

TEOLOGIE DELLA CREAZIONE

SOMMARIO: 1. Il quadro; 2. La teologia della creazione: il problema e il dibattito; 3. Il compito della teologia della creazione: i modelli; 4. Le teologie della creazione: i «trattati»: 4.1 Sul versante protestante: l'eredità di K. Barth; 4.2 Sul versante cattolico: tentativi di dialogo; 5. Compiti di una teologia della creazione.

1. IL QUADRO

L'ambito dell'*Antropologia Teologica* (ATh) è oggi per molti aspetti imprecisato. La delimitazione di questa vasta area del sapere teologico risulta assai congetturale, così che sotto questa titolatura capita di trovare una miriade di riferimenti assai indeterminati. Del resto, se si vuole restare all'interno della trattazione sistematica che va sotto questa dicitura, delimitandola come un'area regionale accanto alle altre della dogmatica e/o sistematica teologica, si noterà agevolmente che la precisazione dei confini dell'area resta intrinsecamente connotata dalle scelte che riguardano la struttura del trattato.

In effetti l'ATh, come trattazione unitaria, ha un passato assai breve, e non ha ancora raggiunto un consenso critico sufficientemente stabilizzato, né per quanto riguarda la sua delimitazione, né per ciò che concerne la sua architettura sistematica. La ricerca delle cause di questa situazione ci porterebbe assai lontano. Limitandoci alla causa propriamente teologica, questa può essere indicata in un fenomeno di macroscopica evidenza, vale a dire la mancanza di un'ATh nella teologia precedente il rinnovamento conciliare.

Infatti la manualistica *recepta* non ha il trattato di ATh. Il manuale contempla la trattazione di vari argomenti antropologici, ma li dissemina in trattati diversi per ispirazione e metodo: *De Gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De novissimis*. La collocazione in contesti così diversi rende il discorso disorganico, riducendo la trattazione antropologica del manuale ad alcune 'que-

stioni' riguardanti l'uomo, che per la loro disseminazione in diversi contesti e per la separazione degli sviluppi della riflessione non riescono a dare il senso di una visione sintetica circa l'uomo. La fede, però, non può rinunciare a proporre una comprensione organica dell'uomo alla luce di Cristo. Se dunque vuole sormontare la difficoltà ora rilevata deve ricercare le cause di questa frammentazione del discorso antropologico. Solo risalendo sino alla radice delle ragioni di questa assenza sarebbe possibile produrre un superamento che non sia solo fittizio e retorico.

Può così accadere che sotto questa titolatura si trovino sviluppi assai disparati, alcuni neppure con la coscienza dei problemi in gioco, altri invece che, pur consapevoli delle questioni discusse, alla fine ripresentano percorsi che non resistono alla critica teologica. Non è qui il caso di stendere panoramiche generali sul tema, perché esistono già preziosi contributi. Basterà ricordare quelli salienti e accessibili.

Segnalo alcuni articoli orientativi che sono utili per introdurre alla questione: Z. ALSZEGHY, *Crisi antropologica in teologia*, «Asprenas» 18 (1971) 19-27; G. COLOMBO, *Problematicità dell'antropologia teologica*, VeP 54 (1971) 586-595; A. GANOCZY, *Nuovi compiti per l'antropologia cristiana*, «Concilium» 9 (1973) 1053-1072; W. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, «Concilium» 9 (1973) 1073-1095; L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'Antropologia Teologica*, «Teologia» 1 (1976) 150-184, in particolare 153-165; Id., *Uomo. II/ Dal punto di vista teologico*, DTI III, 523-556; G. IAMMARRONE, *Proposte per il rinnovamento dell'antropologia teologica*, SapDom 32 (1979) 257-313; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica*, «Studium Ovetense» 8 (1980) 347-360; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia*, Sc Catt 114 (1986) 601-618; CTI, *Theologia Christologia Anthropologia*, in *Enchiridion Vaticanum VIII*, Bologna 1984, 354-399; G. HUMMEL, *Vers une vision globale de l'homme dans l'anthropologie théologique*, RHPhR 64 (1984) 223-235. Più vicino a noi hanno tracciato un panorama critico: L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monf., Piemme, 1992, 26-38; G. COLZANI, *Recenti manuali di Antropologia Teologica di lingua italiana e tedesca*, «Vivens Homo» 3 (1992) 391-407; Id., *Il trattato «De Gratia». Presentazione storico-bibliografica*, «Vivens Homo» 4 (1993) 375-389; C. GEFFRÉ, *Difficulté et tâches d'une anthropologie chrétienne*, RevSR 67 (1993) 75-88; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, in *Cristologia e antropologia. In dialogo con M. Bordoni*, a cura di C. Greco, Roma, AVE, 1994, 15-62 (si tratta della relazione fondamentale a cui seguono molte comunicazioni su diversi aspetti del tema).

D'altra parte il compito dell'ATh ha subito influssi più generali e pertanto più difficilmente dominabili. Il *primo* si colloca all'interno della trattazione sistematica, riproponendo un'istanza diffusa, e per questo motivo recensibile a fatica e soggetta a punti di fuga.

Si tratta della necessità improcrastinabile del confronto con le prospettive provenienti dalle antropologie presenti nei differenti filoni che hanno in qualche modo un interesse antropologico. Basterebbe in proposito riferirsi al testo di W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987, per rendersi conto dell'ampio spettro di questioni che la riflessione germinata sul terreno della svolta antropologica (quella culturale e filosofica) pone per essere riletta e ripresa «in prospettiva teologica», come cautamente lascia intendere lo stesso titolo dell'opera di Pannenberg. Del resto chi si addentra in questa foresta sterminata e lussureggiante resta come smarrito e disarmato, perché non gli viene ancora in soccorso una riflessione antropologica fondamentale, che fornisca gli strumenti di controllo critico, per una eventuale assunzione degli elementi possibili nel sapere teologico. La stessa ATh si va aprendo oggi alla riflessione teologico-fondamentale, mediante la quale può venire in possesso di una riflessione teologicamente fondata per l'indagine sugli aspetti regionali dell'ATH. Controprova di ciò si ha nel fatto che molta produzione teologica su temi specifici dell'antropologia (si pensi ai temi della corporeità, della sessualità, della socialità, ecc.) ha sposato gli strumenti culturali via via emergenti, senza la dovuta attenzione alla infrastruttura fondamentale e alla necessaria decantazione critica a cui questi strumenti andavano sottoposti.

Il *secondo* percorso allude piuttosto ad una contestazione generale della possibilità stessa dell'ATH: la stagione della «svolta antropologica» in teologia sembra essersi esaurita, prima ancora di aver potuto offrire risultati consistenti, almeno sul versante del trattato di ATH. Si può parlare quasi di un fronte critico nei confronti della concentrazione antropologica della teologia. Si tratta di una contestazione generale dell'antropocentrismo, che avrebbe indebitamente ristretto il messaggio cristiano in una visione angustamente antropologica, contrassegnata dalla prospettiva moderna del «soggetto», dualisticamente contrapposto al mondo. Il fronte da cui parte la contestazione è dubbio, ma il dato di partenza è influente su vasti strati del dibattito culturale in Europa: quello contrassegnato appunto dalla crisi ecologica, che ha fatto sorgere una vasta galassia di movimenti ecologici e di ideologie conseguenti. Non ha tardato a farsi sentire il riflesso di questa spinta anche sul versante teologico, con la riproposta di una *teologia della creazione* che, mentre corregge l'unilaterale concentrazione della teologia sull'antropologia, vuole riprendere le suggestioni del dibattito ecologico. Per questa via si riscopre l'importanza della ripresa del confronto con le scienze della natura, un confronto che era sembrato assopirsi dopo gli episodi di conflitto del secolo scorso e dopo l'ultimo e

discusso grande confronto avvenuto in area cattolica attorno al nome di Teilhard de Chardin ⁽¹⁾. Del resto il rapporto tra teologia e scienze della natura era stato sottoposto ad un processo di reciproca immunizzazione, mediante la separazione dei profili metodologici e della diversità degli approcci. Tale separazione era stata canonizzata da Barth e aveva trovato un assenso di comodo nella teologia della creazione cattolica, fors'anche per la scoraggiante proliferazione delle conoscenze scientifiche (si pensi alla fisica, alla cosmologia, alla biologia, ecc), per misurarsi con le quali era richiesta molta vigilanza critica e una non superficiale capacità di accesso ai saperi che andavano crescendo a ritmo esponenziale.

Il compito della presente rassegna critica si concentra quindi sulla *teologia della creazione*, operando una scelta fra i temi dell'ATH, che però non mi sembra arbitraria, perché il recupero della dottrina della creazione viene assunta anche per il suo significato sistemico all'interno dell'antropologia teologica. Il dibattito sul tema si rivela come uno dei più interessanti, negli ultimi tempi (anni '80 – inizio anni '90), nel campo dell'ATH, anche per la sua pretesa di ridimensionare la *vague* antropocentrica della riflessione precedente. La questione della creazione ha ricevuto una particolare sollecitazione da più versanti: due per così dire extra-teologici (il fronte ecologico e quello delle scienze della natura); il terzo come approfondimento all'interno della stessa teologia. In questa linea non solo la pubblicistica estera (in particolare tedesca e angloamericana), ma anche quella italiana, si è segnalata per l'incremento portato al tema. Ne è testimonianza il Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, che ha coronato la precedente ricerca dei pre-congressi della Zona Nord (la creazione nel dialogo interreligioso), della Zona Centro (la creazione tra fede e scienza), della Zona Sud (la creazione nel rapporto tra filosofia e teologia). A tale Congresso, tenutosi a Pisa il 7-11 settembre 1992, venne riservato il tema propriamente teologico della creazio-

(1) Sull'opera vastissima di Teilhard de Chardin e le differenti interpretazioni si veda il lavoro documentato di R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni*, GdT 25, Brescia, Queriniana, ²1981 [¹1968]: si veda 93-273. Si pensi solo alle interpretazioni di Tresmontant, De Lubac, Smulders, de Solages, e alla sofferta 'requisitoria' di von Balthasar, ma anche di Benz. Si pensi anche alle prosecutions teologiche di K. Rahner (cf bib. alla nota 19) e di P. SCHOONENBERG, *Il mondo di Dio in evoluzione*, Brescia 1968 [or 1962], A. HULSBOSCH, *Storia della creazione, storia della salvezza*, Firenze 1967. Si vedano inoltre i lavori di L. GALLEN, citati in *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Brescia, Queriniana, 1992, pag. 79 n. 128, pubblicati per lo più sulla rivista «Il Futuro dell'Uomo» 9 (1982) 3-10; 11 (1984) 11-18; 12 (1985) 17-25, ecc.

ne. Di quest'ampia ricerca sono testimonianza i tre volumi pubblicati (il primo del Congresso Nazionale dell'ATI; gli altri due dei pre-congressi Nord e Sud):

ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. Giannoni, Padova, Messaggero, 1993, pp. 414; ATI, *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, a cura di A. Staglianò, Padova, Messaggero, 1992, pp. 283; ATI, *Dio, mondo e natura nelle religioni orientali*, a cura di Giacomo Canobbio, Padova, Messaggero, 1993, pp. 173.

Ho tracciato un panorama globale, con una vasta documentazione bibliografica, nel mio contributo al Congresso Nazionale: *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, in ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. Giannoni, Padova, Messaggero, 1993, 43-142. Nella prima parte del contributo (57-106) svolgo tre ampi paragrafi (§§ 2-4) sulla questione ecologica e le sue ricadute in teologia; nella seconda parte del contributo (106-125: § 5) delinea qualche percorso dello sterminato campo del confronto con le scienze della natura e alcuni modelli di ripresa teologica. Sono complementari a questa ultima sezione alcune rassegne nel frattempo uscite: S. MURATORE, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Roma, AVE, 1993, pp. 244, che raccoglie e riordina saggi apparsi in «Rassegna di Teologia». Il contributo ha il merito di riprendere il dibattito e il confronto con le nuove teorie cosmologiche, in particolare con il cosiddetto «principio antropico»; C. BORASI, *Scienza e teologia. Ragioni di un dialogo*, Bologna, EDB, 1993, pp. 245, una introduzione che copre un'area più ampia del nostro tema, e che è una onesta informazione sul dialogo attuale.

Questa mia ulteriore rassegna intende completare quella precedentemente stesa. Per i temi della dottrina della creazione che in qualche modo sono influenzati dalla questione ecologica e dal confronto con le scienze della natura si rimanda a quel saggio, con la bibliografia ivi contenuta. Il presente saggio intende essere una continuazione del progetto originario di ricerca (cf pag 52-54 del contributo citato) sulla teologia della creazione, che prevedeva una terza sezione che trattasse *ex professo* delle teologie della creazione pubblicate negli ultimi anni.

2. LA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE: IL PROBLEMA E IL DIBATTITO

Le ricostruzioni della teologia della creazione degli anni 70 si erano per così dire assestate attorno ad una comprensione teologica della creazione, in particolare mediante il recupero della dimensione cristologica. I bilanci disponibili attorno a quegli anni

spingono in questa direzione ⁽²⁾. Anche negli anni 50-70, il tema era stato oggetto di riprese, tutto sommato particolari. Esse avevano mantenuto vivo il dibattito attorno al significato di una teologia della creazione, pur in un momento dominato dalla svolta antropologica: si pensi alla teologia delle realtà terrestri ⁽³⁾, alla discussione postuma sull'opera di Teilhard de Chardin ⁽⁴⁾, alla questione più risonante della teologia della secolarizzazione ⁽⁵⁾, alla teologia del processo ⁽⁶⁾, alla teologia del mondo di Metz e alle posizioni a cui questa ha dato origine ⁽⁷⁾. Questi dibattiti teologici hanno procurato una aggressione, da diversi punti di vista, al tema della creazione, cercando di superare la sclerosi in cui la teologia manualistica aveva confinato la questione. Sullo sfondo stava la volontà di rapportare la fede cristiana alle questioni civili e culturali che nel frattempo la «modernità» aveva avanzato dinanzi alla comprensione cristiana del mondo e alla sua efficacia storico-civi-

(2) Cf ad es. J. RATZINGER, *Schöpfung*, LThK IX (1964), 460-466; *Schöpfungslehre*, LThK IX (1964), 470-474; G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Vol. 3, a cura di R. Vander Gucht - H. Vorgrimler, Roma, Città Nuova, 1972, 44-66; Id., *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Roma, Paoline, 1977, 198-210; W. KERN - F. MUSSNER, *La creazione come inizio stabile e indistruttibile della salvezza*, in MySa vol IV, Brescia, Queriniana, 1970, 57-88; G. COLZANI, *Sulla esperienza cristiana del mondo. Note per una ripresa del tema della creazione*, «La Scuola Cattolica» 110 (1982) 371-403; Id., *Creazione*, in DTI, I, Torino, Marietti, 1977, 601-614.

(3) Cf G. THIJS, *Théologie des réalités terrestres*, I-II, Bruges Paris, 1947-1949; M.-D. CHIENU, *Teologia del lavoro*, Torino, Borla, 1964 [or 1954].

(4) Cf nota 1.

(5) Cf F. GOGARTEN, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1956 [tr. it.: F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo*, Bologna, Dehoniane, 1956]; Id., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972 [or 1953]; J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, Firenze 1965; P. VAN BUREN, *Il significato secolare dell'evangelo*, Torino 1969; H. COX, *La città secolare*, Firenze 1968. Sul tema assai controverso si veda A. J. NIJK, *Secolarizzazione* (= GdT 71), Brescia, Queriniana, 1973; H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970.

(6) Cf A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, a cura di D. R. Griffin - D. W. Sherburne, New York, 1979 [tr.: A. N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà*, a cura di D. R. Griffin - D. W. Sherburne, Milano, Bompiani, 1979]; J. B. COBB - D. R. GRIFFIN, *Teologia del processo. Una esposizione introduttiva*, (= GdT 112), Brescia, Queriniana, 1978.

(7) Cf J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo* (= BTC, 1), Brescia, Queriniana, 1969; Id., *La fede nella storia e nella società* (= BTC, 34), Brescia, Queriniana 1978; H. PEUKERT ET ALII, *Dibattito sulla 'teologia politica'*, (= GdT, 51), Brescia, Queriniana, 1971; M. XAUFLAIRE, *Introduzione alla 'teologia politica' di Johann Baptist Metz*, (= GdT, 77), Brescia, Queriniana, 1974; K. FÜSSEL ET ALII, *Ancora sulla 'teologia politica'. Il dibattito continua*, (= GdT, 92), Brescia, Queriniana 1975. Cf una discussione critica in G. COLOMBO, *La teologia politica di Johann Baptist Metz*, «Teologia» 4 (1979) 327-367.

le. Tuttavia la discussione non era riuscita a portare che correzioni tutto sommato periferiche alla teologia neoscolastica, senza arrivare a discuterne radicalmente l'impianto concettuale che aveva proprio nella funzione assegnata alla teologia della creazione il suo profilo sistemico. Così gli interventi sopra ricordati, che hanno episodicamente messo a rumore il mondo teologico e non – si pensi ad es. il dibattito sulla teologia della secolarizzazione –, sono apparsi per lo più una correzione o una presa di distanza da una teologia esistenziale e trascendentale, allora egemonica, che solo in seconda battuta prende contatto con la problematica del mondo, concepito quale scenario della libertà umana. La teologia della secolarizzazione (e la sua prosecuzione nelle teologie politiche e della liberazione), che identifica l'agire cristiano con la prassi di emancipazione, porta a considerare il «mondo» come un vero 'locus theologicus'. Ma il pericolo di estenuare il senso cristiano della fede in rapporto alla realtà creata e alla storia era abbastanza forte, dal momento che l'impianto concettuale che si trascinava dalla teologia neoscolastica era solo ritoccato, ma non radicalmente superato.

Occorre riprendere il discorso sulla creazione a livello propriamente teologico, là dove lo aveva lasciato e un po' messo in ombra la prevalente concentrazione antropologica della teologia post-manualistica. La svolta antropologica, se non vuole essere intesa indebitamente come riduzione «materiale» al tema dell'uomo, o non vuole assumere il punto di vista antropologico (surrettiziamente considerato in senso esistenziale o individuale) come punto di vista sintetico del discorso teologico, dev'essere situata nel contesto più ampio del mistero cristiano. Altrimenti l'attuale ripresa del discorso sulla creazione si rivelerà polemicamente come un superamento dell'antropocentrismo, riproponendo una continua oscillazione del pendolo tra diversi paradigmi interpretativi. L'affermazione di Moltmann nella sua dottrina sulla creazione è qui particolarmente sintomatica: «La storia è diventata paradigma della teologia moderna in un periodo in cui si affermava la *visione antropocentrica del mondo*: gli uomini devono essere il 'coronamento del creato' ed il centro del mondo [...]. Noi riusciremo ad imprimere nella *storia* una misura davvero umana e naturale soltanto quando sostituiremo questo antropocentrismo con un nuovo *teocentrismo cosmologico*»⁽⁸⁾. Se, però, non si vuole continuare a sposare il paradigma emergente è necessario recuperare più da vicino la dimensione teologico-cristologica della creazione e a partire da qui sottoporre a critica i diversi paradigmi, in particolare l'artificiosa contrapposizione tra natura e uomo/storia.

(8) *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana, 1986, 169.

Leggendo le analisi degli interpreti degli anni 70 si resta sorpresi dal fatto che le dichiarazioni sembrano esattamente speculari a quelle odierne: là si denunciava una comprensione prevalentemente cosmologica della creazione, rilevando la mancanza di «una chiara ispirazione antropologica in questa teologia della creazione»⁽⁹⁾; ora si lamenta una sorta di riduzione antropologica del tema, invocando la ripresa di una concezione cosmologica della creazione. Si deve supporre che il significato del termine *cosmologico* non ritorni nella stessa accezione: nel primo caso 'comprensione cosmologica' della creazione significa una considerazione della creazione in sé e per sé, in una prospettiva sostanzialmente filosofica (collegata al profilo epistemologico che una tale considerazione comportava per il discorso della 'teologia naturale' in vista del problema della conoscenza di Dio); nel secondo caso 'cosmologico' concerne la conoscenza della creazione e quindi ha un intento pratico-emanipativo nei confronti delle pretese di sfruttamento indiscriminato della natura (il problema ecologico) e dell'uso ideologico delle scienze (il problema della tecnica). Là una visione della creazione per la conoscenza (naturale) di Dio, qui una conoscenza di Dio in funzione di una teologia (pratico-emanipativa) della natura. Questa diversità di approccio, mentre ci rende coscienti della diversità dei contesti problematici, forse offre una spia della insufficiente riflessione teologica sul problema della creazione. Ciò richiede, allora, di recuperare il discorso teologico sulla creazione a partire da quel punto in cui la teologia lo aveva lasciato a mezzo il guado.

Rilevante per il nostro tema è stata *la questione biblica*, che – come è noto – vanta radici più remote e non si riferisce solo al problema della creazione, anche se ha trovato nei testi genesiaci uno dei banchi di prova e di discussione più appassionanti⁽¹⁰⁾. Lo sviluppo delle scienze storiche ha posto con forza il problema del metodo storico-critico applicato non solo ai dogmi, ma anche allo studio della Bibbia. D'altra parte il ricorso al documento fondante della rivelazione venne sovente fatto in un'ottica polemica, per mostrare la distanza di quanto là si riusciva a ricostruire, con un metodo positivo (e qualche volta positivistico), rispetto al dogma ecclesiastico. Su queste basi esplode la crisi modernista. La reazione ad essa innalza tra l'altro un argine non solo nei confronti dell'esegesi positivista, ma anche nei riguardi delle infiltrazioni della filosofia moderna e delle istanze della scienza. Questa ibernazione

(9) G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, 45.

(10) Se ne veda un breve, ma sintetico panorama storico in L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 14-24.

dei problemi, imposta dalla crisi modernista, non poteva però essere intesa che come un rinvio: perché le questioni si sono ripresentate puntualmente negli anni 30-40. Il problema biblico fa precisamente da traino, anche perché il Magistero si riserva il compito di garante della corretta interpretazione del documento biblico. Ma ciò non significa che esso voglia in qualche modo sostituirsi alla interpretazione della rivelazione, quanto piuttosto favorirne la correttezza. Anche se per la riconquista del pieno diritto di cittadinanza di una teologia che assuma sistematicamente il 'principio' rivelazione si deve attendere sostanzialmente la *Dei Verbum*. Essa favorisce il superamento della teologia controversistica e dogmatica, che, come si sa, denota sotto il profilo metodologico la teologia manualistica. Questo approdo, però, ha il suo luogo di incubazione nella teologia biblica, che negli anni 40 e soprattutto 50 acquista sempre più terreno anche in area cattolica. Si deve alla lungimirante fatica di alcuni pionieri la difficoltosa reimpostazione dei rapporti tra 'dogmatica' e 'biblica', l'introduzione sempre più affinata del discorso sui generi letterari, l'interpretazione storica del problema dell'ispirazione, ecc. ⁽¹¹⁾.

La ripresa della teologia della creazione, secondo gli interpreti più avvertiti ⁽¹²⁾, poteva/doveva convergere strategicamente attorno ad alcune tesi. Tre in particolare: l'una teologica riguardava il ricupero della dimensione cristocentrica della creazione e, corrispondentemente, del risvolto antropologico della creazione; la seconda ermeneutica, che riprendeva criticamente il percorso della tradizione per rileggerlo alla luce del principio riconquistato; la terza sistemica che interpretava il carattere cristocentrico della creazione come obiettivamente capace di introdurre all'unità del discorso teologico cristiano, per comprendere l'unità del piano divino. Da queste tre caratteristiche si attendevano sviluppi positivi per l'insieme del discorso teologico.

In questi ultimi vent'anni si deve dire che il guadagno è stato avvertito di più sull'impianto complessivo della teologia che ha acquistato via via una maggiore coscienza cristocentrica. Anche se oggi si deve notare che la questione consiste nel rigore con cui viene assunto il principio cristocentrico. Invece il discorso più regionale sulla creazione non sembra aver beneficiato compiu-

(11) Si veda una buona sintesi della problematica in L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, 20-24.

(12) Cf G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, 55ss; ID., *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 198-210; G. COLZANI, *Sulla esperienza cristiana del mondo* «La Scuola Cattolica» 110 (1982) 371-403: 392 ss; ID., *Creazione*, in DTI, I, 601-614.

tamente di questa riconquistata dimensione cristocentrica, poiché se tutte le trattazioni svolgono la dimensione trinitaria della creazione, nondimeno poi lo sviluppo si rivela sensibilmente diverso, a seconda del paradigma interpretativo con cui questo principio è riletto ⁽¹³⁾.

Da qui deriva un'ulteriore pista di ricerca (oltre a quelle ricostruite precedentemente e ricordate sopra), vale a dire quella che si esprime soprattutto nelle *trattazioni teologiche dedicate alla creazione*. In questo ambito, più problematica è apparsa la deduzione dal principio cristocentrico della priorità della dimensione antropologica rispetto a quella cosmologica ⁽¹⁴⁾, per quanto si precisasse che la prospettiva cosmologica esclusa dalla rivelazione fosse quella di una considerazione della creazione in sé e per sé. Infatti la creazione nella Bibbia riguarda la creazione in Cristo, e quindi la comunicazione *ad extra* dell'essere trinitario, vale a dire la creazione dei figli di Dio. A questa rigorosa e comprensiva determinazione *teologica* della creazione, che ultimamente la assume per indicare l'intenzione originaria del piano divino, però non ha aderito con eguale rigore tutta la teologia, poiché nelle proposte di revisione (prevalentemente quelle offerte nelle trattazioni *ex professo* delle teologie della creazione) si nota una sopravvivenza inerziale dello schema dualistico delle teologie della creazione di inizio secolo.

3. IL COMPITO DELLA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE: I MODELLI

A partire da questa vicenda, il compito che si impone alla teologia è quello di ricostruire una dottrina della creazione nella sua valenza propriamente teologica, vale a dire *cristologico-trinitaria*. È la questione dell'*Ansatz* o della *prospettiva* di una teologia della creazione. Il corretto «punto di partenza» o, meglio sarebbe dire, il punto di vista sintetico per una dottrina della creazione non è solo la questione del «da dove» cominciare, ma definisce il compito propriamente teologico di una comprensione *cristiana* della creazione. Ora, a partire da Barth e de Lubac, la questione dell'«*Ansatz*» di una teologia della creazione ha un rilievo strategico, perché ha a che fare con la sua funzione sistemica per l'impianto teologico

(13) Pannenberg ad es. nella sua *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 15-201: 36-37, ricorda diversi modelli di esecuzione del rapporto Trinità-creazione (Barth, Rahner, oltre alla sua proposta).

(14) Cf G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, 57: «In coerenza con il suo significato salvifico-cristologico emerge in primo piano, nella nozione biblica di creazione, la dimensione antropologica rispetto a quella cosmologica».

complessivo. Scheffczyk ha delineato le differenti posizioni in un quadro sufficientemente sintetico ⁽¹⁵⁾: una teologia della creazione non può che partire dalla rivelazione e dunque dovrà essere una teologia strutturata cristocentricamente. Su questo punto il consenso ottenuto intorno agli anni 70 si è rivelato molto formale, perché non accompagnato dalle necessarie precisazioni. In particolare la figura barthiana della creazione come presupposto o implicazione dell'alleanza in Cristo è parsa, almeno in prima battuta, comprimere la relativa consistenza della realtà creata e funzionalizzarla all'evento dell'incarnazione. Di qui le molte letture che interpretavano la creazione all'interno della dinamica storico-salvifica, come primo momento della «storia della salvezza», come protologia salvificamente orientata. In ogni caso, era necessario evitare – secondo alcuni – che una tale visione dinamica reintroducesse quel dualismo tra natura e soprannatura che aveva connotato il sistema della teologia manualistica ⁽¹⁶⁾. Per questo le proposte più recenti sembrano concentrarsi su una «deduzione» trinitaria della dottrina della creazione. Ma anche qui non tutto va senza problema: dipende da come viene concretamente eseguita tale 'deduzione'. È stato Pannenberg che ha rilevato la differenza dei modelli che entrano in gioco nella concezione trinitaria e, rispettivamente, cristologica della creazione (in realtà tra le due non c'è soluzione di continuità). Egli ha richiamato la differenza tra la sua posizione e quella di Barth e Rahner ⁽¹⁷⁾, anche se il panorama è molto più variegato. Mi sembra che si possano schematicamente intravedere due modelli che potremmo definire così: l'uno cristologico-fondativo; l'altro storico-evolutivo.

(15) *Einführung in die Schöpfungslehre*, 6-12; ora si veda anche C. THEOBALD, *La théologie de la création en question. Un état des lieux*, «Recherches de Science Religieuse» 81 (1993) 613-641: in particolare 625-631.

(16) Cf G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, 62: «Ora poiché dalla rivelazione sappiamo che l'azione creatrice di Dio coincide realmente con quella costitutiva della *historia salutis* – cioè la storia che deve generare i figli di Dio in Cristo –, risulta arbitrario, alla luce della rivelazione, istituire una teologia dell'azione creatrice di Dio, distinta dalla teologia dell'azione di Dio costitutiva della *historia salutis*».

(17) W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 36-37, in particolare nota 59-60. Egli si riferisce a diversi modelli nell'eseguire il rapporto Trinità-creazione, ricordando Barth, Rahner, oltre evidentemente alla sua proposta. Si tratta in sostanza del rapporto tra cristologia (entro un quadro trinitario) e antropologia (comprensiva della creazione). È evidente che ci si trova qui di fronte ad un plesso centrale del discorso teologico: nonostante la apparente asistematicità si dovrebbe richiamare anche Balthasar, Ebeling, ma poi più vicini a noi Moltmann, Link, Daacke.

Il *primo modello* assume l'evento cristologico come il senso decisivo della realtà creaturale, e determina il fine della creazione a partire da Gesù Cristo. La sua struttura fondamentale delinea l'alterità della creazione, come unità di mondo e storia, all'interno e in vista della sua chiamata alla comunione in Cristo. La creazione non può essere pensata nella sua determinazione propriamente cristiana antecedentemente al suo compiersi in Cristo. Per questo anche la precisazione dei suoi contenuti non potrà ridursi al contesto genesiaco veterotestamentario, ma dovrà ricevere il suo suggello appunto nella rivelazione cristologica. Conseguentemente, la nozione cristiana di creazione si determina per la sua essenziale sottolineatura antropologica, nel senso che la comunione a Cristo non può avere come termine che la libertà creaturale e sarà per rendere ragione della concezione cristiana della libertà creata (propriamente l'umanità in Cristo) che si dovrà indagare il senso del mondo in rapporto alla libertà umana. Questa ispirazione fondamentale, che possiamo trovare in molti autori, è poi svolta con sottolineature particolari le quali ultimamente dipendono dalla modalità con cui è assunto il momento cristologico e, insieme, dal modo con cui funziona lo strumento concettuale che sottende il rapporto tra la cristologia e l'antropologia.

Ad es. *K. Barth* assume come punto di vista sistematico della connessione tra alleanza e creazione ⁽¹⁸⁾ l'elezione eterna del Figlio che determina il senso dell'alleanza (predestinazione). In tal modo la creazione viene strappata dalla sua limitazione al problema degli inizi per entrare tra i momenti che costituiscono l'evento cristologico. È nota la difficoltà di Barth a pensare effettivamente la consistenza della realtà creata all'interno dell'evento di Cristo, probabilmente anche perché l'idea di elezione costituisce una sorta di polo di attrazione che rende evanescente la stessa consistenza della vicenda storica di Gesù.

Con sensibilità diversa *K. Rahner* cerca di pensare la creazione in rapporto all'evento dell'incarnazione del Logos. La realtà creata è la grammatica che Dio predispone per dire liberamente la sua Parola, anzi per comunicare se stesso precisamente nell'umanità del Figlio. La libertà creata è dunque la modalità storica che nasce allorquando il Logos, nella sua differenza dal Padre, si autocomunica nell'evento dell'incarnazione. In tal modo l'umanità creata è ciò che sorge quando il Figlio *in quanto Logos* inviato dal Padre si esprime ad extra, costituisce la sua autoespressione in ciò che è

(18) Si ricordi la strutturazione essenziale del suo volume sulla creazione: «La creazione come fondamento 'esterno' dell'alleanza» e «l'alleanza come fondamento 'interno' della creazione»: rispettivamente KD III/1, 103-258 e 258-377.

altro da sé e manifesta ultimamente il senso di questa alterità ad essere lo strumento con cui il Verbo si esprime e si dona. Per questo Rahner può operare poi trascendentalmente – mediante un'astrazione all'interno di tale unità – e mostrare come l'analisi dell'apertura dell'uomo al mistero santo di Dio possa predisporre esattamente la grammatica creata per l'evento indeducibile della rivelazione in Cristo ⁽¹⁹⁾.

Altrettanto interessante sarebbe indagare il modello di *H. U. von Balthasar*, più orientato sull'evento centrale della vicenda cristologica, quello della Pasqua. La libertà creata è qui assunta secondo il principio dell'indifferenza ignaziana, nel senso che l'orientamento dell'uomo all'incarnazione redentrice non può in alcun modo anticipare le modalità della sua attuazione. La realtà creata è allora frammento, figura, apertura ec-statica, drammatica umana che può alludere alla figura cristologica e al suo centro nella croce, secondo il principio della 'major dissimilitudo in tanta similitudine' ⁽²⁰⁾. Per questo Balthasar può orchestrare un'analisi antropologica molto ampia che assume l'esperienza estetica, i rapporti interpersonali, la drammatica umana, perché in ogni caso questi linguaggi possono costituire al massimo un'anticipazione simbolica che rimanda e rivela l'evento pasquale, solo quando esso si sia dato nella sua assoluta e indeducibile singolarità, come l'Universale concreto ⁽²¹⁾.

Il *secondo modello* assume la dimensione trinitaria secondo una dinamica che abbiamo chiamato storico-evolutiva. Possiamo citare almeno tre casi: Moltmann, Daecke, Link. Rimando qui a quanto ho ampiamente illustrato sui tre autori nel mio contributo citato ⁽²²⁾.

(19) K. RAHNER, *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma, Paoline 1965, 123-197: 139-140 [or: *Schriften zur Theologie* V, 183-221]; Id., *Die Hominisation als theologische Frage*, in P. OVERHAGE – K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg ³1965, 13-90; Id., *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, *Schriften zur Theologie* VI, 185-214; *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, *Schriften zur Theologie* XV, 24-62.

(20) È molto interessante il rapporto tra libertà finita e libertà infinita, così come viene sviluppato in Teodrammatica II: *Le persone del dramma: L'uomo in Dio*, Milano, Jaca Book, 1982 [or. 1976], 167-402. Sul tema cf E. BABINI, *L'antropologia teologica di H.U. von Balthasar*, Milano Jaca Book, 1988, 37ss; H. O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach H.U. von Balthasar*, Würzburg, Echter, 1991, 586 pp. Si veda anche dello stesso BALTHASAR, *Creazione e Trinità*, «Communio» n. 100 (1988) 7-16.

(21) Si vedano i temi di *Teologia della storia*, Brescia, Morcelliana, 1969 [or 1959], capp. I-III, p. 69.

(22) *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, 93-106. Riporto per comodità del lettore le opere di questi autori sul tema. Per **Moltmann**: nel 1985 vede la luce il secondo volume (ne sono progettati cinque) dei *Systematische*

Qui basta solo delinearne la forma comune: la prospettiva trinitaria è assunta in un modo vistosamente storico-escatologico; in particolare la sottolineatura pneumatologica sembra alludere ad un'azione dello Spirito nella creazione, che o sottolinea più direttamente la sua immanenza (come nel caso di Moltmann) ⁽²³⁾ o anticipa nel

Beiträge zur Theologie, dal titolo *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Kaiser, 1985; tr. it. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (= BTC 52), Brescia, Queriniana, 1986, che costituisce non solo l'approfondimento di un tema, ma una svolta nello stesso percorso teologico di Moltmann. Si tratta di una svolta che era già stata preparata in precedenti contributi: *Schöpfung als offenes System*, in *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, Kaiser, 1977, 123-139 [tr. *Creazione come sistema aperto*, in *Futuro della creazione* (= BTC 38), Brescia, Queriniana, 1980, 129-146]; *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato* (= GdT 193), Brescia, Queriniana, 1989; *La crisi ecologica: pace con la natura?*, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di A. Caprioli - L. Vaccaro, Brescia, Morcelliana, 1988, 137-153; e abbozzata in un sintetico capitolo della dottrina su Dio: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, 1980, 114 ss [tr.: *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio* (= BTC 43), Brescia, Queriniana, 1983, Cap IV: 108-140: in part. 108-126]. Il volume sulla creazione ne è la piena e ampia illustrazione ed è diventato poi come una specie di manifesto, punto di continuo riferimento di un certo tipo di teologia orientato ecologicamente. Si deve poi segnalare il terzo volume dei *Contributi sistematici*: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, Kaiser, 1989, 235-336 [tr. *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia, Queriniana, 1991, 245-350], che contiene un'ampia illustrazione della risurrezione di Gesù in prospettiva di teologia della creazione: la risurrezione viene studiata anche in rapporto al paradigma natura e l'orizzonte viene ampliato con un'ampia sezione sul Cristo cosmico: *La via di Gesù Cristo*, 309-350. Infine si veda il recente volume (quarto dei 'Contributi sistematici'): *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, Kaiser, 1991 [tr. *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia, Queriniana, 1994, 370]. Per **LINK**: CH. LINK, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (= Handbuch Systematischer Theologie 7/2), Gütersloh, Mohn, 1991, 465-467, che rinvia anche a ID., *Die Erfahrung der Welt als Schöpfung*, M. von Rad (hrsg), *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie*, Stuttgart 1974, 73-121. Più in generale si veda dell'A. ID., *Rechte der Schöpfung - Theologische Perspektiven*, «Evangelische Theologie» 50 (1990) 459-468; ID., *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition* (= Handbuch Systematischer Theologie 7/1), Gütersloh, Mohn, 1991; e infine ID., *Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung*, in G. ALTNER (hrsg), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart, Kreuz, 1989, 166-195. Per **DAECKE**: S. M. DAECKE, *Säkulare Welt - sacrale Schöpfung - geistige Materie*, EvTh 45 (1985) 261-276: 269-273.

(23) Su Moltmann si veda la produzione critica in seguito alla sua proposta: G. LIEDEKE, *Schöpfungsgemeinschaft. Jürgen Moltmanns ökologische Schöpfungslehre*, Orientierung. Hrsg vom Institut für weltanschaulungliche Fragen, Zürich, 1985, 222-224; U. RUH, *Bausteine für eine ökologische Schöpfungslehre*, HerKorr 39 (1985) 472-475; CH. LINK, *Schöpfung im messianischen Licht*, EvTh 47 (1987) 83-92 con risposta di MOLTMAN, *Zum Gespräch mit Christian Link*, EvTh 47 (1987) 93-95; U. KÜHN, *Schöpfung als Heilsprozess? Zu den schöpfungstheologischen Entwürfen von*

mondo la potenza del futuro di Dio (come nel caso di Daecke e Link). In ogni modo la figura trinitaria della creazione si dà nella glorificazione escatologica, la quale sembra in qualche modo ulteriore rispetto alla rappresentazione cristologica. Questa appare un'anticipazione (Moltmann, Daecke), una rappresentazione (Link: *Gestaltung*) in vista della sua pienezza escatologica. Non si può evitare l'impressione – ma non è solo un'impressione – che in questo secondo modello la verità della creazione non sia tanto istituita nella cristologia, ma sia sospesa alla sua realizzazione escatologica ⁽²⁴⁾. Siamo rimandati qui alla verifica della ontologia contenuta in questi tentativi che prospettano Dio come potenza del futuro. Si tratta di sapere se la nozione di Dio come potenza del futuro sia effettivamente compatibile con una piena illustrazione del senso della singolarità cristologica.

In effetti, la differenza essenziale tra i due modelli (che, come si è visto, sopportano ulteriori differenziazioni interne) sta, a mio avviso, nel modo di intendere il carattere escatologico della cristologia, e, rispettivamente, nell'infrastruttura concettuale con cui se ne rende ragione. È già stato osservato sul versante di una teologia della storia che una cristologia escatologica corre il rischio di estenuare il senso dell'assolutezza dell'evento di Cristo. Se esso non riesce a dire il senso della singolarità assoluta di Gesù di Nazaret finisce per ridurre il rimando alla cristologia alla sua funzione critico-negativa. E corrispondentemente il discorso sulla creazione nella sua determinazione cristologica corre il rischio di essere riletto come promessa di un compimento futuro. La creazione è un'anticipazione, è una grammatica le cui regole sono esposte alla verifica escatologica. Ciò spiega molto bene la funzionalità di una tale immagine al modello evolutivo del mondo come sistema aperto. Ma su questo pesano ancora tutte quelle riserve che sono state fatte valere a suo tempo a proposito della ontologia escatologica che costituisce il modello concettuale di questo orientamento ⁽²⁵⁾.

D. Sölle und J. Moltmann, TLZ 112 (1987) 81-88; P. D. MOLNAR, *The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation*, TS 51 (1990) 673-697; P. LÖNNING, *Die Schöpfungstheologie Jürgen Moltmann – Eine nordische Perspektive*, KuD 33 (1987) 207-223; K. HAFSTAD, *Gott in der Natur. Zur Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns*, EvTh 47 (1987) 460-466; J.-P. LONCHAMP, *Vers un nouveau Concordisme? Vues d'un scientifique à propos d'un livre de J. Moltmann*, «Études» 372 (1987) 99-109.

(24) Si ricordi l'espressione di Moltmann: *Gratia non perficit naturam, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam: Dio nella creazione*, 20.

(25) Vedi P. A. SEQUERI, *Escatologia e Teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su 'Dio' come 'futuro'*, Venegono, 1975: il cap. VI su Moltmann (63-86: 75ss) e quello su Bloch (121-133); mentre su Pannenberg cf tra gli altri M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano, Mursia, 1973.

I modelli di deduzione trinitaria e cristologica della teologia della creazione rivestono dunque una funzione euristica, per la verifica di quanto e di come tale consapevolezza è passata nelle trattazioni esplicite di teologia della creazione. Con questa consapevolezza, dunque, le abbiamo evocate per procedere, con una domanda istruita, all'analisi degli impianti e dei percorsi delle teologie della creazione.

4. LE TEOLOGIE DELLA CREAZIONE: I «TRATTATI»

La trattatistica postconciliare è andata via via assumendo alcune caratteristiche peculiari, che la differenziano rispetto al genere manualistico. Non che dopo il Concilio non si producano manuali. Anzi si sente diffuso il bisogno di trattazioni sintetiche, effettivamente rinnovate. Il genere «manualistico», come è noto, si caratterizzava sotto il profilo metodologico per il suo procedimento a tesi, la cui determinazione derivava dai pronunciamenti del Magistero. L'ordine delle tesi rispecchia il carattere controversistico e disorganico con cui si erano elaborati i «trattati» nel periodo postridentino, quando era venuta meno l'unità del sapere propria del Medioevo e, di conseguenza, lo sforzo di raggiungere una intelligenza sintetica del dato della rivelazione realizzato nelle grandi *Summae*. Sotto il profilo strutturale, la teologia manualistica si edifica sull'asse sistematico di natura e soprannatura, che costituisce l'architrave portante del suo impianto teologico. La teologia della creazione ha in questa ottica una importanza decisiva, poiché tende ad essere risolta in una teologia della «natura», di impronta prevalentemente filosofica. La questione della «creatio ex nihilo», la pensabilità dell'azione creatrice «ex parte Dei», l'affermazione dell'alterità/libertà di Dio rispetto alla realtà creata, il significato della contingenza/dipendenza del mondo rispetto a Dio, la questione della provvidenza e del governo del mondo, la determinazione degli effetti creati (cosmo, uomo, angeli) a partire da una comprensione prevalentemente cosmologica, sono i grandi capitoli di una teologia della creazione. Il deperimento del contesto salvifico e in particolare cristologico è il frutto di un processo lunghissimo, iniziato con l'allentamento del rapporto tra Cristo e la realtà creata nella teologia postnicena, accresciuto con l'approfondimento speculativo del significato della creazione come «relazione» all'atto creatore divino, e coronato con la identificazione di «creazione» e «natura», a cui viene accostata dualisticamente la «soprannatura». La perdita della tesi della «creazione in Cristo» ne è dunque la conseguenza e nella sistematica è invalso l'uso di col-

legare il discorso sulla creazione alla spiegazione dell'articolo di fede su Dio Padre; o ancor di più si parte dall'agire divino in genere, configurando persino un *De Deo uno et creatore*. Si comprende, pertanto, come una teologia della creazione, centrata cristologicamente, assuma un ruolo essenziale nel ripensamento del dualismo che affligge l'impianto sistematico della teologia manualistica.

Effettivamente, la teologia seguita al Concilio, se ha recuperato chiaramente la propria coscienza cristocentrica, non è stata egualmente conseguente nel risistemare il ruolo e il significato della teologia della creazione. Il trattato *De Deo creatore* è confluito nella più ampia trattazione sull'Antropologia Teologica, producendo una orditura assai variegata. La soluzione più diffusa, anche per una malintesa assunzione del paradigma interpretativo della *historia salutis* ⁽²⁶⁾ nella sua scansione cronologica, prevedeva la trattazione della creazione dopo il discorso su Dio (uno e trino) e in ogni caso prima della Cristologia e del *De Gratia*. In tal modo il trattato sulla creazione risultava dipendente sostanzialmente dal 'locus' veterotestamentario e le questioni sulla creazione ricevevano una previa teologizzazione rispetto alla loro calibratura cristologica. È ben vero che in simili percorsi il discorso sulla creazione approdava alla tesi della creazione in Cristo, per lo più svolta nel senso della obiettiva destinazione della realtà creata al suo compimento in Cristo, ma il sospetto di una certa successione, se non proprio un dualismo tra ordine della creazione e ordine della redenzione, non era del tutto escluso. In altre parole, il riferimento della realtà creata a Cristo sembrava intervenire in seconda battuta, in particolare in seguito al peccato in prospettiva redentrice, non invece originariamente, nel senso che fin dall'inizio Cristo determina il senso della creazione. Il rapporto della creazione a Cristo è più originario rispetto al rapporto del peccato a Cristo, anzi il primo spiega il secondo e non viceversa. Diversamente il senso della realtà creata viene precisato all'interno di una relazione «religiosa» a Dio, ma non ha una obiettiva struttura «cristica», se non nel senso assai debole di «orientata» a Cristo. Il difetto di fondo di questa teologia sta nel conferire alla successione cronologica degli eventi salvifici una valenza teologica e nella fatica a pensarne il nesso obiettivo.

D'altra parte, la lezione di molti grandi teologi (si pensi a Barth sul versante protestante, e a de Lubac, de Chardin, von Balthasar su quello cattolico) non sembra aver prodotto che aggiustamenti abbastanza esteriori sulle teologie postconciliari della creazione. Il

(26) L'esempio più famoso è quello del *Mysterium salutis*.

ricupero della rivelazione e della sua figura cristocentrica non ha ancora portato tutti i frutti sperati proprio in questo ambito, forse anche per la obiettiva concentrazione del discorso sull'antropologia (intesa come delimitazione materiale alla riflessione teologica sull'uomo), come ha rilevato la teologia ecologica, per quanto in modo maldestro. Sarebbe interessante una verifica critica dei manuali di Antropologia Teologica. Qui mi limito all'analisi delle trattazioni che, in questi ultimi anni, sono state dedicate *ex professo* al tema della creazione.

I criteri per organizzarne una rassegna convincente possono essere diversi. Qui non interessa la completezza materiale; mi atterrò ad alcune teologie che direttamente svolgono il tema o a trattazioni sufficientemente ampie che, nel quadro di una «dogmatica» o «sistemica», dedicano attenzione esplicita al tema. Non è possibile evidentemente neppure proporre una recensione dettagliata delle opere; ci basta lasciarci istruire riguardo alla problematica sopra illustrata. Distinguo il filone protestante e quello cattolico, perché forse qui si fa più sentire una diversa sensibilità, anche se non mancano significativi punti di contatto. Tralascio invece quelle opere che pur avendo il carattere di teologie della creazione, sono più da vicino segnate dalla problematica «ecologica», perché ad esse ho già prestato attenzione nel saggio citato (27).

4.1 *Sul versante protestante: l'eredità di K. Barth.* Possiamo collocare alcuni studi all'interno dell'influsso di Barth. Procedendo con un intento più sistematico che cronologico, è possibile segnalare tre opere, che in qualche modo costituiscono una variazione e un approfondimento significativo della tesi barthiana.

4.1.1 *La dottrina della creazione* di G. EBELING (28) è la prima opera che prendiamo in considerazione ed è contenuta nel primo

(27) Sono da segnalare almeno: J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Kaiser, 1985 [tr. it. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (= BTC 52), Brescia, Queriniana, 1986]; *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, Kaiser, 1989, 235-336 [tr. *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia, Queriniana, 1991, 245-350], che contiene un'ampia illustrazione della risurrezione di Gesù in prospettiva di teologia della creazione; CH. LINK, *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition* (= Handbuch Systematischer Theologie 7/1), Gütersloh, Mohn, 1991; ID., *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhundert* (= Handbuch Systematischer Theologie 7/2), Gütersloh, Mohn, 1991.

(28) *Dogmatica della fede cristiana*, I. *Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Genova, Marietti, 1990 [or. *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, Tübingen, Mohr, 1979, 21982], in particolare 321-400. Citerò dall'edizione italiana del primo volume, riferendo tra parentesi quadra i numeri nel testo.

volume della «Dogmatica della fede cristiana». La divisione della Dogmatica in tre parti (La fede in Dio creatore del mondo; La fede in Dio riconciliatore del mondo; La fede in Dio compimento del mondo) assume la scansione degli articoli del Credo, illustrando il rapporto di Dio con il mondo. Ma questa articolazione tradizionale, viene arricchita di un tratto peculiare, mediante la ripetuta considerazione di quattro aspetti principali (fede, Dio, mondo, uomo), che ritornano in successione diversa. Ciò che rende singolare questo tentativo è la unificazione delle tre grandezze di Dio, mondo, uomo, entro l'ottica della fede: «Mettendo a tema la fede accanto a Dio, uomo e mondo, non è propriamente un quarto punto di vista che si aggiunge a quei tre, ma è piuttosto l'unità che viene valorizzata: quell'unità che collega in quanto asserti di fede queste diverse direzioni enunciative» [110].

Nella prima parte, intitolata appunto «La fede in Dio creatore del mondo», alla trattazione sulla fede in Dio succede il discorso su Dio creatore del mondo e dell'uomo. La dottrina della creazione si distende su due assi sistematici [cf 329-331]: il primo delinea la dottrina della creazione assumendo la testimonianza biblica nel suo insieme, comprendendo la creazione nel suo orientamento verso Gesù Cristo; il secondo innesta la dottrina teologica del mondo nel contesto di esperienza del mondo moderno. Il primo profilo di indagine consente di strappare la dottrina della creazione dalla sua unilaterale concentrazione protologica, per integrare i temi della *creatio continua* e del governo del mondo, ma soprattutto consente di superare una visione della creazione incentrata sulla condizione originaria, senza riferimento al peccato. Una dottrina teologica del mondo non può fare affermazioni specifiche sulla creazione «a prescindere dal peccato» [330]. Il secondo profilo di indagine diventa addirittura il punto di partenza, poiché «è opportuno iniziare dall'esperienza del mondo d'oggi» [331], lasciandosi guidare dalla distinzione di natura e storia che trova il punto di sintesi nell'uomo. Il mondo, infatti, viene pensato nel suo essere-insieme (*Mitsein*) con l'uomo, non tanto per un restringimento antropocentrico su di questi, ma perché è l'uomo il punto prospettico dove si dà l'unità di natura e storia.

Questa architettura molto equilibrata disegna lo svolgersi della dottrina della creazione. La trattazione ha sovente lo svolgimento del manuale, che procede assai sinteticamente e persino allusivamente, quasi a forma di schede, senza molti sviluppi storici né confronti sistematici. Risulta quindi difficile delineare una posizione specifica dell'A. per rapporto ad altre visioni teologiche. In ogni caso i due assi cartesiani della odierna considerazione del mondo (§§ 11-12) esigono di prendere in esame il rapporto tra la

natura e Dio e tra la storia e Dio. Proprio questa embricatura trasforma la dottrina della creazione in dottrina del mondo, perché fa superare il concetto tradizionale di creazione, che include certamente l'uomo, ma non considera la storia dell'umanità. Ciò permette di considerare una dottrina teologica del mondo nell'intreccio inestricabile di «storia della perdizione e storia della salvezza» [343]. Ne deriva l'inflessione tipica della dottrina della creazione di Ebeling, concepita appunto in una prospettiva soteriologica. Anche le analisi interessanti svolte a proposito dei rapporti tra la natura e Dio e tra la storia e Dio hanno la funzione propedeutica di predisporre la visione odierna del mondo come natura e storia, quale precomprensione per il discorso propriamente teologico sul mondo come creazione di Dio.

Tale precomprensione però non ha la funzione di istituire le prove dell'esistenza di Dio, da cui poi si dipartirebbe la possibilità di un discorso teologico sulla creazione a prescindere dalla rivelazione di Dio in Cristo. Il discorso sulla creazione come discorso teologico sul mondo si colloca entro la rivelazione cristologica e la sua tradizione di fede, di cui la «dogmatica» deve rendere ragione. Si instaura così una circolarità ermeneutica tra la parola di Dio che risuona nella rivelazione e la sua eco a partire dalla natura e dalla storia. Tale reciproco rimando si fonda sul fatto che natura e storia anche per il non credente «riecheggiano» la Parola rivelata di Dio, dal momento che esse devono il loro essere alla Parola creatrice di Dio. La mediazione tra Parola rivelata di Dio e Parola creatrice si trova secondo Ebeling senz'altro nella «esperienza del mistero della realtà» [354-355], che ha un riscontro esistenziale nel mistero della propria vita: «non ci si può aprire ed esporre al proprio essere-insieme con la natura e la storia, senza che in un modo o in un altro si annunci il mistero della realtà» [355]. È escluso però che questa esperienza della realtà possa fornire una piattaforma (analogica, diremmo noi) per inferire qualcosa del discorso su Dio: ad esso si perviene solo entro la tradizione (rivelata e teologica) della fede. La mediazione dell'esperienza si ferma alla «attestazione» di una ambivalenza perché, se l'esperienza della realtà «annuncia di portare in sé un mistero che è costitutivo del suo essere», essa rimane sospesa anche alla possibilità della distruzione della vita e dunque il mistero resta formulato nella forma di una attesa soteriologica. Nulla di meno, ma neppure nulla di più! In tale quadro si iscrive la dottrina teologica della creazione di Ebeling, tratteggiata nell'ampio paragrafo intitolato «Creazione e conservazione» (§ 13: pp. 360-400). Essa è articolata in due momenti: la creazione come asserito di fede; il rapporto tra creazione, conservazione e redenzione.

Nel primo momento l'A. illustra la relazione e la differenza tra l'articolo di fede nella creazione, i racconti di creazione e le affermazioni delle scienze della natura. La posizione di Ebeling è equilibrata e supera l'immunizzazione reciproca di teologia della creazione e scienze naturali proposta da K. Barth [cf 366-368]. In seconda battuta Ebeling espone la tesi teologica sul mondo come creazione di Dio scomponendola in due affermazioni: la prima concerne il rapporto dell'uomo con il mondo e del mondo con lui, quando è visto come creazione di Dio; la seconda intende indagare che cosa significhi l'articolo della creazione per Dio stesso. Si attua qui quella circolarità tra Dio e il mondo che è implicata nella spiegazione teologia del mondo come creazione di Dio. La tesi della creaturalità del mondo dunque ha, anzitutto, una intenzionalità realistica che non può essere compresa in un'ontologia essenzialista, ma in un'«ontologia della relazione»: la comprensione del mondo si dà solo nell'essere-insieme di uomo e mondo, alla ricerca di un criterio obiettivo che smascheri l'arbitrio del rapporto dell'uomo con il mondo, o, rispettivamente, di un ritorno alla natura contrapposto dualisticamente all'uomo. Tale criterio comporta un mutamento dell'atteggiamento nei confronti del mondo «se è vero che il mondo muta quando da mondo senza Dio, abbandonato a se stesso, diventa il mondo voluto da Dio» [371]. Accettarlo come mondo voluto da Dio, significa strapparli alla contraddizione che vuole il mondo come opera dell'uomo o come un mondo divinizzato. La fede nella creazione invece significa percepire il mondo come promessa e dono di Dio; la differenza tra Creatore e creatura pone l'uomo sul versante delle creature, lo fa con-creatura, che dovrebbe realizzare il suo rapporto di corrispondenza con Dio, proprio nella sua solidarietà e differenza con la creazione. Invece di realizzare la corrispondenza l'uomo diventa colui che si sostituisce alla Signoria divina, sottoponendo anche il mondo alla schiavitù della sua libertà onnipotente e facendolo diventare luogo dell'opposizione a Dio. Ne deriva pertanto una rilettura del tema della *creatio ex nihilo* come asserto di fede, secondo la classica inflessione soteriologica luterana: la fede nella creazione dal nulla è correttamente intesa quando «in nome della divinità di Dio si crede che il mondo viene ridotto al nulla se si vuol fondare il suo essere [...] al di fuori dell'essere-insieme con Dio» [374] ⁽²⁹⁾. La considerazione del mondo è dunque sospesa alla possibilità di essere luogo, condizione e medio della risposta alla iniziativa salvifica di Dio. In questa ottica teologica muta effettivamente la relazione dell'uomo al mondo e del mondo all'uomo. Inoltre la tesi della creaturalità del mondo esercita un influsso anche sul modo di intendere Dio. La trascendenza di Dio dal mondo (come l'universalità dell'agire creatore e la bontà della creazione) non significa tanto un'alterità rispetto alla creazione quanto piuttosto una differenza tra un mondo in relazione con Dio e un mondo a lui opposto: ancora una volta dunque occorre leggere soteriologicamente le caratteristiche teologiche riferite alla creazione. Ciò consente di passare all'altro aspetto.

(29) Si legga in proposito la spiegazione con una suggestiva citazione di Lutero: «La natura di Dio è di fare qualcosa a partire dal nulla. Perciò da chi non è ancora diventato nulla Dio non può trarre nulla» WA 1; 183,39-184,7.

Il secondo momento di una teologia della creazione raccorda il discorso sulla creazione, con quello sulla conservazione e redenzione. Poiché la considerazione della creazione non è stata risolta nella creazione delle origini, ma è stata pensata come l'essere di Dio in relazione al mondo e all'uomo, questa visione dal di dentro rivolge lo sguardo all'uomo nella storia, «segnata dalla slogatura del rapporto con il Creatore» [381]: in tale ottica la conservazione significa permanenza della creazione malgrado il peccato; la redenzione significa riscatto della creazione dal peccato. Infatti il tema della conservazione, per un verso, non dice altro che la durata della creazione nel tempo (*creatio continua*), ma, per l'altro, proprio il fatto che la creazione venga conservata «malgrado il peccato» introduce una sottolineatura nuova: sta a dire che il peccato non solo non sconvolge l'ordinamento della creazione, ma anzi Dio contrasta gli effetti del peccato. Ebeling afferma che il concetto di creazione deve pensarsi anche nel fluire del tempo proprio nel suo continuo essere in relazione con Dio [cf 391-394]. Parimenti la redenzione ha essa stessa un riverbero sulla creazione, in quanto riporta l'essere-insieme dell'uomo con la creatura dalla degradazione all'originaria armonia, anzi la redenzione costituisce un compimento della creazione perché l'intenzione creatrice di Dio è capace di integrare e assumere anche la morte nella vita eterna. In ogni caso il concetto di conservazione media tra la creazione e la redenzione: la conservazione esprime la sicurezza che il mondo viene mantenuto nel suo essere creato malgrado il peccato e attraverso di esso; e questa certezza è il sì di Dio alla sua creazione malgrado il peccato. In tal senso esso dice di più della nozione di *creatio continua* e per questo media verso la redenzione: «la conservazione in quanto ripetizione del sì di Dio alla creatura è altra cosa dal sì di Dio che ricrea l'uomo e ne fa una nuova creatura, da quel sì che è stato pronunciato in Gesù Cristo» [393-394]. Di qui l'A. parte per interessanti considerazioni sul concetto di Provvidenza e sui modi di conservazione divina del mondo (la legge, il miracolo, gli angeli).

La riflessione di Ebeling si caratterizza per l'intenzione di pensare la dottrina della creazione attraverso un intrico di rapporti (*Mitsein*) dell'uomo con la natura e di entrambi con Dio. La sua originalità consiste nell'essere strutturata entro un'ontologia della relazione di Dio con il mondo e con l'uomo e dentro l'esperienza odierna del mondo da parte dell'uomo, nella quale si dà l'unità di natura e storia. Il punto di vista sintetico della fede consente di dipanare la comprensione teologica del Dio creatore in rapporto all'uomo nel suo *Mitsein* con il mondo e la tesi della creaturalità del mondo nel suo essere in relazione a Dio. L'eredità di Barth – anche se Ebeling si pone nella tradizione luterana – è obiettivamente approfondita nel senso di mostrare meglio la differenziazione tra dottrina della creazione e sua implicazione nell'alleanza, al prezzo però di perdere la unitaria comprensione *cristiana* della creazione. In effetti la affermazione della creazione in Cristo (e della sua comprensione trinitaria) è accennata in

modo assai indeterminato [379-380], e, in ogni caso, la relazione della creazione alla redenzione attraverso la mediazione della conservazione si fonda sull'esperienza del peccato, cioè di una considerazione della creazione sganciata dal suo rapporto costitutivo con Dio. Abbiamo quindi una ordinazione della creazione all'evento cristiano che è giocata in un'ottica redentiva. Il debito all'ascendenza luterana è qui evidente e anche l'obiettivo guadagno operato nell'ontologia della relazione è interpretato soteriologicamente. Quella stessa istanza ontologica non riesce a mostrare i criteri della predicazione analogica, forse per l'eccesso di difesa da una certa figura della teologia naturale, troppo precipitosamente identificata con la figura storica di un'ontologia essenzialista. Vedremo che questa difficoltà ricorrerà anche in altre trattazioni.

4.1.2 Il *saggio sulla creazione* di P. GISEL ⁽³⁰⁾, si presenta come un trattato specifico sul tema elaborato chiaramente, a nostro avviso, entro l'eredità barthiana. A parte il suo linguaggio un po' criptico, Gisel vuole restituire alla teologia protestante il senso della creazione, nella prospettiva di una teologia della Parola. Perciò sottolinea la sua obbiettiva iscrizione nella cristologia, della quale la dottrina della creazione in qualche modo predispone l'infrastruttura.

Il testo si propone appunto come un 'saggio' su «la libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio» – come recita il sottotitolo – e quindi sul complesso di temi che fanno della dottrina della creazione la mediazione obbiettiva della dottrina della salvezza. Senza la coscienza che l'uomo di oggi ha «in qualche modo perduto il mondo» è difficile anche dire la «salvezza inscritta in creazione». La perdita del mondo è perdita ad un tempo del passato e della oggettività del reale; né un'epoca come la nostra segnata da una profonda coscienza storica, e quindi dalla critica, può tacere questo debito che la libertà ha nei confronti di ciò che la costituisce: «approfondire teologicamente il tema giudaico-cristiano della creazione significherà scoprire il legame irriducibile e originario tra il tempo e l'essere, l'attività e la passività, la libertà e l'affermazione, la negatività e la positività» [2]. A tale impossibile riduzione dell'essere alla libertà e alla storia si riferisce la ricerca

(30) *La creazione. Saggio sulla libertà e necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*, Genova, Marietti, 1987 (or ²1987), pp. 235 (cito dall'edizione italiana); Id., *Creazione ed escatologia*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, Dogmatica II, Brescia, Queriniana, 1986, 637-752: questo saggio riproduce in breve – soprattutto per la sezione sistematica – il tragitto del volume. Cf anche Id., *Un salut inscrit en création*, in *Création et salut* (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, 121-161.

sul tema della creazione, proprio nel momento in cui si dà socialmente e culturalmente un «ritirarsi della creazione».

Quella di Gisel è una sottolineatura consapevole in «terra protestante» dove da Lutero a Bultmann è avvenuto un certo restringimento soteriologico della dottrina cristiana e in particolare della tematica della creazione: la sua difficoltà a rendere ragione della positività del reale è stata sempre grande. Si è prodotto così nell'epoca moderna uno slittamento del tema: le questioni dell'*origine* e della *positività* dell'essere, che sono i tratti tipici di una teologia della creazione, furono intesi nel periodo moderno rispettivamente come l'*inizio* (lineare) e la *cosa* (estesa), attorno a cui si riassume un determinato modello di comprensione dell'essere. Ad esso corrisponde anche sul piano teologico l'inutilità di dire Dio per comprendere l'essere. Di qui il risultato: «a partire da questo momento l'uomo moderno sarà spesso l'uomo di un mondo senza Dio e di un Dio senza mondo. Senza creazione.» [4]. La lucidità della diagnosi comporta dunque la conquista di un nuovo pensiero del mondo, che – di là dall'indagine, a volte suggestiva e non priva di una certa *verve*, a proposito della tradizione giudeo-cristiana sul tema della creazione e della successiva ripresa nella storia della chiesa – si presenti come «la ricerca di una nuova *ontologia*» [3]. Questa è declinata nei termini di una esteriorità/positività che conferisce alla contingenza il suo valore proprio, sottraendola ad un fluire senza continuità. Certamente tale sottolineatura costituisce il punto centrale dell'opera di Gisel, il momento in cui il mondo è riconquistato come quel 'terzo' possibile tra Dio e l'uomo. «Dire il mondo come contingenza, significa indicare che la sua recezione stessa e la vita che vi si intraprende si offrono sullo sfondo di un enigma originario. L'enigma è qui costitutivo. Con ogni radicalità: essa preserva il mistero e la ricchezza possibile delle cose del mondo [...] È come contingenza su uno sfondo di enigma che il mondo può essere benedizione e occasione di grazia» ⁽³¹⁾. Per questo il mondo è il *terzo*: «terza realtà, e terza istanza possibile, tra Dio e l'uomo» ⁽³²⁾. Occorre mantenere la sua alterità come il luogo di una rinnovata comprensione della stessa dottrina della salvezza (cristologia): senza il mondo la salvezza portata da Cristo può essere intesa come affrancamento *dal* mondo; senza la salvezza in Cristo il mondo può essere compreso esclusivamente nella

(31) *Un salut inscrit en création*, 125-126.

(32) *Ivi*, 127; e aggiunge: «Maniera per sottolineare la sua consistenza, il suo irriducibile spessore, la sua positività. Modo per segnalare la sua autonomia e differenza». Il riferimento è a MOREL e LÉVINAS; ed è esplicitamente ricordato come 'momento chiave' della 'mia teologia della creazione'.

sua dimensione *materiale* e non nel suo significato simbolico. La differenza/alterità del mondo è obiettivamente il luogo in cui si iscrive il compimento dell'essere dell'uomo (e del mondo) nella figura cristologica. Merita qui di essere riferita per esteso la tesi programmatica con cui Gisel stesso riassume il senso della sua opera: «Che il mondo sia figura terza tra l'uomo e Dio, che esso presenti precisamente là una consistenza propria e irriducibile tocca profondamente il modo di dire e confessare la *salvezza*. Sotto l'aspetto *cristologico*, anzitutto: si dovrà far apparire là che il mondo e la carne sono dei passaggi obbligati, che essi arrivano fino ad inscrivere la loro realtà propria come istanza specifica nel cuore stesso del processo che cristallizzano e ricapitolano il nome e la persona di Gesù Cristo. L'aspetto della vita credente, nello *Spirito*, nel suo polo ecclesiale così come nella inserzione nei diversi luoghi del mondo – politico, economico, culturale, ecc. – sarà ugualmente segnata dalla posizione propria riconosciuta al reale, tra Dio e l'uomo, e legittimamente differente tanto dall'uomo che da Dio» (33).

La differenza fondatrice del mondo è dunque lo sfondo entro il quale Gisel struttura la sua teologia della creazione, che nella linea barthiana egli svolge consapevolmente in prospettiva trinitaria. Diversa è la sottolineatura rispetto vuoi allo svolgimento di Ebeling dove il mondo è per così dire coinvolto (soteriologicamente) nel suo essere con l'uomo, vuoi alla riflessione di Moltmann dove è Dio – lo Spirito – ad essere dinamicamente implicato nel mondo come motore della sua glorificazione, vuoi alla stessa prospettiva di Pannenberg dove il mondo appare come un momento del processo di autotrascendenza verso forme vitali più complesse che partecipano alla vita divina dello Spirito. In Gisel, all'interno del quadro trinitario-cristologico fondamentalmente incentrato su di una teologia della Parola di ascendenza barthiana, l'enfasi è posta su tale differenza fondatrice, che approda all'istanza di una «nuova ontologia». La stessa rilettura delle fonti della tradizione cristiana (i racconti della creazione, le testimonianze della Scrittura, le riprese della storia) a cui è dedicata la parte più consistente del volume [10-190], in dichiarato riferimento alla scienze umane, esige una «ontologia particolare» [194], che Gisel sviluppa nella parte conclusiva dell'opera [191-230], una sezione non sempre facile e immediata. In ogni caso la scansione logica del discorso è limpida. La nuova ontologia – l'A. segue qui consapevolmente Jüngel – pensa l'essere-reale come evento, l'«essere rientra nell'ambito dell'acca-

(33) *Un salut inscrit en création*, 128: questi due binari indicati da Gisel strutturano poi il seguito del discorso nel saggio citato.

dere e del dono» [197] e perciò delinea due ordini diversi, ma necessari: l'ordine della parola, della libertà, di Dio che sono l'origine (gratuita) dell'essere; e l'ordine della contingenza, del reale e della necessità. La differenza tra questi due ordini è la stessa differenza costitutiva del mondo, donato come spazio di relazione tra Dio e l'uomo, relazione che ha da essere istituita e nominata appunto come creazione *di Dio*. Da un lato, il mondo è ciò che è riferito da sempre ad un Altro e istruisce la nostra libertà su questo rinvio decisivo: «la parola può iscriversi nello spazio della creazione *perché* la creazione è già iscritta nello spazio della parola» [207]. Il mondo nel suo essere stesso è questa parola in quanto detta, e proprio per questo è il medio significativo in cui si realizza la risposta dell'uomo e che lo apre obiettivamente a quella Parola in cui si dà il senso dell'uomo attraverso la mediazione del mondo⁽³⁴⁾. D'altro lato il mondo è attraversato da questa differenza costitutiva che è il luogo della libertà come desiderio, la quale, superando il regime del bisogno, si determina per rapporto al mondo in risposta ad una alterità che li precede entrambi. Una alterità di cui la legge rappresenta il momento obbligante, che specifica la differenza come un momento non sopprimibile, ma da accogliere e riconoscere da parte della libertà: alla fine «il mondo e l'uomo sono dal primo istante inseriti in una sfera che li decentra, la sfera del Desiderio. O della Parola o della Legge, e del gioco che insieme determinano. La sfera di un progetto, di una vita operante» [227].

Se abbiamo compreso bene, la nuova ontologia è una ontologia della relazione, dove appunto le tre grandezze ontologiche – uomo, mondo, Dio – si implicano vicendevolmente e sono custodite nella loro alterità dal riconoscimento della Trascendenza originaria. Pertanto Gisel può concludere a proposito della tradizione antropocentrica occidentale: «il pensiero del mondo abbozzato negli ultimi tre capitoli, all'insegna di una nuova formulazione *ontologica*, non ha inteso perciò contrapporre una *natura* ricca e polimorfa a un *uomo* individuale scisso dal mondo, né valorizzare senz'altro la bontà della *creazione* indipendentemente dalla drammatica in essa iscritta dalla *creatura*, o cantare i benefici misconosciuti della necessità e della passività contro le illusioni della libertà e dell'attivismo. No, ho piuttosto tentato di pensare *insieme* l'uomo e il

(34) «Io non sono la Parola, ma rispondo ad essa nella differenza. Rispondo ad essa rispondendo del mondo (apertura sulla contingenza) e rispondo in verità nel riconoscimento di una Parola che mi precede radicalmente, in quanto mi dona nella sua totalità questo mondo la cui origine è altrove (apertura sulla verità che è Dio solo)» [208]. Emblematicamente Gisel svolge tra le 'esemplificazioni' di questo momento la mediazione cristologica.

mondo (la creatura e la creazione), tentato di *articolare* in modo rigoroso una *passività* originaria (principale insegnamento di una teologia della creazione, e insegnamento occultato in modo affatto particolare nell'epoca moderna) con il *soggetto* umano che è anch'esso, sin dall'origine, oggetto originale dell'insegnamento di una teologia biblica e cristiana della creazione» [232].

4.1.3 Nella *Systematische Theologie*, Bd. 2 di W. PANNENBERG ⁽³⁵⁾, il cap. 7: *Die Schöpfung der Welt*, contiene una ampia teologia della creazione, che oltre al confronto con le scienze ⁽³⁶⁾, sviluppa il tema in un'ottica trinitaria. La sistematica della creazione di Pannenberg accentua esplicitamente, in una maniera assai differente rispetto allo svolgimento di Moltmann, il punto di vista trinitario ⁽³⁷⁾. La relazione Dio-mondo esige che l'agire divino ad extra sia pensato come riverbero delle relazioni ad intra: «l'agire di Dio nel suo rapporto al mondo non è completamente altro che nella sua vita trinitaria, ma in lui questa vita trinitaria si rivolge verso l'esterno, esce fuori da sé e diventa il fondamento che determina le distinzioni tra il creatore e la creatura» [19]. L'azione creatrice viene fatta risalire alla eternità e libertà di Dio, ed è identificata con l'amore del Padre. Ma questa bontà paterna nei confronti delle creature non è altro che l'amore con cui da sempre il Padre ama il Figlio. In tal modo l'amore nei confronti delle creature è sempre mediato dall'amore del Padre verso il Figlio. Per questo è necessario svolgere la mediazione cristologica dell'atto creatore.

La mediazione cristologica consente di mostrare l'origine della indipendenza (*Selbstständigkeit*) delle creature dal loro Creatore. La deduzione di tale autonomia parte dalla relazione storica tra Gesù e il Padre. Nella dinamica dell'autodistinzione (*Selbstunterscheidung*) di Gesù dal Padre, mediante la quale egli lascia che Dio gli stia dinanzi come il Padre, Gesù si rivela come la creatura dinanzi a Dio, che affida a Dio la sua vita, il suo messaggio sul Regno, come il luogo in cui si rivela la signoria futura di Dio. Di qui deriva la tesi cristologica: «Questo evento della autodistinzione di Gesù dal Padre costituisce la rivelazione del Figlio eterno nell'esserci terreno di Gesù. [...] Nell'autodistinzione di Gesù dal Padre si trova anzitutto il *fondamento conoscitivo* per l'eterno essere

(35) *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1991, 15-201. La traduzione è prevista come imminente.

(36) Ho fatto un resoconto più ampio del confronto della teologia della creazione di Pannenberg con le scienze della natura nel mio saggio: *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, 120-125.

(37) Cf *Systematische Theologie*, Bd 2, 15-201: in particolare il primo paragrafo *Schöpfung als Akt Gottes*, 15-76.

filiale di Gesù». E di qui proviene anche la mediazione cristologica per comprendere la creaturalità dell'essere umano di Gesù. «Ma allora corrispondentemente nell'autodistinzione del Figlio eterno dal Padre non è da cercare il *fondamento di essere* per l'esserci della creatura nella sua differenza dal creatore? L'essere rivolto del Padre verso la corrispondente autodistinzione filiale del Figlio, forma il punto di abbrivo per l'alterità e la consistenza dell'esserci creaturale» [36-37]: in altre parole per la deduzione della libertà creata. Con essa è omogenea anche la figura del mondo, poiché quest'ultimo è la condizione di possibilità dell'uomo Gesù. Perciò P., con rigorosa deduzione cristologica, può concludere: «La permanente differenza di Gesù nella sua umanità dal Dio eterno – e perciò anche dal Figlio eterno – significa contenutisticamente che il Figlio eterno non solo non precede l'esserci umano di Gesù, ma è anche il fondamento del suo esserci creaturale» [38].

Da qui P. deriva pure il fondamento delle *altre* realtà create, poiché l'umanità del Figlio fonda la differenza e consistenza della restante realtà creaturale. È dunque nella relazione storica di Gesù a Dio che si realizza l'essere e il determinarsi della creatura, in quanto egli accoglie la differenza creaturale e la sua propria determinazione di fronte al Dio creatore, che però viene esperito e riconosciuto come il Padre suo. In tal modo la creaturalità dell'essere umano di Gesù assume la sua figura perfetta e normativa, così che il senso ultimo (fondante e finale) della libertà creata può essere indicato solo a partire dal rapporto storico di Gesù col Padre. È in questo rapporto che deve essere rinvenuto il senso compiuto della creazione: «riconoscere Dio come un Dio di tutte le creature non è possibile senza includervi il riconoscimento della divinità di Dio e della sua incondizionata signoria sulla loro vita. Per questo Gesù ha posto la sua vita a servizio della glorificazione di Dio. In tale 'obbedienza' del Figlio è stata realizzata in Gesù di Nazaret soprattutto la struttura e la determinazione dell'essere creato. Per questo il Figlio eterno è il fondamento di essere dell'esistente creato di Gesù e insieme di tutti gli esseri creati. In quanto fondamento di essere di tutti gli esistenti creati, esso è apparso nel rapporto storico di Gesù al Padre» [38-39]. La mediazione del Figlio, quale appare nella relazione di differenza e di dedizione al Padre, allora non è solo la figura originaria strutturale (*strukturelles Urbild*), ma anche l'origine (*Ursprung des Daseins*) della differenza e della relazione delle creature a Dio.

La deduzione trinitaria si prolunga poi nella delineazione della funzione dello Spirito nella creazione, che viene ricondotta alla relazione del Figlio al Padre nella autodistinzione libera avvenuta nella vicenda di Gesù. Lo Spirito è colui che mantiene uniti in

questa autodistinzione, poiché l'atto con il quale il Figlio realizza la sua missione nella vicenda di Gesù come vicenda dell'obbediente relazione al Padre è atto libero, che si può comprendere solo per l'azione unificante dello Spirito. In tal modo lo Spirito è colui che unisce l'agire libero del Padre e del Figlio nell'atto creatore implicato nella vicenda cristologica. Pertanto il Figlio non è solo l'origine della *differenziazione* delle creature da Dio, ma anche della *comunione* di ciò che è differente. La funzione dello Spirito allora è quella di fare in modo che la creatura consistente e autonoma possa partecipare alla vita divina: «Tale partecipazione a Dio è realizzata dalle creature non semplicemente attraverso il loro essere diverso da Dio, ma nel movimento della loro vita, in quanto vita che si compie nel superamento della loro finitudine. Questa vita delle creature come partecipazione a Dio, trascendente la propria finitudine, è l'opera particolare dello Spirito nella creazione, che è strettamente unita con quella del Figlio» [47-48]. Ciò non vale solo per la singola creatura, ma anche per l'interazione delle creature, di modo che si deve dire che la dinamica dello Spirito dev'essere precisata come «un processo di progressiva *interiorizzazione dell'autotrascendenza* delle creature» [48]. A partire da questa dinamica è possibile delineare precisamente il passaggio dalle forme elementari della vita organica (dove questa interiorizzazione è solo iniziale) sino alle forme complesse (dove l'interiorizzazione giunge all'autocoscienza), senza mai togliere l'unità con le creature. Qui P. si richiama a Bergson e a Teilhard per affermare che il processo di produzione di forme sempre più complesse può essere interpretato come processo di partecipazione alla vita divina dello Spirito. La partecipazione delle creature alla vita divina deve assumere la figura della autodistinzione da Dio operata dal Figlio: «in tal modo l'azione dello *Spirito* nella creazione converge verso l'incarnazione del *Figlio*» [49].

La conclusione riguarda il fatto che una considerazione trinitaria della creazione produce delle affermazioni che riguardano tutta la creazione nella sua dinamica storica, cioè non riguarda solo l'inizio, ma anche la conservazione, il governo (*concursus*) e il compimento della creazione. Come si vede la versione di Pannenberg, con la sua maggior sottolineatura dell'azione dello Spirito e con il suo orientamento escatologico, declina il senso cristologico della creazione in una prospettiva storico-escatologica, la cui pertinenza resta sotto la riserva avanzata nei confronti del progetto globale della sua teologia. La verità (*et quidem* la verità cristologica, quale senso compiuto della creatura nel mondo) rimanda alla sua verifica escatologica, quando la totalità della realtà manifesterà il senso assoluto della storia, vale a dire Dio come il fine che tutto determina.

4.2 *Sul versante cattolico: tentativi di dialogo.* Come abbiamo accennato all'inizio di questa rassegna critica, il problema di una teologia della creazione, in ambito cattolico, si pone come un dato pacifico connotato da due elementi: il primo, epistemologico, sottolinea il carattere preambolare della dottrina della creazione rispetto alla conoscenza (di fede) del Dio (rivelato); il secondo, teologico, tenta di assumere il senso positivo della tesi paolina della creazione in Cristo, senza cadere però nella concentrazione cristologica tipica del primo Barth. Ora se il primo elemento continua a permanere nella riflessione cattolica sulla creazione, il secondo entra indubbiamente in tensione con il primo, perché avanza la pretesa di pensare la creazione come un momento della dogmatica/sistemica teologica. Si è visto che questo è il punto di convergenza delle dichiarazioni critiche degli anni 70, ma tale consenso fatica ad entrare stabilmente nelle trattazioni teologiche sulla creazione. Esse continuano nella scia della tradizione *recepta* a configurare la dottrina della creazione come un momento previo della dottrina cristiana, un momento per altro oggettivamente capace di dire la consistenza della realtà (creata) all'interno della sua vocazione soprannaturale. Sarebbe utile, a questo proposito, verificare il grado e la misura della recezione di questa convinzione all'interno delle trattazioni di Antropologia Teologica (dove pure si tratta della creazione).

Per quanto riguarda le trattazioni *ex professo* di una dottrina della creazione in ambito cattolico, esse rimangono segnate dalla ripresa del tentativo di confronto con le problematiche indotte dalla cultura, in particolare dalla 'cultura' ecologica e dal rinnovato confronto con le scienze della natura. Anche se, come ho mostrato altrove ⁽³⁸⁾, il fronte più attivo è quello evangelico, non mancano tentativi significativi anche in campo cattolico ⁽³⁹⁾. Le teologie della

(38) Cf *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, 67-106 per la recezione del 'pensiero' ecologista; e le pagg. 106-120 per il confronto con le scienze.

(39) Si veda A. GANOCZY, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf, Patmos, ²1987, il lungo paragrafo 4.3 *Evolutionstheorien: Zum Stand der Forschung*, 154-206 [ora è apparsa anche la traduzione italiana della «seconda edizione aumentata» *Dottrina della creazione*, (= GdT 156), Brescia, Queriniana, 1992 che contiene l'ampliamento del IV capitolo. Cf il § 4.3: 176-235]; K. SCHMITZ-MOORMANN (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1992, 160 pp. Per una introduzione molto approfondita alla problematica si veda il volume 103 delle *Quaestiones Disputatae*, di S. A. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Fr/Bs/W'n, Herder 1985, pp 263 con una bibliografia sterminata [224-258]. Esiste invece un'ampia bibliografia solo dal punto di vista scientifico: R. PASLACK – P. KNOTT,

creazione restano dunque interessate principalmente a tale confronto ed è attorno a questi centri di interesse che possono essere recensite. Ricordo, senza pretesa di completezza, la teologia della creazione di Ganoczy e Ruiz de la Peña, indirizzate prevalentemente al confronto con le scienze; quella di Auer preoccupata della recezione critica del pensiero ecologico; le trattazioni di Bouyer, Greshake, Lafont e altri di intonazione più tradizionale.

4.2.1 La seconda edizione di A. GANOCZY, *Schöpfungslehre* (= Leitfaden Theologie 10), Düsseldorf, Patmos, 2. erweiterte Auflage, 1987 [1 ed. 1983], pp. 267 ⁽⁴⁰⁾, si presenta come una trattazione sintetica sul tema della creazione ed è profondamente rifatta, soprattutto nella sezione sistematica, rispetto alla prima edizione. Essa segue la normale sequenza del trattato e si presenta come il coronamento di un'attenzione costante dell'A. alla dottrina della creazione ⁽⁴¹⁾. Il cap. 4 – che contiene propriamente la sezione sistematica – è programmaticamente intitolato: *Fede nella creazione e concezione evolutiva del mondo* [146-258; it. 167-293], ed è come si vede la parte più consistente della trattazione. Anzitutto Ganoczy abbozza lo stato della ricerca sulle teorie dell'evoluzione [154-206, it. 176-235], attraverso l'illustrazione di quattro dimensioni evolutive: quella cosmica, quella biologica, quella antropologica e, infine, quella culturale. L'informazione è buona, anche perché controllata da due professori di Würzburg (M. Lindauer e M. Kümmel), rispettivamente biologo e fisico; e si leggerà con un certo interesse questo tentativo di presentazione aggiornata. Al termine della parte informativa, l'A. cerca di raccogliere il cambiamento avvenuto nelle concezioni delle scienze della natura configurando una sorta di mutamento di paradigma, attorno ad

Zur Geschichte der Selbstorganisationsforschung. Ideengeschichtliche Einführung und Bibliographie (1940-1990), Bielefeld, Kleine Verlag, 1990: Introduzione storica [7-49]; Chronologische Bibliographie 1940-1990 [51-97]; Gesamtbibliographie [109-227]. Infine sul tema si esamini il volume-dibattito: G. ALTNER, *Die Welt als offenes System. Eine Einandersetzung mit Ilya Prigogine*, Frankfurt a. M. 1986. Si veda infine il fascicolo 6 (1983) di «Concilium», su «Teologia e cosmologia», 847-1011.

(40) A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, Brescia, Queriniana, ²1992 [1 ed. 1985], pp. 311: bisogna riferirsi necessariamente a questa edizione che pure è stata recentemente tradotta, poiché la prima era insufficiente.

(41) L'A. si è costantemente interessato al tema a più riprese: *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Mainz 1976; *Theologie der Natur*, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1982; *Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglauben für die Einheit der Menschheit*, in *Christliche Grundlagen des Dialogs mit der Weltreligionen*, hrsg W. Stolz – H. Waldenfels (Quaestiones Disputatae 80), 1983, 127-150; *Schöpfungstheologie heute. Skizze eines Versuchs*, «Theologische Literaturzeitung» 111 (1986) 561-570.

alcuni punti chiave [177-189; it. 201-214]: la finitezza di spazio e tempo; la complessità e inafferrabilità della materia; il rapporto tra determinismo e indeterminismo; la discussione sul caso e la finalità che presiederebbe ai fenomeni evolutivi; e, sotto il profilo epistemologico, il superamento dell'ideale di una conoscenza oggettivistica del mondo a prescindere dall'intervento dell'osservatore. Ciò che colpisce in questa carrellata informativa è la tendenza a trovare analogie tra il discorso scientifico e quello teologico, una inclinazione che – mi sembra – indulge ancora troppo a forme di concordismo per quanto piuttosto caute ⁽⁴²⁾. Manca forse una coraggiosa istituzione del rapporto tra metodologie scientifiche (rinnovate) e riflessione filosofico-trascendentale, verificata sul rapporto evolutivo di spirito e materia. Sostanzialmente l'A. rimanda per il quadro teorico allo schema interpretativo di Rahner, ma ora si dovrebbe citare anche lo sforzo di prosecuzione di Bosshard ⁽⁴³⁾.

Sulla base di questo panorama scientifico, l'A. traccia consapevolmente gli aspetti fondamentali di una teologia della creazione in rapporto ai processi evolutivi: storia della natura e storia della salvezza; l'unità di corpo-anima-spirito e l'autorealizzazione donata dalla grazia; la donna e la sua eguaglianza creaturale; la selezione naturale e l'amore degli ultimi; limiti dello sviluppo e compito etico della creazione. Il procedimento mi sembra a volte procedere un po' troppo frettolosamente per analogie: Ganoczy assume i possibili punti di contatto con le scienze della natura per sviluppare un discorso di

(42) Si veda per esempio anche il modo di procedere, con un breve contrappunto alla fine di ogni paragrafo: 159.167-168.176-177.187-189; it. 181.189-191.200-201.212-214. Alla fine si conclude: «La fine del determinismo, il riconoscimento dell'infondatezza della tesi della infinità e del concetto di progresso illimitato che ne stava alla base, ma pure l'inserimento, secondo la teoria quantistica, del soggetto nei processi oggettivi dell'osservazione, ecc. offrono una base comune a scienza naturale e dottrina della creazione, per riflettere in modo nuovo sul rapporto 'materia – spirito'. [...] In tale contesto rileviamo tutta una serie di analogie» [sott. nostra: 187-188; it. 212-213].

(43) S. A. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht* (Quaestiones Disputatae 103), Fr/Bs/Wn, Herder, 1985, pp. 263. La sua tesi centrale conferma la possibilità di un confronto fruttuoso tra la prospettiva evolutiva e il nuovo quadro del mondo come 'sistema aperto' (Jantsch): «La dottrina della creazione cristiana e il concetto dell'autoorganizzazione sono fondamentalmente compatibili» [15]. Tale traguardo è raggiunto dall'A. attraverso una decostruzione della problematica, sia sotto il profilo scientifico che filosofico, per poi tracciare un raccordo tra le concezioni bibliche e il profilo teologico-fondamentale della sua riflessione. Infatti, il sondaggio in alcune aree tematiche della Scrittura gli consente di mostrare come sempre la teologia della creazione abbia prodotto una integrazione critica di modelli contrassegnati da immagini del mondo storicamente connotate. Ciò è potuto avvenire sulla base del presupposto (di fede) che intende il mondo come creazione già realizzata e sempre aperta all'agire salvifico di Dio.

analogie parallele che però non mette in luce adeguatamente anche la singolarità della teologia della creazione: nel suo duplice profilo, cristologico-trinitario e filosofico-fondamentale. Di fatto è a partire dalla possibilità di utilizzare, con tutte le precauzioni del caso, queste 'analogie', che viene organizzato perfino l'indice della sistematica teologica del trattato di Ganoczy ⁽⁴⁴⁾.

In questa medesima ottica si pone l'opera di J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986 ⁽⁴⁵⁾, una ricostruzione documentata della teologia della creazione, di stampo tradizionale, con un'ampia sezione dedicata al confronto con le scienze. Il volume si inserisce in una serie di trattati dell'A. che ripercorrono rispettivamente il tema della creazione, dell'uomo (e del peccato), della grazia e dell'escatologia ⁽⁴⁶⁾. Tutta l'area antropologica è qui passata in rassegna, ma non è facile intravedere un disegno unitario. Ciò – mi sembra – si riflette in modo particolare sulla teologia della creazione che, come si è detto sopra, ha la funzione di *test* per il ripensamento generale dell'antropologia teologica. Anche scontando il fatto che in un manuale le questioni non sono istruite raccontando tutto il percorso critico, non è facile identificare la tesi specifica dell'A. In effetti la prima parte dell'opera intitolata «La dottrina della creazione» si muove secondo un percorso tradizionale: ben informata termina con un capitolo (4: pp.108-148) dedicato alla riflessione teologica e scandito secondo le tre articolazioni del trattato classico: il *fatto*, il *modo*, il *fine* della creazione. L'informazione è completa, ma sorprende non poco il fatto che la tesi della creazione in Cristo sia in qualche modo aggiunta alla precedente considerazione filosofica della creazione [cf 122-123]: il rapporto tra articolo di fede e riflessione filosofica non viene istituito. Ne è significativa conferma il fatto che, quando si tratta del 'fine' della creazione [141-146], la dimensione cristologica rimane visibilmente assente. In sostanza la sistematica della creazione è articolata sul canovaccio della definizione

(44) Ganoczy continua questo interesse nella sua ultima opera dove instaura un ampio dibattito con le scienze: *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch*, Düsseldorf, Patmos, 1992, pp. 336.

(45) *Teologia della creazione*, Roma, Borla, 1988, pp. 278 (cito dall'edizione italiana).

(46) Complementari all'opera sulla creazione segnalo: *Las nuevas antropologías. Un reto para la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988; [tr.: *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma, Borla, 1992]; *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, pp. 416; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, ³1986; [tr.: *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma, Borla, 1981, pp. 388].

del Vaticano I e quindi è guidata prevalentemente dalla sua prospettiva.

Più interessante la seconda parte del volume [149-271], intitolata «Questioni di frontiera», distesa su cinque capitoli di cui ben tre sono dedicati al rapporto fede-scienza, mentre il primo tratta della relazione tra fede nella creazione e esperienza del male [151-169] e il secondo dialoga con la questione ecologica [170-195]. Ora se i primi due capitoli sono abbastanza convenzionali, e in particolare quello sull'ecologia non beneficia ancora pienamente di tutta la discussione avvenuta a partire dagli anni '80 ⁽⁴⁷⁾, più pretenziosi appaiono i tre capitoli dedicati al rapporto con la scienza: il primo si riferisce alle questioni epistemologiche di fondo; il secondo ad alcune problematiche del confronto tra fede e scienza; il terzo, infine, alla disputa tra materialismo ed evoluzionismo. Ora il primo sviluppo conduce ad una critica (dall'interno e dall'esterno) del 'postulato di oggettività' del positivismo scientifico, superando la pretesa di universalità del paradigma scientifico e affermando la limitatezza della scienza. Ma questa critica e il superamento dell'equivalenza tra ragione e sapere scientifico non sono ancora argomentati entro una complessiva teoria epistemologico-ontologica, così che viene semplicemente affermata «la legittimità di altre forme di conoscenza e di discorso, *oltre a quello rigorosamente scientifico*» [208: *sott. nostra*]. La soluzione non potrà allora essere pensata che nei termini di una 'nuova alleanza' tra sapere scientifico e sapere ontologico: un certo accostamento esteriore ed aggiuntivo dei due saperi comanda – mi pare – implicitamente tutta la trattazione. Nonostante questa difficoltà di fondo, che appare sovente in trattazioni di tal genere, si deve dire che l'esposizione di De La Peña è abbastanza informata, anche se l'A. si sofferma solo su talune problematiche, più direttamente interessate al tema dello sviluppo dell'universo. Anche qui si apprezzerà l'abbondanza dei dati: sui modelli di sviluppo dell'universo, sulla questione del determinismo, sulla discussione a riguardo del caso e/o del finalismo evolutivo, sul principio antropico. Alla fine l'A. si concentra sulla discussione fondamentale tra il creazionismo e il monismo materialista, operando una disamina dall'interno del concetto di materia: ciò manifesta un certo interesse, nell'ambito spagnolo, al confronto con l'ambiente scientifico, di cui offre puntuale documentazione la bibliografia. L'affermazione della tesi creazionista propugnata dalla fede è collegata e ritenuta compatibile con un 'pluralismo emergentista forte' [268]: si tratta di una spiegazione

(47) Per questo si veda più diffusamente il mio contributo: *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, 57-106.

dell'evoluzione che «riconosca alla realtà la possibilità di superarsi verso il *novum* per salti qualitativi» [ivi]. Con questa istanza di superamento di un monismo fisicista termina la trattazione del sistematico spagnolo.

4.2.2 L'opera di A. AUER, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf, Patmos, 1984, ²1985 (48), si presenta non tanto come una teologia della creazione, ma come un confronto esplicito con la problematica ecologica. Essa è, quindi, sul versante cattolico in certa misura l'omologo dell'opera di Moltmann, anche se il profilo formale non è quello della dottrina della creazione, quanto piuttosto quello di un'*etica dell'ambiente*. Questa diversa connotazione spiega l'architettura dell'opera e la sua concreta esecuzione: dopo un panorama sulla crisi ecologica [13-29], la prima parte dell'opera delinea un «modello per un ethos ecologico» [31-185]; mentre la seconda traccia il «significato della fede cristiana per un ethos ecologico» [187-308]. La dottrina cristiana della creazione interviene in seconda battuta dopo che il modello etico (personale e sociale) è sostanzialmente tracciato nei suoi contenuti materiali (cap 2 e 3) e nelle sue implicazioni pratiche (cap 4 e 5), secondo la caratteristica impostazione di Auer del rapporto tra «autonome Moral» e «christlicher Glaube» (49). La stessa «opzione per l'antropocentrismo» [53ss] che Auer chiaramente propugna contro i facili equivoci di certo ecologismo non proviene solo dalla dottrina cristiana, ma dalla stessa assunzione della prospettiva morale del discorso ecologico. Questo è sicuramente importante, ma v'è il pericolo che la dottrina cristiana sulla creazione intervenga successivamente a fornire un «nuovo orizzonte di senso» che però si aggiunge a quanto è stato 'autonomamente' delineato nell'autocomprensione 'contemporanea' dell'uomo. Si leggeranno qui le osservazioni preliminari alla seconda parte [189-193] per comprendere come la istituzione del 'metodo della correlazione' tra «la verità della salvezza e la verità del mondo» lasci impregiudicata la questione del rapporto tra le 'due' verità. Per questo le successive delucidazioni circa i «principi fondamentali di una teologia della creazione» [194-237] e il «significato cristocentrico della creazione» [238-272] finiscono per essere abbastanza convenzionali e alla fine proposte in modo piuttosto positivistico. Ciò non toglie che si possano trovare alcuni sviluppi interessanti come quello

(48) Tr. it. *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia, Queriniana, 1988, pp. 324 (cito dall'italiano).

(49) *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello B., Paoline, 1991, pp. 259 [or. *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos, 1971, ²1984].

che riguarda l'*antropocentrismo del mondo* e la sua interpretazione teologica, che Auer delinea in cinque aspetti [210-218]. In tal modo il risvolto ecologico di tale antropocentrismo (che secondo l'A. non va contrapposto ad un più complessivo teocentrismo) risulta assai indeterminato e soprattutto irrelato rispetto al modello etico antecedentemente elaborato. Egualmente l'interpretazione del cristocentrismo della creazione appare un buon capitolo informativo, ma non riesce ad illustrare il nesso con il discorso precedentemente svolto. Ne consegue che i due capitoli successivi sulla libertà peccaminosa e sull'impegno storico dell'agire umano nel mondo soffrono della stessa indeterminatezza. L'intervento della fede cristiana sembra risolto nella cifra di una 'ulteriorità di senso' che è data nell'evento escatologico di Cristo, una ulteriorità che però non è capace di determinare in qualche modo – nonostante le dichiarazioni contrarie – i contenuti materiali dell'impegno etico. L'A. alla fine riprende questa più che prevedibile obiezione in un ultimo tentativo di giustificazione [295ss]: «qualche cristiano [...] si sarà chiesto con una certa irritazione quale posto abbia propriamente l'elemento cristiano» [ivi]: e le domande che seguono, nell'opera di Auer, mettono in luce oltre ogni desiderabile chiarezza la questione da noi posta. La tesi finale ribadisce senza ombra di dubbio il nostro addebito: «la morale, in quanto riguarda il comportamento umano nel mondo, appare ad essa [ndr, fede cristiana] piuttosto e prima di tutto come creazione della ragione sociale e storica dell'uomo: è quindi una sua autentica competenza». La competenza della fede cristiana – Auer ribadisce senz'altro la sua nota tesi – «non va vist[a] nella formazione di norme etiche concrete, ma nella mediazione di un nuovo orizzonte di senso» che introduce continuamente l'«effetto critico e stimolante del messaggio di Gesù» [296]. Come questa competenza critico-stimolante funzioni non appare mai sufficientemente persuasivo, come peraltro è stato rimproverato più generalmente alla tesi di Auer sul rapporto tra morale autonoma e fede cristiana ⁽⁵⁰⁾.

4.2.3 Segnalo sempre nel campo delle teologie della creazione, purtroppo non tradotte, L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, 1975, pp. 185, una agile, ma ben documentata introduzione alla teologia della creazione; l'opera più ampia di F. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheissung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen*

(50) Si veda la ricostruzione del dibattito e la relativa bibliografia in F. CITTERIO, *Morale autonoma e fede cristiana: il dibattito continua*, «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 509-561: 511ss (bib nota 35); 109 (1981) 3-29.

und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf, Patmos, 1990, pp. 608, che presenta la dottrina della creazione in un'ottica storico-escatologica; le trattazioni presenti in molti manuali, spesso in collaborazione: cito come esempio recente *Handbuch der Dogmatik*. Bd 1, Düsseldorf, Patmos, 1992: la *Schöpfungslehre* [120-238] è svolta da Dorothea Sattler e Theodor Schneider; l'opera a più voci: A. GESCHÉ ET ALII, *Création et salut*, Bruxelles, Facultés Univ. Saint-Louis, 1989, pp. 170 (con contributi di A. Gesché, J. Demaret, P. Gibert, R. Bague, P. Gisel).

Una menzione a parte merita l'opera di L. BOUYER, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris, Cerf, 1982, pp. 397 alla quale il noto teologo francese arriva dopo un lungo percorso di illustrazione della dogmatica. Chi scorresse le date di pubblicazione delle sue opere, può accorgersi che l'opera in parola è l'ultima di una serie, che iniziata con due volumi, rispettivamente su Maria [1957] e la Chiesa [1970], aveva visto poi una prosecuzione con l'indagine sulle tre persone divine e la loro opera salvifica: il Figlio eterno [1973]; il Padre invisibile [1976] e lo Spirito consolatore [1980], per ritornare, come suggerisce il piano generale delle opere, posto all'inizio del volume, al tema del mondo [1982]. L'interesse alla tematica della creazione si presenta dunque piuttosto tardi, anche se la poetica introduzione [11-19] lo suggerisce come uno degli impulsi più antichi nella biografia intellettuale dell'A. Non mette conto di presentare quest'opera, che per altro ricalca la linea professata da sempre dall'A. I temi e le problematiche trattati seguono il tracciato tradizionale della storia del problema, ma se una particolarità va segnalata, oltre l'abbondante conoscenza della tradizione [167-291], è quella che collega il discorso rivelato della creazione con le grandi rappresentazioni culturali del mito, in quanto oggettivazioni dell'esperienza storica del mondo [37-51]; nel loro rapporto con la conoscenza filosofica e poi scientifica. Perciò va segnalata l'attenzione all'AT sullo sfondo delle culture dell'antico vicino oriente [53-128] e del mondo greco [129-150] e l'innesto della visione neotestamentaria [151-166] nel mondo ellenistico [167-188]. Ancora significativo il percorso che va dal deperimento della visione religiosa del mondo [197-216] alla riscoperta sapienziale del mondo di là dalla schiavitù tecnologica [237-264]. Il grande affresco storico si chiude con la ripresa di una visione simbolica del mondo mediante l'esperienza poetica [si veda il bel cap. XVII: 265-291]. L'opera si conclude con alcune 'retrospezioni', che vogliono annodare le suggestioni raccolte nel percorso storico e presentare una riflessione sul mondo come l'opera 'sapiante' del Dio trinitario: dalla quale poi si dipartono brevi riflessioni sugli altri temi connessi con la dottrina della creazione [295-375].

4.2.4 Mi piace concludere questa rassegna sulla creazione con l'accento a taluni altri interventi, che pur non essendo esplicitamente teologie della creazione, portano nondimeno interessanti arricchimenti al nostro tema. A mia conoscenza segnalo i seguenti testi.

Anzitutto G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monf., Piemme, 1992, pp. 280 [or. *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, pp. 328: l'edizione italiana tralascia di tradurre la prima parte dell'originale]. Ci interessa la seconda parte dell'opera (terza nell'edizione francese), intitolata: «Antiche e nuove rivelazioni dell'essere», con la sua caratteristica insistenza ad articolare narratività e analogia nel discorso teologico: «tener conto dell'analogia è necessario alla verità della narrazione» [180]. Qui Lafont persegue anche un confronto con la proposta di E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982 [or 1977] ⁽⁵¹⁾. La tesi dell'A. porta a considerare il discorso sulla creazione prevalentemente nel suo profilo epistemologico [cf *Dio, l'essere, la creazione*: 221-252]: l'istanza da cui egli muove è quella che «permette di dire Dio in se stesso, senza separarlo dalla storia degli uomini ma senza fissarlo, di onorare la pienezza del suo essere senza tuttavia tendere ad annullare, anche escatologicamente, la consistenza dell'essere e della storia degli uomini, essere e storia di cui il Risorto attesta il valore» [221]. Si tratta di operare delle *riscoperte con l'ente*, cioè di una riabilitazione dell'ente sotto la luce dell'essere come atto. Ciò consente un accesso analogico che è come la grammatica in cui si iscrive quella 'rottura simbolica' [244] che è la parola della rivelazione/alleanza, mediante la quale l'inferenza analogica viene dilatata (perché ne è obiettivamente aperta) fino a dire la comunione con il Dio trinitario. Perciò Lafont conclude: «il principio di narratività non può andare senza il principio di analogia, poiché la storia della salvezza suppone e un'*ontologia* della creazione e l'*avventura* di un conflitto di libertà sotto la spinta della Parola; e il secondo elemento non sembra possibile senza il primo» [245]. Qui la dottrina della creazione funziona per il suo rilievo epistemologico; ma è appunto questo uno degli aspetti più trascurati nelle attuali teologie della creazione, forse anche per il suo utilizzo prevalentemente 'preambolare', operato nella dottrina della creazione di ascendenza neoscolastica, che insinuava un parallelismo contiguo tra conoscenza naturale e conoscenza rivelata di Dio. ■ Di qui l'interesse della riflessione di Lafont, perché mette in luce un problema che non può essere disatteso in una rinnovata teologia della creazione.

(51) Si veda la critica in Lafont, 193-206.

Vi sono poi altri contributi di teologi sistematici, che può essere opportuno segnalare: G. GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Fr/Bs/Wn, Herder, 1986, pp. 94, dove a partire dalla crisi ecologica si invita a riscoprire il carattere simbolico del corpo e del mondo come creazione, quali luoghi dell'esperienza di Dio. Nella stessa linea H. KESSLER, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf, Patmos, 1990, pp. 140.

In ogni caso il tema continua a interessare il dibattito teologico. Come testimonianza segnalo due interventi recentissimi: CH. THEOBALD, *La théologie de la création en question. Un état des lieux*, RSR 81 (1993) 613-641 (e in genere tutto il fascicolo 4 di RSR); e J. ARNOULD – R. BERGERET – J. FANTINO – R. KLAINE – J.-M. MALDAMÉ – D. RENOARD, *Bulletin de théologie. Théologie de la création*, RSPTh 78 (1994) 95-124 [ma si veda anche precedentemente *Bulletin de théologie. Théologie de la création*, RSPTh 75 (1991) 651-665].

5. COMPITI DI UNA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

5.1 Il percorso fatto sinora ci consente di raccogliere ora qualche conclusione interlocutoria. Lo *sfondo della nostra rassegna*⁽⁵²⁾ risulta essere il 'test' più sintomatico per la teologia della creazione e la sua recezione nelle trattazioni ad essa dedicate: si tratta della 'critica all'antropocentrismo moderno' in quanto erede dell'indirizzo spiritualistico della tradizione cristiana e della dottrina dell'elezione biblica. Ora tale critica schematizza taluni tratti presenti nelle diverse «figure» di antropocentrismo moderno, a partire dagli esiti inaccettabili per la questione ecologica, e prospetta un superamento a lato di esso mediante la restituzione di un'autonomia assiologica e persino un 'diritto' codificabile proprio della natura⁽⁵³⁾. L'evidente antropomorfismo del linguaggio e il naturalismo insito nell'idea di una parentela dell'uomo con l'ambiente, dentro il quale egli dev'essere considerato, denunciano che l'antropocentrismo moderno è solo rifiutato in vista di una più ampia considerazione della realtà sotto il profilo ambientale. Fin quando non si procede ad una critica determinata dell'antropocentrismo moderno, non si potrà scongiurare il fatto che esso sia nato sotto una cattiva stella, nella sua intenzionalità antimetafisica. La demondanizzazione dell'uomo moderno è un fatto secondario di un aspetto più radicale:

(52) Rimando per la documentazione di questo sfondo e della domanda critica che esso avanza nei confronti dell' 'antropocentrismo cristiano' al mio saggio precedente, più volte citato.

(53) Si veda K. M. MEYER-ABICH, *Eigenwert der natürlichen Mitwelt und Rechtsgemeinschaft der Natur*, in G. ALTNER, *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart, Kreuz, 1989, 254-275.

la difficoltà ad *affermare* la libertà dell'uomo nel mondo e con il mondo nel suo carattere radicalmente derivato rispetto all'originario della realtà. Sotto tale profilo è evidente che non si può dare un unico giudizio del percorso dell'antropologia moderna: è solo sul crollo della sintesi hegeliana che l'antropologia si prospetta come tendenzialmente totalizzante. L'inconsistenza della critica all'antropocentrismo si fa sentire prevalentemente nella letteratura ecologica, anche quella che in qualche modo ne rifiuta l'esito naturalista, vale a dire quella che mantiene una differenza nella inseparabilità di uomo e natura. Per questo il recupero della dottrina della creazione soffre di tale cattiva coscienza e non è un caso che esso sia avvenuto prevalentemente in ambito protestante, dove la soggezione al paradigma della storicità (esistenziale o storico-pratica) era avvenuta in termini massicci ⁽⁵⁴⁾.

Tuttavia, la restituzione dell'importanza di una dottrina della creazione non poteva non avvenire che all'interno del quadro barthiano, caratterizzato ad un tempo dalla chiara concentrazione cristocentrica della teologia della creazione e dalla separazione di ambiti rispetto alle scienze della natura. Il problema ambientale ha fatto da catalizzatore per restituire alla creazione una autonomia relativa, e al rapporto con le scienze una rinnovata importanza. Ma l'esito appare – a nostro giudizio – assai insoddisfacente. La ragione indicata si trova nel fatto che sotto tutti i profili indagati si è recuperata la dottrina della creazione con una pregiudiziale anti-anthropologica. Ora dal punto di vista teologico, quello proprio di una teologia *cristiana*, è dubbio, se non infondato, che una teologia della creazione possa intendersi se non contro, almeno a lato o in forma paratattica rispetto alla questione antropologica. A meno di produrre una ermeneutica della tradizione cristiana, ma più ancora della Scrittura, che ne snaturi radicalmente il significato. Ambigue contaminazioni con altre tradizioni non cristiane, il bisogno di dialogo con le religioni universali, altri fenomeni civili diffusi (si pensi a quelli dei movimenti religiosi, ecc) possono favorire tale dissolvimento. Ma proprio qui si rivela la questione di fondo: la visione cristiana implica una dottrina della creazione, che spetta alla teologia specificamente *cristiana* argomentare nella sua pretesa veritativa universale. Dico argomentare per rapporto alle altre concezioni culturali, nel senso che il *logos* proprio della rivelazione cristiana ha la forza di dirsi e quindi di assumere criticamente i diversi *logoi* presenti in concezioni culturali differenti. Mi pare fuorviante la questione se la teologia debba produrre un

(54) Il versante cattolico ha prodotto – come si è visto – saggi tutto sommato più di stampo tradizionale, ma anche per questo motivo più equilibrati.

proprio *logos* o far spazio, riconoscendolo, a quello delle diverse concezioni culturali, in quanto 'altre' da quella cristiana. Stabilire una equivalenza tra l'alterità delle concezioni culturali e quella differenza che il principio creazione non solo istituisce, ma anzi custodisce, mi sembra incongruo. Significherebbe scambiare la determinatezza storica di ogni *logos* rispetto alla sua istanza veritativa. È su questo terreno che il confronto va condotto: si tratterà di argomentare in senso forte il significato della fede cristiana nella creazione per rapporto ad altre concezioni culturali, nella persuasione che la pretesa veritativa della fede si fa valere non già contro, bensì in relazione al fatto che ogni concezione culturale ha, se non la pretesa, almeno la convinzione di affermare qualcosa che concerne la realtà del mondo come tale. In conclusione da questo sfondo emerge la necessità di riprendere due compiti per la teologia della creazione, dei quali si trova ancora troppo debole traccia nelle opere che abbiamo presentato in questa rassegna. La trattatistica viaggia ancora per inerzia sul binario precedente e solo dopo molto tempo integra i contributi della discussione.

5.2 Il primo compito richiede – come si annunciava sopra – una *ripresa della teologia della creazione* nella sua valenza propriamente *teologica*, vale a dire *cristologico-trinitaria*. Si deve annotare che nelle teologie della creazione passate in rassegna questo compito è stato variamente eseguito (cf Ebeling, Gisel, Moltmann, Pannenberg), soprattutto nella linea dell'eredità barthiana e con sviluppi positivi. Colpisce, invece, il fatto che esso non trovi molta udienza nella trattazioni manualistiche cattoliche, se non con un consenso di maniera alla tesi della creazione in Cristo. Occorre tuttavia ricorrere alla produzione più generale, che abbiamo richiamato sopra (cf Rahner, Balthasar, Lafont, ecc), perché si possano trovare anche qui sviluppi più interessanti. Ciò conferma la bontà della nostra diagnosi, e cioè che la tesi della creazione in Cristo (la tesi propriamente teologica) e quindi il rapporto tra creazione e alleanza (in Cristo) riveste un significato per l'impianto della 'sistemica' teologica; ed è in questa linea che si trovano gli sviluppi più interessanti, anche in campo cattolico. Si potrebbe dire in forma di conclusione: la tesi della creazione in Cristo funziona più come principio di *unificazione teologica* di tutta la realtà creata nella comunione a Cristo, che come criterio di *determinazione cristiana* della realtà creata a partire da Cristo. Qui la lezione barthiana è stata raccolta consapevolmente dagli autori ricordati, ma anche egualmente differenziata di fronte al suo pericolo di attrarre la realtà creata in Cristo. Prospettive come quella di Ebeling

e ancor di più di Pannenberg sono consapevoli della questione, e in quest'ultimo il modello di deduzione trinitaria acquista ancora maggiore determinatezza a partire dalla considerazione della vicenda storica del rapporto tra Gesù e il Padre (culminante nella Pasqua). Sotto questo profilo, rispetto a Barth e a Rahner, che si muovevano in una prospettiva più dogmatica nel quadro del rapporto creazione-incarnazione, la riflessione di Pannenberg e sul versante cattolico quella di von Balthasar hanno avuto una maggiore determinazione cristologica, beneficiando della maggior attenzione alla dinamica interna dell'evento cristologico (la creazione dentro la drammatica storica dell'evento cristologico).

Sorprende invece che la deduzione trinitaria non funzioni anche nell'altro senso: cioè non solo nel senso di 'ricondere' la realtà creata a Cristo; ma anche nel senso di pensare la realtà creata 'a partire' da Cristo, articolando cristologicamente l'indice dei capitoli della trattazione sulla creazione. Qui la trattatistica cattolica poteva avere una *chance* in più, anche perché ereditava una tradizione assai articolata a proposito della creazione, con un plesso di temi di particolare interesse. I grandi capitoli di una teologia della creazione che abbiamo evocato all'inizio del § 4 hanno continuato, invece, ad essere letti in un'ottica filosofica, e semplicemente aggiornati al progresso delle questioni in gioco, che nel frattempo erano passate da una considerazione metafisica all'indagine scientifica. Si comprende perché abbiano così importanza le questioni indotte dalla cultura (la problematica ecologica e il rapporto con le scienze naturali), perché tutto sommato sono il termine di confronto con l'intenzionalità realistica che le affermazioni sulla creazione non possono non avere nella teologia cattolica. Se la dottrina della creazione intende dire 'qualcosa' sulla realtà creata, propriamente la sua verità ultima, appare ovvio aggiornare la considerazione della realtà dalla visione metafisica alla comprensione scientifica, eventualmente correggendone le distorsioni positivistiche o limitandone la pretesa di dominio incontrastato della natura. Di qui l'interesse, anche nella teologia cattolica, per le 'questioni di frontiera' che rappresentano in qualche modo l'aggiornamento della riflessione filosofica sulla quale si era assestata la teologia della creazione e che aveva ricevuto una autorevole sanzione nel Concilio Vaticano I. Questa operazione di trasposizione, però, paga tutta quella ambiguità a cui va soggetto tale confronto (con le scienze e con l'interesse pratico-emancipativo della teologia ecologica), perché istituisce il confronto per analogia, continuando in versione rinnovata la tentazione al concordismo che ha afflitto molte pur pregevoli indagini. Il concordismo è condannato all'obsolescenza, dinanzi al mutare delle visioni culturali.

5.3 Di qui l'importanza di un secondo compito per una teologia della creazione, quello forse più disatteso, ma che in ogni caso non può non venire alla luce proprio in vista di una teologia della creazione. Si tratta dell'elaborazione di una strumentazione teorica, o più apertamente, di una ontologia che superando l'impasse di una metafisica essenzialistica, costituisca il medio concettuale per pensare il discorso sulla creazione. L'istanza filosofica ha da essere certamente subordinata a quella teologica, in particolare a quella che impone di pensare cristologicamente la dottrina della creazione. E nondimeno è proprio l'istanza teologica che richiede di mediarsi in una compiuta *riflessione teologico-fondamentale*, se non vuole perdere gli strumenti di controllo critico. È questo l'aspetto più disatteso della teologia della creazione: non si è mancato di notarlo puntualmente nella letteratura esaminata. Infatti, poiché il senso cristiano della creazione così come si dà in Cristo rivela una pretesa veritativa, cioè la pretesa di dire il senso e il fine ultimo della realtà, è necessario che essa si medi in una visione ontologica compatibile cristologicamente. Non mancano voci che sottolineano l'urgenza di questa ripresa della questione: autori come ad es. Gisel, Pannenberg e Lafont invocano esplicitamente, in diversa maniera, questo sviluppo ⁽⁵⁵⁾.

In tale ambito la triade ontologica di Dio, uomo, mondo dovrà essere ripensata senza ingenui naturalismi, ma anche senza facili soggettivismi antropologici. Il rapporto uomo-mondo, storia-natura, soggetto-oggetto esige di essere riletto entro una rinnovata comprensione del rapporto ontologico. È evidente come qui non può essere disatteso il contributo dell'antropologia «moderna», la quale ha per così dire compreso la triade alla luce dell'uomo, per quanto in modo piuttosto unilaterale ⁽⁵⁶⁾. Per questo, andare oltre il moderno non può significare semplicemente il ritorno ad un naturalismo ontologico, che è già stato oggetto di massiccia critica ⁽⁵⁷⁾. Di qui la

(55) Si ricordi nell'opera di P. Gisel l'insistenza sulla necessità di una nuova ontologia: «Tutto accade come se l'uomo di oggi avesse in qualche modo perduto il mondo» (Ib., *Creazione ed escatologia*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, Dog II, Brescia, Queriniana, 1986, 720). Sul versante cattolico si veda il testo di G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, in particolare 309-336; tr it, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monf. Piemme, 1992, 221-252: vedi 243-245, con il suo richiamo ad articolare narratività e analogia: «la storia della salvezza suppone e un'ontologia della creazione e l'avventura di un conflitto di libertà sotto la spinta della Parola; e il secondo elemento non sembra possibile senza il primo» [245].

(56) Si veda il titolo emblematico dell'opera di Gogarten *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1956. Su tutto ciò è sempre istruttivo leggere K. LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, Morano, 1966.

(57) Che cosa voglia propriamente sostenere la proposta di Moltmann di un «teocentrismo cosmologico» (*Dio nella creazione*, 169) è difficile dire. In ogni

impossibilità radicale dell'abbandono dell'antropologia. In tale ottica fondativa dovrà essere svolta una riflessione sulla nozione di natura, che non potrà essere contrapposta semplicemente all'uomo, ma dovrà essere esposta nel suo significato di «medio simbolico» in ordine alla fidatezza del fondamento ultimo dell'essere della realtà e al suo carattere promettente e quindi buono per l'uomo. Ora tale riconoscimento è possibile solo in forza dell'uomo il quale si decide, affidandosi nella fede a Dio quale senso ultimo. L'uomo, infatti, non viene all'esistenza né da solo, né per primo, ma si trova posto nel mondo: per questo deve lasciarsi istruire sul senso della vita dall'anticipazione promettente del mondo in cui si trova e che pertanto appella alla sua decisione etico-religiosa. Da qui si intuisce il significato intrinseco del mondo per rapporto all'uomo e a Dio. *Dal mondo* non soltanto l'uomo viene a sapere del carattere buono (e dunque di dono) della vita, per sé e per gli altri, ma soprattutto *mediante il mondo* può decidersi per quella figura della vita promessa da Dio. Da ciò deriva il carattere di medio simbolico del mondo (il quale è dato e ci precede appunto non solo già come natura, ma come natura in una cultura), che in quanto 'simbolico' si manifesta come qualcosa che deve essere scelto praticamente dall'uomo, per sé e per gli altri, perché in esso e con esso si raggiunga la vita offerta da Dio. Quella vita che costituisce appunto il termine, il senso e il dono stesso della rivelazione nell'evento di Gesù Cristo.

Ma proprio tale comprensione esige una corretta ermeneutica della relazione uomo-mondo, che metta in luce il significato simbolico del mondo in ordine all'istruzione del desiderio dell'uomo di una vita buona e felice. Infatti il desiderio di vita dell'uomo, la necessità della sua determinazione e la possibilità del suo esaudimento sono iscritti nell'esperienza del mondo come ambiente, come «dimora», nella quale la libertà creata (propria e altrui) si scopre essa stessa come un dono da sperare, cioè da credere e scegliere praticamente. La figura ultima del bene apparsa in Gesù di Nazaret ha a che fare con questo pieno esaudimento del bene atteso, si iscrive pertanto nella struttura corporea, interpersonale e mondana, della libertà creata, perché ne è la verità ultima e pertanto il compimento. Ma proprio per questo si riferisce anche a una libertà continuamente da redimere, cioè capace di liberare il

caso la formula non è risolutiva del nostro problema e sembra alludere ad una comprensione che consideri la creazione dal punto di vista della natura, ma in maniera irrelata rispetto alla storia (uomo). Si veda su questo la limpida riflessione in prospettiva etica di C. VIGNA, *Per la costruzione di un'etica dell'ambiente. Appunti*, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di A. Caprioli - L. Vaccaro, Brescia, Morcelliana, 1988, 167-183: in particolare i nn. 5-10.

desiderio da una figura prepotente e dispotica, che non vuole affidarsi alla immagine rivelata in Gesù, ma pretende di disegnarne, per sé e per gli altri, i modi del suo esaudimento. E dunque anche pretende di assoggettare il mondo, negandogli la sua qualità di dimora, in cui si anticipa il carattere buono del venire all'esistenza non solo per sé, ma tendenzialmente per tutti. È solo con questa riflessione fondamentale, qui solo evocata, che può essere istituito anche correttamente il rapporto con le scienze e con la problematica ecologica, senza intempestivi concordismi.

In conclusione, momento ontologico (si direbbe di un'ontologia della libertà, se l'espressione non fosse ancora bisognosa di molte precisazioni) e momento teologico-cristologico si implicano mutuamente in una teologia *cristiana* della creazione. In essa si può pensare ad una salvaguardia dell'ambiente che non si fondi su un rispetto non ulteriormente determinabile ⁽⁵⁸⁾, ma che diventi quella «dimora» della libertà per sé e per gli altri, che è anticipo e segno della terra promessa: propriamente la comunione al Padre nello Spirito mediante il Cristo risorto.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile
Venegono Inf. (VA)

10 luglio 1994

(58) A ragione G. ANGELINI, *Ripresa sintetica del dibattito*, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, 208 critica Vigna (vedi nota precedente): « 'La forma del rispetto esige una referenza ad un oggetto assoluto per il desiderio umano', riconosce Vigna; e tale possibile oggetto può essere identificato soltanto in Dio, e nell'uomo. Occorrerebbe esplicitare il senso di questa congiunzione, mostrando come non si tratti di due oggetti semplicemente giustapposti; la dignità di 'fine' dell'uomo è argomentabile soltanto a procedere dall'esplicitazione del suo rapporto con Dio; da un rapporto dunque riconosciuto dalla 'fede', e non invece in forza di un'impossibile 'teoria'. In questo quadro occorrerebbe precisare come il rispetto per l'uomo, ma dovremmo più francamente dire l'amore per l'uomo, mediante il quale soltanto è possibile rendere gloria a Dio, supponga la conoscenza di un 'bene' per l'uomo, che appunto soltanto nel quadro del rapporto pratico col *medio simbolico* della natura si realizza».