

Sussidi di Teologia

Collana di manuali a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

Prima edizione 2024

© Copyright 2024 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
Email: info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-295-1

Copertina: Paola Grossi Gondi - Grafica: Liliana M. Agostinelli

Paul O'Callaghan

IL DONO DIVINO DELL'UNIVERSO

Un trattato di teologia della creazione



EDUSC

INDICE

Abbreviazioni	9
Introduzione	11
Capitolo 1	
APPROCCIO AL MISTERO DELLA CREAZIONE <i>EX NIHILO</i>	19
1. Creazione e religioni	21
2. Creazione e scienza	27
3. Creazione, fede e ragione	46
Parte Prima	
SVELANDO IL MISTERO CRISTIANO DELLA CREAZIONE	
Capitolo 2	
LA CREAZIONE NELL'ANTICO TESTAMENTO	59
1. La dottrina della creazione nel Libro della Genesi	59
2. Cosa insegna sulla creazione Gen 1?	71
3. Altri elementi del racconto della Genesi	76
4. Creazione e salvezza nella Sacra Scrittura	81
5. La creazione nella letteratura sapienziale	89
Capitolo 3	
LA CREAZIONE NEL NUOVO TESTAMENTO	97
1. La creazione nei Vangeli Sinottici	97
2. La creazione in Cristo, per mezzo di Cristo e per Cristo nel <i>corpus</i> paolino	100
3. La creazione per mezzo della Parola/Figlio nel Vangelo di Giovanni	109
4. Cristo e il mistero della creazione	117

INDICE

Capitolo 4	
LA STORIA DELLA DOTTRINA DELLA CREAZIONE	119
1. L'insegnamento dei primi Padri della Chiesa	119
2. Il pensiero di Ireneo, di Teofilo e dei Padri della Chiesa sulla creazione <i>ex nihilo</i>	121
3. Il contesto storico della dottrina cristiana sulla creazione: il platonismo, lo gnosticismo e il panteismo	125
4. L'insegnamento della Chiesa sulla creazione	142
Capitolo 5	
LA LOGICA DELLA CREAZIONE E IL <i>LOGOS</i> DIVINO NEL PERIODO PATRISTICO E NEL MEDIOEVO	151
1. Platone	152
2. Filone di Alessandria	153
3. Plotino e i Neoplatonici	157
4. Ario di Alessandria	159
5. La consustanzialità del Padre e del Figlio nelle dichiarazioni del Concilio di Nicea e in Atanasio	164
6. Cristo e la creazione in Agostino e Tommaso d'Aquino	167
Parte Seconda	
LA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE	
Capitolo 6	
CRISTO E LA CREAZIONE	173
1. Un confronto tra la comprensione greca e quella cristiana del <i>Logos</i>	173
2. Il ruolo degli strumenti nella creazione	176
3. Diversità e unità nella creazione	177
4. Il fine ultimo della creazione	180
5. La trascendenza e l'immanenza di Dio rispetto alla creazione	183
6. Creazione nel <i>Logos</i> e nello Spirito Santo	189
Capitolo 7	
IL FINE DELLA CREAZIONE: IL SIGNIFICATO DELLA LIBERTÀ DIVINA COME AMORE TRINITARIO	191
1. Il dilemma della sofferenza e del male	192
2. La creazione del mondo tra necessità e arbitrarietà	198

INDICE

3. Il motivo dell'azione creatrice di Dio	209
4. Il significato della libertà di Dio come amore	212
5. Dio crea il mondo per mezzo del Figlio nello Spirito Santo	217
6. Conclusione	226
Capitolo 8	
IL FINE DELLA CREAZIONE: LA GLORIA DI DIO	229
1. La nozione di gloria di Dio	229
2. La gloria di Dio nella Scrittura	233
3. Vivere per la gloria di Dio	238
Capitolo 9	
CREAZIONE, CONSERVAZIONE, <i>CONCURSUS</i> , PROVVIDENZA E TEMPO	245
1. La conservazione del creato	246
2. Il <i>concursus</i> divino	249
3. La provvidenza divina	252
4. Provvidenza, scienza e deismo	268
5. Provvidenza e temporalità	275
Capitolo 10	
LA CREAZIONE E IL MONDO MATERIALE: LA SFIDA DELL'ECOLOGIA	283
1. La sfida dell'ecologia alla luce della fede	283
2. La natura del dominio umano sulla creazione	287
3. L'ecologia nell'insegnamento della Chiesa	289
4. Conclusione	294
Capitolo 11	
LA CREAZIONE E IL MONDO SPIRITUALE: GLI ANGELI E I DEMONI	297
1. Gli angeli nell'Antico Testamento	298
2. Gli angeli nel Nuovo Testamento	301
3. Il ruolo degli angeli nella vita dei cristiani	303
4. Il ruolo degli angeli nella vita della Chiesa	306
5. La natura degli angeli	308
6. Il ruolo degli angeli nella spiritualità cristiana e nella vita pastorale della Chiesa	313

INDICE

7. L'insegnamento della Chiesa sul diavolo e sui demoni	317
8. Il diavolo e i demoni nella Sacra Scrittura	319
9. L'esistenza del diavolo e degli angeli caduti	323
10. La caduta del diavolo e la tentazione dell'umanità	326
11. Il fenomeno del culto diabolico e della possessione	330

Parte Terza

IL MISTERO DEL MALE E IL PECCATO ORIGINALE

Capitolo 12

UNA BREVE STORIA DELLA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE	335
---	-----

1. Elementi di storia del peccato originale: i Padri della Chiesa	337
2. Il peccato originale secondo la Riforma e il Concilio di Trento	342
3. Gli insegnamenti recenti della Chiesa sul peccato originale	350

Capitolo 13

IL PECCATO ORIGINALE: UNA RIFLESSIONE SISTEMATICA	353
---	-----

1. Il peccato originale alla luce della rivelazione della Trinità	354
2. Lo stato di santità e di giustizia originale	362
3. La prova e la caduta di Adamo	372
4. Gli effetti del peccato originale sull'umanità	377
5. Responsabilità umana nel peccato originale	389
6. La trasmissione e la diffusione del peccato originale	399
7. Il valore della dottrina del peccato originale	408

Conclusione

UNA SINTESI DELLA DOTTRINA CRISTIANA DELLA CREAZIONE	411
--	-----

1. Il fatto della creazione	412
2. Il Dio che crea e il motivo della creazione	416
3. Che cosa è la creazione?	420

Bibliografia	427
--------------	-----

Indice dei nomi	429
-----------------	-----

ABBREVIAZIONI

BDAG	W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt and F. W. Gingrich (ed.), <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> , University of Chicago Press, Chicago (IL), London 2000 ³ .
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999 ² .
DH	H. Denzinger e P. Hünermann, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , edizione bilingue, EDB, Bologna 2000.
GS	Concilio Vaticano II, Cost. <i>Gaudium et Spes</i> (7 dicembre 1965).
LG	Concilio Vaticano II, Cost. <i>Lumen Gentium</i> (21 novembre 1964).
LS	Papa Francesco, Enc. <i>Laudato si'</i> (24 maggio 2015).
LThK	M. Buchberger und W. Kasper (hrsg.), <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 11 voll., Herder, Freiburg i.B. 1993-2001 ³ .
NIDNTTE	M. Silva, ed., <i>New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis</i> , 5 voll., Zondervan, Grand Rapids (MI) 2014 ² .
PG	J.-P. Migne (éd.), <i>Patrologiae cursus completus, serie graeca</i> , Paris 1857-1886.
PL	J.-P. Migne (éd.), <i>Patrologiae cursus completus, series latina</i> , Paris 1844-1864.
SCG	Tommaso d'Aquino, <i>Summa contra Gentiles</i> .
ST	Tommaso d'Aquino, <i>Summa theologiae</i> .
WA	M. Lutero, <i>Dr. Martin Luthers Werke. Schriften</i> , 73 voll, H. Böhlaus Nachfolger, Weimar 1883-2000.
WBC	B. M. Metzger, D. A. Hubbard and G. W. Barker (ed.), <i>Word Biblical Commentary</i> , Word Books, Dallas (TX) 1982ss.

INTRODUZIONE

Dedicato alla teologia della creazione, questo libro è l'ultimo di una trilogia pubblicata nella collana di manuali della Pontificia Università della Santa Croce (edita dalla casa editrice Edusc di Roma). Il primo volume, sull'escatologia cristiana, è uscito nel 2012. È proiettato verso il futuro, ed è incentrato soprattutto sulla virtù cristiana della *speranza*. Allo stesso tempo, però, il suo contenuto e il suo significato sono determinati da Gesù Cristo, nostro Signore e Salvatore e giudice escatologico. Da qui il titolo dell'opera, *Cristo speranza per l'umanità*¹. Il secondo volume, pubblicato nel 2013, è intitolato *Figli di Dio nel mondo*². Riguarda il momento presente, e tratta di antropologia teologica, della vita di Cristo nel credente giustificato. Si sofferma sulla realtà e sugli effetti della grazia cristiana, che rivela la nostra esistenza e vita come dono di Dio, e getta quindi una luce potente sulla persona umana, che è fatta dall'amore e per amare. Qui, forse, la virtù maggiormente coinvolta è la virtù infusa della *carità*, il vero motore dell'esistenza cristiana, ciò che dà significato ed espressione alla corporeità, alla libertà e alla socialità. Questo terzo volume, infine, è intitolato *Il dono divino dell'universo*, ed è incentrato sull'atto con cui Dio ha dato inizio (o creato) il mondo, sia materiale che spirituale. Ovviamente, quindi, riguarda il passato, e ruota intorno al tema della *fede* cristiana nel Dio trino.

Come il lettore noterà, l'esposizione cronologica sembra procedere in senso inverso. A rigor di logica, infatti, avremmo dovuto *cominciare* con la creazione, passare poi all'antropologia e concludere, infine, con l'escatologia. Questo, in effetti, è il metodo espositivo classico, ma se lo avessimo seguito, avremmo trascurato inevitabilmente alcuni elementi centrali sia della teologia della creazione che dell'antropologia teologica. È vero che sappiamo poco di *ciò che avverrà* nella vita futura e alla fine del mondo, e che l'immaginazione escatologica va usata con cautela,

¹ *Cristo speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana*, Edusc, Roma 2012.

² *Figli di Dio nel mondo. Trattato di antropologia teologica*, Edusc, Roma 2013.

ma sappiamo, per fede e per speranza, *che* il mondo e gli uomini avranno un futuro definitivo. Non abbiamo che una comprensione approssimativa e ipotetica di ciò che la vita eterna, il giudizio e la resurrezione finale comporteranno, ma il futuro del credente è già garantito dal potere e dalla promessa di Dio. I cristiani non vagheranno senza meta, non cammineranno per sempre in luoghi aridi. Nel profondo del loro cuore, anzi, essi sanno che Dio sta preparando per loro “nuovi cieli e una terra nuova, nei quali abita la giustizia” (2 Pt 3,13); sanno che Cristo è andato ‘a prepararci un posto’ (cf. Gv 14,2), e che “lo Spirito e la Sposa dicono: ‘Vieni!’” (Ap 22,17). La nostra speranza è certa, anche se il profilo esatto del futuro escatologico ci è ancora sconosciuto: “Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano” (1 Cor 2,9).

La consapevolezza di un destino eterno, naturalmente, è fondamentale per impostare una corretta comprensione dell’antropologia e della creazione. Se non ne riconosciamo l’esistenza, non possiamo percepire né il significato né la profonda dignità della vita umana. Senza la promessa dell’immortalità, infatti, la vita dell’uomo sarebbe priva di senso, e la vera individualità sarebbe una chimera³. Ma a un livello più profondo si può dire lo stesso della creazione, perché i cristiani non si chiedono soltanto *cosa* sia il mondo o *come* funzioni, ma anche *perché* sia stato creato, *quali* siano il suo fine e il suo destino. Comunemente si dice che la causa finale (la ragione per cui si fanno le cose o si compiono le azioni) sia “prima nell’intenzione e ultima nell’esecuzione”⁴. Se non si ammettesse uno scopo o un fine ultimo per il mondo, la spiegazione migliore che si potrebbe dare della sua esistenza sarebbe probabilmente quella dell’eterno ritorno: il mondo e tutto ciò che contiene continuerebbero a ripetersi ciclicamente all’infinito, per sempre, senza alcun fine⁵. I cristiani riconducono l’esistenza di uno scopo ultimo dell’universo a un Dio onnipotente, Padre, Figlio e Spirito Santo, che sogna il mondo, lo pone amorevolmente in essere, lo benedice abbondantemente con la vita e lo guida con fermezza e sapienza, affinché possa raggiungere il suo fine. L’idea che il mondo è stato fatto da Dio e tornerà a Dio emergerà spesso in questo libro, così come i seguenti quattro concetti fondamentali.

³ Cf. *ibid.*, 19-20 e 57-59.

⁴ Tommaso d’Aquino, *ST I-II*, q. 1, a. 1, ad 1.

⁵ Cf. M. Eliade, *L’eterno ritorno*, Rusconi, Milano 1975.

1) La peculiarità della creazione divina dell'universo è evidenziata dalla convinzione, condivisa da tutti i cristiani sin dal secondo secolo d.C., che il mondo è stato creato *ex nihilo*, senza 'presupposti' esterni di alcun tipo. Ne consegue, ovviamente, che l'intero significato e lo scopo del mondo creato si trovano in Dio e soltanto in Dio.

2) Il mondo, così com'è, è più accessibile alla riflessione della ragione umana di quanto non lo siano alcuni importanti elementi dell'escatologia cristiana e dell'antropologia, per i quali abbiamo bisogno della rivelazione divina. Possiamo infatti conoscere diversi aspetti del mondo creato tramite i nostri processi di pensiero, ossia *attraverso la ragione*. Ciò significa che la creazione, come disciplina teologica, deve dialogare in profondità sia con la filosofia che con la scienza. Diventerà sempre più chiaro lungo il testo che i diversi aspetti del mistero della creazione sono frutto di una ricca confluenza tra la fede con cui accettiamo la rivelazione divina, e la ragione/esperienza con cui viviamo in contatto con il mondo che ci circonda, e lo leggiamo alla luce della fede. Naturalmente, alcuni elementi della teologia della creazione, come ad esempio il fondamento trinitario dell'atto creativo, il significato della gloria di Dio, l'esistenza e la vita degli angeli e la realtà del peccato originale, sono più strettamente legati alla fede, ma lo studio della creazione può essere considerato una disciplina *trasversale*, che manifesta il legame interdisciplinare e transdisciplinare tra teologia, filosofia e scienza.

3) Un aspetto particolarmente importante del mistero della creazione è il suo *fondamento cristologico*. Questa affermazione potrebbe sembrare singolare, perché il mistero dell'Incarnazione non era dato quando il mondo fu creato. Dalle Scritture, inoltre, si evince chiaramente che Cristo è nostro Salvatore più che Creatore. Come vedremo, però, nella mente di Dio l'Incarnazione è il culmine della creazione, perché Dio ha creato il mondo non soltanto *attraverso*, ma anche *per* il Verbo/Figlio. L'aspetto cristologico, dunque, chiarisce di fatto la dimensione escatologica della creazione, e pone le basi per tematiche come l'origine trinitaria della creazione, la gloria di Dio e l'opera della provvidenza.

4) Il fatto che la creazione sia stata fatta con uno scopo chiaramente definito, e che si sviluppi nel tempo, è strettamente collegato ad altri due elementi: il primo è che Dio ha creato il mondo con il tempo, e quindi la *temporalità* è una parte costitutiva del creato, della condizione delle cose, ed è ciò che consente all'universo di evolversi, e agli esseri di

diventare ciò che Dio sin dall'inizio voleva che fossero; il secondo è la realtà del *male*, che si manifesta nel fatto che ora le cose non sono come dovrebbero essere, e hanno dunque bisogno del potere salvifico divino per raggiungere il loro fine ultimo.

La teologia della creazione può essere considerata un 'argomento-ponte' tra la filosofia e la teologia sistematica. Molte questioni trattate dalla filosofia (l'essere, l'esistenza, la materia, lo spirito, la teleologia, il male), infatti, sono affrontate anche nello studio della creazione. La dottrina della creazione, inoltre, è alla base di molte altre dottrine cristiane, e, in definitiva, ogni elemento della riflessione teologica sistematica e della prassi cristiana la implica e, in qualche modo, la presuppone. Si può affermare, quindi, che la visione cristiana della creazione sfida e arricchisce ogni aspetto della vita e del pensiero cristiani. Come ha osservato Robert Sokolowski, "La comprensione cristiana di Dio e del mondo non è uno sfondo inerte per questioni più controverse; essa entra nella loro formulazione e aiuta a determinare come devono essere risolte"⁶. Ci sembra opportuno, in questo contesto, citare alcune parole di Joseph Ratzinger, tratte da una conferenza sulla catechesi tenuta in Francia nel 1983, e incentrata sulla

nostra fede in Dio creatore e nella creazione, come elementi del simbolo di fede della Chiesa. Di tanto in tanto compare il timore che una troppo forte insistenza su tale aspetto della fede possa compromettere la cristologia. Considerando qualche presentazione della teologia neoscolastica, questo timore potrebbe sembrare giustificato. Oggi, tuttavia, è il timore inverso che mi sembra giustificato. La emarginazione della dottrina della creazione riduce la nozione di Dio e, di conseguenza, la cristologia. Il fenomeno religioso non trova, allora, altra spiegazione al di fuori dello spazio psicologico e sociologico; il mondo materiale è confinato nel campo di indagine della fisica e della tecnica. Ora, soltanto se l'essere, ivi compresa la materia, è concepito come uscito dalle mani di Dio e conservato nelle mani di Dio, Dio è anche, realmente, nostro Salvatore e nostra Vita, la vera Vita. Oggi si tende a evitare la difficoltà dovunque il messaggio della fede ci mette in presenza della materia, e si tende ad attenersi a una prospettiva simbolica: questo comincia con la creazione, continua con la nascita verginale di Gesù e la sua resurrezione, finisce con la presenza reale di Cristo nel pane e nel vino consacrati, con la

⁶ R. S. Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995, 34.

nostra stessa resurrezione e con la parusia del Signore. Non si tratta di una discussione teologica di poca importanza quando si situa la resurrezione individuale al momento della morte, negando così non soltanto l'anima, ma anche la realtà della salvezza per il corpo. Per questo un rinnovamento decisivo della fede nella creazione costituisce una condizione necessaria e preliminare alla credibilità e all'approfondimento sia della cristologia che della escatologia⁷.

In un'intervista rilasciata nel 1993, Ratzinger ha ripreso molti di questi concetti.

Credo che la fede nella creazione e la sua corretta comprensione siano una questione di fondamentale importanza, perché se Dio non avesse un reale rapporto con il mondo, se quest'ultimo non fosse coinvolto nel disegno di Dio, allora la fede perderebbe i suoi fondamenti e si dissolverebbe nella vaga sfera del sentimento. In questo contesto sarà necessario focalizzare diversamente il dialogo tra scienza e fede... Questo si collega ai fondamenti della teologia morale: è tutto soltanto evoluzione e storia, o esiste un'identità umana creata? Ciò significa che dobbiamo considerare in modo decisivo il dialogo tra fede e filosofia. Inoltre è sempre più urgente il dialogo con le religioni del mondo, e in questo contesto la corretta comprensione della figura di Cristo. Anche la questione di Dio, fondamentale per la fede, deve essere riformulata. Ciò presuppone un importante ruolo attribuito al rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento, così come alla relazione tra la Chiesa e Israele. La questione della fede e del culto è strettamente legata all'idea di Dio, e qui emerge nuovamente il problema del relativismo e della conoscibilità della verità: le religioni sono tutte meri simboli? È possibile collegare più strettamente 'Dio' e gli 'dei'? O altrimenti, dove sono i confini? A mio parere, in questo contesto è necessario esaminare più attentamente l'essenza della liturgia, la questione delle regole e dei limiti dell'inculturazione. La nostra comprensione dell'essere umano, infine, rappresenta sempre una seria sfida; la questione del femminismo ne è una dimostrazione⁸.

Il presente volume si compone di un capitolo introduttivo, di tre parti, suddivise rispettivamente in quattro, sei e due capitoli, e di una conclusione.

⁷ J. Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*. La traduzione italiana è tratta da <https://www.gliscritti.it/approf/2009/conferenze/ratzinger020209.htm#sdfootnote17anc>.

⁸ J. Ratzinger, "Keeper of the Straight and Narrow", *Time Magazine*, 6 dicembre 1993.

Il primo capitolo tratta dell'accesso dell'uomo alle origini dell'universo attraverso le diverse religioni, con l'aiuto della scienza moderna e soprattutto mediante il dialogo tra fede e ragione. Nella prima parte (capitoli 2-5) parleremo del mistero della creazione lungo la storia: nell'Antico Testamento (con particolare riferimento all'insegnamento sulla sua relazione con la salvezza e con la Sapienza, oltre che al Libro della Genesi), nel Nuovo Testamento (soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra la creazione e Cristo), e nei primi secoli, quando, nel tentativo di chiarire l'apporto dato al riguardo dallo spiritualismo platonico, dallo gnosticismo e dal panteismo, si consolidò la dottrina della *creatio ex nihilo* e della creazione in e mediante il Verbo. Nella seconda parte (capitoli 6-11) cercheremo di offrire una spiegazione sistematica della dottrina della creazione, soffermandoci sul ruolo svolto in quest'ultima dal Verbo incarnato, sul significato della trascendenza e dell'immanenza di Dio, sullo scopo della creazione nel contesto del mistero del male e dell'amore divino trinitario, sulla finalizzazione della creazione alla 'gloria di Dio', sulle questioni della conservazione, del *concursus*, della temporalità e della provvidenza nel creato, sulla realtà del mondo materiale, sulla sfida ecologica, e infine sull'esistenza del mondo spirituale degli angeli e dei demoni. Nella terza parte (capitoli 12-13) ci occuperemo della storia della riflessione sistematica sull'origine del male morale e del male fisico, concentrandoci soprattutto su quello che viene comunemente definito 'peccato originale'. Nella Conclusione, infine, offriremo una breve sintesi di tutta la trattazione, seguendo un ordine espositivo che non sempre corrisponderà alla suddivisione interna del libro. Lungo il capitolo indicheremo i riferimenti ai luoghi del testo in cui i diversi argomenti sono trattati più dettagliatamente. A chi non voglia affrontare la lettura dell'intero volume, suggeriamo di leggere prima il capitolo conclusivo, e di approfondire poi i temi che più lo interessano.

Per le citazioni bibliche abbiamo usato la versione della CEI del 2008. I brani degli autori moderni e contemporanei sono stati tradotti da noi o, quando possibile, sono stati tratti dalle edizioni italiane delle loro opere. I documenti dei Romani Pontefici e del Concilio Vaticano II sono consultabili in www.vatican.va. Riguardo ai testi dei Padri della Chiesa e degli autori medievali, ove non indicato diversamente in nota, si intende che si tratta di una traduzione nostra. Le traduzioni dei passi della *Summa theologiae* di san Tommaso d'Aquino, se non specificato al-

trimenti, sono tratte dal sito <http://www.carimo.it/somma-teologica/index.htm>. Per le traduzioni dei testi di sant'Agostino, salvo diversa indicazione, rimandiamo al sito <https://www.augustinus.it/index2.htm>.

* * *

Ho iniziato a insegnare teologia della creazione più di trent'anni fa agli studenti di teologia del primo anno e dei corsi post-laurea. Ho sempre impostato il corso come un'introduzione a tutta la teologia sistematica, perché sono convinto che senza di essa la trattazione delle altre discipline (soprattutto di quelle riguardanti la cristologia, l'antropologia, l'escatologia, i sacramenti e l'ecclesiologia) non sarebbe adeguatamente fondata. Ai miei studenti, che nel corso degli anni hanno ascoltato pazientemente le mie lezioni, sono molto riconoscente, anche per le domande che mi hanno posto e per le ricerche che hanno svolto, e che nel tempo mi hanno aiutato a formulare più chiaramente le spiegazioni. Sono particolarmente grato anche ai colleghi della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, in particolare a Giuseppe Tanzella-Nitti, astrofisico e professore di teologia fondamentale, che mi ha aiutato a chiarire importanti questioni di carattere scientifico, a Santiago Sanz Sánchez, con cui ho ampiamente dialogato, e che ha pubblicato materiale importante sulla teologia di Joseph Ratzinger riguardo a questo tema, a José Ángel Lombo e a Juan J. Sanguinetti, della Facoltà di Filosofia della Santa Croce, a José Morales, dell'Università di Navarra, che mi ha aperto molti orizzonti teologici e culturali, ad Antonio Ducay per il suo aiuto nell'ambito della cristologia, a Giulio Maspero per la competenza offertami nel campo della patristica e della teologia trinitaria, a Catalina Vial per la sua competenza nel campo dei commenti biblici medievali, a Vito Reale e a Robert Wielockx per il loro aiuto nella comprensione, rispettivamente, di Agostino e della filosofia e della teologia medievali. La mia gratitudine, infine, va ancora una volta allo staff di Edusc (in particolare ad Andrea Zanni e a Loretta Sanna), casa editrice dell'Università, per l'efficienza e la professionalità profuse nella preparazione, nella revisione e nella pubblicazione del testo.

Capitolo 1

APPROCCIO AL MISTERO DELLA CREAZIONE *EX NIHILO*

Come si è visto nell'Introduzione, la Chiesa insegna che Dio ha creato l'universo in piena libertà, *ex nihilo*, senza presupposti di alcun tipo. Quella della *creatio ex nihilo* è una dottrina fondamentale della fede, ed è centrale nel cristianesimo. Come ha osservato il teologo ortodosso John D. Zizioulas, “per distinguere l'insegnamento della Chiesa da quello degli gnostici [del secondo secolo], non basta dire semplicemente che il mondo è creazione di Dio. Dobbiamo anche aggiungere che è stato creato *ex nihilo*, dal nulla”¹. E in forma positiva, Kenneth L. Schmitz affermava che “di per sé la creazione non è un rimedio per qualche mancanza, ma è piuttosto un in più inaspettato, che arriva senza condizioni prelieve poste dal ricevente... La creazione va intesa come la ricezione di un bene non dovuto in alcun modo, così che non può esistere nemmeno un soggetto di tale ricezione. È una ricezione assoluta; non c'è qualcosa che riceve, ma pura e semplice ricezione”².

In una sua apprezzata opera sul tema, Gerhard May diceva che la dottrina della creazione *ex nihilo* “ha la strana peculiarità di essere una parte di teologia metafisica biblicamente obbligata. Una volta formulata chiaramente nel secondo secolo d.C., [essa] divenne fondamentale per la riflessione su una serie di altri insegnamenti della fede abramitica – riguardanti l'azione divina, la grazia, la teodicea, il linguaggio religioso, la preghiera di intercessione e le questioni della temporalità divina – ... Il motivo guida che è alla base della dottrina cristiana della *creatio ex nihilo* è il tentativo di rendere giustizia alla sovranità assoluta e alla libertà illimitata del Dio biblico”³.

¹ J. D. Zizioulas, “Creation and Salvation”, in *Lectures in Christian Dogmatics*, D. H. Knight, ed., T. and T. Clark, London 2008, 83-119, 87.

² K. L. Schmitz, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 1982, 33.

³ G. May, *Creatio ex nihilo: The Doctrine of “creation out of nothing” in Early Christian Thought*, T. and T. Clark, Edinburgh 1994, viii.

Secondo David Fergusson, “una conseguenza della netta distinzione ontologica tra creatore e creazione è che scoprire come funziona l’universo non compete alla teologia, ma alla scienza naturale. Questo è un corollario del rifiuto cristiano di divinizzare il mondo”⁴. Un che di profondamente programmatico è nelle seguenti parole di Janet Soskice: “[la] *creatio ex nihilo* non è un insegnamento sul cosmo, ma su Dio”⁵. Tutte le religioni affermano la presenza o l’influenza del divino nel mondo in cui viviamo, ma non insegnano, con la stessa radicalità con cui lo fa il cristianesimo, che Dio abbia creato il mondo dal nulla.

Dalla dottrina della *creatio ex nihilo* si possono trarre molte conseguenze. In questo primo capitolo introdurremo la questione della *genesì* della dottrina della creazione, ossia del modo in cui all’inizio i credenti cristiani ne sono diventati consapevoli e certi. Ci limiteremo a una trattazione essenziale del tema, perché ulteriori questioni epistemologiche emergeranno nei prossimi capitoli.

Ci soffermeremo innanzitutto sul concetto di origine del mondo, inquadrandolo in un contesto religioso esterno al cristianesimo. Articolaremo la trattazione dell’argomento in quattro parti: le religioni orientali (come ad esempio l’*induismo*), la teologia *ebraica*, la teologia *islamica* e, infine, il passaggio da quella che si potrebbe chiamare religione antica alla *modernità*. Analizzeremo poi brevemente il rapporto esistente tra la dottrina cristiana della creazione e le spiegazioni scientifiche moderne e contemporanee sull’*inerzia e la materia*, sullo sviluppo, sull’*evoluzione*, sull’*origine* fisica e sul fine dell’universo. Le scienze, in particolare la biologia, la fisica, l’astronomia e la cosmologia, offrono al riguardo un’ampia varietà di spiegazioni, e, come vedremo, la teologia e la filosofia sono tutt’altro che indifferenti ai progressi scientifici. Scienza, filosofia e teologia si sfidano l’un l’altra positivamente, sebbene le loro metodologie e conclusioni siano chiaramente diverse in ogni singolo caso⁶. Intendiamo, in tal modo, *inquadrare* la dottrina della creazione in un contesto

⁴ D. Fergusson, “Creation”, in *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, J. Webster, K. Tanner and I. R. Torrance, ed., Oxford University Press, Oxford 2007, 72-90, qui 80.

⁵ J. Soskice, “Why *Creatio ex nihilo* for Theology Today?”, in *Creation ex nihilo: Origins, development, contemporary challenges*, G. A. Anderson and M. Bockmuehl, ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 2018, 37-54, qui 38.

⁶ Cf. l’ampio studio di G. Tanzella-Nitti, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, 3 voll., Città nuova, Roma 2015-2018, in particolare vol. I, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*.

scientifico. Esamineremo, infine, il ruolo della *fede e della ragione* nella genesi della dottrina cristiana della creazione. Ciò implica un dialogo equilibrato tra filosofia e teologia. Il legame dinamico e vivo tra fede e ragione costituirà un elemento centrale in molti dei prossimi capitoli.

1. CREAZIONE E RELIGIONI

Le religioni orientali. Riguardo alla concezione dell'origine del mondo, la differenza fondamentale tra l'induismo e le religioni abramitiche, quali l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam, risiede nel fatto che l'induismo (come il buddismo e lo jainismo) considera il mondo come qualcosa di eterno, che attraversa ciclicamente fasi di creazione e di distruzione⁷. Nella filosofia indù il termine 'inizio' si riferisce all'inizio di una fase, o meglio al passaggio da una fase all'altra, ma non all'inizio assoluto del cosmo in quanto tale. Mentre, dunque, le religioni abramitiche ammettono un principio e una fine del mondo, e quindi un segmento temporale chiaramente delimitato, con un inizio definitivo, chiamato creazione, e una fine assoluta, detta *eschaton*, la concezione induista prevede una sorta di linea infinita, eterna e persino 'ripetitiva', e riserva il termine 'creazione' a realtà diverse, come la nascita della materia, della coscienza, degli esseri viventi o della cultura. I racconti sull'origine del mondo, inoltre, sono molti e vari. Brahma è considerato il primo dio della trinità indù o Trimurti, che è composta da tre divinità, responsabili rispettivamente della creazione, del mantenimento e della distruzione del mondo. Le altre due divinità sono Vishnu, il conservatore dell'universo, e Shiva, che ha il compito di distruggere il mondo per ricrearlo di nuovo. La nozione di creazione *ex nihilo* chiaramente non è contemplata.

La creazione nel giudaismo. Nella religione giudaica la dottrina della creazione, così come è esposta nelle Scritture ebraiche, è fondamentale⁸. Il giudaismo rabbinico contemporaneo a Gesù, tuttavia, non am-

⁷ Per uno studio comparativo della dottrina della creazione nell'induismo, nel buddismo e nel cristianesimo, alcuni dati utili si trovano nell'opera *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?*, P. Schmidt-Leukel, ed., Ashgate, Aldershot 2006.

⁸ Cf. capitolo 2. Si vedano, inoltre, H. Jonas, "Jewish and Christian Elements in the Western Philosophical Tradition", in *Creation: The Impact of an Idea*, D. O'Connor and F. Oakley, ed., Charles Scribner's Sons, New York 1969, 241-58; J. M. Soskice, "Why *Creatio ex nihilo*", 45-7; D. Davies, "Reason, Will, and Purpose. What is at Stake for Maimonides and his Followers in the Doctrine of Creation?", in *ibid.*, 213-31.

metteva esplicitamente la creazione *ex nihilo*⁹, che divenne invece dottrina comune per gli ebrei in età medievale. A costituirla definitivamente come qualcosa di proprio alla tradizione giudaica contribuì il filosofo ebreo del dodicesimo secolo Mosè Maimonide, che la spiegò come segue:

[Essi] credono che la Legge di ‘Mosè nostro Maestro’ comporti che il mondo nel suo complesso – ossia ogni ente al di fuori di Dio – sia stato fatto esistere da Dio a partire dal nulla puro e assoluto, che Dio soltanto e nient’altro – né angelo né cielo né cosa all’interno di un cielo – sia esistito prima, e che Egli abbia poi fatto esistere tutti questi enti per quello che sono, grazie alla Sua volontà e non a partire da qualcosa; e che anche il tempo stesso sia una delle cose create¹⁰.

La creazione secondo l’islam. La convinzione che Dio ha creato tutte le cose senza presupposti di alcun tipo è presente anche nell’islam. Nel *Corano* indubbiamente Dio è considerato il Creatore, ma la nozione di creazione *ex nihilo* non è spiegata chiaramente¹¹: lo sarà più tardi, al livello filosofico e teologico, grazie ad alcuni autori del decimo secolo, come Avicenna¹². Per il filosofo arabo, “ciò che è altro dall’Esistente Necessario [che è uno], se viene considerato di per sé è possibile nella sua esistenza, e quindi è causato... Di conseguenza, ogni cosa tranne l’Uno... acquisisce l’esistenza da qualcos’altro; grazie a quest’altra cosa è un ‘è’, mentre di per sé è un ‘non è’... Il fatto che qualcosa sia creato, cioè che riceva l’esistenza da qualcos’altro significa questo”¹³. La creazione, dunque, “consiste nel far passare la cosa creata dalla non-esistenza assoluta all’esistenza”¹⁴.

⁹ Cf. J. Neusner, *Confronting Creation: How Judaism Reads Genesis: An Anthology of Genesis Rabbah*, University of South Carolina Press, Columbia 1991, e Id., *Judaism’s Story of Creation: Scripture, Halakhah, Aggadah*, E. J. Brill, Leiden, 2000.

¹⁰ M. Maimonide, *La guida dei perplessi*, II, 13, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2013, 357.

¹¹ Cf. D. C. Peterson, “Creation”, in *Encyclopaedia of Qur’ān*, vol. I, J. D. McAuliffe, ed., E. J. Brill, Leiden 2001, 472-80.

¹² Cf. R. Acar, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna’s and Thomas Aquinas’ Positions*, E. J. Brill, Leiden 2005; I. Kalin, “Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition”, in *Creation and the God of Abraham*, D. B. Burrell, C. Cogliati, J. M. Soskice and W. R. Stoeger, ed., Cambridge University Press, Cambridge 2013², 107-32.

¹³ Avicenna, *al-Shifā’: al-Ilāhiyyāt*, 8,3. (la traduzione italiana è tratta da Avicenna, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, Torino, UTET, 2007, § 2.2).

¹⁴ Ibid., 6,2 (la traduzione italiana è tratta da Avicenna, *Libro della guarigione. Le cose divine*, § 2.3).

Secondo David Fergusson, la teologia cristiana, rappresentata soprattutto da Tommaso d'Aquino e da Duns Scoto

non ha sperimentato quella tensione con la filosofia, che era presente nel pensiero islamico nel Medioevo. Al-Ghazālī..., come è noto, sosteneva che l'universo aveva avuto un inizio nel tempo, ricorrendo al cosiddetto argomento cosmologico *kalam* [la teologia scolastica islamica]. Ciò accadeva in un'epoca in cui filosofi islamici come Avicenna sostenevano l'eternità del mondo sulla base della loro lettura dei filosofi classici [soprattutto di Aristotele]. Convinto che il *Corano* insegnasse che la creazione aveva avuto un inizio, Al-Ghazālī si oppose con forza alle conclusioni dei filosofi suoi predecessori [in particolare di Avicenna]. Ma questo attrito tra posizioni filosofiche e teologiche non era presente generalmente nella tradizione cristiana, in cui la compatibilità tra ragione e rivelazione era ampiamente accettata¹⁵.

Daniel Peterson ritiene che

Sebbene il *Corano* affermi con forza il ruolo di Dio come incomparabile creatore dell'universo, e chiami pertanto l'umanità a servirlo e ad adorarlo, non sembra che una teoria della *creatio ex nihilo* possa essere costruita sulla base del solo materiale *coranico*. È invece soltanto con lo sviluppo delle scienze islamiche, come ad esempio gli *ḥadīth* (resoconti dei detti e delle azioni di Maometto e dei suoi primi seguaci), il commento *coranico* (*tafsīr*), la teologia (*ʿilm al-kalām*) e la filosofia (*ḥikmah*), che troviamo ampie discussioni sull'atto divino della creazione dal nulla assoluto¹⁶.

Come si noterà, dunque, sia nel pensiero ebraico che in quello islamico la nozione di creazione *ex nihilo* è nata e si è consolidata nel contesto della riflessione filosofica medievale sull'azione di Dio nel mondo.

Il passaggio dalle religioni del Vicino Oriente antico alla modernità. I popoli dell'antichità, soprattutto quelli stanziati nel Vicino Oriente, cercarono in molti modi di comprendere e di spiegare l'origine dell'universo, ed elaborarono molteplici teorie su come gli dèi avessero portato il mondo all'esistenza e continuassero a influenzarne la vita. Con la modernità, però, le cose sono cambiate radicalmente. A questo riguardo Richard J. Clifford ha evidenziato tre aspetti¹⁷.

¹⁵ Fergusson, "Creation", 84.

¹⁶ Peterson, *Creation*, 479.

¹⁷ Cf. R. J. Clifford, "Creatio ex nihilo in the Old Testament/Hebrew Bible", in *Creation ex nihilo*, Anderson et al., ed., 55-76, qui 56.

Innanzitutto, gli antichi popoli del Vicino Oriente consideravano la creazione un processo interno alla natura, che implicava uno scontro tra volontà, un conflitto tra nuclei spirituali. I moderni, invece, la percepiscono perlopiù come una “interazione impersonale di forze fisiche, che si sviluppa nel corso di eoni”¹⁸. In *secondo luogo*, per gli antichi il prodotto della creazione era principalmente la società umana, organizzata in città e paesi per il servizio degli dèi. Per i moderni, invece, la creazione riguarda soprattutto il mondo fisico, i pianeti, il sole e le stelle. La civiltà e la cultura umana sono considerate un ‘elemento aggiuntivo’, anche se importante, con regole e dinamiche proprie. Per descrivere il processo della creazione, *infine*, le religioni antiche elaborarono una molteplicità di storie e miti, finalizzati a spiegare la situazione in cui gli uomini si trovavano. E poiché “vedevano la creazione come un fatto che coinvolge le volontà, il racconto era un modo naturale per descriverla”¹⁹. Ciò che interessa ai moderni, invece, è il rigoroso resoconto scientifico sulle dinamiche impersonali e sull’evoluzione dell’universo fisico. Raccolgendo grandi quantità di dati, essi sperano, in definitiva, di poter giungere alla spiegazione di ogni cosa, mentre per i popoli antichi il “criterio di verità era la compatibilità con la tradizione e la plausibilità drammatica”²⁰. Entrambi gli elementi, antico e moderno, sono presenti nella comprensione ebraica e cristiana della creazione. Vedremo tra poco in che modo.

Occorre chiedersi, a questo punto, come sia avvenuto il passaggio dal mito alla scienza, dall’antico al moderno. Joseph Ratzinger lo ha spiegato facendo riferimento a quattro figure storiche²¹: Giordano Bruno, Galileo Galilei, Martin Lutero e Georg F. Hegel.

Il filosofo domenicano *Giordano Bruno* insisteva, in un contesto panteista, sulla divinità del cosmo. Il suo recupero della cosmologia greca pagana provocò una regressione della fede nella creazione. Secondo Bruno, se il mondo *dipendesse* da qualcosa o da qualcuno, non dipenderebbe più da se stesso. Ne consegue che esso deve essere autofondato, e

¹⁸ Ibid., 56.

¹⁹ Ibid., 57.

²⁰ Ibid.

²¹ Cf. J. Ratzinger, *Appendice a ‘In principio Dio creò il cielo e la terra’. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, 107-36, in part. 113-23. Sulla dinamica della modernità, cf. il nostro studio “Cultural Challenges to Faith. A Reflection on the Dynamics of Modernity”, *Church, Communication and Culture* 2/1 (2017): 25-40.

quindi divino. Se dunque le cose individuali sono contingenti, il mondo nel suo insieme non lo è²². Come ha rilevato Ratzinger, per il filosofo domenicano “l’idea della dipendenza, insita nella fede nella creazione, diventa inaccettabile. Essa appare come il vero limite della libertà umana, limite che fonda tutte le altre limitazioni e che va perciò assolutamente eliminato, se l’uomo deve essere effettivamente liberato”²³. La posizione di Bruno non fu mai accettata dalla Chiesa.

L’astronomo e fisico *Galileo Galilei* esortava i filosofi a tornare alla Grecia, non in quanto orizzonte estetico (cosa tipica del Rinascimento), ma in termini di “interessamento per il lato matematico del sistema platonico”, perché “Dio fa geometria”²⁴. La conoscenza di Dio era così sostituita dalla conoscenza delle strutture matematiche della natura, e il concetto di natura, scientificamente inteso, prendeva il posto di quello di creazione²⁵. Secondo Galileo, la scienza naturale si occupa esclusivamente dell’oggettività, di cui il Dio razionale è garante, mentre la soggettività, ‘la vita dell’anima’, è arbitraria e individuale. Ciò che è personale è escluso dal reale, ‘ciò che è soggettivo non è oggettivo’. Per il fisico pisano, affermava Ratzinger, “Questa è la domanda concreta, vera, quella in gioco: esiste propriamente l’uomo? Oppure ostacola la ‘scienze’ perché non è oggettivabile in maniera precisa?”²⁶.

In contrasto con Bruno e Galileo, *Martin Lutero*, convinto sostenitore della deellenizzazione del cristianesimo, stabiliva una netta opposizione tra la grazia (cuore del Vangelo cristiano) e la creazione (tutto il resto), e insisteva sulla necessità di rimuovere totalmente l’influenza greca dal pensiero e dalla prassi cristiani, per tornare alla purezza delle origini. Lutero, osservava Ratzinger, “vede questa greicità presente nel cristianesimo, e da eliminare, essenzialmente nell’idea di cosmo, nella questione dell’essere e quindi nel campo della dottrina della creazione. Il cosmo... è per lui espressione di ciò che è proprio dell’uomo”²⁷,

²² Cf. R. Buttigione und A. Scola, “Von Abraham zu Prometheus: Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens”, *Communio (Deutsche Ausg.)* 15 (1976): 30-41.

²³ Ratzinger, *Appendice a ‘In principio Dio creò il cielo e la terra’*, 114.

²⁴ *Ibid.*, 115.

²⁵ Cf. H. Staudinger und W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart: eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt*, F. Schöningh, Paderborn 1976, 56.

²⁶ Ratzinger, *Appendice a ‘In principio Dio creò il cielo e la terra’*, 117.

²⁷ *Ibid.*, 118.

compresi il suo passato, il suo peccato, la sua dannazione e il legalismo. Secondo il riformatore tedesco, l'uomo può *essere tale* soltanto se viene salvato, e ciò accade esclusivamente mediante la fede. La creazione è un semplice presupposto dell'opera salvifica di Dio²⁸, e la scienza e la filosofia (soprattutto quella di Aristotele) sono, per il credente, totalmente irrilevanti.

Quanto a Hegel, infine, egli fece un notevole sforzo per superare l'opposizione tra natura e storia, tra scienza e dramma del male e della redenzione (analizzeremo la posizione di Hegel nei confronti della creazione nel capitolo 4). Quando ha trovato espressione pratica negli scritti di Karl Marx, la nozione hegeliana di creazione ha finito con l'essere semplicemente eliminata. Secondo Marx il mondo non doveva essere interpretato, ma cambiato. Come per Giordano Bruno, l'«opzione decisiva, che sta alla base di tutto il [suo] pensiero..., è in ultima analisi la protesta contro la dipendenza espressa dalla creazione: l'odio per la vita così come noi la conosciamo»²⁹.

Questo processo, secondo Ratzinger, ha portato a tre forme di quello che egli definiva 'occultamento' del concetto di creazione³⁰. Innanzitutto esso è occultato dal concetto scientifico di natura. In secondo luogo, il 'risentimento antitecnico' è diventato progressivamente 'risentimento contro l'uomo', che è visto come 'malattia della natura', in quanto, discostandosi dall'oggettività di essa, ne turba l'equilibrio. Tutto ciò ha reso la creazione irrilevante. Esiste infine 'un occultamento teologico del concetto di creazione', perché, per amore della grazia e della salvezza, la natura creata è sminuita, screditata e 'privata della sua specificità'. Riassumendo, Ratzinger affermava che "In quanto diffamazione della creazione esso non può mai diventare un veicolo della grazia, bensì solo dell'«odium generis humani», della profonda avversione gnostica nei confronti della creazione, che alla fine non vuole e non può più volere nemmeno la grazia»³¹.

Anche se approfondiremo il tema dello gnosticismo nel capitolo 4, vogliamo citare qui alcune osservazioni al riguardo dello stesso Benedetto XVI:

²⁸ Sulla concezione della creazione in Lutero, cf. P. O'Callaghan, *God and Mediation: A Retrospective Appraisal of Luther the Reformer*, Fortress Press, Minneapolis (MN), 2017, 33-35.

²⁹ Ratzinger, *Appendice a 'In principio Dio creò il cielo e la terra'*, 123.

³⁰ Cf. *ibid.*, 92.

³¹ *Ibid.*, 127.

Quale nucleo comune della gnosi attuale, in tutte le sue concrete rappresentazioni, considero qui la rinuncia alla creazione. Questo nucleo fa sentire ancora antropologicamente i suoi effetti, in termini comuni nei diversi modelli gnostici, nel fatto di rifiutare il mistero della sofferenza, della rappresentanza vicaria, dell'amore, in favore di un dominio del mondo e della vita per mezzo della conoscenza. L'amore appare per così dire come troppo insicuro perché si possa fondare su di esso la vita e il mondo... Così la bella promessa dell'amore diventa il sentimento insopportabile della dipendenza, dell'abbandono in balia di altri... L'opzione gnostica mira perciò al sapere e al fare mediante il sapere quale unica redenzione affidabile per l'uomo, redenzione che non confida perciò nel mondo creato bensì nel mondo da creare, che non ha più bisogno di fiducia ma solo di capacità³².

Per il credente cristiano, invece,

nella dottrina... della redenzione è irrinunciabilmente contenuta anche la dottrina della creazione, essa anzi poggia sulla dottrina della creazione... L'alternativa fondamentale stabilita dall'evo moderno tra amore e uomo risulta così identica all'alternativa tra fiducia nell'essere e scetticismo nei confronti dell'essere..., scetticismo che si presenta come fede nel progresso, come principio-speranza, come principio-lotta di classe, in breve come creatività contro 'creatio'... Possiamo guadagnare il futuro solo se non perdiamo la creazione³³.

“L'oscuramento della fede nella creazione – concludeva Ratzinger –, che alla fine ha portato alla sua quasi totale scomparsa, è strettamente collegato con lo spirito dell'evo moderno, anzi è una parte fondamentale di quel che costituisce culturalmente il nostro tempo. Possiamo dire che le fondamenta del moderno costituiscono le fondamentali ragioni della scomparsa della 'creazione' dal pensiero determinante lo sviluppo”³⁴.

2. CREAZIONE E SCIENZA

La teologia della creazione cerca di rispondere a molte delle domande che anche le scienze si pongono: da dove viene il mondo? Come si è sviluppato? Come funziona? Dove sta andando? Nel corso dei secoli ciò ha portato a un ampio dibattito tra scienza e fede, a un confronto tra

³² Ibid., 128-30.

³³ Ibid., 133-4.

³⁴ Ibid., 113.

le scoperte della prima e le conclusioni della seconda, e a una complessa interazione tra le due. Nell'ambito di questo dialogo sono emersi due approcci fondamentali³⁵.

Il primo, che potremmo definire *modello concordista*, pone le scoperte della fede sullo stesso piano epistemologico di quelle della scienza, confrontandole e cercando un accordo tra esse. Questo approccio si basa sulla convinzione che esiste un solo universo, creato da Dio, uniformemente accessibile alla mente umana e con un'unica struttura di verità, anche se complessa. Gli scienziati, quindi, potrebbero tentare di trovare una conferma alla teoria del 'big bang' (con cui ebbe inizio l'universo) nella dottrina della creazione, o cercare una prova dell'evoluzione biologica nella dottrina del processo escatologico e della consumazione. I teologi, a loro volta, potrebbero fare la stessa cosa in senso inverso. In molti di questi dibattiti, però, la teologia, di fatto, è risultata perdente. Il metodo concordista, infatti, si rivela spesso fallimentare, perché le scoperte della teologia e della scienza possono non essere tra loro rapportabili, in quanto sviluppate sulla base di metodologie diverse. Come si è visto, inoltre, la teologia riflette sulla natura e sull'azione di Dio uno e trino, e Dio nel suo essere non può essere paragonato con gli esseri creati. A ciò si aggiunga che la scienza, spesso, non concepisce un unico universo, ma parla di un 'multiverso' in cui si trovano molteplici mondi diversi, molti dei quali ancora da scoprire, e ognuno con le sue leggi, le sue origini e la sua scala temporale³⁶.

Il secondo approccio, che potremmo chiamare *modello di significato*, si basa sul fatto che, mentre la teologia si occupa di Dio e della sua azione, la scienza studia l'universo e le sue dinamiche. La scienza, quindi, ci parla della natura, di come funzionano le cose e della loro essenza, mentre la teologia ci dice da dove vengono, perché esistono, a cosa servono e quali sono il loro senso e il loro valore. L'una, dunque, fornisce i fatti, l'altra il significato. La scienza attinge al reale, la teologia la rilevanza; la scienza *oggettiva*, la teologia *soggettiva*. L'una e l'altra, in sintesi,

³⁵ Questa riflessione è tratta dal nostro studio su Pannenberg "Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth", *Irish Theological Quarterly* 66 (2001): 19-49.

³⁶ Cf. J. Leslie, *Universes*, Routledge, London 1989; *Universe or Multiverse?*, B. Carr, ed., Cambridge University Press, Cambridge 2007; D. N. Page, "Does God Love the Multiverse?", *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, A. G. Padgett and J. B. Stump, ed., Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2012, 198-206.

si occuperebbero della stessa realtà, ma da prospettive reciprocamente escludenti. Neanche questo approccio, però, è del tutto soddisfacente, perché di fatto sia la scienza che la teologia cercano la verità, cercano di spiegare la realtà delle cose. La scienza, in altre parole, ha la sua intenzionalità, e quindi, nell'indagare il come e il perché dell'universo, è anche soggettiva, e la teologia, a sua volta, è radicata nel reale, e dunque ha anche un lato oggettivo.

Nel contesto del dialogo tra fede e scienza riguardo alla creazione, ci sarebbero molti punti da discutere, ma il loro approfondimento esula dai limiti del nostro studio. Tratteremo invece molto succintamente tre questioni che ci sembrano particolarmente importanti: quella dell'inerzia, quella dell'evoluzione e quella dell'inizio dell'universo.

L'inerzia e l'intervento divino. Uno dei motivi per cui in età moderna la teologia e la scienza si sono allontanate l'una dall'altra è stato l'affermarsi di una visione meccanicistica della fisica, e soprattutto l'introduzione del principio d'inerzia³⁷. Formulato da Galileo e da Cartesio, e formalizzato da Newton, esso portò a negare la dipendenza dei processi naturali da Dio (anche se, va detto, nessuno dei tre pensatori escludeva l'esistenza di una divinità suprema).

Cartesio sosteneva che ogni elemento del mondo naturale tende a conservare il suo stato finché non intervengono fattori esterni che lo cambiano. Come osservava Wolfhart Pannenberg, "ciò ha fatto sì che l'idea dell'azione incessante della causa prima di tutti gli eventi non fosse più necessaria per spiegare la continuazione della storia o dell'esistenza in generale"³⁸, in quanto gli elementi materiali interagirebbero tra loro. L'inerzia per Cartesio non era semplicemente una manifestazione di quella che Isaac Newton chiamava *vis insita*, ossia una forza innata interna alla materia, per cui i corpi mantengono il loro stato di quiete o di moto, ma era piuttosto un segno dell'immutabilità di Dio, che conserva la creatura così come l'ha creata. Tutti i cambiamenti e i movimenti, dunque, erano, per lui, il risultato dell'azione di alcuni

³⁷ Cf. W. Pannenberg, "The Doctrine of Creation and Modern Science", *Zygon* 23 (1988): 3-22, qui 4; F. C. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, Image Books, New York 1994, 124-31.

³⁸ W. Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, Westminster Press, Philadelphia (PN) 1976, 308. Cf. anche H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge (MA) 1985, 78-80.

corpi su altri, perché i corpi hanno sempre una qualche forma di movimento che si trasmettono costantemente l'un l'altro. Il moto, affermava Cartesio, è “il trasporto d'una parte della materia, o d' un corpo, dalla vicinanza di quelli che lo toccano immediatamente, e che noi consideriamo come in riposo, alla vicinanza di alcuni altri”³⁹. Quando il principio d'inerzia si combina con quello del movimento dei corpi, non è più necessario che Dio agisca come causa prima all'interno dei processi naturali.

Il filosofo Frederick Copleston riassume la posizione cartesiana come segue: “Dio... ha creato il mondo con una certa quantità di energia, e la quantità totale di energia nel mondo rimane la stessa, benché si trasferisca costantemente da un corpo all'altro”⁴⁰. In ciò, come si è detto, Cartesio vedeva un riflesso dell'immutabilità di Dio: “[Dal fatto] che Dio non è punto soggetto a cambiare – affermava –, e che agisce sempre nello stesso modo, noi possiamo pervenire alla conoscenza di certe regole, che io chiamo le leggi della natura”⁴¹. La prima legge è il principio di inerzia, secondo il quale “ogni cosa, continua ad essere nello stesso stato per quanto può e... mai lo cambia se non per l'incontro delle altre”. La seconda legge afferma che “ogni corpo che si muove tende a continuare il suo movimento in linea retta”⁴². Secondo Copleston, “Tutto ciò suggerisce una concezione deistica del mondo. L'immagine che si presenta naturalmente alla mente è quella di un Dio che crea il mondo come un sistema di corpi in movimento e poi lo lascia andare avanti da solo”⁴³.

Blaise Pascal, contemporaneo del filosofo e matematico francese, scrisse: “non posso perdonare Cartesio; egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto, per mettere in moto il mondo; dopodiché non sa più cosa farsene di Dio”⁴⁴. Alcuni autori, però, non condividono questa interpretazione, e sostengono che l'insistenza di Cartesio sul

³⁹ Cartesio, *Principia philosophiae*, 2, 24 e 25 (la traduzione italiana è tratta da Cartesio, *I principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. III, Laterza, Roma-Bari, 1986, 82-83).

⁴⁰ Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, 132.

⁴¹ Cartesio, *Principia philosophiae*, 2, 37.

⁴² Ibid., 2, 37 e 39.

⁴³ Cf. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, 133.

⁴⁴ B. Pascal, *Pensées* (1670), n. 77 (trad. it.: B. Pascal, *Pensieri*, BIT, Milano 1995, 38).

numero infinito di momenti di esistenza indipendenti che compongono la vita delle creature, implica che Dio deve continuamente ricreare il mondo⁴⁵. Come ha osservato Copleston, “Dio fornisce la continuità mediante la sua incessante attività creatrice... L’universo è visto come dipendente in ogni suo aspetto positivo e in ogni momento da Dio”⁴⁶.

Il possibile rischio insito nella teoria di Cartesio, tuttavia, divenne gradualmente evidente ai teologi⁴⁷. Come rilevava Pannenberg, la dottrina rivelata sull’azione e sulla presenza di Dio nel creato finiva con l’“essere interpretata come espressione di una comprensione primitiva dell’ordine naturale, come manifestazione di una concezione arcaica e mitica del mondo”⁴⁸, in quanto afferma ingenuamente l’intervento di Dio in esso.

Simile per alcuni aspetti alle teorie cartesiane era la visione più meccanicistica della fisica proposta qualche anno dopo da Isaac Newton. Secondo il fisico inglese, il movimento non è originato dal contatto tra i corpi (come sosteneva Cartesio), ma dalla *vis impressa* (forza impressa), che, cambiando il loro stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, modifica il loro movimento nello spazio. Benché alcuni apologeti cristiani del diciottesimo secolo ritenessero che l’esistenza della forza di gravità fosse un argomento per l’esistenza di Dio, che interviene attivamente per far ‘funzionare’ la macchina dell’universo, a livello metafisico gli interventi divini nel mondo naturale sembravano diventare superflui. Nel migliore dei casi, osservava Copleston, Dio “costituisce lo spazio e il tempo assoluti attraverso la sua onnipresenza ed eternità; e... [conosce] le cose nello spazio infinito come se esso fosse nel suo sensorio, perché per la sua onnipresenza tutto gli è immediatamente presente”⁴⁹. Ma “i concetti di spazio e tempo assoluti costituiscono una base debole per una prova dell’esistenza di Dio”, inteso come “meccanismo autosufficiente”⁵⁰.

⁴⁵ Cf. Cartesio, *Principia philosophiae*, 1,21.

⁴⁶ Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, 135.

⁴⁷ Soprattutto a J. F. Buddeus; cf. W. Pannenberg, “The Doctrine of Creation and Modern Science”, 5.

⁴⁸ *Ibid.*, 6.

⁴⁹ Copleston, *A History of Philosophy*, vol. V, Image Books, New York 1994, 155.

⁵⁰ *Ibid.*, 156.

Il fatto è che Newton scrisse più di teologia che di scienza⁵¹. La sua posizione era chiaramente ariana (ne vedremo le implicazioni nel capitolo 5), e in alcune sue opere non pubblicate in vita egli negò le dottrine cristiane fondamentali dell'Incarnazione e della Trinità⁵². “Aveva maturato la convinzione che la Chiesa cristiana delle origini avesse un'autentica e genuina fede non trinitaria, che intendeva Cristo come un mediatore glorificato, ma creato, tra Dio e l'universo”⁵³. Quello di Newton, in definitiva, sembrava essere un Dio volontarista, distante e lontano dal mondo, supremamente libero, e quindi arbitrario e imper-scrutabile⁵⁴, più vicino alle categorie greche che non a quelle cristiane, più allo spirituale che non alla logica dell'Incarnazione.

Creazione ed evoluzione biologica. Sul nostro pianeta la vita esiste da almeno tre miliardi di anni. La vita umana, in una forma o nell'altra, è comparsa circa tre milioni di anni fa. Gli scienziati, soprattutto i biologi, hanno sempre cercato di spiegare due cose: l'origine dell'enorme varietà di forme di vita esistenti sul pianeta, e la singolarità dell'uomo. In assenza di ulteriori dati di provenienza scientifica, la maggior parte dei filosofi e dei teologi ha sostenuto tradizionalmente che Dio (o l'essere supremo) ha creato contemporaneamente tutte le diverse specie, che poi si sono perpetuate di generazione in generazione, restando sostanzialmente invariate. Questa posizione è comunemente chiamata ‘creazionismo’.

Nel 1859 il filosofo e naturalista Charles Darwin pubblicò la sua famosa opera *The Origin of the Species by Means of Natural Selection (L'origine della specie per selezione naturale)*, in cui, riprendendo le intuizioni formulate circa cinquant'anni prima da Jean-Baptiste Lamarck, sfidava la teoria creazionista. Secondo Darwin, le diverse forme di vita si sono evolute, in un arco di tempo molto lungo, dagli organismi semplici originari a forme più complesse, mediante interazioni con altri esseri viventi, e attraverso un ampio ma semplice processo di ‘selezione naturale’, che

⁵¹ Cf. S. Oliver, “Trinity, motion and creation *ex nihilo*”, in *Creation and the God of Abraham*, Burrell et al., ed., 133-51, in part. 147-50. Per una prospettiva storica, cf. R. Iliffe, *Priest of Nature: The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁵² Cf. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven (CT) 1990², 99-144.

⁵³ S. Oliver, “Trinity, motion and creation *ex nihilo*”, 147.

⁵⁴ Cf. ibid. e I. Newton, *Principia mathematica*, gen. scholium, Koyré and Cohen, ed., Harvard University Press, Cambridge (MA) 1972³, 46-53.

favorisce la sopravvivenza degli individui che meglio si adattano all'ambiente, e che interessa ogni specie vivente, vegetale, animale e umana. In altre parole, come osserva Denis Alexander, "Tutti gli esseri viventi [sono] collegati a un unico albero evolutivo della vita. Nella lotta per la vita gli organismi meglio adattati ai loro ambienti avrebbero più probabilità di trasmettere le loro modificazioni alla loro discendenza, lasciando così una progenie più numerosa alle generazioni successive, [attraverso] il processo di 'selezione naturale'"⁵⁵. Questo è ciò che oggi chiamiamo 'evoluzione'. È da notare, però, che ne *L'origine delle specie* questo termine non compare mai, mentre i termini *creazione* e *creatore* vi ricorrono oltre cento volte⁵⁶.

La teoria darwiniana, ad ogni modo, offriva ai biologi qualcosa di simile a ciò che la teoria generale della relatività forniva ai fisici: una spiegazione complessiva di tutto ciò che è vivente. A questo riguardo, forse esagerando un po', il genetista e biologo Theodosius Dobzhansky sintetizzava: "niente in biologia ha senso se non alla luce dell'evoluzione"⁵⁷.

Alcune spiegazioni del meccanismo dell'evoluzione. Oggi pochi dubitano ragionevolmente del *fatto* dell'evoluzione. Ma il diavolo è nei dettagli. I meccanismi del processo evolutivo, di fatto, non sono sempre chiari, e sono stati illustrati dai biologi evolutivi in modi assai diversi⁵⁸. Sebbene le spiegazioni proposte siano molteplici, ci limiteremo qui a ricordare le tre principali, che riguardano rispettivamente il presente, il passato (o inizio) e il fine (o scopo) dell'universo: 1) il darwinismo teistico, 2) il disegno intelligente e 3) l'evoluzione teleologica.

⁵⁵ D. R. Alexander, "Creation and Evolution", in *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, A. G. Padgett and J. B. Stump, ed., Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2012, 233-45, qui 233.

⁵⁶ D. R. Alexander, *Creation or Evolution. Do we have to Choose?*, Monarch Books, Oxford 2008, 169.

⁵⁷ Cf. T. Dobzhansky, "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution", *The American Biology Teacher* (1973): 125-29.

⁵⁸ Sull'evoluzione in generale, cf. M. Artigas, *Las fronteras del evolucionismo*, Eunsu, Pamplona 2004; *Ricerche recenti su l'evoluzione dei primati*, C. Chagas, ed., Jaca Book, Milano 1987; A. R. Dulles, "God and Evolution", *First Things* 176 (2007): 19-24; L. Galleni, "Evolution" (2002), consultabile in <https://doi.org/10.17421/2037-2329-2002-LG-1> e inters.org/evolution.

1) Alcuni autori parlano di mutazioni casuali e di sopravvivenza del più adatto, e considerano la teoria di Darwin scientificamente corretta, benché incapace di spiegare l'origine della vita nelle sue diverse forme. Secondo i sostenitori di questa corrente di pensiero, detta comunemente darwinismo teista, Dio si servirebbe del processo naturale dell'evoluzione come parte del suo piano creativo, prevedendone lo sviluppo e i diversi prodotti. Ammettendo, inoltre, quello che Fred Hoyle e altri chiamano 'principio antropico', questi studiosi sostengono che la creazione è stata progettata fin dall'inizio per consentire la nascita della vita umana. "L'universo non avrebbe potuto produrre stelle, pianeti e forme di vita basate sul carbonio se la temperatura, il tasso di espansione e lo sviluppo delle forze della natura non fossero stati precisi"⁵⁹. Questa posizione è condivisa anche da Francis S. Collins⁶⁰, che ha guidato il progetto del genoma umano. La scoperta della bellezza e della simmetria dei geni e dei genomi umani ha generato nello studioso statunitense la convinzione che il mondo è stato creato da un creatore saggio e amorevole. Ciò, tuttavia, non significa che Dio continui a intervenire nell'universo, dando nuove forme al processo evolutivo. Questa tesi, in definitiva, se descrive in che modo si è evoluto il mondo, non spiega come e perché esso, in principio, sia venuto in essere.

Il darwinismo ha il pregio di spiegare l'evoluzione in termini filosoficamente semplici, ricorrendo alle categorie di materia e di movimento, e postulando la continuità tra le diverse forme di vita nel processo evolutivo. Se però si accettasse che tutto è composto di materia, la biologia finirebbe col ridursi alla chimica, e la chimica, a sua volta, si ridurrebbe alla fisica. Tutto, quindi, si spiegherebbe in termini di forze, particelle, proprietà e leggi fisiche, ossia in termini materialistici. Quella che chiamiamo 'vita', dunque, diventerebbe una sorta di epifenomeno, e non sarebbe più una realtà a sé, radicata nello spirito.

Il fatto è che il darwinismo tende a dare una spiegazione del mondo più naturalistica che teologica. Come ricorda Collins, il paleontologo Stephen Gould ha più volte riconosciuto esplicitamente "la debolezza dell'ipotesi che la complessa mutazione evolutiva avvenga attraverso

⁵⁹ Fergusson, "Creation", 88; cf. anche J. Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, London 2006.

⁶⁰ Cf. F. S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, New York 2007.

l'accumularsi di micromutazioni per selezione naturale"⁶¹. Gould affermava che

prima di Darwin, credevamo che ci avesse creato un Dio benevolo... [dopo, però, abbiamo capito che] nessuno spirito interveniente vigila amorevolmente sulle vicende della natura (anche se il dio dell'orologio di Newton potrebbe aver messo in moto la macchina all'inizio del tempo, e averla poi lasciata funzionare). Nessuna forza vitale spinge il cambiamento evolutivo. E qualunque cosa pensiamo di Dio, la sua esistenza non si manifesta nei prodotti della natura⁶².

Secondo Gould, in sintesi, l'evoluzionismo darwiniano dovrebbe semplicemente evitare l'ipotesi Dio.

2) La straordinaria complessità strutturale degli organismi attualmente esistenti ha portato alcuni autori a ritenere che, contrariamente a quanto ipotizzato dagli scienziati, le forme di vita primitive ed elementari non potessero in alcun modo costituire la base di un processo evolutivo che ha portato alla nascita di forme di vita avanzate, fino a culminare nella comparsa dell'uomo. Essi affermano che alcuni organismi viventi non potrebbero venire all'esistenza né sopravvivere soltanto sulla base di mutazioni casuali (sarebbe inspiegabile, ad esempio, l'evoluzione dell'occhio umano in assenza di una retina elementare già presente), e sottolineano quindi la necessità di formulare una spiegazione adeguata del fenomeno della macroevoluzione. Secondo alcuni studiosi l'evoluzione dovrebbe essere spiegata sulla base di ciò che essi chiamano 'disegno intelligente'⁶³. Il teologo Ian McFarland afferma che "la palese predominanza dei batteri nella biosfera terrestre... fa pensare che l'evoluzione non abbia una tendenza intrinseca verso la complessità. Al contrario, la comparsa nel tempo di entità sempre più complesse sembra essere epifenomenica... Si può presumere che nel corso del tempo

⁶¹ Ibid., 192.

⁶² S. J. Gould, citato in Johnson, *Darwin on Trial*, 193.

⁶³ Cf. ad esempio M. J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 2006, e Id., *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*, Free Press, New York 2007; *Debating Design: from Darwin to DNA*, M. Ruse and W. A. Dembski, ed., Cambridge University Press, Cambridge 2007; S. C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA Evidence for Intelligent Design*, HarperCollins, New York 2009, e Id., *Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design*, HarperOne, New York 2013.