce e specifica quanto presentato dal *Libro della Genesi*. Il firmamento, il sole e le stelle non sono dèi ma creature che obbediscono al vero Dio, chiamate a dargli gloria (cfr. *Gb* 9,7-9; *Sal* 19,6-7); il creato esercita un appello religioso ed estetico capace di guidare gli uomini a riconoscere il loro Creatore (cfr. *Sir* 43,2-12; *Sap* 13,1-5); la Sapienza con cui Dio crea e dispone ogni cosa non è una creatura, ma appartiene fin dall'eternità al mistero di Dio (cfr. *Prv* 8,22-31); nel creato ogni cosa incarna ordine, misura ed armonia (cfr. *Sir* 42,23-24; *Sap* 11,20); la stabilità delle leggi naturali viene compresa come manifestazione della fedeltà e dell'irrevocabilità dell'amore divini (cfr. *Sal* 119,189; *Sir* 16,24-30).

Ancora, la legge morale scritta nel cuore dell'uomo e la legge cosmica cui obbediscono i corpi celesti, partecipano entrambe ad un unico cantico di lode a Dio (cfr. *Sal*, 19 e 33).

Dal punto di vista dei rapporti con le scienze, riveste grande interesse notare che, secondo la Scrittura, la grandezza della creazione supera enormemente quanto gli uomini riescano a vedere o possano conoscere di essa: «Quanto sono amabili tutte le sue opere! E appena una scintilla se ne può osservare» (*Sir* 42,22); «Ci sono molte cose nascoste più grandi

di queste; noi contempliamo solo poche delle sue opere» (Sir43,32); «Ecco, questi non sono che i margini delle sue opere; quanto lieve è il sussurro che noi ne percepiamo!» (Gb 26,14; cfr. anche Sap 9,14-16; Qo 3,11).

Infine, nella letteratura sapienziale compariranno in modo più esplicito il problema del senso della sofferenza in un mondo creato buono da Dio (*Giobbe*) e quello del senso della vita nell'orizzonte finito di una creazione caduca e corruttibile (*Qoelet*): ma è ancora al creato che l'uomo sarà invitato a guardare quando, provato dalla sofferenza e dallo scandalo del male, porrà in dubbio l'esistenza di Dio (cfr. Gb 38,1-40,5).

La portata filosofico-teologica del concetto di creazione “ex nihilo”.

L'affermazione che Dio crea dal nulla equivale all'affermazione dell'onnipotenza e della libertà divine. Si sta infatti affermando che Dio non ha bisogno di nulla fuori di Sé per creare e che la sua azione non è limitata o condizionata da alcunché di preesistente o a lui coeterno.

Conseguenza diretta di questa visione è l'esclusione di ogni dualismo. Siamo di fronte ad uno dei principali elementi di originalità della “narrazione biblica delle origini”, specie se confrontata con le narrazioni appartenenti a molte altre tradizioni, filosofiche o religiose, extra-bibliche.

Vi è il superamento del dualismo platonico fra corpo e anima, o di quello fra spirito e materia, poiché ambedue dipendono da Dio come creature. L'anima non è un'emanazione o una parte di Dio, né il corpo o la materia sono qualcosa che gli si oppongano come male radicale. Si supera anche il dualismo

aristotelico fra sostanze celesti incorruttibili e sostanze terrene corruttibili — superamento chiaro nella teologia patristica e parzialmente offuscato in quella medievale —, poiché l'eternità e l'incorruttibilità appartengono a Dio soltanto.

Si supera infine il dualismo manicheo e gnostico fra il bene e il male, con un insegnamento che sarà riproposto più volte dalla cristianità (cfr. DH 286, 457, 874). Il male non ha consistenza propria, ma va interpretato come privazione di bene, e va soprattutto compreso nell'orizzonte della libertà umana, non in quello della fatalità o del determinismo cieco (*fatum*). Nella creazione biblica vi è una sola differenziazione: quella fra Creatore e creatura: tutto ciò che non è Dio dipende da Dio in modo radicale.

La rimozione ebraico-cristiana del dualismo fra bene e male, fra un principio creatore buono ed uno malvagio, implica l'assunzione di un'importante responsabilità: quella di “dar ragione del problema del male”.

Le dottrine gnostiche e manichee, il cui dualismo era comune a quello di tradizioni filosofiche orientali ancor più antiche, avevano buon gioco nello spiegare la presenza del male e la sua azione nel mondo, poiché lo indicavano come un principio attivo che operava a suo piacimento. Il creatore del bene era perciò dispensato dal dare ragione dell'esistenza del male.

Nella tradizione biblica non è così: il male non è un principio, né un dio, e pertanto occorre spiegare il perché della sua presenza in una creazione voluta buona dal Creatore. Il male morale viene così ricondotto nella sfera della libertà

personale e quello fisico nel mistero del limite e dell'incompiutezza propria della creaturalità, cercandone nel contempo un collegamento con la rottura dell'armonia fra uomo e creato dovuta al peccato originale.

Sarà Dio stesso a “dare ragione del male” assumendo su di Sé le conseguenze del peccato, del limite e della morte, con l'Incarnazione e il mistero pasquale del Figlio di Dio fatto uomo.

La creazione “ab initio temporis”.

Il messaggio biblico sulla creazione e l'immagine di Dio consegnataci dalla Rivelazione impongono che anche il tempo venga considerato una realtà creaturale. La vita intima ed eterna di Dio non è scandita dal tempo, né ci fu un tempo prima della creazione.

San Tommaso d'Aquino, in dialogo filosofico con la ragione, segnalava che il tempo non può considerarsi una misura della creazione: «Si dice che le cose furono create all'inizio del tempo, non perché l'inizio del tempo sia misura dell'atto creativo medesimo: ma perché il cielo e la terra sono stati creati insieme col tempo.

Si impone tuttavia una importante precisazione: la creazione dal nulla non implica necessariamente un inizio assoluto del tempo. E questo proprio perché, come appena visto, il tempo non può essere una “misura” della creazione.

Ciò che Dio ha creato dal nulla potrebbe dipendere da sempre da Dio. Tommaso d'Aquino segnalava che la ragione non è in grado di dimostrare l'esistenza o meno di un inizio del tempo.

La creazione *ab initio temporis* andrebbe dunque considerata come una conclusione consegnataci dalla Sacra Scrittura, di per sé inaccessibile al pensiero filosofico: «Che il mondo non sia sempre esistito è tenuto soltanto per fede, e non può essere provato con argomenti dimostrativi. La ragione è che l'inizio del mondo non può essere dimostrato partendo dal mondo stesso» (*Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, resp.).

La creazione dal nulla ed il problema dell'inizio del tempo nel contesto delle scienze naturali.

In certa divulgazione scientifica, i riferimenti alla creazione sorgono in uno dei contesti in cui compaiono riferimenti alla nozione di Dio, quello del “problema delle origini”.

La posizione classica, divenuta per certo tempo un vero luogo comune, vedeva nei modelli cosmologici con una “singolarità iniziale” l'equivalente fisico di ciò che poteva essere compreso come una “creazione”.

Se l'universo ha avuto origine con un *Big Bang* ed ha un'età nota e limitata, ciò significherebbe un'origine dei tempi, un “punto zero” al di là del quale non vi sarebbe né materia né spazio-tempo, e ciò ricorderebbe la nozione teologica di una creazione dal nulla, all'inizio del tempo

All'interno di un quadro di teoria unificata, vi sono autori che vedono nei più recenti modelli di un universo originato da una fluttuazione quantistica del vuoto proprio la plausibilità dell'idea di una “creazione *ex nihilo*” mentre per altri ciò sarebbe la dimostrazione che non v'è bisogno alcuno di creazione (cfr. E. Tryon, *Is the Universe a Vacuum Fluctuation?*, “Nature” 246 (1973), pp. 216-219).

Razionalità, libertà, finalità e bontà della creazione.

La razionalità del mondo discende dall'intelligenza del suo Creatore e dalla piena libertà con cui Egli ha creato il mondo così come ha voluto. Il carattere "razionale" della creazione, inoltre, dipende direttamente dalla mediazione che il Logos cristiano ha esercitato ed esercita nell'origine e nella conservazione del mondo creato. Dio ha fatto ogni cosa per mezzo del Verbo.

«Chiunque realizza qualcosa con l'intelletto, lo fa secondo quella razionalità che egli ha delle cose: una casa fatta di materia viene realizzata da chi la edifica secondo quel progetto razionale di casa che egli ha in mente.

Dio ha prodotto tutte le cose non per necessità, bensì, in certo modo, come chi agisce con l'intelletto e la volontà. Dio ha fatto ogni cosa per mezzo del suo Verbo, che è la ragione delle cose che egli ha creato» (*Contra Gentiles*, IV, c. 13).

In stretto legame con la nota teologica della "finalità", un mondo creato per mezzo della Parola ed in vista della Parola fatta carne, è un mondo **intelligibile**, capace di incarnare un significato e di rivelare un progetto.

La **libertà** della creazione discende dalla natura personale del suo Creatore e dalla sua unicità. La ragione ultima del perché il mondo sia così come è, dipende solo dalla libera volontà di chi lo ha posto in esistenza.

Un universo creato nella libertà non è una necessaria emanazione della divinità, come suggerito dal pensiero platonico e neoplatonico, ma neanche un *kósmos* chiuso

con una logica autosufficiente, come prospettato dalla *physis* aristotelica.

Esistono molteplici modi di accedere alla nota di **finalità** della creazione. In un primo approccio, finalità vuol dire che il mondo creato, effetto di un Creatore intelligente, libero e personale, trasporta una quantità positiva di informazione ed incarna dunque un significato.

La comparsa della vita, e della vita intelligente, rappresenta un primo termine della **tensione creatrice**, tanto nella narrazione del *Genesi*, quanto in altri luoghi biblici: «Il Signore che ha creato i cieli, egli, il Dio che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile e l'ha creata, non come orrida regione, ma l'ha plasmata perché fosse abitata» (*Is 45,18*).

Alla considerazione che Dio crea non per necessità, ma per amore, si deve allora aggiungere quella che Dio crea per la sua gloria. In una logica trinitaria, il Padre vuole il mondo per Amore del suo Figlio ed il Figlio lo vuole per l'Amore che ha per il Padre.

La creazione tutta, attraverso la persona umana che ha ricevuto gratuitamente il sigillo di tale filiazione, può rendere gloria al Padre nel Figlio per mezzo dello Spirito.

All'obiezione kantiana circa un supposto "egoismo di Dio" si può rispondere chiarendo che gloria di Dio e bene della creatura coincidono, in quanto non vi è altro bene per la persona umana che quello di partecipare alla comunione delle relazioni trinitarie come figli nel Figlio.

«La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere

l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore» (*Gaudium et spes*, 19).

In una storia di libertà segnata da un peccato di origine, questa chiamata si traduce in una storia di merito nel tempo, di accettazione del limite e della morte, e deve passare attraverso l'economia di una "nuova creazione" (vedi *infra*, VI).

La fede cristiana nella bontà della creazione, conseguenza del rifiuto del dualismo, professa la convinzione che l'onnipotenza appartenga solo al bene e non al male. Dio crea buona ogni cosa (cfr. DH 1350): non sono il mondo o la materia ad opporsi a Dio, ma il peccato. I rapporti fra Creatore e creature sono segnati dalla provvidenza, perché la radicale distinzione che Dio ha dal mondo non gli impedisce di averne cura.

Bontà e perfezione del creato vogliono dire anche che il mondo è, nel suo ordine specifico, perfetto e compiuto. Non si afferma per questo che Dio non avrebbe potuto creare le cose in modo diverso.

Quest'ultima precisazione serve a garantire la piena libertà del Creatore, evitando che la concezione di un universo depositario di una perfezione assoluta e non relativa limitasse l'azione divina, vincolandola ad un unico e necessario progetto creativo.

Essa rafforza infine la distinzione fra Dio e mondo, perché un universo perfettissimo e necessario finirebbe con l'assumere i

caratteri filosofici dell'Assoluto (cfr. DH 1044; sul tema, anche *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 6).

Solo in una creazione "relativamente perfetta" Dio può donarsi liberamente alle creature ed amare il creato con amore gratuito. In rapporto alla cosmologia fisica, la possibilità che l'universo abbia avuto origine con la rapida espansione inflazionaria di moltissimi domini spazio-temporali fra loro indipendenti, un multi-universo nel quale il nostro sarebbe solo uno dei tanti, non inficerebbe né la relativa perfezione della creazione, né l'unità del creato: sebbene in una logica più complessa e da chiarire, tutti questi possibili domini, qualunque sia la loro evoluzione cosmica individuale, apparterrebbero allo stesso progetto creatore e dipenderebbero dall'identica azione con cui Dio crea tutto dal nulla.

PROSPETTIVA TEOLOGICA DELLA TRASCENDENZA E DELL'IMMANENZA DI DIO.

Al Dio Creatore della tradizione ebraico-cristiana, invocato come *Padre nostro* che *sei nei cieli*, si può associare una dimensione “familiare” ed una dimensione “cosmica”, l'idea di prossimità e quella di santità, il carattere di essere trascendente e quello di presenza immanente.

Ambedue le dimensioni dovrebbero in fondo sussistere in ogni immagine di Dio capace di alimentare un rapporto autenticamente religioso.

Un Dio totalmente irraggiungibile perderebbe per l'uomo ogni significato, mentre un Dio soltanto immanente non soddisferebbe quelle ansie di eternità e di salvezza che spingono l'uomo a guardare al di là del proprio orizzonte antropologico.

Nella Rivelazione biblica coesiste l'immagine di un Dio santo, e perciò Altro dal mondo, con quella di un Dio solidale con gli uomini e con la loro storia, fino a farsi uno di essi, suggerendo al pensiero filosofico la composizione non conflittuale delle categorie di trascendenza ed immanenza. Il Dio rivelatosi in Gesù Cristo è «un solo Dio Padre di tutti, che è *al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti*» (Ef 4,6; cfr. At 17,28): trascendenza ed immanenza cessano di essere concetti alternativi, per divenire concetti correlativi.

La fonte più importante per comprendere tale novità è ancora la dottrina della creazione *ex nihilo*, e con essa la concezione di un Dio che sia *simultaneamente* increato (e

perciò trascendente) e Creatore (e pertanto immanente come una causa nel suo effetto).

La filosofia greca non coglieva la possibilità di tenere unite queste due proprietà: dell'Essere si predicava l'eternità senza principio e l'immutabilità, ma il rapporto con le creature e nelle creature era affidato, nel platonismo, al Demiurgo.

Uno dei punti di forza della dottrina patristica fu appunto mostrare la differenza del Dio cristiano rispetto agli dèi pagani, i quali non verificavano la condizione di essere allo stesso tempo increati e creatori. Solo un Dio che trascende il mondo come Creatore increato, può essere, con le parole di s. Agostino, «interior intimo meo et superior summo meo» (*Confessiones*, III, 6, 11).

La difficoltà a comporre questi due poli deriva dal fatto che trascendenza ed immanenza vengono spesso colte solo nel loro aspetto "cosmico", cioè nella loro dimensione spazio-temporale. In questa prospettiva, trascendenza vorrebbe dire distacco, separazione, mentre immanenza vorrebbe dire presenza che sostiene dall'interno; la prima corrisponderebbe ad un superamento storico e la seconda ad una visione fissista.

I due concetti manifestano pertanto una certa alternativa. La stessa nozione di "trascendenza" verrebbe così travisata perché, comprendendola solo come distanza di Dio dalle creature, si finisce col porre i due termini — Dio e il creato — sullo stesso piano, un piano spazio-temporale. Nel messaggio biblico, invece, la trascendenza di Dio ha un significato più ricco.

Oltre all'idea di separazione, la trascendenza non rimanda principalmente all'incommensurabilità di Dio, bensì alla sua santità morale, all'imperscrutabilità delle sue vie. La trascendenza divina non è indice di una ineffabilità sfuggibile, ma piuttosto dell'insondabilità dei suoi piani che restano, per le previsioni umane, un autentico abisso (cfr. *Is 55,8*). È questa una "superiorità essenziale" di Dio sul creato e non semplice trascendenza spaziale.

L'immanenza divina, poi, non è limitata al sostentamento metafisico di tutto ciò che esiste, ma coinvolge la conoscenza intima delle cose, delle intenzioni nascoste degli uomini, la provvidenza verso ciò che è piccolo e apparentemente privo di significato: non è presenza/immanenza dimensionale, ma sguardo amoroso di Dio su ogni creatura (cfr. *Sal 139*).

Affermazione di Dio ed autonomia delle creature

La contemporanea e non contraddittoria immanenza-trascendenza di Dio presentataci dalla Rivelazione, scavalca il rischio del panteismo, nel quale Dio, confuso col mondo, viene materializzato oppure la creatura divinizzata e confusa con Dio, ma anche quello del deismo, che termina presto o tardi concependo un mondo senza Dio.

Solo un Dio che sia allo stesso tempo trascendente ed immanente può garantire la autonomia delle realtà create e ricondurre la logica di questa autonomia ad un piano creatore che le trascenda.

Un ulteriore spunto ai fini di una migliore comprensione dell'autonomia del creato è offerto dalla nozione di "partecipazione", che il pensiero cristiano ha rielaborato dal

platonismo. La suprema causalità di Dio permette ad ogni effetto creato di partecipare dell'essere e delle sue perfezioni trascendentali “prendendone parte, senza esserne una parte”.

Solo Dio può partecipare l'essere in questo modo incomposto perché, essendo una causa staccata dal mondo, è capace di crearlo *ex nihilo*, dal nulla. La nozione di partecipazione risolve in modo definitivo la visione panteista, chiarendo che Dio è l'essere di ogni cosa non come costitutivo essenziale, bensì come causa.

Nel riconoscersi dipendente da Dio, la persona umana non perde la propria autonomia, ma ritrova se stessa, e ritrova anche Dio, immanente al proprio “io”. «Il mio bene — afferma limpidamente Agostino — è l'unione con Dio, poiché, se non rimarrò in lui, non potrò rimanere neppure in me» (*Confessiones*, VII, 11).

Creazione e provvidenza

Abbiamo già osservato che il modo corretto di intendere l'origine di tutte le cose da Dio non è quello di guardare alla creazione come un istante privilegiato, ma come una continua relazione causale. In un mondo così concepito, riconoscere che il Creatore sia la causa prima e la causa finale di tutto ciò che crea, conduce con naturalezza all'idea di “governo” o di “provvidenza”.

La Scrittura parla di una paternità provvidente di Dio su tutte le cose (cfr. *Sap* 11,20 e 12,13), sulla natura e sugli esseri viventi (cfr. *Sal* 145,15-16; *Mt* 6,26-29), sulla persona umana (cfr. *Sal* 130,2; *Sal*104,14-15; *Mt* 6,31-33), in modo particolare su coloro che sono deboli e piccoli (*Sal* 146,9; *Mt* 18,10). La

centralità e la capitalità di Cristo sulla creazione fanno sì che l'intera provvidenza divina sia in fondo un'azione di Cristo stesso sul creato, azione che attraverso il suo Spirito continua ad essere azione creatrice.

Ma anche la persona umana, configurandosi a Cristo, può parteciparvi, divenendo parte attiva della provvidenza divina. Il carattere "cristiano" di questa dinamica condurrà però all'incontro con la croce, passo obbligato per convertire il male in bene o accettarlo in ordine all'ottenimento di un bene più grande: infatti, «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno» (Rm 8,28).

Per il credente, la fede nella provvidenza rappresenta "un orizzonte religioso di comprensione della realtà", all'interno del quale, erigendosi al di sopra delle cause naturali che determinano i diversi eventi, ogni cosa può venire riconosciuta come un dono di Dio, un appello del Creatore, un'opportunità di risposta. Il luogo privilegiato della fiducia nella provvidenza e del suo riconoscimento è dunque la preghiera.

Il cristianesimo ha sulla storia del mondo una prospettiva certamente "ottimista", che la logica della croce e la realtà del peccato impongono di qualificare anche come "realista", distanziandola dalle prospettive idealiste del mito dell'eterno progresso o dalle utopie sociali.

Essa si distanzia ugualmente da un determinismo fatalista, materialista o storicista, ove la libertà umana verrebbe riassorbita nell'impersonalità di una legge cosmica: «la verità sull'esistenza di Dio, e in particolare sulla Divina Provvidenza,

costituisce la fondamentale e definitiva *garanzia dell'uomo e della sua libertà nel cosmo*» (Giovanni Paolo II, *Catechesi*, 7.5.1986).

Anche nel pensiero greco gli dèi si occupavano degli uomini, ma tutto si svolgeva secondo una legge che non potevano controllare del tutto, perché dovuta alle necessità della materia o al fato. La provvidenza che agisce nel cosmo cristiano, al contrario, dipende da un solo Dio che ha creato anche la materia ed ha voluto un universo la cui storia viene scritta anche dalla libertà dell'uomo.

La provvidenza cristiana non si limita a garantire l'esistenza di una legge nella quale ogni parte abbia un posto nel tutto, né tende solo a far sì che ogni parte si rassegni ad accettare il posto che le spetta in funzione del bene del tutto.

È piuttosto una provvidenza che vuole il bene delle parti in quanto parti, si premura di valorizzarne il ruolo, preoccupandosi che la parte affidata a ciascuno sia la migliore possibile (cfr. Sanguineti, 1987).

La persona umana, elevata alla dignità di cooperare alla provvidenza divina, deve allora completare una creazione non ancora conclusa: «L'uomo infatti, quando coltiva la terra col lavoro delle sue braccia o con l'aiuto della tecnica, affinché essa produca frutto e diventi una dimora degna dell'universale famiglia umana, e quando partecipa consapevolmente alla vita dei gruppi sociali, attua il disegno di Dio, manifestato all'inizio dei tempi, di assoggettare la terra e di perfezionare la creazione, e coltiva se stesso; nello stesso tempo mette in pratica il grande comandamento di Cristo di prodigarsi al servizio dei fratelli.

L'uomo inoltre, applicandosi allo studio delle varie discipline quali la filosofia, la storia, la matematica, le scienze naturali, e occupandosi di arte, può contribuire moltissimo ad elevare la umana famiglia a più alti concetti del vero, del bene e del bello e ad un giudizio di universale valore: in tal modo questa sarà più vivamente illuminata da quella mirabile sapienza, che dall'eternità era con Dio, disponendo con lui ogni cosa, ricreandosi nell'orbe terrestre e trovando le sue delizie nello stare con i figli degli uomini (cfr. *Prv* 8,22-31)» (*Gaudium et spes*, 57).

CREAZIONE ED EVOLUZIONE

I termini del dibattito

Il rapporto fra creazione ed evoluzione ha costituito uno dei maggiori terreni di confronto fra visione scientifica del mondo e Rivelazione biblica.

Nell'epoca moderna il problema si affaccia inizialmente nella prima metà del XIX secolo con le ipotesi di J.B. Lamarck (1744-1829) sulle variazioni morfologiche che hanno caratterizzato i viventi nel corso del tempo (*Filosofia zoologica*, 1809), per proporsi poi con forza attraverso le opere di Darwin (1809-1882) sull'origine delle specie e la selezione naturale (*L'origine delle specie*, 1859; *La discendenza dell'uomo*, 1871).

Dal canto suo la geologia aveva già suggerito che la storia del pianeta coinvolgeva un orizzonte temporale assai più lungo di quanto le narrazioni bibliche sulle origini lasciassero prevedere.

Nel XX secolo è stata piuttosto l'osservazione del cosmo ad estendere enormemente le coordinate spazio-temporali della nostra "distanza dalle origini", mostrando con radicalità insospettata la portata e la durata delle lunghe trasformazioni fisico-chimiche subite dall'universo prima di giungere alle condizioni che lo caratterizzano nell'attualità.

La visione scientifica contemporanea è irrinunciabilmente quella di un universo in evoluzione.

Poiché un'interpretazione letterale sia delle origini della terra e dei viventi, sia della storia dei primi uomini, così come

trasmesse dalle narrazioni bibliche (soprattutto quelle della *Genesi*), avrebbero fatto pensare a prima vista ad un intervallo di tempo assai più ridotto ed alla creazione immediata e completa delle specie dei viventi, soprattutto dell'uomo e della donna, sorsero ben presto forti reclami di incompatibilità con il pensiero scientifico.

A partire dalla fine dell'Ottocento cominciarono a cristallizzarsi, principalmente in ambiente anglosassone, due posizioni non prive di risonanze ideologiche, note come “creazionismo” ed “evoluzionismo”.

La prima non intendeva distaccarsi dalla comprensione letterale del testo genesiaco, disinteressandosi quasi completamente della valenza dei risultati scientifici, mentre la seconda assumeva in pieno l'orizzonte storico-evolutivo offerto dalle scienze naturali, disinteressandosi di approfondire quegli elementi di compatibilità suggeriti da una corretta teologia della creazione.

L'eco di queste posizioni permane oggi in alcuni strati dell'opinione pubblica, specie in quelli con scarso accesso ad una corretta documentazione teologica. Nelle ultime decadi del XX secolo alcuni Stati degli U.S.A. (è quanto accaduto in Kansas) sono stati testimoni di dispute legali fra diversi gruppi sociali a motivo dei programmi e dei libri di testo da utilizzarsi nell'istruzione scolare.

Va in ogni caso precisato che il termine “evoluzionismo”, tuttora largamente utilizzato, non indica la teoria dell'evoluzione in senso stretto, ma quella visione filosofica del mondo che fa dell'intera natura un grande processo storico in continua mutazione, nel quale non sarebbe possibile

riconoscere né la persistenza di un soggetto stabile, né l'esistenza di un fine.

La presenza della dimensione storico-evolutiva nella comprensione teologica della creazione.

Ancor prima di un confronto in termini di esegesi biblica, andrebbe osservato che l'assunzione di una prospettiva storica non entra in conflitto con una corretta teologia della creazione.

Come già segnalato, solo in un universo che ha avuto un inizio del tempo e tende verso uno scopo, la storia acquista un vero significato. La relazione fra Creatore e creatura inaugurata dall'atto creativo, vista dalla parte del creato, si presenta come un'azione continua (*creatio continua*) e quindi immersa nella storia.

Se al termine "evoluzione" si attribuisse in prima istanza il significato di crescita, sviluppo, distensione nel tempo di ciò che è implicato nelle premesse, non vi sarebbe difficoltà ad affermare che l'evoluzione è in certo modo il "metodo" con cui Dio crea: l'evoluzione cosmica, quella biologica e quella culturale sono, in ultima istanza, parti di un singolo processo creativo.

Le necessarie coordinate teologiche del rapporto fra creazione ed evoluzione.

La teologia cristiana della creazione non si oppone ad una visione evolutiva del mondo e della vita, purché vengano riconosciute alcune verità contenute nel messaggio biblico, determinanti anche ai fini della coerenza dell'intera dottrina filosofico-teologica sulla creazione, così come confessata fin

dalle prime professioni di fede. Esse potrebbero riassumersi succintamente nelle seguenti.

Dio è assolutamente distinto dal mondo e la sua vita personale non è oggetto di alcun processo evolutivo. La libertà di Dio e del suo progetto creatore sono l'origine e la causa dell'evoluzione dell'universo e lo dirigono verso il suo fine.

Nulla di quanto accade nell'evoluzione del cosmo è estraneo o sconosciuto al disegno creatore di Dio o indipendente dalla sua volontà. La ragione fondante ed ultima dell'evoluzione non è la materialità dell'universo, le sue proprietà o potenzialità, ma ciò che le trascende, cioè l'azione creatrice di Dio, sebbene questa si realizzi nell'universo materiale e attraverso di esso.

L'universo è voluto in funzione della vita e della vita intelligente: la sua comparsa è il frutto dell'esplicita e libera volontà divina e non è il risultato né di eventi casuali, né di una legge deterministicamente necessaria.

Nella loro creazione, il primo uomo e la prima donna dipendono da Dio in modo diverso da come vi dipende il resto del creato: essi sono fatti a Sua immagine e somiglianza. Nella creazione della persona umana l'azione di Dio è immediata, cioè non mediata da altre cause secondarie. La storia dei nostri progenitori ha conosciuto una prova morale originaria il cui esito ha parzialmente modificato le loro relazioni con Dio e con il creato e, attraverso di essi, quelle del creato con Dio.

Ogni essere umano che viene all'esistenza, durante tutta la storia, è voluto in modo personale dal suo Creatore. Infine, il

senso ultimo di ogni processo evolutivo, di ogni storia del cosmo e dell'uomo, può essere pienamente compreso soltanto alla luce del mistero del Verbo incarnato, che esprime, rivela e realizza il “mistero della creazione” come “mistero della volontà del Padre”, massimamente attraverso la sua morte e resurrezione, dalle quali sorgono conseguenze determinanti per il futuro del cosmo e dell'uomo.

Per quello che ci è dato comprendere, non è possibile dire molto di più, ma neanche nulla di meno.

Esiste dunque lo spazio per una riflessione teologica che tenga conto dei risultati delle scienze sull'evoluzione. Così lo segnalava Giovanni Paolo II: «Non creano ostacoli una fede rettamente compresa nella creazione o un insegnamento rettamente inteso dell'evoluzione: l'evoluzione infatti presuppone la creazione; la creazione si pone nella luce dell'evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo — come una *creatio continua* —, in cui Dio diventa visibile agli occhi del credente come “Creatore del Cielo e della terra”» (Discorso ai partecipanti al Congresso “Fede cristiana e teoria dell'evoluzione”, Roma, 26.4.1985, in *Insegnamenti*, VIII,1 (1985), p. 1132).

Questa compatibilità sarebbe possibile — aggiungeva in un'altra occasione — ritenendo «che il corpo umano, seguendo l'ordine impresso dal Creatore nelle energie della vita, sia stato gradatamente preparato nelle forme di esseri viventi antecedenti.

L'anima umana, però, da cui dipende in definitiva l'umanità dell'uomo, essendo spirituale, non può essere emersa dalla materia» (Giovanni Paolo II, *Catechesi*, 16.4.1986). In

un'allocuzione alla Pontificia Accademia delle Scienze il 22 ottobre del 1996 lo stesso Pontefice ebbe infine a chiarire che non era necessario continuare a riferirsi all'evoluzione biologica in termini di una semplice ipotesi, ma la si poteva considerare una teoria interpretativa ormai impostasi all'attenzione dei ricercatori, «grazie alla convergenza di molti risultati indipendenti» (cfr. *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 22.10.1996, EV 15, 1346-1354).

Come in altri contesti del dibattito fra lettura scientifica del mondo e Rivelazione cristiana, anche nel rapporto fra evoluzione e creazione molte delle supposte conflittualità dipendono da assunzioni a priori, di natura filosofica o talvolta perfino ideologica.

Con certa frequenza non vengono chiarite le premesse filosofiche di fondo che soggiacciono ad alcune presentazioni dell'evoluzione (cfr. Maldamé, 1996). Sono tali, ad esempio, l'attribuire al caso il ruolo di una "causa" nell'evoluzione cosmica o in quella biologica, oppure presentare come risultati scientifici delle affermazioni di cui non è possibile avere una conoscenza fattuale, come l'esistenza di un poligenismo originario.

O, anche, presentare come "evoluzione" scientifica ciò che in realtà sarebbe piuttosto un "evoluzionismo" filosofico. Va infine segnalato che le scienze naturali stanno progressivamente accantonando la nozione di "evoluzione casuale".

Sia in cosmologia, sia negli studi sull'origine della vita e la comparsa dell'uomo, vanno gradatamente imponendosi approcci più attenti al coordinamento delle cause, all'azione

di teleonomie, alla presenza di morfogenismi e fenomeni olistici.

Il concetto biblico di nuova creazione ed il futuro dell'universo

La dottrina biblica sulla creazione comprende anche l'idea di una «nuova creazione» (*Is* 65,17; cfr. *Rm* 8,22-23), la promessa di «un nuovo cielo ed una nuova terra» (*Ap* 21,1; *2Pt* 3,13).

Senza annullare quanto oggi caratterizza l'universo materiale, tale rinnovamento ne rappresenterà una trasfigurazione spirituale (cfr. *Lumen gentium*, 48 e *Gaudium et spes*, 39). I fondamenti biblici della logica di questa trasfigurazione, specie il rapporto fra prima e nuova creazione e la novità che la risurrezione di Gesù Cristo ha già recato nel mondo, sono stati già esposti in altro luogo di quest'opera.

Ci limiteremo qui a completarne il quadro con alcune osservazioni supplementari. Il confronto con le scienze naturali incontra qui una seria difficoltà.

Se sul tempo già trascorso teologia e scienza possono confrontarsi su un “discorso delle origini”, riguardo al tempo futuro va invece osservato che l'estensione possibile o prevedibile della storia dell'universo materiale non coincide necessariamente con la frazione di tempo storico che accompagnerà la storia della salvezza fino alla «fine dei tempi».

E ciò semplicemente perché la nozione biblico-teologica di «fine dei tempi» (cfr *Mt* 24,3; *Ap* 10,5-7; cfr. anche *1Cor* 10,11; *Gd* 1,18) non coincide con quella di “termine delle condizioni che rendono possibile la vita sulla terra”, né corrisponde ad una fine dell'universo fisico

globalmente intesa, in quanto, una volta che l'universo è stato chiamato all'essere, in senso strettamente fisico esso non avrà una fine (cfr. in proposito *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 4).

STORIA DEL COSMO E STORIA DELLA SALVEZZA

Anche se finora abbiamo utilizzato il termine “storia” in modo del tutto generale, va osservato che l'universo, in senso stretto, non ha una storia, ma un semplice sviluppo temporale: soggetti della storia sono solo le persone umane, perché la costruiscono, nel bene e nel male, con la loro libertà.

È *questa storia* che giunge a compimento alla «fine dei tempi», un compimento ove saranno soddisfatte le ansie di giustizia, di bene e di salvezza negate dal peccato, ma che Cristo ha esaudito definitivamente sulla croce.

La durata temporale degli scenari fisici futuri dell'universo — il fatto, ad esempio, che questo abbia un'espansione illimitata o invece finita — non determina le condizioni di possibilità, né il contesto in cui avrà luogo il compimento definitivo della storia ed il giudizio morale che l'accompagnerà.

L'universo fisico sarà trasfigurato secondo modalità che ci sono ignote. Ciò comporterà probabilmente una certa distruzione (cfr. *Mt* 13,24-25; *Ap* 6,12-14), ma anche la conservazione di quanto in esso appartiene al piano creatore di Dio.

Le condizioni fisiche di un universo trasfigurato non possono conoscersi semplicemente estrapolando le conoscenze attuali. Le proprietà del corpo di Cristo risuscitato, primizia della nuova creazione trasfigurata, non possono dedursi direttamente dalle proprietà fisiche o biologiche della sua vera natura umana, come noi la conosciamo all'interno della storia.

Dio può fare cieli nuovi e terra nuova tanto in un universo destinato (con misure fatte qui e adesso) ad essere temporalmente o spazialmente illimitato, come in uno ove tutto potrebbe apparentemente concludersi con una grande implosione.

Considerazioni analoghe vanno fatte quando si passa dal futuro scenario del cosmo nel suo insieme a quello del nostro sistema solare in particolare. Espressioni come “fine del mondo”, “giudizio universale” o “ritorno di Cristo”, non possono porsi in relazione diretta con il tempo che il Sole impiegherà a terminare le sue riserve di idrogeno, o con le possibilità che noi umani avremo di migrare verso ambienti stellari più ospitali.

Nodi del confronto fra cosmologia e teologia.

In collegamento con quanto appena visto, sul terreno del confronto con le scienze naturali esistono almeno due nodi da chiarire che, probabilmente, non si giungerà mai a comprendere del tutto. Il primo riguarda, guardando il passato, la relazione fra il peccato dell'uomo e la storia dell'universo ad esso precedente; il secondo, guardando invece il futuro, concerne che valore attribuire a quella teleonomia cosmica che pare operare dall'origine dell'universo fino alla comparsa dell'uomo o anche fino al mistero pasquale di Cristo, quando essa venga proiettata sui futuri scenari cosmologici.

Nel primo ambito, una teologia che legge l'Incarnazione come il compimento della storia del cosmo, attribuendo alla salvezza di Cristo anche una dimensione cosmica, non può non chiedersi se l'evoluzione cosmologica, come noi la

conosciamo, ha già in sé la traccia della corruzione e del peccato.

Ma la cosmologia non conosce alcun cambio essenziale nei processi fisici o biologici dopo la comparsa dell'uomo (e dunque dopo il suo peccato originale), se paragonati a come essi hanno funzionato in tutto il tempo precedente a quella straordinaria comparsa.

Rispetto al problema della morte, la dissoluzione dei viventi nell'ordine biologico parrebbe precedere il peccato dei progenitori. Si aprono qui problemi che coinvolgono la dimensione "storica" del peccato originale e, forse, lo stesso peccato degli angeli, che con l'universo dell'uomo condividono molte cose, prima fra tutte la creaturalità.

Nel secondo ambito si rileva che una lettura teleonomica della cosmologia, cioè l'immagine di un universo in evoluzione che troverebbe la sua perfezione nella comparsa dell'uomo (compimento antropologico) o anche nell'Incarnazione del Verbo di Dio (compimento cristologico), appare in fondo sempre incompiuta se riferita agli scenari cosmologici futuri.

Le condizioni ambientali che hanno reso possibile la comparsa della vita e dell'uomo sul pianeta terra possono sussistere per un tempo assai limitato, se comparato con i tempi di scala cosmica.

Se una comprensione cristocentrica della storia del cosmo favorisce l'idea di "continuità" fra prima e nuova creazione, sapere che l'intero universo continuerà ad esistere nel suo sviluppo anche quando le condizioni che rendono possibile la vita sulla terra saranno terminate, parrebbe porre questa

volta l'accento sulla “discontinuità” fra il mondo così come lo conosciamo e il nuovo mondo trasfigurato.

Detto in altre parole, storia fisica dell'universo e storia della salvezza parrebbero accordarsi meglio dall'origine dell'universo fino alla Pasqua, di quanto non sembrino fare dalla Pasqua in poi.

Un primo elemento di composizione è pur sempre ricordare la portata meta-storica della resurrezione di Gesù, capace quindi di esercitare una capitalità normativa, in modo certamente per noi misterioso, anche sul futuro del cosmo.

Nella medesima linea proviamo anche a suggerire che ciò che agli occhi umani potrebbe sembrare contraddizione — un finalismo antropocentrico che impegna l'intero cosmo, ma destinato a durare un tempo assai limitato — non si può escludere che contenga un senso divino: anche l'universo, come il genere umano, potrebbe essere chiamato ad un “suo mistero pasquale”; la nuova creazione potrebbe in questo caso raggiungere l'intero universo fisico solo al termine di una lunghissima evoluzione, attraverso uno stadio di decadimento, di disfacimento e di morte cosmica dai tempi assai lunghi ed a noi del tutto ignoti.

Considerazioni che non possono non far percepire, al teologo come allo scienziato, la profondità abissale del comune oggetto del loro pensiero — l'universo reale, ma anche chi ne regge le sorti — di fronte al quale il silenzio adorante è spesso assai meglio della parola che interpreta e comprende: «Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal

peccato. Sappiamo, però, dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini» (*Gaudium et spes*, 39).

**GESÙ CRISTO
MEDIATORE DELLA
CREAZIONE**

LA CREAZIONE SUSSISTE IN CRISTO ED È STATA FATTA IN VISTA DI CRISTO

Premessa

Il termine «parola» (eb. *dabar*) ha nella Sacra Scrittura un significato più ricco che nelle lingue moderne: esso comprende sia l'aspetto noetico (pensiero) che quello dinamico (azione). La parola di Dio non comunica solo un contenuto, né soltanto informa: essa è sempre anche una parola efficace, che opera ciò che dice. La parola di Dio crea, guida la storia, compie prodigi, salva, assicura lo svolgersi provvidente degli eventi del creato.

L'inno raccolto nel primo capitolo della *Lettera ai Colossesi* presenta Cristo nel cuore del progetto divino della creazione e della salvezza, secondo un triplice coinvolgimento: «in Lui sono state create tutte le cose» e, ancora, tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui».

San Paolo e la “lettera ai Colossesi”

La comunicazione, o meglio la spiegazione di questi concetti (evangelizzazione) è iniziata con San Paolo nella lettera ai Colossesi. Colosse era una città della Frigia nella regione dell'Anatolia, attuale Turchia.

Mentre Paolo si trovava agli arresti domiciliari a Roma, verso l'anno 61 o 62, riceve la visita di Epaфра, che lo riempie di gioia.

Ma insieme alle buone notizie, Epafra, nativo di Colosse, gli comunica anche le minacce che incombono sui cristiani della Frigia.

Questo fedele discepolo, che attendeva con diligenza al buon andamento delle comunità di Colosse, Gerapoli e Laodicèa, informa l'Apostolo sulle dottrine estranee al Vangelo, che si stavano diffondendo, specialmente a Colosse.

È possibile arguire che quelle dottrine fossero diffuse da falsi apostoli di tendenza giudaizzante, influenzati da varie correnti filosofiche dell'epoca; dottrine pericolose per la fede. Tali dottrine asserivano che il governo dell'universo era retto da potenze celesti, intermediarie fra Dio e gli uomini; potenze spirituali ordinate gerarchicamente, che intervenivano ciascuna secondo il proprio grado, nello svolgimento della storia umana e cosmica.

Attraverso questa complessa orditura di idee, quei predicatori traevano stravaganti conclusioni nel tentativo di situare il mistero di Cristo Gesù nell'intricato sistema cosmologico che delineavano.

Le informazioni di Epafra furono sufficienti perché, sulla base di esse, Paolo potesse cogliere la gravità della situazione e rendersi conto che si trattava di idee filosofiche-religiose opposte al cristianesimo.

Erano le avvisaglie di quel sistema dottrinale che, a partire dal II secolo, sarà conosciuto sotto il nome di gnosticismo o gnosi

Gnosi (Treccani): *Forma di conoscenza religiosa, spesso raggiunta per mezzo di procedimenti misterici. La gnosi sottolinea, a discapito della fede e delle opere, l'elemento conoscitivo nella ricerca di Dio, come processo di illuminazione interiore riservato a pochi...*

Il problema della gnosi non è confinato ai tempi di san Paolo ma è anche molto attuale tanto che Papa Francesco, riferendosi ai comportamenti di alcuni fedeli nella Chiesa, lo ha definito "sottile nemico della santità". Per chi voglia approfondire l'argomento è consigliabile leggere l'esortazione apostolica "gaudete ed exultate" del 19 marzo 2018.

Ritornando alla lettera ai Colossesi, San Paolo redige un inno meraviglioso, nel quale viene riposta la dignità suprema di Cristo, come Dio e come uomo.

15. *Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura*

16. *poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle dei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui.*

17. *Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.*

18. *Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa, il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti per ottenere il primato su tutte le cose.*

19. *Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza*

20. *e per mezzo di lui riconciliare a se tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli.*

Il primo elemento da considerare è che Gesù Cristo è «*generato prima di ogni creatura*» in virtù dell'unione ipostatica (corpo / divinità) ed è certamente anteriore, cioè preesiste a tutta la creazione, poiché procede eternamente dal Padre per generazione.

Quando l'Apostolo dice che Cristo Gesù è "generato prima di ogni creatura" indica che Egli ha la supremazia e la regalità sopra tutti gli esseri creati, non solo perché preesiste a tutte le cose, ma perché tutte furono create *in Lui, per mezzo di Lui e in vista di Lui*

In Lui «In ipso»: in Lui sono state create tutte le cose, **in** Cristo come loro principio e loro centro e come modello o causa esemplare;

Per mezzo di Lui «per ipsum»: cioè Dio Padre crea tutti gli esseri **per mezzo** di Dio Figlio.

«**in ipsum**», **in vista di Lui**, come fine ultimo di tutto.

La creazione è avvenuta "in vista", in funzione di Cristo e della sua venuta; perché mediante la divinità propria di Dio e l'acquisizione della umanità si portasse a compimento la perfezione del creato, soprattutto, per quanto riguarda l'uomo, la sua santità.

Si aggiunge inoltre che «tutte [le cose] sussistono in Lui, cioè sono **da Lui mantenute nell'essere.**

«Il Figlio di Dio non solo ha tutto creato, ma tutto conserva; cosicché, se sospendesse per un solo istante l'azione della sua volontà sovrana, tutto tornerebbe al nulla da cui Egli aveva tratto ogni cosa».

La creazione ha in Cristo il suo principio di sussistenza; essa è stata fatta in Lui, per mezzo di Lui e *in vista di Lui*; l'umanità di Cristo può dunque considerarsi come *pienezza della creazione*, sommamente rivelatrice del progetto di Dio.

In Cristo si rende già disponibile la logica di una *nuova creazione*, che egli inaugura con la riconciliazione operata nel suo sangue e conduce misteriosamente al suo compimento escatologico mediante la sua resurrezione gloriosa.

La creazione sussiste in Cristo ed è stata fatta in vista di Cristo.

Il primo capitolo della *Lettera ai Colossesi* di San Paolo presenta Cristo nel cuore del progetto divino della creazione e della salvezza, secondo un triplice coinvolgimento:

- 1. «**in Lui** (*en auto*) sono state create tutte le cose»
- 2. «tutte le cose sono state create **per mezzo di Lui**»
- 3. «**In vista di Lui**» (Col. 1, 16)

Affermare che tutte le cose sono state fatte *in vista* di lui, cioè sono da Lui mantenute nell'essere. «Il Figlio di Dio non solo ha tutto creato, ma tutto conserva; cosicché se sospendesse per

un solo istante l'azione della sua volontà sovrana, tutto tornerebbe al nulla da cui Egli avrebbe tratto ogni cosa» (*Omèlie sulla lettera ai Colossesi*, in loc.).

Tutta la creazione permane dunque nell'essere perché partecipa, sia pure in modo limitato, della sua infinita pienezza d'essere, cioè della sua perfezione; il dominio di Cristo pare rivelare che la creazione punti verso l'umanità del Verbo come si punta verso un apice, verso la sua espressione più perfetta.

Il carattere dinamico di questa espressione è presente nel greco *eis autòn*, che il latino della Neovulgata traduce con *in* e l'accusativo: *omnia in ipsum creata sunt*.

Ci troviamo di fronte ad un'indicazione di unità e di coerenza di tutto il piano divino, e di come la persona dell'Uomo-Dio sia capace di esprimere e rivelare in Sé tale coerenza.

Con parole di un esegeta contemporaneo, «Cristo, in quanto Saggezza divina, è lo specchio in cui Dio ha contemplato il piano del cosmo» (A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, p. 365).

Nella visione religiosa colui che per primo fa udire la sua voce è Dio. La sua chiamata primordiale è all' **essere** e all' **esistere**. Basti solo leggere le prime righe della Genesi: «Dio disse: Sia la luce! E la luce fu» (1,3). E

d ecco fiorire tutto il **creato**. Poi «Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine... E Dio creò l'uomo a sua immagine»

(1,26-27). Per la creatura umana, però, c'è un'altra chiamata oltre all' esistere, ed è quella che riguarda il suo **progetto di vita**, una «vocazione» diversa per la storia di ciascuno di noi.

La Scrittura afferma che Cristo «è prima di tutte le cose» (Col 1, 17) ed «è generato prima di ogni creatura» (v, 15). Si pone il tema della “preesistenza” di Cristo, cioè della presenza del mistero del Verbo incarnato già all'alba della creazione divina.

Con queste espressioni **non** si afferma che egli sia stato creato per primo, né che sia il principio temporale da cui abbia avuto origine la serie di tutte le creature; si afferma piuttosto una sua preminenza quale **mediatore universale** di tutto ciò che è chiamato in essere con la creazione.

Il Cristo predicato da Giovanni “preesiste” alla creazione perché «è in principio» (Gv 1,1). L'amore che lega questo Figlio a Dio suo Padre «è prima della fondazione del mondo» (Gv 17,5).

La *Lettera agli Ebrei*, dopo aver segnalato che la parola di Dio consegnata ai Padri e ai Profeti è entrata ora nel mondo con l'invio del suo unico Figlio, aggiunge che questo Figlio è colui «per mezzo del quale [Dio] ha anche fatto il mondo.... [e che] sostiene tutto con la potenza della sua parola» (Eb 1, 2-3).

Una volta rivelata la preesistenza del Verbo alla creazione occorre comprendere la relazione tra creazione, incarnazione e redenzione. L'incarnazione è determinata

dall'evento storico della caduta originale e la promessa di salvezza.

Ed è l'umanità creata del Verbo a portare la disponibilità gratuita a restaurare l'immagine divina offuscata dal peccato, per rivelare quale fosse la sua originaria bellezza.

Se tutto è stato fatto in vista di Cristo, la realtà creata dell'umanità del Verbo si presenta allora come l'opera divina più perfetta. In Lui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Nel corpo glorioso di Cristo risorto si ricapitola e si rivela tutto il mondo divino, a cui appartiene la sua Persona divina increata, ma anche tutto il cosmo, cui appartiene la sua natura umana creata, poiché la pienezza della divinità abita in lui *corporaliter*, nella concretezza della sua corporeità.

La Scrittura aveva già presentato l'importanza capitale dell'uomo sulla creazione, posto al vertice dell'opera divina dei sei giorni; l'unica creatura fatta a immagine di Dio e capace di riassumere in sé la coesistenza di spirito e materia, quasi una sintesi di tutto il mondo creato.

Tale importanza capitale dell'uomo viene definita "antropocentrica" e come tale viene assunta e portata a pienezza in chiave "cristocentrica", perché il **Verbo incarnato, oltre ad essere perfetta immagine del Padre, è anche immagine del vero uomo, di cui il primo Adamo era figura.**

Svelando il volto dell'uomo perfetto, il Verbo incarnato esprime in modo perfetto anche tutta la creazione, della quale l'uomo era stato messo a capo.

Ciò non si realizza solo in forza della sua divinità, cioè per mezzo della mediazione creatrice del Verbo eterno generato prima di ogni cosa, ma anche in forza della sua vera e perfetta umanità.

Di Cristo non si dice che il creato "derivi" da Lui. Il ruolo del Cristo è piuttosto quello di esserne la causa, il fine e la sussistenza.

Quando si afferma che in Lui sussiste la pienezza della divinità, non ci si riferisce ad una pienezza cosmologica, come nella tradizione greca, dove il cosmo costituisce il corpo stesso della divinità, bensì ad una pienezza soteriologica (cioè *salvifica*) che esprime la potenza delle opere di Dio in Lui manifestate, e di conseguenza il compiacimento, la pace, la riconciliazione.

Se nel pensiero greco il mondo è visto come qualcosa di necessario ed il luogo del Logos come qualcosa di contingente, nella logica della creazione cristiana è il mondo ad essere contingente e il Verbo, in quanto Dio, necessario: **non è il Verbo ad essere fatto per il mondo, ma il mondo per il Verbo.**