

da
V. MARALDI (ed.), Teologie della creazione e
Scienze della natura,
Dehoniano, Bologna, 2004

**La creazione nel pensiero cristiano.
Il Dio trinitario,
origine e compimento del creato**

di Valentino Maraldi

«La conoscenza delle persone divine è necessaria per avere una comprensione adeguata della creazione».¹ Queste parole di Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica* suonano come una rivendicazione fondamentale e precisa per il pensiero cristiano sulla creazione. In esse vi è la pretesa di affermare un nesso irrinunciabile tra il mondo della creazione e il mistero della Trinità delle persone divine. In altre parole, il mistero della Trinità non è da considerarsi solo l'articolo *stantis vel cadentis fidei ecclesiae*, vale a dire il punto distintivo caratterizzante la fede cristiana nel contesto delle religioni mondiali, in particolare in riferimento alle grandi tradizioni monoteistiche dell'Ebraismo e dell'Islamismo, ma anche il mistero da cui proviene la comprensione tipicamente cristiana della creazione.

La rivendicazione di Tommaso, soprattutto se considerata sullo sfondo degli sviluppi più recenti della teologia cristiana sulla creazione, non è affatto priva di attualità.

La dottrina cristiana della creazione, infatti, ha conosciuto dall'illuminismo in poi una deriva apologetica che tendeva a considerarla una verità di ordine razionale, da svilupparsi semplicemente secondo principi e argomentazioni di carattere filosofico.² Qui l'idea cristiana di creazione veniva ridotta alla nozione metafisica del rapporto causale esistente tra Dio, l'Essere supremo, e gli enti contingenti; l'azione creatrice era ridotta al momento origi-

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, 32, 1 ad 3.

² Cfr. L. SCHEFFCZIK, *Schöpfung und Vorsehung*, in M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER (edd), *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, pp. 121 ss.

nario e iniziale della produzione delle cose «secondo tutta la loro sostanza».³ Nel periodo storico in cui avveniva il grande sviluppo delle scienze naturali, le quali godranno di un successo e di una stima sempre maggiore come fonte di conoscenza del mondo, la teologia cristiana parlava dell'origine di questo stesso mondo in una prospettiva di fatto non-cristiana, vale a dire prescindendo da ogni riferimento al Dio trinitario o alla storia della salvezza. In sostanza, la teologia cristiana cercava di salvare uno spazio a Dio e alla religione di fronte all'avanzata della visione scientifica del reale, mettendo tra parentesi paradossalmente la concezione tipicamente cristiana della creazione, quella cioè che si può avere solo a partire dal mistero trinitario.

In contrapposizione a questa riduzione razionalistica, nei primi decenni del secolo XX inizia un rinnovamento della dottrina della creazione che recupera proprio la prospettiva trinitaria, non tanto secondo le particolarità della teologia tomista, ma piuttosto nel senso di una sintonia di fondo con la rivendicazione di Tommaso: non si può capire la creazione se non alla luce della Trinità. Significativa al riguardo è l'imponente figura di Karl Barth. Egli ribadisce con fermezza che la creazione non è per i cristiani una verità di ragione, ma un articolo di fede:

«In ultima analisi solo tenendo davanti agli occhi ciò che Dio uno e trino ha fatto per noi in Gesù Cristo, possiamo conoscere quanto riguarda Dio Creatore e la sua opera».⁴

Riformulando e rielaborando un'idea già maturata nella patristica e nella teologia medioevale, Barth afferma il carattere trinitario dell'atto creatore:

«La creazione è l'analogia temporale, al di fuori di Dio, di quanto avviene in Dio stesso, il quale è Padre del Figlio. Il mondo non è Figlio di Dio, non fu da lui 'generato' ma creato. Eppure ciò che Dio fa come creatore può

³ CONCILIO VATICANO I, *Costituzione Dogmatica Dei Filius*, in H. DENZINGER - A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcinone - Friburgi - Romae, 1976³⁶, 3025: «secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas».

⁴ K. BARTH, *Dogmatica in sintesi*, trad. it., Roma 1969, pp. 88 ss.; cfr. *ibidem*, p. 86: «non è da pensare che il credere in Dio creatore ci sia più facile del credere che Gesù fu concepito per opera dello Spirito Santo e nacque da Maria Vergine»; *ibidem*, pp. 90 ss.: «Il mistero della creazione, cristianamente inteso, non è certamente innanzitutto - come pensano gli stolti nel loro cuore - il problema se esiste un Dio autore del mondo ... al contrario, la prima cosa, quella da cui cominciamo, è Dio Padre, Figlio e Spirito Santo».

essere visto e compreso in senso cristiano solo come una proiezione, un riflesso, come un adombramento dell'intimo divino rapporto tra Dio Padre ed il Figlio».⁵

Purtroppo, però, lo stesso Barth poneva la verità della fede in una radicale contrapposizione qualitativa ad ogni altra verità di ordine cosmologico e ad ogni tipo di concezione globale del mondo (*Weltanschauung*).⁶ Così, mentre dava un impulso decisivo al rinnovamento della teologia della creazione, Barth allargava il fossato tra quest'ultima e le scienze della natura, riempiendolo di una presuntuosa indifferenza.

Né la separazione né l'indifferenza, tuttavia, sono state l'unica alternativa alla contrapposizione apologetica tra teologia cristiana e scienze della natura. Negli ultimi decenni si sono sviluppate all'interno della teologia della creazione ricerche che, mentre hanno assunto la rivendicazione di Tommaso, dall'altra hanno tenuto presenti alcune acquisizioni fondamentali raggiunte dalla ricerca scientifica, specialmente quelle riguardanti la cosmologia, la concezione evolutiva dell'Universo, l'origine della vita sul nostro pianeta e il suo sviluppo. Così nella letteratura recente abbiamo lodevoli esempi di teologie della creazione sviluppate con un metodo interdisciplinare e dialogico nei confronti delle scienze della natura.⁷ Pur nella diversità delle impostazioni epistemologiche, esse hanno in comune alcune caratteristiche di fondo:

1. La consapevolezza che la conoscenza specialistica della realtà, mediata dalle scienze naturali, non può essere semplicemente isolata e separata da altre domande, di ordine sapienziale/religioso, riguardanti il senso della realtà e il senso dell'esistenza dell'uomo al suo interno.

2. La convinzione che per la fede cristiana in Dio creatore del cielo e della terra, quella realtà di cui parla lo scienziato - per

⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁶ *Ibidem*, p. 99: «La fede cristiana è libera per principio di fronte a tutte le cosmologie, ossia di fronte a tutti i tentativi di comprendere ciò che esiste sulla base dei criteri e dei mezzi della cognizione scientifica di volta in volta predominante. Come cristiani non dobbiamo lasciarci tentare da alcuna teoria del genere, sia essa antica o che si presenti coi tratti della novità».

⁷ Si veda in particolare W. PANNENBERG, *Teologia sistematica 2*, trad. it., Brescia 1994; A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, II ed. ampliata, trad. it., Brescia 1992; dello stesso autore, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, trad. it., Roma 1988; J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it., Brescia 1992³.

quanto parziale sia l'oggetto materiale e formale della sua indagine scientifica – non è un'altra rispetto a quella destinata a trovare compimento, grazie all'azione salvifica di Dio, nei cieli nuovi e terra nuova. Pertanto una maggiore, più esatta e più articolata conoscenza della realtà altamente complessa di questo mondo riveste un significato anche per la conoscenza teologica. Una maggiore conoscenza del mondo – acquisibile per via non teologica – sarà molto utile al teologo per continuare a scoprire, con l'intelletto illuminato dalla fede, le insondabili ricchezze del Vangelo e le imperscrutabili dimensioni del mistero della salvezza.

In una direzione analoga si è recentemente mosso anche il magistero cattolico. Rivolgendosi alla Pontificia Accademia delle Scienze, Giovanni Paolo II così si esprimeva:

«È un dovere per i teologi tenersi informati sulle acquisizioni scientifiche per esaminare, all'occorrenza, se è il caso o meno di tenerne conto nella loro riflessione e di operare delle revisioni nel loro insegnamento».⁸

Tenendo presenti queste istanze di fondo, passo ad una sintetica presentazione di quelle che sono le tre dimensioni fondamentali che la teologia cristiana ha tradizionalmente riconosciuto all'azione creatrice di Dio. Esse sono: la *creatio prima*, la *creatio continua*, la *creatio eschatologica*.

1. «*Creatio prima*»

Normalmente, quando nella lingua comune si parla di creazione si pensa proprio all'azione creatrice di Dio in questa sua prima accezione, vale a dire al momento in cui Dio «in principio» ha creato il cielo e la terra. La nozione classica, comunemente usata, per descrivere l'azione creatrice in principio è quella della *creatio ex nihilo*, della «creazione dal nulla». Anche nella letteratura divulgativa questa nozione viene presentata come quella tipicamente cristiana, che distingue la concezione cristiana dalle concezioni filosofiche dell'antichità e dalle altre tradizioni religiose. Ciò vale anche per la divulgazione scientifica, nella quale spesso,

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 12 (31 ottobre 1992), in «L'Osservatore Romano», 11 novembre 1992.

al momento di riferirsi alla concezione cristiana della creazione, si ricorre appunto al concetto di *creatio ex nihilo*.

Un esempio molto interessante al riguardo è un recente volume di John Barrow, professore di scienze matematiche all'Università di Cambridge,⁹ intitolato *Da zero a infinito. La grande storia del nulla*. Esso è dedicato al vario modo in cui filosofi, teologi, matematici, fisici si sono occupati del nulla. Per Barrow l'idea di creazione dal nulla è in realtà uno dei sottoprodotti delle dispute tra la chiesa cristiana delle origini e le idee della filosofia greca. Essa è servita a distinguere e a difendere la dottrina cristiana nei confronti delle concezioni filosofiche secondo le quali il mondo era stato creato da una materia preesistente. Però, per Barrow, questo sottoprodotto ha mostrato le sue vere e negative conseguenze solo con Agostino. Nella teologia del vescovo di Ippona si è sviluppato un concetto di nulla che ha inutilmente complicato e danneggiato la storia del pensiero occidentale:

«Il nulla era l'antitesi di Dio. L'atto che definiva Dio era la creazione del mondo dal nulla: quale prova più convincente che il nulla era qualcosa di indesiderabile? Uno stato senza Dio, uno stato che egli aveva inteso abolire con il suo operato. Il nulla era lo stato di oblio in cui erano relegati gli avversari e i nemici di Dio ... parlare seriamente del nulla o dello spazio vuoto era da atei: significava ammettere parti dell'universo in cui Dio non era presente».¹⁰

Per Barrow ciò che è accaduto con Agostino è un esempio emblematico dell'effetto che la teologia ha avuto ripetutamente all'interno della storia del pensiero occidentale: essa ha spinto la riflessione filosofico-scientifica a creare concetti inutili – un altro caso è quello del concetto di «etere» – portandola così ripetutamente in una situazione di *impasse* da cui è riuscita difficilmente a liberarsi.

Il vero cambiamento è intervenuto però con la fisica quantistica e con la sua rivoluzionaria descrizione della materia. Il concetto di «vuoto», che era stato fino ad allora indissolubilmente associato a quello del nulla, viene ora riconsiderato e identificato con la cosidd-

⁹ J.D. BARROW, *Da zero a infinito*, trad. it., Milano 2002. Barrow, oltre ad essere uno studioso di fama mondiale, negli ultimi anni ha raggiunto una certa notorietà anche fra filosofi e teologi per aver formulato insieme a Tipler il «principio antropico terminale» (J.D. BARROW - F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986), sulla sorte della vita intelligente nell'Universo.

¹⁰ J.D. BARROW, *Da zero a infinito*, p. 76.

detta «energia di punto zero». La caratteristica del vuoto quantico è quella di poter mutare in modo continuo e repentino: se lo fa effettivamente, può addirittura modificare l'aspetto dell'intero universo.¹¹ Passando dalle dimensioni infinitesimali della fisica quantistica alle teorie cosmologiche, Barrow mostra come l'origine dell'universo possa essere spiegata nella teoria inflazionaria appunto a partire da una fluttuazione del vuoto quantico. Anche in questo nuovo stadio della ricerca cosmologica, però, per Barrow la concezione cristiana della *creatio ex nihilo* ha continuato ad esercitare il suo influsso, portando gli scienziati a elaborare teorie che potessero spiegare quella fluttuazione originaria come un inizio «singolare». Così diversi scienziati, influenzati più o meno consapevolmente dalla concezione cristiana, hanno cercato di risalire a ritroso fino a un unico punto originario, un Big Bang che potesse mostrarsi come confine dello spazio e del tempo, rispetto al quale un prima sarebbe impensabile. Barrow riconosce che la fisica attualmente non è ancora in grado di affermare se il nostro universo inflazionario abbia avuto un inizio oppure se tale inizio vada negato perché l'universo è sempre esistito o perché esiste una storia ciclica eterna della inflazione. Tuttavia, senza nascondere l'ipotesi da lui preferita, riconosce che «i cosmologi considerano ormai poco probabile che le vecchie conclusioni dei teoremi di singolarità abbiano attinenza col nostro universo».¹² Quindi sembra propendere piuttosto per l'idea di un'inflazione ciclica eterna:

«Sembra che non vi sia alcun motivo per cui la sequenza di inflazioni che si innescano all'interno di regioni già soggette all'inflazione dovrebbe mai aver avuto un principio. È possibile che qualsiasi particolare regione abbia una storia che ha un inizio definito in un evento quantistico inflativo, ma il processo nel suo insieme potrebbe benissimo continuare in modo costante per tutta l'eternità, passata e futura».¹³

Mi sono soffermato su questa recente opera scientifica non solo perché mostra come gli scienziati contemporanei siano non

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 221; p. 247: «In luogo della antica [concezione del vuoto] che lo identificava con uno spazio completamente vuoto, c'è l'idea più modesta che il vuoto sia ciò che rimane quando dallo spazio è stato rimosso tutto ciò che può essere rimosso. Ciò che rimane è lo stato di minima energia disponibile. Sorprendentemente, ciò significa che il vuoto potrebbe mutare, in moto continuo e repentino. Se lo fa effettivamente, può modificare l'aspetto dell'intero universo».

¹² *Ibidem*, p. 314.

¹³ *Ibidem*, p. 318.

raramente inclini ad appropriarsi dei problemi che un tempo erano campo esclusivo della teologia e della filosofia. Il punto più interessante è che per Barrow mettere in questione le ipotesi cosmologiche di una singolarità iniziale significa mettere in questione il concetto di creazione dal nulla.

Senza entrare nelle questioni specialistiche del dibattito scientifico per sostenere o criticare la teoria della singolarità, quello che in questa sede più importa è notare come nella sua recezione divulgativa il concetto di creazione sia diventato certamente qualcosa di diverso da quello che è per la teologia cristiana.

Barrow ritiene il concetto di nulla, della tradizione teologica cristiana, qualcosa di estremamente negativo perché non ha nessuna qualità produttiva. È entusiasta quando la fisica arriva a sostituire al nulla, di cui bisognava avere terrore per la sua negatività, il vuoto e scopre come questo vuoto, quello quantico, sia estremamente fecondo: da una sua fluttuazione può saltar fuori l'universo. L'ingenuità si mostra nel non rendersi conto di come il concetto teologico di nulla abbia avuto fin dall'inizio precisamente la funzione di tener distinto il concetto di creazione dal concetto di produzione. Creare «dal nulla» significa appunto che non si può parlare della creazione come di un atto in cui si produce qualcosa, come quando usiamo la preposizione «da» in espressioni del tipo dal legno, dall'argilla, dalla materia, dall'energia, dal vuoto quantico. *Nihil* è il concetto a cui si ricorre per sottrarre l'azione creatrice ai rapporti produttivi che esistono fra tutte le cose di questo mondo. Nello stesso tempo il concetto di creazione dal nulla sottrae l'azione creatrice di Dio anche al rapporto di concatenazione cronologica che appartiene appunto al rapporto di produzione. Nel rapporto di produzione un evento o una situazione della materia vengono spiegati a partire da ciò che li ha preceduti. A questo tipo di spiegazione soggiace un principio di carattere filosofico, secondo il quale il passato possiede la priorità sul futuro, ed è solo ciò che è attualmente reale ad essere spiegazione sufficiente di ogni futuro possibile. È il passato che ha deciso e che decide – per quanto in modo non deterministico ma solo probabilistico – le possibilità del futuro. Se l'azione creatrice soggiacesse a questa logica cronologica, sarebbe possibile parlare di creazione iniziale solo quando fosse dimostrata la necessità di un limite invalicabile nel passato oltre il quale non si potrebbe risalire nella concatenazione degli eventi. Ma il creatore non è il produttore del mondo e il principio della creazione non è l'inizio a

cui si arriva perché, andando a ritroso, arriviamo al punto in cui non sappiamo più con cosa riempire il *chronos* della storia dell'universo. In fin dei conti, penso che sia questo il significato della profonda affermazione di Agostino per il quale il mondo fu creato non nel tempo, ma col tempo.¹⁴

Ma a questo punto domandiamoci: che ne è del concetto di creazione dal nulla? Quanto e come è effettivamente rappresentativo del pensiero cristiano? La domanda non può essere passata sotto silenzio, tanto più se si pensa che il concetto di creazione dal nulla è stato messo in questione anche dalla stessa teologia, soprattutto sul suo effettivo rapporto con la visione biblica. Da una parte non si possono reperire nella Scrittura quei significati metafisici che il concetto di creazione dal nulla ha sviluppato nella storia del dogma,¹⁵ dall'altra, però, l'idea di creazione dal nulla non è affatto priva di agganci con la Scrittura.

Senza entrare nel dettaglio dell'analisi esegetica, un punto particolarmente interessante è il fatto che lo *Sitz im Leben*, in cui si sviluppa l'idea della creazione dal nulla, è quello della speranza nella risurrezione dai morti.¹⁶ Cosa ancor più sorprendente, questa circostanza accomuna le tre grandi tradizioni dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo.

Nel secondo Libro dei Maccabei, nel famoso episodio del martirio dei sette fratelli, la madre esorta i figli e ricorda loro la speranza di essere risuscitati da Dio, dicendo «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti» (7,28). Si noti che nella tradizione sapienziale ebraica è presente l'idea di Dio che crea da una materia preesistente (Sap 11,17), però questa concezione si collega, nella stessa tradizione sapienziale, all'idea di una immortalità dell'anima piuttosto che a quella della risurrezione dai morti (Sap 3,4).

Nella Lettera ai Romani Paolo parla del Dio che «dà la vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono» (Rom 4,17).

Nel Corano si parla di Allah che crea il cielo e la terra, senza provare nessuna fatica (qui si può intravedere l'idea che non abbia

¹⁴ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI 6.

¹⁵ Nel magistero è particolarmente importante il Concilio Lateranense IV.

¹⁶ Cfr. C. CERBELAUD, *La création 'ex nihilo' en question*, in «Revue Tomiste», 98 (1990), 3, pp. 355-372.

dovuto fare i conti con qualcosa di preesistente), e si aggiunge che è lui che è capace di far rivivere i morti.¹⁷

Non è dunque priva di fondamento l'opinione di chi crede che il vero motore della evoluzione dogmatica, che nel pensiero cristiano ha portato all'idea di creazione dal nulla, sia stata la fede nella risurrezione di Gesù dai morti. In quell'evento centrale per la fede cristiana, in cui il Padre chiama il Figlio dall'annichilimento della morte per farlo entrare nella vita nuova ed escatologica, la fede cristiana trova il fondamento per poter concepire l'azione creatrice di Dio, l'atto originario in cui si colloca l'origine del mondo, il suo principio.

Questo sfondo biblico può sembrare povero, o vago rispetto allo sviluppo dogmatico successivo; in realtà è carico di molteplici significati per la riflessione teologica. Ne siano brevemente illustrati due:

1. A partire dall'evento escatologico della risurrezione di Gesù dai morti, per il pensiero cristiano è possibile trarre conclusioni ontologiche che riguardano la globalità della realtà. La verità del mondo non si trova semplicemente in ciò che è reale e nelle possibilità che in esso sono virtualmente racchiuse. La verità del mondo può essere in una possibilità nuova che viene da Dio e che Dio fa entrare nel mondo. In questa ontologia non esiste più una egemonia del passato rispetto al futuro, ma è piuttosto il futuro ad essere decisivo per il presente.¹⁸ Con la resurrezione di Cristo è entrata nel mondo una realtà che non è riconducibile a possibilità preesistenti allo stesso evento pasquale. Possiamo così andare oltre una interpretazione della realtà e del suo divenire che sia sotto l'egemonia della produzione e del passato, un'interpretazione nella quale il presente deve avere il suo presupposto in un passato che lo ha prodotto. Nella prospettiva della teologia della creazione, il mondo si comprende dal futuro che Dio decide come possibilità per il mondo e che si manifesta nel mondo come parola detta da Dio. Per la tradizione biblica Dio crea il mondo con la sua parola. È questa parola che fa essere il mondo dal nulla, sulla base di possibilità che vengono totalmente da Dio.

¹⁷ Corano, 46,32.

¹⁸ Cfr. E. JÜNGEL, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, in E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache*, München 1988, pp. 206-231.

Che si tratti di una ontologia che getta luce sulla realtà e permette di interpretarla è testimoniato nel pensiero cristiano particolarmente in campo antropologico. Un esempio è la bella affermazione di Tommaso per il quale la giustificazione del peccatore è qualcosa di più grande che creare il cielo e la terra:¹⁹ anche l'uomo peccatore riceve una possibilità dalla parola di Dio e solo corrispondendo a questa possibilità proveniente da Dio l'uomo diventa realmente uomo, trova la sua verità. Ancor più esplicito Lutero, per il quale la persona giustificata è creata *ex nihilo*: «Deus destruit omnia et ex nihilo facit hominem et deinde iustificat».²⁰ A partire dalla risurrezione di Cristo l'intelligenza della fede comprende che non solo l'esistenza del mondo, ma anche l'esistenza del cristiano è esistenza *ex nihilo*.

2. Nell'elaborazione avvenuta nei primi secoli della Chiesa, *ex nihilo* ha avuto un valore soprattutto negativo, vale a dire deputato a indicare come la creazione non sia una produzione, non consista nel trarre il mondo da qualcosa di preesistente, non sia un passaggio dalla potenza all'atto. A fronte di ciò, recuperando la prospettiva biblica, è possibile riconoscere anche un valore positivo dell'*ex nihilo*. Alla luce del risuscitamento di Cristo dai morti, dove il Padre chiama il Figlio suo dall'abisso della morte alla vita nuova escatologica, la creazione del mondo è intesa come chiamata, chiamata che è carica di valore relazionale e di valore agapico perché è fondata sulla relazione d'amore che unisce il Padre e il Figlio.

Nella prospettiva della relazione personale/agapica fra il creatore e la creatura, il concetto della *creatio ex nihilo* viene interpretato nel senso di *creatio ex plenitudine amoris*.²¹ Se il mondo è posto nell'esistenza dalla sovrabbondanza dell'amore di Dio, e se l'amore sovrabbonda eternamente in Dio indipendentemente dal rapporto di Dio al mondo – essendo il Dio trinitario già eternamente pienezza sovrabbondante dell'amore nella comunione delle persone divine – allora è solo il mistero trinitario a salvaguardare il carattere libero dell'azione creatrice. Allo stesso modo, creando

¹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 113, a. 9: «maius est quod ex impio fit justus, quam creare coelum et terram».

²⁰ Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe), 39 I, 470, Weimar 1883 ss., pp. 7 ss.

²¹ Cfr. H. KESSLER, *Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie*, in G. FUCHS - H. KESSLER (edd), *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1996, pp. 189-232; F. X. DURWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, trad. it., Roma 1995, pp. 114 ss.

liberamente, Dio corrisponde alla sua eterna divinità: quel Dio che non ha bisogno del mondo per essere Dio, vuole però essere Dio con il mondo e a favore del mondo. Pertanto la libertà della creazione non ha nulla a che fare con l'arbitrio o con il capriccio, ma è radicata nell'essere eterno di Dio, che creando comunica se stesso al mondo.²² Il motivo della creazione è la libera autocomunicazione di Dio al mondo fondata nell'essere eterno di Dio, nella sua eterna autocomunicazione trinitaria. La storia del cosmo e dell'umanità ha quest'unico fine e trova nel dialogo d'amore intratrinitario il suo fondamento eterno.

Queste considerazioni sulla vita della Trinità come origine del mondo delle creature permettono di gettare luce su un aspetto fondamentale per il pensiero cristiano: l'autonomia delle creature. In fin dei conti, se Dio fosse in se stesso privo di ogni alterità e di ogni relazione, allora sarebbe difficile pensare come potrebbe esserci spazio per la creazione accanto a Dio. Per un Dio che non fosse già nella sua divinità alterità e relazione, il mondo creato dovrebbe essere pensato o come una emanazione divina, o come un momento del processo nel quale Dio realizza la sua divinità. In entrambi i casi il mondo sarebbe privato di una sua vera autonomia di fronte al creatore e non potrebbe in fin dei conti essere da lui amato, perché l'amore richiede l'autentica alterità dell'altro, la sua vera autonomia. È interessante che anche nella tradizione ebraica sia stato avvertito questo problema e si sia cercata una soluzione. Nella mistica ebraica è stata sviluppata l'idea dell'autoritirarsi o dell'autocontrazione, di Dio («zimzum»). Così Gershom Scholem: «Solamente laddove Dio si ritira in se stesso è possibile che Egli chiami all'esistenza un essere non divino».²³ Il punto dal quale l'essere divino si ritrae è lo spazio originario in cui la creazione e il processo del mondo trovano la loro origine.

La prospettiva trinitaria del cristianesimo si distingue su questo punto in quanto l'alterità e il fare spazio all'altro appartengono alla stessa eternità di Dio. Dio non deve, per così dire, sospendere la sua divinità al fine di far esistere un mondo autonomo accanto a sé. Se

²² Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica 2*: «Un modo di operare arbitrario, però, non si concilia con l'eternità del Dio creatore, ed anche in quanto atto di libertà la creazione del mondo va fatta risalire all'eternità di Dio, va intesa come atto del Dio eterno».

²³ G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, p. 85, citato in G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, p. 230; trad. it. *Il Dio unitrino*, Brescia 2000; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, pp. 110-111.

è vero che, volendo quell'altro da sé che è il mondo, Dio adombra al di fuori di sé quell'atto con cui eternamente genera l'alterità del Figlio, allora l'alterità della creazione, la sua autentica autonomia trovano la loro origine in Dio, in un Dio che è capace di avere una relazione autentica con la creazione, di dare inizio ad una storia nella quale egli, che dal nulla ha chiamato il mondo all'esistenza, attende dal mondo la risposta della sua libertà.²⁴

In questa prospettiva vanno interpretati i suggestivi passi del Nuovo Testamento in cui si afferma che in principio tutto è stato creato «nel Figlio». Ogni creatura è accanto a Dio come quel totalmente altro da Dio che ha nel Figlio il suo modello originario. Ogni creatura è filiale e rappresenta la forma finita e temporale del Figlio eterno nella Trinità. Tesi azzardata, questa, ma che trova molteplice conferma nella storia della teologia: da Massimo il Confessore che considera ogni creatura una parola concentrata nella quale è presente la Parola eterna,²⁵ a Tommaso che, commentando la lettera ai Colossesi 1,16, afferma:

«E quando dice che in lui sono state create tutte le cose, espone quanto aveva precedentemente detto, cioè che lui è il primogenito, vale a dire genito come il principio della creatura».²⁶

Che da un tale fondamento della autonomia delle creature e da una tale visione positiva della autonomia stessa, derivino conseguenze decisive per un approccio scientifico alla realtà teso alla ricerca delle leggi immanenti alla natura, in fin dei conti che la *creatio ex nihilo*, intesa in senso trinitario, possa legittimare e promuovere una indagine scientifica della realtà, è una conseguenza abbastanza evidente a questo punto e non di poco conto.

Infine, il valore positivo che assume l'*ex nihilo* in prospettiva trinitaria potrà forse bilanciare il giudizio di Barrow sul significato assolutamente negativo che il concetto di nulla avrebbe avuto nel pensiero cristiano.

²⁴ Cfr. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 233; E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz»*, in E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, pp. 151-162.

²⁵ Cfr. MASSIMO CONF., *Ambigua*, 212 (*Patrologia Graeca*, 91, 1285-1288).

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In epist. ad Coloss.*, c. I, lectio 4.

2. «Creatio continua»

Con il discorso sull'origine di tutte le cose da Dio, che in principio ha creato il cielo e la terra, una concezione abbastanza diffusa ritiene esaurito il senso del concetto cristiano di creazione. A questa visione riduttiva ha forse contribuito una lettura del messaggio biblico sulla creazione che si è spesso limitata al primo capitolo della Genesi. Come è noto, per il racconto sacerdotale della creazione l'agire creatore di Dio si concentra totalmente all'origine del mondo, facendo sorgere un ordine e delle forme che non conoscono cambiamenti futuri. Questa concezione, però, va accostata a quella contemporanea del deutero-Isaia, il quale usa lo stesso verbo *barah* di Gen 1 per indicare i momenti in cui Dio crea nella storia qualcosa di nuovo, e a quella del Nuovo Testamento che considera l'intero processo della storia dal punto di vista del compimento futuro, anticipato in Gesù Cristo. Le due visioni non vanno contrapposte, ma lette nella loro tensione e complementarità. Gen 1 non deve dunque vincolare a una concezione statica della creazione, ma piuttosto servire ad attestare la stabilità e la persistenza della volontà creatrice di Dio:

«Una dottrina dogmatica della creazione, la quale intenda cogliere la testimonianza biblica nel suo insieme, avrà dunque il compito di saldare fra loro l'interesse per la stabilità dell'ordine che Dio ha stabilito, come attesta il testo sacerdotale, e l'idea della sua attività creatrice che continua».²⁷

Bisogna riconoscere che, sotto questo punto di vista, la teologia è stata positivamente stimolata dalle scienze della natura, in particolare dalle teorie evoluzionistiche. Esse hanno effettivamente stimolato il pensiero teologico a vedere l'attività creatrice di Dio non soltanto come creazione dell'ordine stabilito una volta per sempre, ma come creazione continua e sempre nuova.²⁸

L'idea di una creazione continua non solo non è affatto priva di un aggancio con la Sacra Scrittura, ma non è neanche assente dalla tradizione teologica cristiana. Così, per esempio, anche nell'epoca medioevale, che certamente non pensava in modo evolutivo e che certamente è caratterizzata da una visione statica e fissista dell'*ordo universi*, non sono assenti esempi di una mentalità evolutiva. San

²⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica* 2, p. 142.

²⁸ *Ibidem*, p. 117.

Tommaso, per esempio, nel suo *De Potentia*, parla di un divenire delle cose create che va da ciò che è meno perfetto a ciò che è più perfetto.

Tuttavia, il punto decisivo per comprendere l'idea cristiana di *creatio continua*, non è stato tanto la constatazione di un divenire all'interno del mondo naturale, con le varie interpretazioni che esso può ricevere in sede filosofica (per esempio l'idea del passaggio dalla potenza all'atto) o in sede scientifica (per esempio le varie teorie dei meccanismi evolutivi elaborati in campo chimico, biochimico e biologico). Il punto decisivo si trova piuttosto nell'idea dell'«immanenza» di Dio nella sua creazione. Il creatore eterno, fondamento assoluto e permanente dell'esistenza contingente delle creature, sostiene nell'essere e nell'agire non dall'esterno, non a fianco, ma con la sua presenza intima nelle cose create. Un'idea, questa della immanenza, che attraversa tutta la tradizione cristiana e che ancora S. Tommaso esprime in modo sobrio ed efficace: «Dio deve essere presente in tutte le cose ed in modo intimo». ²⁹

Alla luce dell'immanenza di Dio, la creazione continua non è soltanto un continuare a sostenere nell'essere un mondo che altrimenti ricadrebbe nel nulla; non è continuare ad aggiungere qua e là pezzi alle creature fatte in principio per perfezionarle; è piuttosto il modo creativo più consono e conforme ad un Dio che ha creato per amore e in nome del suo amore ha voluto una creatura autonoma: tale modo è essere creatore non da solo ma con la creatura; è essere creatore rendendo le creature con-creative; * tale modo è creare cose nuove su quelle vie che le creature hanno intrapreso; è creare non come *Deus ex machina* che sopraggiunge dall'alto a cambiare lo stato delle cose, ma come *Deus patiens*, che è capace di un respiro lungo per percorrere le vie spesso non rettilinee intraprese dalle creature e patirne le non infrequenti strettoie e chiusure. Ha detto bene il teologo evangelico J. Moltmann, il quale nel distinguere la creazione iniziale da quella che continua nella storia, definisce la prima come un modo di creare che non costa fatica e la seconda come l'opera di Dio che contiene tanto l'azione quanto la passione. ³⁰

In una prospettiva interreligiosa, è utile perlomeno un cenno alla presenza nella tradizione rabbinica dell'idea di *Shekinah*, nella

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, 8, 1.

³⁰ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, p. 247.

quale si esprime un'idea di immanenza di Dio nel mondo delle creature che è molto vicina a quella cristiana. Per Franz Rosenzweig (1886-1929) la *Shekinah* è definibile come una sorta di avventura o di odissea percorsa da Dio nelle valli della terra:

«La *Shekinah*, l'abbassamento di Dio all'uomo e l'abitare in mezzo agli uomini, viene raffigurata come una divisione che avviene in Dio stesso: Dio si divide da sé, si dà al suo popolo, soffre la sua stessa sofferenza, con esso accetta la miseria dei paesi stranieri, pellegrino con esso nelle sue peregrinazioni». ³¹

Jürgen Moltmann ha collegato esplicitamente questa dottrina con la pneumatologia cristiana e in particolare con l'*inabitazione* di Dio nella creazione: nello Spirito, Dio è presente nelle creature, si lega a esse condividendone le gioie e i dolori. ³²

L'idea propriamente cristiana dell'immanenza creatrice di Dio nel mondo non si può cogliere se non in chiave trinitaria, precisamente in riferimento alla mediazione creatrice del Logos e alla mediazione creatrice dello Spirito. Esistono così una dimensione logica e una dimensione pneumatologica dell'immanenza divina.

L'immanenza ha una dimensione *logica*, vale a dire legata al Logos nel quale tutte le cose sussistono. Secondo un antico insegnamento, che si sviluppa fin dai padri apologisti e che usa un linguaggio improntato allo stoicismo, nella creazione sono diffusi i *logoi spermatikoi*, vale a dire le parole seminali, che riflettono il Logos eterno e che sono destinate a germogliare nel mondo. In epoca medioevale, Bonaventura approfondiva nel senso di una teologia della natura questa concezione e parlava delle creature come *verba in Verbo et de Verbo*. ³³ Il fatto che le creature siano *logoi* nel Logos, parole nella Parola, è interpretabile nel senso della loro reciproca alterità e differenziazione e nel senso che il Logos eterno sia il fondamento della loro differenziazione. La teologia patristica

³¹ FR. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (Alessandria) 1985, p. 438.

³² Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, p. 28; dello stesso autore, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, trad. it., Brescia 1994, pp. 63-68. In quest'ultima opera Moltmann collega la *Shekinah* col la kenosi dello Spirito, di cui anche noi parleremo in questo contesto: «L'idea della *sh'kinah* orienta verso la *kénosis* dello Spirito. Nella sua *sh'kinah* Dio rinuncia alla propria inviolabilità e si espone alla sofferenza, poiché egli è un Dio che ama. Quello della *teopatia* dello Spirito non è un antropomorfismo, ma una realtà derivante dal fatto che egli abita nelle sue creature» (p. 68).

³³ *Hexaem.* IX, 2.

e medioevale ha generalmente compreso questo carattere logico delle creature in senso statico: la creazione nel Logos significava che ogni creatura riceve l'essenza specifica che determina la materia informe, oppure che il Logos eterno precontiene in sé tutte le idee delle singole creature.³⁴ La prospettiva trinitaria, però, getta luce su un altro significato e permette di intendere l'alterità delle creature non solo come identità distintiva ma come il vero presupposto della relazione tra le creature. Passando ad un linguaggio meno concettuale e più evocativo, sulla scorta del linguaggio biblico: le creature sono parole pronunciate nel tempo da Dio per diventare voci, voci che si possono intonare ad altre, creando inedite con-voci, sin-fonie. A questo punto si inserisce l'aspetto pneumatologico.

Create logiche nel Logos, le creature diventano dia-logiche nello Spirito, vale a dire sono in lui aperte all'esterno e capaci di relazione e di unificazione verso le altre creature.³⁵ Anzi, dobbiamo dire che proprio allo Spirito, più precisamente allo Spirito Creatore, spetta la paziente passione della creazione continua.

Possiamo dire che lo Spirito che «riempie l'universo» (Sap 1,7) interviene nella sua pazienza proprio nei momenti di fallimento, di disordine, di disequilibrio lungo le vie percorse dalle creature, per renderle sempre di nuovo creature dialogiche, aperte a quella novità di individualità, di forme, di strutture che può sorgere da inediti dia-logoi e che costituisce un più di essere e di libertà.

Lo Spirito porta dentro la creazione quel dinamismo del *con-*, dell'essere se stessi sempre essendo una cosa sola con l'altro, che caratterizza l'amore divino. Lo Spirito, infatti, è la Persona-Amore. È l'espressione personale di quell'essere-amore che è l'essenza di Dio.³⁶ In lui, Padre e Figlio sono se stessi soltanto e sempre uscendo da se stessi nell'estasi verso l'altro. Grazie a lui, anche le creature diventano estatiche, vanno oltre se stesse, sono dia-logiche e dunque

³⁴ Cfr. ORIGENE, *Princ.* I,2,2; AGOSTINO, *De Genesi ad Litteram*, 5,4,9; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Teologica*, I, q. 44, a. 3.

³⁵ Si veda anche W. PANNENBERG, per il quale l'autodistinzione del Figlio dal Padre è il fondamento della specificità ed autonomia delle creature, mentre lo Spirito Santo è il fondamento del loro riferimento reciproco e della loro comunione con Dio (cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica 2*, pp. 41 ss.). In riferimento a H. Bergson e P. Teilhard de Chardin l'evoluzione della vita, come un processo di forme vitali sempre più complesse e quindi anche sempre più interiorizzate, «potrà venir intesa anche come espressione di intensità crescente della partecipazione delle creature allo Spirito divino della vita» (*ibidem*, p. 45).

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 10.

con-creative.³⁷ In questo senso sono pienamente condivisibili le parole di Gisbert Greshake, secondo il quale il processo dell'evoluzione è illuminato dal mistero della vita trinitaria di Dio:

«In tal modo il processo evolutivo della creazione corrisponde *in toto* al Dio comunione, differenziato in tre Persone. Ciò che Dio è, perfetta *communio*, unità nella e dalla pluralità, pluralità nella e verso l'unità, ciò anche la creazione deve *diventarlo*. Essa, abilitata e sostenuta dal Dio trinitario, deve (co)produrre per sé ciò che essa è in maniera iniziale: immagine del Dio trinitario. In tal modo appare come intima sostanza e ultimo fine della creazione la sua 'trinitarizzazione': 'L'unione è il processo della creazione: creare significa unire' (Teilhard de Chardin)».³⁸

La comprensione trinitaria della creazione continua permette alla teologia di avvicinarsi con interesse e con opportunità di dialogo interdisciplinare alle teorie scientifiche sulla evoluzione o sulla auto-organizzazione della materia,³⁹ o sull'autopoiesi degli esseri viventi.⁴⁰ È infatti possibile collocare in un orizzonte più ampio, proprio della prospettiva teologica, quelli che sono eventi di carattere naturale, riconoscendovi un *sensus plenior*.

Un esempio di una tale lettura è un bel testo di Karl Schmitz-Moormann in cui si esprimono le dimensioni teologiche della emergenza di novità nel cosmo:

«Dio, che è l'amore, non crea delle macchine che funzionano secondo delle leggi deterministiche, ma chiama piuttosto il mondo a sé dal nulla per incontrarlo nell'amore ... La voce di Dio, che chiama il mondo dal nulla, non è allora una voce travolgente. Niente fa pensare che le cose esistano sotto la chiamata diretta di Dio, come se la voce del creatore fosse una voce che obbligasse la creazione originaria a immettersi direttamente sulla strada verso Dio. Se è l'amore il principio dell'azione creatrice dobbiamo aspettarci qualcosa d'altro, vale a dire che tale amore si rivolga alla cose sullo stesso livello sul quale esse esistono. Dio non chiama niente e nessuno direttamente a sé, ma solo attraverso l'elemento che le è prossimo. In un

³⁷ Cfr. V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 241-244; dello stesso autore, *Creazione e cosmologia scientifica: prospettive teologiche*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 3 (1999), 5, pp. 29-45.

³⁸ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 312. La citazione di Teilhard de Chardin è presa da H. DE LUBAC, *L'éternel féminin*, Paris 1968, p. 18; trad. it. *L'eterno femminile*, Torino 1969.

³⁹ Cfr. M. EIGEN - R. WINKLER, *Il gioco. Le leggi naturali governano il caso*, trad. it., Milano 1986; M. EIGEN, *Gradini verso la vita. L'evoluzione prebiotica alla luce della biologia molecolare*, trad. it., Milano 1992.

⁴⁰ H.R. MATURANA - F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. it., Venezia 1982, p. 24.

qualche modo Dio è presente all'atomo come atomo, alla molecola come molecola, alla cellula come cellula, all'essere vivente come essere vivente, all'uomo come uomo. Sotto questo punto di vista Dio ci appare come colui del quale bisogna dire che è tutto in tutti, senza che la singola individualità nella sua più o meno grande autonomia, si trovi messa sotto costrizione. Il processo del divenire si presenta così, nel suo insieme, non nel dettaglio, come un mondo che è in cammino verso Dio». ⁴¹

Infine, la comprensione trinitaria della creazione continua getta una luce particolare sul tempo della creazione. Se il Dio creatore è il *Deus patiens*, anche il tempo cronologico, nella sconcertante estensione con cui ci viene messo davanti agli occhi dalla astrofisica moderna, sollecita l'intelletto teologico. Da una parte è vero che i 15 miliardi di anni della storia del nostro universo, oppure l'infinita cronologia dei cicli eterni di inflazione, di cui parlano Barrow e altri, spodestano in modo inquietante l'uomo da ogni ruolo nell'universo. D'altra parte, però, esso stimola la teologia a cogliere in questo universo (non solo nell'uomo, ma anche nelle stelle che sono state il crogiolo in cui si è preparata la vita e dunque l'uomo) le tracce di un Dio che crea pazientemente, rendendo la creatura concreativa.

Questa visione della creazione continua permette perlomeno di aprire delle piste di riflessione per affrontare la questione del male presente nel mondo. Infatti, l'antichissima questione della teodicea, anche grazie alle conoscenze sull'evoluzione, si connota attualmente sempre più come una giustificazione del Dio creatore. È infatti vero che i meccanismi evolutivi, perlomeno nell'ambito della biosfera, hanno introdotto fin dall'inizio elementi che sono fonte di sofferenza, di dolore e di morte. Certamente la teologia della creazione continua deve sempre prendere le distanze da tutti i tentativi di concezioni speculative del processo evolutivo universale o di concezioni ideologiche, secondo il motto delle «magnifiche sorti e progressive» dell'uomo e del mondo. Essa deve sempre restare anche una teologia negativa, apofatica, in particolare di fronte al mistero del male. Per la teologia cristiana della creazione rimangono però i punti fermi della reale autonomia del mondo creaturale che ha la sua origine nell'agape del Dio Trinitario; in secondo luogo dell'immanenza di Dio nella creazione che porta il

⁴¹ K. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, in K. SCHMITZ-MOORMANN (ed), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, pp. 131-148, in particolare p. 138, citato in G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, pp. 273 ss.

mondo verso il suo compimento non in modo deterministico, ma in modo con-creativo. In ogni passione della creatura c'è anche la passione del Dio paziente, c'è la passione dello Spirito Creatore che geme e soffre con gemiti inesprimibili. Specialmente nei momenti di disordine, di fallimento, di distruzione e di morte lo Spirito geme per rendere le creature aperte al Logos creatore e per portarle verso quella novità che viene dal futuro di Dio.

3. «Creatio eschatologica»

A partire dalla risurrezione di Gesù Cristo dai morti appartiene alla fede cristiana la speranza nella *creatio eschatologica* o nella *creatio nova*. Dal punto di vista biblico tale idea è stata espressa attraverso l'immagine dei cieli nuovi e della terra nuova, di un mondo portato alla sua trasfigurazione e al suo compimento definitivi. Allora, secondo le parole del libro dell'Apocalisse, Dio «tergerà ogni lacrima; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (21,4).

L'azione creatrice escatologica, grazie alla quale Dio fa nuove tutte le cose, ha avuto nel pensiero cristiano interpretazioni contrastanti. Nella corrente apocalittica, propria delle prime generazioni cristiane, i cieli nuovi e la terra nuova sono stati pensati come una novità radicale, operata da Dio attraverso un giudizio che distrugge il mondo, come una novità priva di qualsivoglia continuità col mondo attuale, destinato semplicemente alla fine, alla distruzione.

Ben diversa è la concezione del fine della creazione in pensatori cristiani dei primi secoli che si trovano sotto l'influsso delle cosmologie platoniche. Così in Origene il fine è una *epistrophè*, un ritorno delle creature razionali a Dio dal quale avevano avuto origine.

Nella teologia contemporanea, ad esempio nei cosiddetti teologi processuali, che assumono le prospettive della filosofia del processo, l'*eschaton* è in piena continuità con gli sviluppi attuali della creazione, è il punto d'arrivo della sua realizzazione progressiva. ⁴²

⁴² Cfr. M. SUCHOCKI, *Teologia del processo ed evoluzione*, in «Concilium», 36 (2000), 1, pp. 74-86. Il principale riferimento filosofico è A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1929; trad. it. *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano 1965.

La prospettiva trinitaria permette di andare oltre queste concezioni contrapposte e parziali e di rendere meglio ragione dello stretto rapporto che per la teologia cristiana esiste fra azione creatrice e azione salvifica di Dio. È forse in Duns Scoto che troviamo l'espressione che in modo sintetico esprime al meglio il fine escatologico della creazione: «*Quare Deus creavit mundum? ... Quia vult habere condiligentes* – Perché Dio ha creato il mondo? Perché vuole avere dei co-amanti». ⁴³

La *creatio nova* non sarà il semplice ritorno alla condizione paradisiaca, non sarà neppure una nuova *creatio ex nihilo* che segue dopo la distruzione del mondo presente senza avere con esso nessuna continuità, non sarà la semplice maturazione processuale delle virtualità presenti nel mondo. La *creatio nova*, piuttosto, porterà a compimento «dall'alto» tutte le fragili e frammentarie realizzazioni della libertà delle creature e in modo particolare quei frammenti di agape che hanno intessuto di dia-logo intratrinitario le vicende della storia. Allora la creazione non sarà soltanto «molto buona» (Gen 1,31), come in principio, ma, definitivamente liberata dalla corruzione e dalla morte, risponderà liberamente all'amore sovrabbondante del creatore con la propria lode eterna. La lode è il termine biblico con cui si esprime il rapporto corretto della creatura al Creatore. Intesa alla luce del Dio trinitario, la lode è il momento in cui la creatura diventa creatura che restituisce se stessa al Creatore, con quella voce in cui si raccoglie tutta la sua identità e tutta la sua storia. Restituendo se stessa in dono a colui dal quale si è ricevuta, la creatura diventa filiale perché adombra il restituirsi eterno del Figlio al Padre nella vita intratrinitaria. Il compimento della creazione è il divenir filiale della creatura, di ogni creatura.

Naturalmente questa figliolanza si realizza in modo particolare e unico nella creatura umana. Infatti l'uomo può aprire gli occhi sul mondo intero e sentire la parola creatrice che è all'origine di ogni creatura. Egli può essere capace anche di sentire la sofferenza delle creature in vario modo minacciate nella loro integrità e ha la possibilità di ridire sulle cose la parola buona del creatore. Egli può essere così un *condiligens*, un co-amante del creatore, tanto da estendere il suo amore e la sua speranza all'universo intero.

In questa particolare figliolanza, che lo rende somigliante al Figlio eterno nel quale sono state create tutte le cose, penso si trovi

⁴³ *Opus Oxoniense* III 32,1.6.

la strada che la teologia cristiana indica per rispondere alle questioni sul significato dell'essere umano per il futuro del cosmo. Anche se dovessimo passare attraverso un *big crunch*, anche se l'evoluzione cosmica portasse a un inghiottimento del pianeta terra, in quella stessa stella che lo ha fatto sorgere, i cieli nuovi e la terra nuova, che attendiamo a compimento del cosmo, saranno i cieli e la terra *con-creati* con l'essere umano.

Dopo la crisi dovuta allo spodestamento dell'uomo dal centro dell'universo, possiamo dire che l'uomo trova la sua identità non *nonostante* un universo che può sgomentarlo con l'immensità dei suoi processi, ma piuttosto *insieme* con l'universo in evoluzione.

Dal ruolo che la teologia cristiana riconosce all'uomo nel cosmo non si possono dunque evidentemente dedurre scenari cosmologici o fare previsioni sul destino della vita intelligente nell'Universo, come molto spesso oggi fanno gli astrofisici. ⁴⁴ La teologia cristiana si limiterà ad affermare, col capitolo ottavo della Lettera a Romani, il fatto che la rivelazione dei Figli di Dio ha un'importanza per la creazione intera, per la speranza universale di liberazione. Il modo però non lo conosce. Anzi, il cristiano, da vero figlio di Dio, sarà anche bambino e come bambino guarderà al futuro della vita e del cosmo, non con chi ha la presunzione dei saccenti, ma con la curiosità di chi è pronto a lasciarsi sorprendere. Con le parole di Karl Barth:

«Anche il cristiano si trova ogni giorno nuovamente a confronto con gli enigmi del processo cosmico ... Naturalmente anch'egli non può che continuare a chiedersi quale sia l'origine e il fine, la ragione e il senso delle cose. Naturalmente non possiede neanche lui la chiave universale che svela i misteri del gran processo dell'esistenza, che ad ogni istante si impongono in forma nuova – misteri della sua stessa esistenza che partecipa al divenire di tutta la realtà creata. Egli però sa chi sta all'origine di tutte le cose e di conseguenza sa che cosa sia lecito attendersi da questa fonte, che cosa effettivamente non mancherà di verificarsi. Per quanto riguarda però il modo in cui la decisione presa a questa fonte sarà realizzata, per quanto riguarda la forma in cui ciò che proviene da questa fonte si verificherà, egli è impaziente e curioso come un bambino, è aperto alle novità, è sorpreso da ciò che accade ... Egli sarà sempre disposto e pronto in anticipo a stare al suo gioco, anziché opporsi facendo l'eterno scontento, saccente e brontolone, oppure mettersi

⁴⁴ Per le prospettive legate al principio antropico terminale, oltre al già citato D. BARROW - F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, si veda anche F.J. TIPLER, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la resurrezione dei morti*, trad. it., Milano 1995.

imbronciato in disparte a fare lo scettico (come se fosse possibile!). Egli sarà coinvolto direttamente in tutto ciò che accade e ciò non potrà avere in ultima analisi che un senso positivo. Nell'intimo egli sarà sempre riconoscente e guarderà al futuro nella prospettiva di questa riconoscenza. Egli saprà sempre qual era e quale sarà il senso profondo delle cose. Egli sarà appunto sempre come un bambino in rapporto al padre. Questa è la sapienza cristiana per quanto riguarda il dominio cosmico di Dio». ⁴⁵

⁴⁵ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. Ausgewählt und eingeleitet von Helmut Gollwitzer*, München 1987, pp. 198-199.