

LA VISIONE CRISTIANA DELLA CREAZIONE ED EVOLUZIONE

Premessa

Potremmo iniziare evocando in partenza una problematica a tutti nota: quella dei rapporti tra fede e scienza in quest'ultimo secolo. La storia di questi rapporti parte da una situazione di conflitto tra fede e scienza e arriva ad una situazione di pace, se non anche di estraneità⁽¹⁾. L'atteggiamento critico dello scientismo del secolo scorso continuava la controversia che era già stata dell'illuminismo nei confronti della fede. La teologia di impostazione apologetica, che intendeva salvare uno spazio plausibile per la fede al di là della ragione, nei casi migliori ha dialogato con la scienza, cercando un concordismo, che però verificava sempre momenti di tregua e sempre risorgenti occasioni di conflitto, a motivo della contestazione che la prospettiva evoluzionista sembrava opporre al concetto di creazione. Un armistizio più stabile tra fede e scienza è avvenuto sotto la spinta di due fattori: alcune precisazioni filosofiche sul concetto di creazione che lo hanno distaccato dal problema delle origini⁽²⁾ e la ripresa della questione biblica che metteva in luce il significato autentico dei racconti delle origini.

Il tema della creazione riceve dal *rinnovamento biblico* il via libera a distinguere il problema biblico dagli altri problemi, in particolare dalle obiezioni avanzate dalle scienze, così che se un tempo tali obiezioni erano potute sembrare minacciose per la fede, ora appaiono componibili, perché esse consideravano il problema della realtà da un altro punto di vista. Non è il caso di riprendere qui tutta 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 della Genesi uno dei banchi di prova e di discussione più appassionanti⁽³⁾. Lo sviluppo delle scienze storiche ha posto con forza il problema del metodo di lettura dei testi applicato allo studio della Bibbia (che tipo di testi sono, che cosa vogliono dire, qual è il loro genere letterario). Si deve alla lungimirante fatica di alcuni pionieri l'introduzione sempre più affinata del discorso sui generi letterari, il recupero del valore conoscitivo del mito, l'interpretazione storica del problema dell'ispirazione, ecc⁽⁴⁾.

¹ F. Russo, *Cento anni di dialogo difficile tra la scienza e la fede*, in *Scienza e fede*, Brescia 1965; C. Molari, *Darwinismo e teologia cattolica. Un secolo di conflitti*, Roma, Borla, 1984, che parla di tre fasi di conflitto, a cui segue dal 1970 il periodo della pace.

² Cf ad es. A.D. Sertillanges, *Somme Théologique. La création*, I. qq 44-49, Paris - Tournai - Rome, 1948; Id, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945.

³ Se ne veda un breve, ma sintetico panorama storico in L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 14-24.

⁴ Si veda una buona sintesi della problematica in L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, 20-24.

Sul versante del *confronto con la scienza*, l'opera di Teilhard de Chardin ⁽⁵⁾ è il tentativo più poderoso di confrontare il pensiero cristiano con il problema scientifico. Egli ha spostato la considerazione teologica della creazione dal problema del «fatto» della creazione, cioè dell'origine delle cose, al problema del «senso» della creazione, vista come il senso dell'evoluzione. Teilhard ha mostrato che la contrapposizione tra evoluzionismo (trasformismo) e creazionismo non ha luogo di esistere. La scienza, infatti, parte dal dato della realtà creata, accogliendolo come un *fatto* inoppugnabile: la discussione sull'essere *creato* esula dall'interesse della scienza. La teologia della creazione di Teilhard si sposta sul senso e ultimamente sul *fine* dell'evoluzione, e dunque della realtà creata. Anzi egli ritiene che il tema della creazione, una volta liberato dal suo carattere «esplicativo» dell'«origine» della realtà, possa aprirsi alla considerazione evolutiva della realtà. Ciò consente di superare le due caratteristiche povertà di una teologia della creazione in prospettiva cosmologica (che si riduce alla questione dell'origine delle cose da Dio): quella di separare la considerazione del mondo da quella dell'uomo; quella di non ritrovare la tesi biblica della creazione in Cristo. Sul primo punto la prospettiva di Teilhard ha indicato nello slancio evolutivo il punto di intersezione e di unificazione di una considerazione cosmologica e antropologica della creazione (mediante la sequenza cosmogenesi - noogenesi). Sul secondo punto la proposta di Teilhard è stata contestata: risulta difficile affermare a partire dall'evoluzionismo che il fine della creazione sta nella prospettiva della *crisificazione*, dell'unificazione con Dio. Questa prospettiva era sottoposta ad una tensione difficile da sciogliere. Per un verso tale finalità della creazione sembrava potersi derivare dal processo evolutivo, pur (o proprio attraverso) i suoi salti ascensionali, mentre, per l'altro, pareva conosciuta a partire dalla rivelazione del piano divino in Cristo ⁽⁶⁾.

Siccome mi è stato richiesto di presentare la prospettiva cristiana sulla creazione/evoluzione, possiamo concentrarci su due questioni che per non addetti ai lavori presentino abbastanza limpidamente la problematica sotto due profili tra di loro collegati: la prospettiva biblica; la riflessione teologica.

Sul primo versante porterò a conoscenza le nuove acquisizioni in campo biblico; sul secondo farò emergere i problemi che restano aperti per la riflessione teologica in rapporto a due fronti: quello ecologico e quello delle scienze della natura.

1. La creazione nella Bibbia

Una corretta interpretazione della creazione secondo la visione biblica, comporta che si superino alcuni luoghi comuni, soprattutto per quanto riguarda l'interpretazione dei testi biblici e la prospettiva entro i quali vanno ripresi nella riflessione filosofico-teologica. Mi sem-

⁵ Se ne veda un'ampia e documentata carrellata in R. Gibellini, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni* (= GdT 25), Brescia, Queriniana, ²1981 [1968]: alle pp. 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 ricordino anche le prosecuzioni teologiche di K. Rahner, P. Schoonenberg, *Il mondo di Dio in evoluzione*, Brescia 1968 [or .1962], A. Hulsbosch, *Storia della creazione storia della salvezza*, Firenze 1967.

⁶ E' noto anche che la discussione successiva sul "caso Teilhard" ha potuto ricevere entusiastiche adesioni o dure requisitorie a seconda che si sottolineasse il significato intenzionale/globale (addirittura la spiritualità) della sua riflessione o che si saggiasse il suo sistema e le tesi conseguenti attribuite all'A. (ad es. la tesi del peccato/male). In ogni caso la "visione" teilhardiana che «il Dio cristiano non può essere altri che il Dio della cosmogenesi, cioè il Dio dell'evoluzione» suscita, ad es., l'opposizione dura di von Balthasar [Cf *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe "Le Milieu divin"*, «Wort und Wahrheit» 18 (1963) 339-350.]. La problematica, come si vede, pone due questioni: l'una concernente la struttura metafisica; l'altra che rinvia alla verifica biblica. In tal modo i problemi (da noi richiamati) appaiono profondamente intrecciati pur se diversi sono gli ambiti di riferimento e le soluzioni emergenti.

bra che in questa sede, dove forse si è a digiuno delle nuove acquisizioni nel campo delle scienze bibliche, sia opportuno portare a conoscenza dei progressi avvenuti nella lettura dei testi biblici. Potrei rimandare a tre aree di riferimento: la prima riguarda il genere di questi documenti; la seconda concerne un sondaggio su qualche testo; la terza riprende la rilettura cristiana del tema della creazione. Questi tre sviluppi possono essere visti come la risposta a tre domande: che tipo di testi sono? che cosa dicono? come li rilegge la fede cristiana?

1. *Che tipi di testi sono: il genere letterario dei testi.* Come e perché sono sorti questi racconti delle origini? Qual è dunque il loro genere letterario e la lente di lettura con cui accostarli? La scoperta di testi che, in modo sorprendente, erano simili al racconto biblico sulla creazione e sul diluvio pose in un primo tempo il problema della dipendenza del testo biblico da quei racconti. Si vide che anche i testi delle culture ambiente dell'Antico Vicino Oriente dovevano essere posti entro una lunga storia comune sul tema della creazione, con contatti, sviluppi e riprese. Così si era davanti al compito di ripercorrere questa storia della tradizione della creazione dalle primitive narrazioni sumeriche a quelle babilonesi, fino a quelle assire e alle riesposizioni greche. E inoltre si vedevano contatti anche con testi egiziani e persino con testi di culture primitive, osservando in pari tempo come la storia della creazione è inserita negli eventi primordiali, tra cui in molte culture ha un posto particolare il diluvio. La conclusione si impone: le narrazioni dei primordi dell'umanità sono espressioni multiformi degli stessi motivi che si trovano diffusi in molti racconti indipendenti o relativamente dipendenti. Per questo nei racconti delle origini c'è qualcosa di comune alla riflessione dell'umanità sui propri inizi, una comprensione dell'uomo e del mondo che nei suoi tratti principali riprende motivi comuni, che nei successivi stadi di sviluppo della cultura dei diversi gruppi umani si sono differenziati in base a esperienze peculiari dei singoli popoli.

Questa *comune struttura dei "racconti delle origini"* dei testi medioorientali pone il problema della loro peculiarità. Che cosa vogliono dunque essere questi racconti? In che senso si può parlare per essi di «mito»? Come definire il loro genere letterario che ne permetta una corretta interpretazione? Il confronto con l'ambiente culturale in cui si colloca la tradizione biblica è necessario per cogliere la variante specifica messa in opera dalla fede biblica. Ora, due sono le caratteristiche che si possono dedurre dal confronto: *a)* la forma «demitologizzata» che toglie dal testo ogni elemento politeista sulla base della rigorosa affermazione che Jhwh è l'unico Dio; *b)* la maggior attenzione alla storia, ottenuta dal testo mediante l'inserimento della settimana della creazione nella catena di *tôladôt* (genealogie) che la uniscono alla storia di Abramo. La prima settimana è così vista come il primo anello della sequenza del tempo, benché qui «storia» debba essere intesa a partire dalla «riflessione sapienziale».

Ora nel nostro senso il «mito» deve essere inteso non per la sua funzione di «spiegare» l'origine del mondo o ancora peggio nella sua concezione deteriorata di «mitologia», senso per cui si contrappone alla storia. Il mito va compreso nel suo significato positivo, che concerne la sfera del *linguaggio simbolico*, e che è stato messo in luce nel suo senso storico-religioso da M. Eliade: «Il mito esprime plasticamente e drammaticamente ciò che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente» (7). In questo senso il mito non è creazione fantastica, ma forma intuitiva della conoscenza della realtà. Il mito ha per oggetto la storia profonda dell'uomo a cui il nostro linguaggio si avvicina nella forma dell'intuizione simbolica. Il mito è strettamente connesso al rito, c'è un legame tra racconto e azione, è un «simbolo in azione» e, sotto questo profilo, non è né antireligioso, né antistorico. È un modo «sapienziale» di leggere la storia, nel senso che la proietta nell'archetipo simbolico e rende possibile la sua rappresentazione nel segno rituale.

⁷ Cfr M. Eliade, *Mito e realtà*, Torino 1966, 23-42.123-144.

Se questo è il concetto di mito in atto nei racconti della creazione è possibile comprenderne il genere letterario, cioè comprendere a quale nozione di storia ci si riferisca. Si tratta di una lettura sapienziale della storia o di una teologia della storia, rappresentata in linguaggio simbolico. La mentalità semitica esprime con la categoria temporale dell'«origine», letta come la «causa» degli eventi successivi, la spiegazione della condizione presente dell'esistenza. Essa è vista come l'«originario» della condizione storica dell'uomo, sia nel suo aspetto positivo fatto risalire fino a Dio, sia nel suo aspetto problematico riferito alla libertà dell'uomo. Tale simbolica «universale» permette di capire che questi testi non vogliono rispondere a domande «scientifiche» circa l'origine del mondo o dell'umanità, quanto piuttosto rispondere a domande riguardanti l'esistenza dell'uomo minacciata nel suo mondo. Dietro questi testi non sta il problema della «causa prima» o le questioni circa il «dove» o «l'origine del mondo e dell'umanità»: l'accento non sta sull'origine, ma sulle domande che l'uomo si fa a partire dalla sua esistenza: perché l'uomo è così, fragile e pensante? Perché la sua esistenza è minacciata nel suo habitat, nel mondo? Che senso ha la vita, dove viene e dove va? La narrazione della creazione ha «lo scopo, in mezzo alle minacce e pericoli incombenti sul mondo e sull'uomo, di rendere presente (cioè narrando rendere presente) l'inizio in cui ciò che esiste era giunto all'esistenza» (8). Lo scopo di questi racconti non è dunque quello di chiarire l'origine del mondo e dell'uomo, bensì di richiamare l'uomo alla meraviglia, allo stupore, per condurlo all'adorazione e alla lode del Creatore. In questo modo il racconto intende custodire il carattere di «mistero» della creazione, più che spiegarne l'origine. «Mistero» significa che la creazione è un dono libero del Creatore ed è quindi buona, e perciò diventa il luogo del dialogo di salvezza con Lui.

2. *Che cosa dicono: la creazione come benedizione.* Sarebbe ora utile leggere qualcuno di questi documenti che appartengono al patrimonio della letteratura e della riflessione religiosa mondiale. È noto a tutti che il testo biblico ha ben due racconti della creazione. L'uno in Gen 1: si tratta dell'*eptamerone*, cioè il settenario della creazione: otto opere in sette giorni, scritto dai circoli sacerdotali, che presenta una litania fissa, secondo la rappresentazione della creazione mediante la parola, più precisamente comando-esecuzione. L'altro in Gen 2 e 3: si tratta del famoso testo della creazione dell'uomo e della donna, mediante plasmazione e insufflazione – temi già diffusi nella letteratura semitica –, un testo più antropocentrico, proprio dei circoli profetici con molti elementi che ritornano nella letteratura sapienziale: il giardino, l'albero, il comandamento, la duplice creazione, il serpente, la dinamica della seduzione, la trasgressione, la condanna e la sentenza...

Tutto ciò comporta di non isolare i passi tradizionali sulla creazione dall'insieme del testo biblico. In particolare è importante cogliere Gen 1-3 nel contesto più ampio di Gen 1-11: la struttura delle genealogie e la connessione di creazione e diluvio permettono di non isolare il racconto della creazione dal resto e di non introdurre una visione della creazione intesa unilateralmente come spiegazione dell'origine del mondo e dell'umanità.

La sequenza delle genealogie consente di unire i quadri di Gen 1-11 e di collegare la storia delle origini con la storia dei patriarchi, che a sua volta è il preludio di quella dell'esodo. In questo modo la storia è un succedersi di *tôladôt* (*genealogie/generazioni*), di cui la creazione del cielo e della terra è la prima tappa. Le genealogie producono dunque storia, anzi stanno a dire che la benedizione di Dio, iniziata nella creazione, si propaga nella storia dell'umanità. Il valore teologico delle genealogie, soprattutto quelle sacerdotali (P: 2,4b; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27), propone una fede nell'agire di Dio che continua a sostenere la benedizione di Gen 1, 28: «siate fecondi e moltiplicatevi», sia nel corso del tempo (Gen 5), sia nel corso dello spazio (Gen 10).

⁸ Cfr Cl. Westermann, *Creazione*, Brescia, Queriniana, 1974, 32.

Inoltre all'interno dei quadri delle *tôladôt* troviamo una serie di passi narrativi: fra essi possiamo distinguere racconti che riguardano *creazione e diluvio* (1-2 / 6-9: appartenenti a J e P) e racconti di «*delitto e castigo*», presenti solo in J (Gen 3; 4, 2-16; 6, 1-4; 9, 20-27; 11, 1-9). Se seguiamo la scansione di Westermann si possono raccogliere questi risultati: **(a)** creazione e diluvio sono strettamente connessi e il tema della benedizione è ciò che assicura l'opera del creatore fino al presente, nonostante che la creazione sia continuamente minacciata da catastrofi; **(b)** la creazione dell'uomo comprende il compito di civilizzazione (1, 28 «assoggettare la terra») e di trasformazione (2,15 «coltivare e custodire»): il lavoro, il suo sviluppo, il suo progresso, sia nelle sue forme nomadi e sedentarie, sia nelle forme complesse della tecnica, dell'arte, della costruzione della città è fondato sulla potenza fecondatrice della benedizione; **(c)** i racconti di colpa e castigo (tutti di J) mostrano che l'uomo creato da Dio è un uomo peccatore. Due gruppi di racconti mostrano proprio questo: nel primo è il singolo uomo che pecca sia verso Dio (Gen 3), sia verso il prossimo (Gen 4,2-16); nel secondo è il genere umano, il gruppo che pecca, con una trasgressione prima in campo genealogico (Gen 6,1-4), poi nell'ambito tecnologico (Gen 11, 1-9).

La conclusione che si impone è che non è possibile parlare della creazione se non all'interno dell'agire salvifico di Dio, all'interno della storia dei popoli, estendendola sino alla creazione, conservazione e benedizione nell'orizzonte del cosmo. Questo ampliamento della storia di Dio fino a raggiungere una dimensione universale fa sì che i racconti della creazione e gli eventi dei primordi conservino un valore permanente. In questa ottica si dovrebbero ora riprendere i momenti salienti del tema della creazione. Mi limito a leggere qui il testo di Gn 1.

Il comando e le opere create sono inseriti nel settenario che rappresenta l'architettura tipica della redazione sacerdotale. Escludendo la creazione dell'uomo, di cui si parlerà nell'incontro, si può definire il senso del settenario parlando del I, IV e VII giorno della creazione, a cui occorre premettere una parola sul «non ancora della creazione» (vv 1-2).

a/ La confessione di fede nel Dio creatore (v. 1): nel versetto 1 viene sottolineato che con la creazione del cielo e della terra (polarismo per indicare la totalità) ha inizio la storia. L'inizio libero della storia è indicato dal verbo *bara'* che ricorre 48x nell'AT e non ha mai un complemento indiretto che indichi il materiale con cui Dio crea. Secondo alcuni significherebbe tagliare, separare, cosa assai interessante anche in rapporto alla struttura del brano.

b/ Il non ancora della creazione (v. 2): il modo di rappresentare questo «non ancora esistente» della creazione («quando non ancora»: comune a molte opere dell'Vicino Oriente) non va certo interpretato nel senso della materia preesistente all'azione di un demiurgo, ma come situazione antitetica alla condizione attuale, che è percepita dal narratore come un «ordine». Perciò «quando ancora non era così», viene espresso con la raffigurazione del «caos». Ciò corrisponde bene alla risalita all'origine a partire dall'uomo e dalla sua esperienza attuale. Nonostante possibili accenni mitologici, nelle tre frasi del v. 2 l'accento all'oceano/abisso e all'acqua come elemento primordiale, a cui si aggiunge anche il «vento fortissimo», descrive abbastanza bene il «non ancora» della creazione. Non si può equiparare ciò che qui si dice al nostro concetto di «creatio ex nihilo», né pensare ad una materia preesistente.

c/ Il primo giorno (vv. 3-5). Il primo giorno racconta la creazione della luce: di qui l'importanza del tempo, come ritmo ordinato e successione di giorno e notte. La sequenza giorno/notte è il fondamento della «settimana» e del «calendario»: per l'autore sacerdotale sta in primo piano la categoria temporale, più che quella spaziale, poiché la creazione inizia con la separazione di luce e tenebre e non di terra e cielo. Ciò è richiamato anche alla fine con la successione sera/mattino, visti come le due parti del giorno, ancora per indicare la regolarità di questo ritmo. La luce è presentata nella sua creaturalità, a differenza che nelle cosmogonie mesopotamiche ed egiziane, ed è qualificata dal vedere di Dio che è già un giudizio ed una lode: «era buona/bella» (*tôb*: detto solo della luce) indica la bellezza estetica e la bontà etica riconosciuta dallo sguardo del creatore e motivo della lode. Infine Dio dà il nome, che è segno di signoria sulla cosa nominata, ma qui il nome indica anche la destinazione dell'opera nella creazione e la signoria assoluta di Dio nel porre confini invalicabili al regno delle tenebre.

d/ Il quarto giorno (vv 14-19). La creazione dei «luminari» (sole e luna, che qui non vengono nominati e sono degradati al ruolo di lampade, perdendo il loro carattere divino, proprio delle cosmogonie dell'Vicino Oriente) è orientata a stabilire la loro funzione: per 8x si ha una preposizione con valore finale. Tre sono le funzioni a loro affidate: il *primo* compito è quello di «separare» (14.17) il giorno dalla notte; la notte è qui posticipata rispetto alla generazione della luce, forse per sdivinizzare queste sorgenti; il *secondo* compito è «illuminare» (15.17) la terra; il *terzo* compito è quello di «governare» (16[2x].17: masal), che può essere considerato parallelo a «segnalare» (14) «per essere come segni di feste, giorni e anni». Così essi sono preposti a determinare il calendario delle feste. Questo triplice compito, ma in particolare quest'ultimo, forse, spiega la strana posizione della creazione dei luminari nel IV giorno: non solo perché è il giorno centrale del settenario, ma forse per una preoccupazione di calendario. Si tratta del calendario testimoniato nel Libro dei Giubilei, che era anche quello di P: il 1 e il 15 giorno di ogni primo mese del trimestre (erano 4 di 91 giorni ciascuno) cadevano il IV giorno della settimana: ciò significa che le grandi feste annuali ebraiche cadevano sempre il IV giorno. La fondazione del calendario cultuale, fatto risalire fino alla settimana creazionale, sarebbe dunque la preoccupazione presente nell'ordine della settimana della creazione.

e/ Il settimo giorno (2,2-3). Il numero sette è caratteristico di tutta la letteratura dell'Vicino Oriente e si presenta in diverse forme. Il numero sette indica pienezza e sta alla base della struttura della settimana (forse legata alle fasi lunari): avremmo qui una decosmologizzazione della settimana, inserendo la settimana della creazione come prima settimana del tempo. In questa ottica appare il senso del «settimo giorno», con la connessione tra settimana della creazione e settimana dell'uomo: il parallelo tra comandamento del sabato e settimo giorno (cf Es 20,8-11 e in // Dt 12,15-16) mostra che P ha introdotto nel settimo giorno della creazione un'allusione al comandamento del sabato, ma ci sarebbe anche un influsso inverso. Per questo il senso del settimo giorno (6+1) separa la ferialità lavorativa dall'appartenenza a Dio e indica la metà dei sei giorni nel settimo. Il «settimo» giorno, in quanto giorno di Dio, è il fine dell'uomo; non è solo interruzione dell'attività, ma fecondità connessa con il riposo di Dio, di cui è sperimentato un anticipo nella benedizione concessa da Dio nella festa e nel culto. Il culto e la festa danno senso alla temporalità dell'uomo. Il riposo non è assenza di lavoro, ma luogo della «presenza» di Dio (cf il tema della gloria di Dio in Es 24 e 39-40 dove ricorre lo schema settenario), del dialogo con lui, da cui si riceve la fecondità per essere nel tempo e così, attraverso il culto, il nostro tempo sporge su Dio. Perciò il senso della temporalità è la nostra comunione con Dio.

3. *Come li rilegge la fede cristiana: Vangeli e Paolo.* Nei Vangeli Sinottici, che riferiscono l'insegnamento di Gesù, il tema della creazione riprende l'insegnamento dell'AT, con la sola novità, peraltro decisiva, che instaura un rapporto tra la creazione e Gesù Cristo. Quando poi Paolo parla del Dio Creatore, lo inserisce sempre in un contesto salvifico. Questo contesto si articola secondo due dimensioni: soteriologica, cristologica.

La prima prospettiva è quella teologica e soteriologica. Il riferimento di Dio con la creazione è esplicitato con tre affermazioni, che Paolo riprende dall'AT:

1. Dio è l'Onnipotente e la sua onnipotenza si rivela in particolare nel fatto che la Parola di Dio chiama all'esistenza dal nulla e dunque per effetto dell'appello della Parola di Dio appare qualcosa di veramente nuovo, vale a dire qualcosa che prima non esisteva.

2. Dio è colui che sostiene il mondo, per cui non soltanto lo crea, ma anche lo sostiene nella sua esistenza ed inoltre presenta se stesso come il fine del mondo (Rom 11,36).

3. Dio è colui che estende la propria azione in tutta la creazione, per cui tutto è oggetto della sua azione che crea e che sostiene (1 Tm 6,13; 2 Cor 5,18).

La seconda prospettiva è quella cristologica. Poiché il Cristo è il centro e il senso del piano salvifico, troviamo conseguentemente che Paolo riferisce la creazione al Cristo. Il cristianesimo così concentra su Gesù Cristo il discorso sulla creazione. La creazione quindi viene strappata dal suo ripiegamento sulle origini e viene proiettata verso la fine, appunto verso l'escatologia e l'apocalittica. Cristo diventa pertanto il fine della creazione: il testo di Colossesi 1,15-20 ne esprime l'orientamento fondamentale. Tutto è stato creato nel Cristo, per mez-

zo di Cristo e in vista di Cristo. Questa concezione, come si può ben notare, comporta di intendere la creazione non solo come natura, ma nel suo specifico significato antropologico. Anche tutta la metaforica che si trova nel libro dell'Apocalisse riguarda questa connotazione salvifica e antropologica della creazione.

2. La riflessione teologica

La riflessione teologica sulla creazione è oggi posta dinanzi a gravi problemi, soprattutto su due versanti: quello ecologico e quello del rapporto con le scienze (si pensi alla cosmologia e alla biogenetica, ecc). Due sono gli aspetti che la tradizione cristiana ci consegna per continuare nella riflessione: l'alterità della creazione; la finalità della creazione

2.1 **L'alterità della creazione:** è un dato fondamentale sul quale si è soffermata tutta la tradizione cristiana. Esso è stato usato per sottolineare una esigenza tipicamente cristiana, cioè la non-necessità della creazione, il suo carattere non dovuto, gratuito, frutto della libertà di Dio: le cose sono perciò radicalmente *diverse* da Dio. Tutta la teologia classica è arroccata su questa definizione, per il tipo di cultura in cui essa si esprime e per la necessità di rispondere alle eresie. Infatti la teologia patristica ha assolto questo compito distinguendo la creazione dalla emanazione/generazione, mentre la teologia medievale ha approfondito metafisicamente il rapporto tra creatore e creatura sotto l'aspetto dell'origine delle cose da Dio, cioè dell'atto di esistere. Lo sforzo di questa teologia è tutto impegnato a spiegare la contingenza delle cose, cioè di realtà che esistono, ma non sono Dio. Però questo tipo di formulazione, questo schema interpretativo è puramente negativo: non dice che cosa positivamente sia il rapporto Creatore-creazione. Afferma che la realtà, proprio perché «altra da», frutto della libertà di Dio, è radicalmente disponibile per un intervento immediato di Dio, ma non dà un contenuto a questa possibilità. Questo schema è senza dubbio utile per liberare il campo da possibili errate comprensioni che chiuderebbero il discorso, ma rende indispensabile il ricorso a un secondo schema interpretativo che approfondisca il riferimento cristologico della creazione. Sarebbe necessario mantenere l'esistenza del mondo entro il quadro della storia della salvezza e del riferimento a Gesù Cristo. Infatti la comunicazione dell'essere alle cose, a ciò che è altro da Dio, appare finalizzato alla realizzazione della predestinazione in Cristo e, dunque dell'alleanza con lui. E' noto che è stata la crisi ariana a produrre un allentamento della funzione cosmologica del Cristo, poiché correva il rischio di comprometterne la divinità. Una volta affermata però la singolarità di Gesù di Nazaret è necessario recuperare la tesi biblica della creazione in Cristo. Diventa così importante passare al secondo aspetto.

2.2 **La finalità della creazione.** La *meta* dell'azione con cui Dio fa crescere il mondo è Dio stesso; la sua alterità dal mondo non è cioè già data dualisticamente, ma è la forma sempre nuova che il mondo è invitato ad assumere, è la contestazione di ogni fissismo e di ogni reificazione. Con le parole della cultura di oggi, potremmo dire che Dio è precisamente quello spazio di trascendenza, di futuro, di non-ancora che contesta continuamente ogni forma storica del mondo, quando per mondo non si intenda un complesso di strutture fissisticamente date una volta per sempre, ma una possibilità, un luogo concreto in cui si esercita la libertà dell'uomo. Cfr. a questo proposito il richiamo che ci giunge dalle diverse teologie politiche, teologie della speranza, del futuro e della liberazione.

Recentemente in questa direzione il richiamo al futuro, all'escatologia si è espresso nelle teologie di orientamento *ecologico* e nelle teologie aperte al dialogo con le *scienze della*

natura. In forme diverse queste teologie prospettano un superamento, un oltrepassamento della creazione nella sua figura attuale.

La creazione *in prospettiva ecologica* appare, per un verso, solo una similitudine del mondo futuro, e, per l'altro verso, essa è asservita all'intervento fabbrile dell'uomo moderno che tratta il mondo come cava di pietre sottoposta al suo dominio, tendenzialmente senza criteri morali. Di qui la necessità di una redenzione del mondo come anticipazione di quella futura trasformazione escatologica, che si darà solo nel Cristo cosmico, meta del processo evolutore.

In pari tempo, si osserva una ripresa del *dialogo con le scienze della natura*, con un recupero di una prospettiva evolutiva del mondo. L'evoluzione non è intesa però come una parabola ascendente, ma come un "sistema aperto", in cui l'emergenza dell'uomo e l'intervento dell'uomo nel suo dialogo con Dio possono in qualche modo determinare il senso della creazione. Così il processo evolutivo appare indirizzato all'emergenza dello spirito, a sua volta luogo di presenza dello Spirito di Dio, che assume e trascende la tensione del mondo verso il fine. Anche il mondo ha quindi una storia, un passato e un futuro, anzi un passato indirizzato ad un futuro ancora aperto, di cui il Cristo cosmico rappresenta il coronamento.

Possiamo così riassumere la evoluzione della riflessione teologica circa il tema della creazione: il tema del significato storico-cristologico della creazione come tentativo di dare un contenuto al primo schema (l'alterità della creazione) ha comportato il recupero del significato cristologico-antropologico. Il mondo, la creazione vengono così scoperti come il luogo concreto dell'esercizio delle libere possibilità dell'uomo: il tema dell'uomo come *libertà* nella storia è il risvolto antropologico al quale giunge una corretta riflessione sulla creazione, che ha recuperato il suo originario significato cristologico. Di fronte a questo recupero si aprono oggi nuove sfide, quelle provocate dalla pressione ecologica e dal vertiginoso sviluppo delle scienze⁹. Su ambedue i versanti oggi però siamo nella condizione di pensare ad un rapporto più meditato con la creazione, un rapporto dove non può emergere con urgenza la questione etica.

⁹ Cfr su tutto questo il § 12 del mio recentissimo volume F.G. Brambilla, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 255-306.