

«LA CREAZIONE: ANTROPOCENTRISMO IN QUESTIONE».
XIV CONGRESSO NAZIONALE DELL'A.T.I.

SOMMARIO: 1. Un avvio che raccoglie le conclusioni (S. Dianich) – 2. Lo status quaestionis dell'attuale teologia della creazione (F. G. Brambilla) – 3. Un sondaggio biblico (G. L. Prato e G. Barbaglio) – 4. Due saggi storici di portata strategica (S. Muratore e G. Ruggieri) – 5. L'analogia come chiave di lettura della creazione (V. Melchiorre) – 6. Le provocazioni alla teologia della creazione provenienti dal dialogo interreligioso (L. Sartori) – 7. L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica (M. Bordoni) – 8. Conclusione: L'opus distinctionis.

Nella prestigiosa cornice della splendida città d'arte di Pisa si è svolto il XIV Congresso nazionale dell'ATI. Alla presenza di numerosi teologi provenienti da tutta Italia, nonché di scienziati e professori universitari pisani, si sono svolte sessioni di studio di buon livello, improntate a spirito di costruttiva ricerca e di sereno confronto. A propiziare il buon esito della ricerca ha contribuito l'attualità del tema, ineludibile nel contesto del recente dibattito sulla sorte del pianeta e nell'ambito del dialogo interreligioso e del confronto con le scienze.

1. UN AVVIO CHE RACCOGLIE LE CONCLUSIONI
(S. DIANICH)

Per l'apertura dei lavori il presidente dell'ATI ha convocato i convegnisti nell'aula magna del Palazzo della Sapienza dell'Università, segno augurale di un desiderato dialogo con la cultura e la scienza, in quell'«atrio dei gentili» che è la dottrina della creazione.

L'introduzione ai lavori comportava il compito di raccogliere i risultati dei congressi zionali preparatori, impegnati sui tre livelli previsti alla questione teologica: il confronto con la filosofia, con le scienze

e con le religioni orientali ⁽¹⁾. Evitando gli scogli delle questioni morali e politiche connesse al problema ambientale e il rischio di fare da supporto ideologico all'ecologismo, la riflessione vuole mettere a fuoco il senso che ha nella fede cristiana il cosmo, in relazione a Dio e all'uomo, tenendo conto dell'istanza critica nei confronti dell'antropocentrismo moderno, fatta valere dalla cultura ecologista.

Le religioni orientali, attente all'Unità del Tutto e alla coestensività di Dio e del cosmo, sembrano contestare l'opposizione introdotta dall'idea di creazione, con conseguente spaccatura ontologica tra Creatore e creatura e la scissione nell'ordine esistente tra regno umano e subumano. Occorre convertire la riflessione alla nozione di una «comunità biotica», incentrata sul valore del vivente, più che sul dominio dell'uomo.

Ma è la scienza moderna la principale imputata, avendo prodotto l'alienazione dell'uomo dalla natura e il disincanto del mondo. Qui il dibattito sulla modernità diventa ricerca delle cause di quella forma degenerata di antropomorfismo imperante, che fa dell'«io» cartesiano e del soggetto assoluto idealista l'animale egemone della realtà. Per qualcuno è proprio l'abbandono del principio-creazione, connesso all'affermazione dell'autonomia della soggettività razionale e il primato del soggetto sull'essere, a esaltare il dominio assoluto dell'uomo sul cosmo. Per altri l'accentuazione antropocentrica è dovuta al primato dato alla salvezza dell'uomo dal pensiero cristiano. Nella prima linea, essendo la perdita del riferimento a Dio a portare la cultura o all'esaltazione della natura come realtà numinosa in sé (pancosmismo sacrale) o alla riduzione del cosmo a materiale da manipolare (panlogismo cosmico), si tratta di riguadagnare la ragione alla fede, pensando in essa una filosofia, che trova proprio nel principio-creazione la cerniera con la teologia. Nella seconda linea invece è proprio la matrice cristiana a esser chiamata in causa e comunque il principio creazione non deve diventare per la teologia l'occasione per imporre alla filosofia i criteri di razionalità nell'interpretazione del mondo ⁽²⁾.

(1) A Catanzaro si è tenuto nel settembre del 91 il convegno: *La creazione oltre una visione antropocentrica?* Convegno filosofico, i cui atti sono pubblicati nel volume dell'ATI, *La creazione e l'uomo*, Padova, Il Messaggero, 1992. A Brescia si è tenuto nel giugno 91 l'incontro: *Dio-mondo-natura nelle religioni orientali*. Infine a Firenze si è tenuto, sempre nel giugno 91, il convegno interdisciplinare: *Cosmologia teologica e cosmologia scientifica*. Le relazioni sintetiche dei lavori si trovano, a firma rispettivamente di F. MORRONE, G. FAVARO e P. GIANNONI in «Rassegna di Teologia» 32 (1991) 321-24, 420-26, 526-530.

(2) Si vedano le posizioni di A. STAGLIANÒ, *La creazione: oltre una visione antropocentrica?* in «Rassegna di Teologia» 31 (1990) 511ss; Id., *Il principio creazione tra filosofia e teologia: oltre l'antropocentrismo?*, in ATI, *La creazione e l'uomo*, Padova, Il Messaggero, 1992, 29-66; e di G. RUGGIERI, *La faticosa uscita dall'antropocentrismo*, in ATI, *La creazione e l'uomo*, Padova, Il Messaggero, 1992, 259-74.

In verità la ricerca dell'origine dell'antropocentrismo deve risalire alle speculazioni sulla *potentia Dei ordinata vel absoluta*, in cui viene dilatato l'ordine del possibile e si rarefa la consistenza dell'ordine cosmico esistente. Questo possibile infinitamente più vasto esalta il potere sull'essere del soggetto, la cui carica di libertà è evidenziata dall'allentamento dei legami di necessità dell'ordine reale. Sintomatica è l'evoluzione della nozione di «natura», divenuta espressione di una rete di relazioni, che appaiono nelle proposizioni del linguaggio.

Il confronto con le scienze, infine, oltre a rilevare la pluralità di concezioni scientifiche del mondo, deve recensire una crescente domanda di risposte esplicative complete: l'intelligibilità dell'universo provoca sul senso della realtà intera. Occorre esplicitare però la soggiacente domanda metafisica.

Istruita dal dibattito, la ricerca teologica non potrà cavalcare la proposta polemica di superare l'antropocentrismo moderno, pur riconoscendo l'esito aporetico dell'esaltazione del soggetto, contrapposto alla natura-oggetto. Non è serio sognare un ritorno al prescientifico.

Si tratterà piuttosto di recuperare il senso dell'antropocentrismo cristiano, che identifica la verità con la persona (il nome) di Gesù Cristo. E si tratta di quel Cristo che ha attraversato e assunto il cosmo nel suo cammino di salvezza e ora è Signore dell'universo.

Mantenere l'antropocentrismo significa assumere la dottrina della creazione in una triplice prospettiva: escatologica, in quanto il reincanto della natura stà nelle virtualità escatologiche inserite da Dio nel creato, che geme in attesa del compimento; soteriologica, poichè l'eccedenza del possibile sul reale si dà nella forma concreta della soprannaturale nuova creazione, mediante lo Spirito; trinitaria, nella misura in cui la contingenza del reale e la finitezza della natura rimandano non all'assolutezza dell'Uno, ma a quella della Trinità. Così i principi della partecipazione e dell'analogia riveleranno nella creazione non tanto il riflesso dell'unità originaria, quanto piuttosto dell'alterità nella comunione trinitaria e l'uomo ritroverà la sua immagine divina non nell'assolutezza del dominio ma nell'essere relazione sussistente.

2. LO STATUS QUAESTIONIS DELL'ATTUALE TEOLOGIA DELLA CREAZIONE (F. G. BRAMBILLA)

L'arduo compito, peraltro brillantemente svolto, di recensire la magmatica letteratura sul tema, è svolto prendendo avvio dalle teologie della creazione degli anni settanta. Più che la contestazione ecologista di una riduzione antropologica, la cui pertinenza teologica va verificata, è l'oscillazione del paradigma teologico da

una visione antropocentrica e attenta alla storia, e quindi critica verso l'impostazione cosmologica della teologia precedente, ad un teocentrismo cosmologico, critico nei confronti della svolta antropologica ⁽³⁾, a mettere in dubbio il reale assestamento di quella teologia sul principio cristocentrico. La seria assunzione di questo dovrebbe evitare pretestuosi superamenti della svolta antropologica e artificiose contrapposizioni tra uomo e storia da un lato e natura dall'altro. Certo l'appello alla cosmologia attuale non è la semplice ripresa dell'impostazione contestata dalla svolta antropologica. Non si tratta più infatti di una conoscenza della creazione in sè e per sè, finalizzata alla fondazione della conoscenza naturale di Dio. Si ha di mira invece una nuova conoscenza della creazione, con finalità pratico-emancipativa di matrice ecologica, volta contro un uso indiscriminato della natura in nome della scienza. E' la rivelazione di Dio a offrire una nuova conoscenza della creazione.

Stabilite le coordinate del discorso, l'analisi dell'attuale teologia della creazione si è mossa su tre fronti: quello della contestazione della riduzione antropocentrica moderna, imputata alla matrice ebraico-cristiana, a cui fa da controparte la proposta di un nuovo modo di conoscenza della natura; quello di un ritrovato dialogo con le scienze naturali, avviate alla comprensione della natura come sistema aperto, che si sviluppa storicamente; quello della riflessione sistematica, di cui vanno verificate le condizioni di verità della deduzione, dal principio cristocentrico, della priorità della dimensione antropologica.

Quanto all'istanza ecologista contro l'antropocentrismo moderno, si deve notare un'indeterminatezza della critica e una sua funzionalità alla questione ambientale. Essa rischia di falsare la lettura del dato culturale, assumendo in senso inverso la contrapposizione di uomo e natura, col risultante sogno di una religione della natura post-tecnologica e antiscientifica, spesso trasposta affrettatamente in una teologia della creazione. Invece la saldatura pacifica tra cristianesimo e moderna centralità dell'uomo rischia di perdere quella specificità dell'antropocentrismo cristiano, che rende l'uomo responsabile, davanti a Dio e ai fratelli, del suo mondo, inteso come un segno capace di esprimere simbolicamente le relazioni comunionali, secondo la natura corporea. L'istanza ecologista, che si risolve in un superamento alternativo alla cultura moderna, risulta troppo radicale.

Anche la nuova forma di conoscenza, alternativa alla ragione strumentale e oggettivante e intesa come nuova «percezione» della

(3) Si veda a titolo esemplificativo la vicenda di J. MOLTANN, *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana, 1986.

natura come creazione, a partire dalla rivelazione di Dio, pare viziata da ingenuità epistemologiche nell'elaborazione di una strumentazione concettuale adeguata. E questo vale sia sul versante della teologia della creazione intesa come teologia della liberazione della natura, sia su quello della ricomprensione della natura come processo orientato e aperto, in dialogo con le recenti cosmologie scientifiche di carattere evolutivo. In entrambe i casi si riduce la dottrina della creazione a una teologia della natura, la cui nozione, peraltro, non è colta nella sua unità-distinzione rispetto all'uomo e al suo agire. Apprezzabile comunque resta il tentativo di reinterpretazione della similitudine divina nella creazione, fatta in area protestante. C'è chi cerca la similitudine interrogandosi sul bisogno di spiegazione della natura: si scopre allora nel mondo la promessa e l'anticipazione della redenzione e si interpreta il bisogno di liberazione in prospettiva messianica (Moltmann). C'è invece chi parla di similitudine perchè vede nel mondo creato il *medium* di una possibile rappresentazione di Dio: nella trasparenza della natura Dio si rivela e si rende accessibile come speranza per il futuro del mondo (Link).

Se non può cavalcare la polemica ecologista, la teologia della creazione deve piuttosto ritrovare il suo punto di partenza, passando per l'ardua via di una riflessione teologico-fondamentale.

Il punto di partenza della teologia della creazione è la rivelazione. La sua strutturazione quindi sarà cristocentrica e trinitaria. In verità la «deduzione trinitaria» è svolta secondo diversi modelli. Due risultano i fondamentali: quello cristologico-fondativo, che assume l'evento cristologico come il senso decisivo e il fine determinante della creazione, evidenziando in esso la dimensione antropologica, in quanto il termine della comunione offerta è la libertà umana creata; quella storico-evolutiva, che assume la prospettiva trinitaria in senso storico-escatologico, poichè riserva la manifestazione della figura trinitaria del creato al momento della glorificazione finale. E' da rilevare in tale linea un'incapacità a render ragione della singolarità assoluta e quindi dell'insuperabilità della figura cristologica. La creazione diventa solo un'anticipazione, una grammatica, le cui regole sono espone nella verifica escatologica. E' un'immagine teologica del creato funzionale al modello evolutivo del cosmo, inteso come sistema aperto.

In sede teologico-fondativa invece si fa valere la necessità di elaborare una strumentazione teorica adeguata a pensare la creazione. La stessa pretesa veritativa dell'evento cristologico chiede la mediazione di una visione ontologica, compatibile cristologicamente. Di portata strategica, in tale ambito, è la nozione di «natura», da non contrapporre all'uomo e alla storia, ma da elaborare come

medio simbolico in ordine alla scoperta dell'affidabilità del fondamento ultimo della realtà e del carattere promettente per il futuro dell'uomo e del mondo. Infatti l'anticipazione promettente del mondo (bontà della creazione) istruisce sul senso positivo della vita, suscitando una decisione etico-religiosa in favore della figura di vita promessa da Dio.

3. UN SONDAGGIO BIBLICO

(G. L. PRATO E G. BARBAGLIO)

Per l'Antico Testamento, il prof. Prato parte dalla contestazione della pacifica, eppure ingiustificata, separazione di creazione e salvezza, che porta a distinguere nelle tradizioni di Israele la considerazione della creazione nell'ambito dell'Alleanza, con accento salvifico, da quella sapienziale, che si teologizza solo assumendo entità salvifiche di altre tradizioni. La separazione è in verità legata a presupposti teologici extrabiblici. Ogni successivo tentativo di composizione non va al di là dei termini iniziali del problema, non accorgendosi dell'originaria inclusione di un termine nell'altro.

Scopo della relazione è allora quello di mostrare l'originaria unità dei termini, analizzando il senso tecnico dell'Alleanza e la tradizione sapienziale.

Studiata nel contesto del linguaggio politico e giuridico del mondo orientale coevo, l'Alleanza rappresenta un atto di fondazione creativo e innovativo. Ciò che si stabilisce tra le parti è una sorta di nuova creazione, in cui gli dèi sono chiamati a testimoniare.

Ma anche la creazione, per essere tale e ricomprendere le origini, deve includere il suo opposto. In tal senso si descrive la creazione come lotta, vittoria sul nemico, dominio e superamento del negativo. Lo stesso rito di Alleanza, mediante l'uccisione, include il suo opposto (rifiuto e infedeltà) e ricrea la relazione dall'origine. Viceversa, l'elemento creativo è essenziale nella descrizione dei gesti salvifici. Questi infatti sono raccontati in un modo mitologico, che ne esprime, riprendendo cosmogonie coeve, la portata teofanica e creatrice. L'unità dell'origine sta nell'elemento cosmogonico, mutato peraltro dall'incontro con la cultura-ambiente. Esso non è mai autoconsistente, ma esprime la portata creativa dei gesti salvifici e la creazione come salvezza.

Lo stesso vale per le tradizioni sapienziali. Non si tratta di un prodotto della riflessione umana autonoma, accanto alle tradizioni religiose. La separazione di alcuni testi sapienziali non è originaria, ma legata a un momento storico-culturale in cui Israele rilesse e reinterpretò la sua tradizione religiosa, per esaltarne la superiorità.

Anche qui comunque il tema della creazione è funzionale all'affermazione dell'antichità, e quindi dell'universalità, delle istituzioni di Israele.

La cosmogonia biblica non è autonoma, ma funzionale a una particolare visione della realtà storica, anche religiosa.

Nella stimolante discussione successiva, Prato contesta il luogo comune, secondo cui la creazione universalizza l'ebraica concezione originale della storia salvifica. In Israele non vi fu una speciale visione della storia e la creazione restò una cosmogonia funzionale alla fondazione dall'alto, e quindi dall'origine, del processo storico-culturale.

Per il Nuovo Testamento, il prof. Barbaglio prende in considerazione la dottrina paolina della nuova creazione. Contro un'ermeneutica antropologico-soteriologica, di taglio esistenziale, se ne afferma la portata cosmologico-escatologica. In tal senso è centrale in Paolo la nozione di uomo come *soma cosmico*, ossia come corpo in relazione a un cosmo rinnovato in Cristo. La tesi è mostrata, dopo una premessa terminologica, mediante l'analisi di testi significativi: Gal 6,15, ove la croce di Cristo, sottratta al tempo, ha portata cosmica; 1Cor 15,20ss, ove la questione della risurrezione dei morti è risolta come problema del dominio sull'universo di Cristo anzichè della morte, con la finale sottomissione di tutto a Dio; Rm 8,19, che esprime la brevità delle sofferenze presenti dicendo il coinvolgimento del creato nel gemito della liberazione. La creazione è funzionale alla comprensione della portata salvifica dell'evento cristologico. Solo nella scuola paolina (Efesini e Colossesi) emerge l'interesse protologico e la mediazione cosmologica di Cristo.

Da questi dati vengono tratte le conclusioni. Anzitutto la forte attenzione al cosmo, visto come spazio animato da potenze negative, che condizionano l'uomo. Anche la natura è segnata dalla potenza del peccato. Però il male cosmico è considerato solo come rovescio dell'esperienza di liberazione in Cristo. Nella liberazione dello spazio vitale cosmico l'uomo, con la sua storia, è sempre legato al mondo. Anche Dio è fedele alla sua creazione: vuole rinnovarla e non annientarla. Interessante in tal senso la mancanza di attenzione in Paolo alle rappresentazioni apocalittiche della fine del vecchio mondo e del suo dissolvimento. Il centro di attenzione è dunque ancora Cristo e la potenza della sua croce, in cui si apre il destino escatologico del mondo. La nuova creazione è intesa come un entrare nello spazio vitale di Cristo, nel quale le potenze nemiche sono annientate. La cristologia non è ridotta in termini antropologici-individualisti, ma elaborata in termini antropocosmici: Dio vuole e persegue nel suo disegno la Signoria di Cristo su una creazione nuova. La scenografia apocalittica e la contrapposizione

dei mondi cedono il passo a un'escatologia del già e non ancora, incentrata su Cristo, Signore del cosmo.

Interessante, a nostro parere, è la convergenza dei biblisti nel segnalare la funzionalità delle considerazioni sulla creazione e il cosmo, ad esprimere la radicalità della salvezza. In tale unità originaria, la creazione è irriducibile al problema degli inizi e la salvezza è detta nei termini della ri-creazione, per esprimerne la radicalità. Non sarà allora la considerazione della creazione in sé a superare l'antropocentrismo. La stessa salvezza, compresa nella sua verità di portata cosmica, pare sottrarsi a riduzioni antropocentriche.

4. DUE SAGGI STORICI DI PORTATA STRATEGICA (S. MURATORE E G. RUGGERI)

Muratore propone un'analisi del pensiero di Tommaso come punto di svolta nella concezione dell'uomo e del cosmo ⁽⁴⁾. Egli supera infatti la visione fisicista e cosmocentrica di Aristotele, dando consistenza filosofica alla categoria di creazione, mediante l'approfondimento metafisico dell'essere contingente, inteso come libera partecipazione del trascendente *Ipsum Esse subsistens*. Non sono più in discussione le condizioni del processo della realtà, ma il fondamento della stessa esistenza di ciò che è. Così il processo è aperto alla novità dell'intervento di Dio, che fonda appunto l'essere di ogni realtà. Non è pacifica, allora, la pretesa affinità con Aristotele e Tommaso sul problema delle origini, inteso come problema della «prima mossa», rivendicato dalle cosmologie scientifiche. Già in Aristotele si perviene al Motore Immobile, a partire dai movimenti cosmici, non in forza della causalità agente, bensì finale. Il Primo Motore non compie nessuna prima mossa, non essendo creatore ma ordinatore del cosmo. Del resto il cosmo non deve esser spiegato, essendo necessario e autoconsistente nella sua totalità. Il problema è il moto, il divenire. In Tommaso invece il problema diventa quello del principio, inteso come causa dell'esistenza di tutto ciò che è e può essere. Dio è creatore non per la prima mossa, ma perchè pone e conserva nell'essere ciò che esiste, sia che questo abbia avuto inizio nel tempo, sia che esista dall'eternità. Anche negli aspetti di necessità e regolarità la *res naturalis* è contingente e orientata da Dio all'uomo, nel quale viene a espressione la ricchezza del creato e si può realizzare il *reditus* a Dio, pienezza dell'esistenza. L'uomo non è più disperso

(4) La relazione porta un titolo indicativo della svolta: *Dalla ricerca delle origini alla questione del Principio. Tommaso d'Aquino*.

nell'ordine cosmico, ma questo è finalizzato all'uomo e in lui a Dio. Tommaso articola queste relazioni tra Dio uomo e mondo in una compiuta filosofia dell'essere. Due questioni guidano la riflessione: l'intelligibilità del reale in rapporto all'essere e il problema dell'essere contingente di fronte a Dio.

Res naturalis posita est inter duos intellectus: la verità della realtà si dà in relazione all'intelletto. Ma tale intelletto non è quello dell'uomo, bensì quello archetipo e creatore di Dio. L'uomo può solo riconoscere l'intelligibilità posta nelle cose dalla loro relazione a Dio. L'intelligibilità infatti è legata all'essere e l'intelletto è caratterizzato in rapporto a questo e non alla sola intelligibilità formale. L'intelletto divino, essendo identicamente pienezza dell'essere è fonte dell'esistenza di ciò che è e dell'intelligibilità della realtà. In Dio l'intellettualità è compiutamente realizzata rispetto alla totalità dell'essere, non essendoci composizione di essenza ed esistenza e quindi potenzialità. In Dio c'è tutta la verità. Nulla può essere tolto o aggiunto all'oceano perfetto della Totalità dell'essere. L'universo dell'essere, che non è la somma dell'esistente e del possibile, nè una stoffa comune tra Dio e creato, è tutto già esaurito nel suo principio ed è nelle cose contingenti per partecipazione. La finalità dell'universo passa per l'uomo, poichè questi è orientato, con la sua intelligenza, alla pienezza di essere divino (*desiderium Dei*).

La grande sfida speculativa consisterà pertanto nel capire come sia possibile un essere contingente accanto all'*Ipsum Esse* – *Ipsum intelligere* e come questo non aggiunga nè tolga nulla all'essere trascendente, neppure in quanto viene a coscienza della sua verità nell'uomo. Tommaso risponde con la dottrina della partecipazione (neoplatonica) e dell'analogia (aristotelica). Se la partecipazione dice la consistenza delle creature, fondando la possibilità di dire la realtà contingente nel suo rapporto di dipendenza intrinseca dall'*Ipsum Esse*, l'analogia sanziona la differenza ontologica, come impossibilità di stabilire un rapporto simmetrico e speculare tra Creatore e creatura. I termini della relazione sono semplicemente diversi, ma rapportabili perchè *secundum quid idem* (non però nel senso di un minimo comun denominatore tra Dio e creato). Se è vero che la creatura è simile al Creatore, non vale però l'inverso. E' questo il significato della negazione in Dio di una relazione reale col creato. L'esistenza o meno degli universi creati non aggiunge nè toglie nulla a Dio. Anche l'uso dell'analogia si fonda sul riferimento di dipendenza creaturale da Dio, pienezza dell'essere. L'uomo, in più, sta in rapporto a questo mistero dell'essere come al fine a cui è ordinato secondo l'intelletto. Pur radicato nella realtà creata, l'uomo è chiamato a trascendere il mondo verso Dio. In lui

si compie il ritorno al vero fine ultimo. Ed è Cristo che rende possibile tale *reditus*, trasformando la partecipazione all'essere nella comunione e fruizione trinitaria.

Con la relazione di G. Ruggieri ci spostiamo nel XVI secolo, per tentare di capire quale processo, nell'esplosione del concetto di «natura», abbia portato i teologi a fondare sulla stessa natura una nuova universalità. La prospettiva di lettura è quella del dibattito provocato dalla scoperta del nuovo mondo. La rivendicazione della dignità umana agli indios e la contestazione del diritto di conquista degli spagnoli avvia una riflessione teologica, che riprende le discussioni giuridiche sul diritto degli infedeli al *dominium*, ossia al possesso dei beni e al governo. Riassumendo immutati, in un nuovo orizzonte concettuale, i termini del precedente dibattito, si privilegia la soluzione di Innocenzo IV, che riconosceva tale diritto a ogni creatura razionale, riservando al papa una potestà universale con possibilità di intervento armato in caso di trasgressione dei precetti naturali o di opposizione alla predicazione del Vangelo. Anche il Caetano riconosce il diritto, ma nega eccezioni, non potendo il diritto divino annullare quello umano (*id quod est ex naturali ratione*). Ma è col De Vitoria che si approfondisce la categoria di diritto naturale, superando quell'orizzonte di cristianità, ormai insufficiente a garantire il diritto di tutti. Il diritto delle genti è definito in relazione alla *ratio naturalis*, colta nella positività concreta di ciò che è comune agli uomini. Il *dominium* poi è fondato sull'immagine di Dio, che è nell'uomo per natura. La fondazione naturale dei diritti non può esser stabilita sul regime della grazia, ma solo su quello della natura.

Ruggieri scorge in questo processo un visione universalista-monolitica, capace di riconoscere l'uguaglianza ma non la diversità. Ma ciò non basta a fondare il diritto dell'Indio. Infatti si tende a collocare l'altro nel proprio ideale, benchè allargato rispetto alla cristianità eurocentrica. Una concezione di natura di tipo universalistico non è in grado di garantire il diritto di tutti, nella loro diversità. La conclusione è decisamente critica: nell'antropocentrismo illuminista, basato sulla natura comune universale, si rivela l'incapacità, nel passaggio dal medioevo alla modernità, di accogliere il diverso. Occorre allora ricostruire il senso dell'universalità cristiana, ripensando una teologia della creazione cristocentrica, come posizione dell'altro-diverso ad opera del sovrano amore di Dio.

Reagendo all'impostazione e alla lettura dei dati, A. Rizzi contesta la legittimità della confusione tra alterità e diversità, per sottolineare l'importante sforzo di quest'epoca di trovare, sulla base della natura, una cultura comune, nella quale fosse tutelato l'umano. E' l'unica via che garantisce un'universalità costruttiva.

5. L'ANALOGIA COME CHIAVE DI LETTURA DELLA CREAZIONE (V. MELCHIORRE)

A livello di ripensamento della strumentazione concettuale, legata alla riflessione sulla creazione, la relazione del filosofo propone l'analogia come chiave ermeneutica della realtà creata, a partire dallo statuto ontologico dell'ente.

La legittimità della riflessione filosofica sul tema della creazione, non esclusiva della fede, benchè questa conservi la sua originalità nell'approccio escatologico e soteriologico più che archeologico e metafisico, si fonda sulla convergenza di fede e filosofia nella coscienza della negatività e della contingenza dell'esistente. E' proprio la necessità di fondare la negatività relativa, che segna la determinatezza dell'esistente finito, a far intuire una trascendenza dell'Essere, che si partecipa nell'ente contingente in una dialettica di identità e distinzione. Nella filosofia si tratta però di una trascendenza debole, in quanto può ancora intendere la partecipazione in maniera immanentista, mentre la teologia rimanda alla trascendenza forte della libertà indisponibile dell'atto creativo. Questa struttura dell'ente, che rinvia a una trascendenza come condizione della possibilità del relativo della sua negatività, si ritrova anche nei movimenti coscienziali. Ogni cognizione, determinata e finita, è negativa e processuale, ossia tendente al superamento. Ma la consapevolezza della negatività, anche qui, rimanda a un'originaria precomprensione di un Essere incondizionato, dell'Identico, che si partecipa negli enti e nelle differenze relative. All'interno della comprensione finita c'è un'evidenza originaria dell'Essere come orizzonte sempre fungente e non tematizzato. Quando si cerca di portarlo a tema questo originario può esser espresso solo nella forma del divieto e del negativo (in-finito). La presenza dell'essere è sempre e solo con-saputa nel finito.

E' proprio tale struttura a fondare il discorso analogico. L'identità originaria dell'essere infatti, dispensandosi nelle varie determinazioni e ritraendosi, è in qualche modo manifesta e dicibile, in forza di una partecipazione e parentela metafisica. Si tratta di una parziale identità di un termine rispetto all'altro e non di un rinvio a un terzo elemento. In tal senso occorre ristabilire la priorità dell'analogia di attribuzione su quella di proporzionalità. Se infatti quest'ultima sembrava tutelare meglio la trascendenza, in verità la proporzione dei rapporti suppone una certa conoscenza dei soggetti di rapporti analogici. Se non si potessero dire i soggetti dei rapporti, non si potrebbe dare neppure la dizione dei rapporti. Di più, la stessa analogia di attribuzione è seconda rispetto alla più originaria affinità ontologica, espressa dalla metafora e dal simbo-

lo. Qui si dà la prima coniugazione dell'identico e del diverso nell'affinità ontologica. E' la meraviglia della metafora, che nella copula compone realtà diverse. La proporzione ontologica è il rinvio a quell'Uno, che diversamente si partecipa e traspare nel diverso.

Se questo è il fondamento ontologico dell'analogia, il suo funzionamento è compreso se si pensa a quella parola che, cogliendo nell'ente la presenza dell'Essere, che partecipandosi si ritrae, proprio nel nominare tale presenza si costituisce come rinvio.

Sul versante della parola che nomina la presenza si deve superare il privilegio accordato alla predicazione propria, che nomina predicati puri e universali, rispetto a quella impropria, legata a immagini materiali e finite. L'indeterminatezza dei concetti universali, meno ricchi di contenuto, passa infatti prima attraverso la determinatezza materiale del simbolo, che originariamente dà da pensare in sè e oltre sè, proprio in virtù della determinazione partecipativa dell'Essere. Certamente la proprietà concettuale regola il linguaggio simbolico e la sua forza evocativa, ma si deve uscire dalla giustapposizione delle predicazioni, per cogliere il circolo di proprio-improprio non solo nel modo di significare, ma nella capacità di rispecchiare la presenza fondatrice dell'essere: molti termini infatti quanto al modo di essere si dicono propriamente di Dio e impropriamente della creatura, ma inversamente quanto al modo di significare (es. il termine persona). La ragione di tale circolarità sta proprio nel modo di parteciparsi dell'Essere nell'ente, ritraendosi. La partecipazione fonda la somiglianza e il ritrarsi la differenza. Questa presenza, da cui sporge un rinvio a un'assenza irraggiungibile, genera l'ambivalenza della coscienza simbolica, in cui un significato immediato e primario lascia trasparire in se stesso un significato secondario, non altrimenti raggiungibile e dato, come tale, nell'intimità del primo.

Sul versante del rinvio invece occorre ricordare sempre che il linguaggio analogico mentre disvela nasconde, affermando un'identità, che implica a un tempo una maggiore differenza. Il suo disvelare non è mai un nominare e definire, bensì un far vedere e lasciar trasparire. Chi pretende di far apparire ciò che solo traspare, cade nell'idolatria. Il rinvio chiede dunque apertura mentale per accogliere i vari simboli delle diverse culture.

Questo statuto del linguaggio analogico trova però nella rivelazione una diversa configurazione, il cui punto di equilibrio sta in un'affinità sempre maggiore nella non affinità pur tanto grande. Lo si può verificare nella concretezza delle immagini delle parabole, metafore narrate, in cui l'esistenza acquista spessore altamente simbolico, alle soglie del Regno. Il rinvio, che tutela la differenza, è garantito, nel cuore della parabola che è l'identità di Gesù, dalla croce.

6. LE PROVOCAZIONI ALLA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE
 PROVENIENTI DAL DIALOGO INTERRELIGIOSO
 (L. SARTORI)

Partita con premesse di ampio respiro e con qualche difficoltà a eseguire, sul finale, il compito prefissatosi, la relazione voleva raccogliere, dal dialogo interreligioso con l'Oriente, stimoli per una futura teologia della creazione.

Avendo precisato lo stile del dialogo religioso con l'oriente, attento all'universale esperienza di Dio e alla santità della vita, disperso nel quadro complesso di una sorta di "nuovo gnosticismo", costituito dai mille movimenti religiosi di ispirazione orientale, presenti in Occidente, e impegnato in ambito ufficiale su temi etici e sociali, Sartori constata che il livello del confronto è ancora quello della predisposizione preparatoria. Si tratta di raccogliere stimoli al ripensamento interno, prima del confronto diretto. E' questo anche il senso e il valore della relazione.

Sinteticamente la provocazione offerta è identificata nello schema di pensiero orientale, che nell'affrontare le questioni teologiche parte dalla totalità, dall'intero e dalla sua armonia, per arrivare all'individuo. Questo senso dell'uni-totalità del reale aiuta a accentuare ciò che unisce e accomuna e quindi la correlazione e l'interrelazione. Non si tratta di diluire il divino nel mondo, ma di tenere in vista l'immanenza di Dio nell'intero dell'essere, secondo la promessa di 1Cor 15,28: «Dio tutto in tutti».

Tale forma di pensiero provoca a rivedere un'eccessiva opposizione tra Creatore e creatura e a ripensare l'atto creatore come un mistero immanente in Dio, anziché una serie di atti successivi. Occorre ritrovare nell'atto creativo l'autocomunicazione di Dio e il suo volto materno-comunionale. Sovente l'accentuazione della libertà e trascendenza ha implicato quasi un distacco. Il tema cosmico del silenzio invita a pensare al transpersonale mistero di Dio, prima della sua rivelazione. E' l'abisso del Padre, il cui volto e la cui voce sono il Figlio e lo Spirito. La presenza del mistero di Dio è poi colta nei diversi gradi di vita del cosmo: se ne deve rispettare la gerarchia, senza confusioni o semplificazioni. Così ad esempio la vita personale è l'ultima evidenza e non la prima forma di presenza di Dio nel mondo.

Potremmo raccogliere questo tipo di stimoli nella provocazione a una maggiore attenzione ai modelli di vita del cosmo e alle loro leggi nonchè alla totalità del reale, in cui si manifesta l'esuberanza dell'essere, che il silenzio apofatico sa ascoltare come eco della presenza di Dio.

7. L'ORIZZONTE CRISTOCENTRICO DELLA CREAZIONE IN RELAZIONE
ALLA QUESTIONE DELLA SUA VISIONE ANTROPOCENTRICA
(M. BORDONI)

Questa relazione conclusiva, col compito di riprendere la questione teologica della creazione, mostrando la connessione tra cristocentrismo e antropocentrismo, offre un accurato modello di deduzione cristocentrica-trinitaria della dottrina della creazione, non privo di suggestioni di sapore rahneriano.

Il ricentramento cristologico è la soluzione della duplice riduzione alternativa della teologia della creazione a un cosmocentrismo astorico o a un antropocentrismo acosmico, segno della tensione irrisolta tra creazione e storia della salvezza, ontologia creativa e soteriologia narrativa. Tra i due poli si dà unità, pur nella distinzione specifica: la struttura storico salvifica è chiave ermeneutica della creazione, ma la salvezza non esaurisce la consistenza ontica della creazione, che anzi presuppone come fondamento.

La dottrina della creazione in una forma di pensiero cristiana non può diventare un primo capitolo a sè della dogmatica, affidata magari alla ragione metafisica o a una cosmologia scientifica, e poi relazionata a Cristo e all'uomo.

E' l'evento cristologico il luogo ermeneutico che rivela escatologicamente il significato della storia salvifica e dell'opera creativa. Il principio regolatore della comprensione della creazione è l'esperienza pasquale della nuova creazione in Cristo per lo Spirito. Il fondamento di possibilità della creazione come realtà autonoma e come possibile autocomunicazione di Dio è la figura trinitaria di Dio. Solo il principio pasquale e l'orizzonte escatologico permettono una ripresa protologica della domanda sulla creazione.

L'esperienza della Pasqua, che da un lato dice il senso dell'Incarnazione e dall'altro compie la nuova creazione, rivela quanto Dio sia coinvolto nella storia di salvezza in Cristo. Si viene a conoscere così la profondità del progetto originario di elezione: infatti la nuova creazione non è il restauro di un originario perfetto, ma il compimento gratuito della volontà di autocomunicazione di Dio. L'uomo è il correlato interno di tale volontà divina. Ma la realizzazione prima e perfetta di tale correlato antropologico si ha in Gesù. Il cosmo e la natura restano parte integrante del processo comunicativo di Dio.

Il centramento cristologico dell'escatologia, germinata dalla Pasqua, risolve la tensione tra la creazione intesa come processo evolutivo incentrato sull'uomo e/o originario perfetto da reintegrare. In Cristo infatti l'eterno dà compimento al tempo, inserendovisi, senza bloccare il dinamismo libero dell'uomo, in cammino verso il

fine. E' proprio la dialettica pasquale tra memoria di Cristo e novità dello Spirito a impedire l'esito immobilizzante del compimento cristologico. Lo Spirito libera la novità dell'evento cristologico, che si fa verità per ogni nuova stagione. La dimensione escatologica coinvolge sempre il tempo cosmico dell'uomo, dandone un senso nuovo in attesa del compimento finale, quando il corpo glorioso dei risorti avrà un cosmo trasfigurato.

E' possibile, a questo punto, recuperare l'aspetto protologico. Il vero principio è il beneplacito del Padre, che vuole comunicare ai credenti la pienezza di grazia e verità del Figlio. La nuova creazione spiega la prima, Gv 1 interpreta Gen 1-3. Dal «Primogenito dei morti» si risale all'«Unigenito del Padre» per contemplare il «Primogenito di ogni creatura». Si comprende la radice trinitaria della creazione. Principio del creato non è il Dio Uno, ma il Padre. Principio formale della creazione è la volontà di autocomunicazione di Dio in Cristo. La creazione si innesta, secondo il modulo della libertà, nella stessa generazione del Figlio. Solo la vita trinitaria, come trascendentale divino del creato, rende comprensibile il mondo come «altro» da Dio, eppure tutto in Dio, creato non per indigenza ma per sovrabbondanza di vita e amore. La ricchezza divina genera l'altro in Dio e un altro oltre Dio stesso.

In questo contesto si comprende il principio antropologico della creazione e il suo fondamento cristologico. Se il mondo è posto come altro da Dio e partner di un dialogo salvifico, vertice e luogo di emergenza del senso del mondo è la creatura libera e personale, capace di rispondere a Dio. Una metafisica della creazione non deve fermarsi alla natura-sostanza, ma deve spingersi fino al vertice della struttura creata, ossia fino all'essere personale e libero, in cui si realizza l'alterità della creatura di fronte al creatore. In tal senso la creazione non è pensabile senza l'uomo, libero interlocutore di Dio. Ma il principio formale di questo antropocentrismo sta nel cristocentrismo: la possibilità di porre l'altro come creatura personale sta nell'autoasserzione del Padre nell'essere personale del Figlio-Verbo. Nell'eterno dirsi del Padre nel Figlio si dà la possibilità della creatura personale come risposta al dono increato. E Gesù Cristo è la risposta compiuta di tale dono. Quindi la creazione ha la sua giustificazione ultima nell'uomo, ma originariamente nel Figlio, conosciuto nella prospettiva della Pasqua e dell'Incarnazione.

8. CONCLUSIONE: L'OPUS DISTINCTIONIS

Avendo interrogato la Bibbia e la storia sul senso della relazione uomo-natura, ci si è accorti che non emergono mai indicazioni dirette sul tema. Eppure resta la certezza che l'uomo è al centro del cosmo. Sarà forse per l'intrascendibilità del proprio punto di vista sulla realtà o la consapevolezza che la verità del mondo è posta tra due intelligenze, quella infinita di Dio e quella finita dell'uomo: comunque sia l'antropocentrismo rimane. Certo la fede pone in Cristo un punto di osservazione più alto su tutti i regni dell'essere. Proprio la Scrittura, che pensa all'Alleanza come a un atto creativo e alla creazione come dimensione cosmica della salvezza, sottolinea l'intreccio inestricabile tra uomo e mondo. Ma il coinvolgimento diretto della natura nel processo escatologico di redenzione resta legato alla capacità dell'uomo redento di modificare la realtà ambientale, nel contesto di un'azione liberata e liberante. Lo spostamento della questione, avvertibile nel sondaggio storico, dal rapporto uomo-natura al rapporto natura-soprannaturale rende avvertiti della complessità del mistero della creazione. Che rapporto c'è tra il Principio e il Fine della realtà? Qual è la funzione dell'uomo, immerso nel mondo tra partecipazione all'essere e chiamata alla fruizione trinitaria della vita divina? Come comporre l'assolutezza dell'Essere sussistente e quella della Trinità? Tale spostamento ha influito anche nell'elaborazione di una universalità culturale, basata sulla natura: può la consapevolezza delle diversità, che relativizzano l'omologazione eurocentrica della cultura, stimolare un pensiero dell'alterità più rispondente alla posizione dell'uomo nel cosmo?

L'ineffabilità del creato sembra suggerire l'opportunità di elaborare un discorso analogico anche nella relazione dell'uomo con la natura. In tal senso S. Dianich concludeva il Congresso evocando la sacramentalità del corpo, del cosmo e delle cose naturali: si tratta di un medio comunicativo animato dallo spirito, nel cui intreccio con la storia l'uomo articola la sua relazione con Dio e con gli altri. Da qui l'ineludibilità del rapporto col cosmo. Non per questo però uomo e natura sono in perfetta armonia. Forse la condizione dell'uomo nel mondo è la contraddizione e il conflitto, la cui ricomposizione armonica è ricevuta nella promessa rivelata, come anticipazione della fine. Ritorna comunque la valenza simbolica della natura, nel suo intreccio con la storia.

ALBERTO COZZI

*Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. – Varese*

15 ottobre 1992