

# CREAZIONE E COSMOLOGIA SCIENTIFICA

## *Prospettive teologiche*

*Valentino Maraldi*

I recenti sviluppi avvenuti nella cosmologia scientifica non possono non interessare la dottrina teologica sulla creazione. Pur possedendo metodi e campi di indagine diversi, cosmologia da una parte e teologia dall'altra intendono parlare entrambi dello stesso e medesimo "cosmo", del mondo nella sua totalità e della sua origine, avanzando pretese di verità per le loro affermazioni.

II rapporto fra teologia e scienze naturali è in generale assai complesso, oltre ad essere ancora segnato dai conflitti conosciuti lungo la storia. Risentimenti e certe atmosfere avvelenate dai conflitti del passato non sono forse del tutto svaniti. Comunque, dobbiamo riconoscere che oggi si è di nuovo alla ricerca di un dialogo fra teologia e scienze naturali. Questo nuovo fatto è certamente positivo. Esso sarà tanto più proficuo nella misura in cui ciascuna delle due discipline rimarrà fedele alla propria natura ed al proprio metodo e si saprà trovare il giusto livello, in cui si rende possibile e auspicabile un dialogo. Un rischio, che forse non viene sempre adeguatamente considerato, è che in questo caso non ci troviamo di fronte ad un dialogo interdisciplinare qualsiasi. (1) Infatti il conflitto del passato non è stato semplicemente quello tra due discipline accademiche, ma piuttosto tra due mondi, tra quello della religione quello della scienza. Non dimentichiamo quello che è storicamente avvenuto: il fenomeno di un ateismo che negava l'esistenza di Dio in nome dell'autonomia della natura e che presentava il progresso delle scienze come una cosa sola col regresso della religione. E\* comunque un dato di fatto che proprio questi due mondi, prima in conflitto, sono stati ravvicinati da autorevoli scienziati che si sono recentemente impegnati nel tentativo di ricollegare la ricerca scientifica ad un piano di riflessione più generale e fondamentale. In questi casi è emerso come una disciplina non basta a se stessa con la sua specializzazione, ma si inserisce in una cornice che abbraccia le varie figure del sapere umano e tendenzialmente le unifica. Le singole discipline, nella fedeltà alla loro natura e statuto epistemologico, appartengono a quel sapere umano che non può rimanere semplicemente frammentato, ma che tende a quell'unità che è richiesta dall'unità del soggetto umano che in ciascuna di esse vive l'unica grande avventura della conoscenza. Lo stesso Papa Giovanni Paolo II, in un discorso tenuto alla Pontificia Accademia delle Scienze il 31 Ottobre 1992, richiamava questa esigenza del sapere: «La cultura contemporanea esige uno sforzo costante di sintesi delle conoscenze e di integrazione dei saperi. Certo è alla specializzazione delle ricerche che sono dovuti i successi che noi costatiamo. Ma se la specializzazione non è equilibrata da una riflessione attenta a notare l'articolazione dei saperi, è grande il rischio di giungere ad una "cultura frantumata", che sarebbe di fatto negazione della vera cultura. Poiché quest'ultima non è concepibile senza umanesimo e sapienza». (2)

Dunque, la conoscenza specialistica della realtà, mediata dalle scienze naturali, non può essere semplicemente isolata e separata da altre domande riguardanti il senso della realtà ed il senso dell'esistenza dell'uomo al suo interno, che sono tipiche di un interrogativo sapienziale/religioso. La *teologia, come fides quaerens intellectum et intellectum quaerens fidem*, nella misura in cui è dotata di un suo proprio statuto epistemologico, in cui si realizza una particolare figura della razionalità umana, si presenta come scienza e dunque come strumento attraverso il quale la religione entra in contatto ed in dialogo con le scienze. La teologia cristiana è dunque particolarmente stimolata da questa nuova situazione e si trova chiamata ad esercitare il suo compito di servizio a quella particolare esperienza religiosa che nasce grazie alla rivelazione cristiana. Essa sarà tanto più all'altezza del suo compito quanto più dal mistero salvifico della Parola incarnata saprà offrire una comprensione carica di senso della realtà, in cui vengano accolte e non negate le complessità studiate dalle scienze e nella misura in cui saprà raccogliere il contributo conoscitivo offerto dalle scienze per scoprire in maniera nuova l'inesauribile mistero di quella Parola "senza // quale niente è stato fatto di tutto ciò che esiste" (Gv 1 ). (3)

## **I. Modelli del rapporto fra scienza e teologia**

A questo punto è opportuno ricordare i *modelli fondamentali* secondo i quali, nel corso del tempo, è stato sviluppato il rapporto tra teologia e scienze della natura. (4) Si tratta di modelli in un qualche modo insufficienti ed inadeguati a quel rapporto dialogico tra teologia scienze naturali, nel rispetto dell'autonomia di ciascuna scienza e sulla convinzione del carattere dinamicamente unitario della conoscenza umana, che abbiamo prospettato nelle considerazioni precedenti.

Possiamo classificare questi modelli secondo tre tipologie fondamentali, *Modelli di concorrenza*. Questi modelli si basano sul presupposto che le scienze naturali e la teologia della creazione possiedono lo stesso oggetto e lo stesso livello di conoscenza. Allora chi ha ragione? Chi fonda più credibilmente le proprie affermazioni? E' inevitabile che questi modelli conducano al conflitto, se non alla contrapposizione di scienze naturali e teologia, visto che si muovono sullo stesso piano. Possiamo dire che questi modelli siano alla base di numerosi conflitti dell'età moderna, come quelli creatisi attorno al geocentrismo (cf. il caso Galilei) o all'evoluzionismo.

*Modelli della incommensurabilità*. Questi si fondano sulla concezione di una radicale diversità fra scienza e teologia. Gli oggetti, i metodi e i contenuti delle loro indagini sono così diversi, che ogni conflitto viene escluso in jure di principio. Basta cioè rimanere nei propri ambiti di competenza e non sarà possibile nessun conflitto, poiché in realtà non è possibile nessun tipo di contatto. Al riguardo si può ricordare la famosa sentenza attribuita a Baronio: "Spiritus Sancto mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur". Anche per S. Agostino Dio nella bibbia non ha voluto insegnarci il corso del sole o della luna; voleva infatti formare dei cristiani, non degli astronomi. (5) Se questi modelli rappacificano

scienza e fede, il prezzo di questa pace è quello della indifferenza reciproca. Esse possono coesistere, ma devono ignorarsi l'un l'altra.

*Modelli di concordanza o consonanza.* Questi modelli vengono elaborati da chi ritiene di superare la "pace fredda" del modello precedente e ricerca il confronto mostrando come su certe questioni scienza e fede abbiamo dei risultati concordanti o corrispondenti. Dal punto di vista metodologico questi modelli hanno però lo stesso limite dei modelli di concorrenza: si cerca di muoversi sullo stesso livello per poter paragonare i risultati. Quello che a volte capita è che la teologia si trasformi in una pseudoscienza e la scienza in una pseudoteologia. La diversità di metodo e di oggetto formale non viene adeguatamente salvaguardata.

Di fronte alla seconda teologia, ritengo, per le ragioni già espresse sopra, che non sia possibile per il teologo accontentarsi di una reciproca indifferenza. (6) In nome della stessa fede, la teologia ritiene importante il contatto con le scienze che indagano il mondo esistente. (7) Nello stesso tempo dobbiamo salvaguardarci dalle ingenuità metodologiche della prima e terza teologia. Si propone allora una quarta possibilità, quella di un *modello dialogico di interferenza*. Come appare chiaramente dal caso Galilei, in certi casi la scienza arriva a delle "scoperte", come quelle ad es. sull'eliocentrismo, che hanno delle conseguenze e delle implicazioni su questioni riguardanti la vita dell'uomo su questa terra in generale, sulla sua concezione dell'esistenza umana, sulla prassi. In questi casi ci troviamo di fronte a domande nuove, direttamente legate alle affermazioni della scienza, ma alle quali non si può rispondere rimanendo nel campo e metodo d'indagine di quella disciplina scientifica. Esse possono appartenere all'ambito di competenza di un'altra scienza della natura oppure a quello della filosofia o della teologia. In questo ultimo caso si verificherebbe una interferenza strutturale fra scienza e teologia, Infatti, il sapere umano ha una natura strutturale, dove una parte non può essere isolata, ma piuttosto interagisce con tutte le altre. Una tale interferenza strutturale costituisce una possibilità di dialogo tra scienze della natura e teologia, che può essere affrontata solo da chi non si isola nell'autosufficienza della propria scienza. La necessità o doverosità di questo dialogo si mostra anche considerando il bene comune che perseguono tutte le forme del sapere umano strutturalmente unite e distinte fra di loro. Tutte insieme servono il bene comune della conoscenza del mondo e dell'orientamento esistenziale dell'uomo. La necessità di questo dialogo si mostra in maniera forse quanto mai evidente nel caso della Bioetica. (8) Ma anche la moderna cosmologia scientifica, che ha avuto un enorme sviluppo in questo secolo, ha certamente delle implicazioni sempre più grandi e profonde su numerosi aspetti della vita umana e infine certamente

sull'orientamento esistenziale dell'uomo, sulle grandi domande del suo esistere in questo mondo, sull'origine e sulla fine/sul fine di questo universo. Esistono dunque certamente delle interferenze sufficienti di questa scienza con la struttura del sapere umano, E certamente una interferenza avviene con la teologia della creazione. Qui si apre un campo di dialogo dove le due scienze possono operare "inconfiise et indivise"<sup>11</sup> a beneficio proprio del *bonum commune* perseguito dalla conoscenza umana,

## 2. L'evoluzione del cosmo

Un punto fondamentale per il dialogo interdisciplinare fra scienze della natura e teologia è senza dubbio il plesso di problemi che si raccoglie attorno al tema dell'evoluzione. Esso costituisce certamente uno di quei punti di interferenza che vanno a costituire un oggettivo punto di contatto fra scienze diverse e che così pongono i presupposti necessari per un utile quanto indispensabile lavoro interdisciplinare.

Un segnale di questa interferenza oggettiva si coglie già nel giudizio che Sigmund Freud dava della evoluzione, intesa allora in senso esclusivamente biologico: "Copernico ci ha insegnato che non abitiamo nel centro del mondo; Darwin che siano discendenti degli animali; la psicoanalisi che l'io conscio non è padrone in casa sua". (9) In altre parole l'evoluzione appartiene alle tre grandi "offese" che le scienze hanno fatto all'io dell'uomo. E' evidente come in questo caso un'affermazione scientifica tocchi degli ambiti che vanno oltre il suo dominio metodologico ed interferisca con la totalità del sapere umano.

Oggi il termine evoluzione è stato estrapolato dall'ambito della biologia, in cui si era sviluppato secondo il Darwinismo, e viene applicato al cosmo intero come ad una unitotalità in sviluppo. Sappiamo come lo studio delle stelle sia stato decisivo per la cosmologia contemporanea. Quando la fisica nucleare è stata applicata allo studio delle stelle ed ha offerto la chiave interpretativa per comprendere la fonte della loro energia, le stelle sono diventate da simbolo della stabilità e fissità dell'universo - ricordiamo le espressioni "firmamentum" e "stellae fixae" - a simbolo dello sviluppo dell'universo. Anche le stelle hanno una storia e conoscono una evoluzione, nascono e muoiono. Infatti lo studio dello sviluppo stellare ha permesso di comprendere il fattore principale della evoluzione del cosmo. I processi termonucleari all'interno delle stelle producono dall'idrogeno e dall'elio - gli elementi di base lasciati dal Big-Bang - gli elementi più pesanti. Al termine della vita di una stella questi rimangono a disposizione, sotto forma di gas e polvere interstellare, delle stelle di una nuova generazione. Il materiale pesante che le stelle di seconda e terza generazione hanno a disposizione porta alla formazione di sistemi planetari. I pianeti come il nostro sono dunque possibili solo ad un determinato momento dello sviluppo chimico irreversibile all'interno di una galassia. Finalmente solo su questi pianeti si possono trovare le condizioni per l'emergenza di quei processi estremamente complessi che permettono il sorgere di quel fenomeno stupefacente che è la vita, così come la conosciamo sul nostro pianeta. Le radici della nostra esistenza si trovano dunque nella complessa evoluzione delle stelle. Gli elementi chimici del nostro corpo, erano polvere di stelle, prima di diventare il materiale costitutivo della nostra terra.

L'evoluzione è allora un principio universale, che abbraccia insieme gli esseri viventi, i pianeti, le stelle e le galassie. Non esiste dunque soltanto un divenire locale nel cosmo, ma piuttosto una evoluzione globale del cosmo. I fenomeni locali di evoluzione, come quella biologica, hanno evidentemente caratteristiche particolari, tuttavia non possono essere considerati se non come il segmento di un processo più ampio, dal quale rimangono inseparabili. Quello che accade in una ramificazione terminale o laterale trova permanentemente le sue condizioni di possibilità in ciò

che ha regolato e continua a regolare segmenti principali dell'evoluzione. Ricordiamo solo l'importanza delle costanti fisiche fondamentali del cosmo (la costante gravitazionale, la velocità della luce, la carica dell'elettrone, la massa del protone): una lievissima alterazione dei loro valori e della loro sintonia avrebbero fatto imboccare all'evoluzione cosmica direzioni molto diverse da quelle effettivamente verificatesi. Inoltre, proprio quel segmento evolutivo nel quale è emersa la vita, non avrebbe potuto realizzarsi.

### **3. Oltre la scienza**

Il carattere globale dell'evoluzione, in cui si inseriscono i molteplici e diversificati processi studiati dalle scienze della natura, hanno prodotto recentemente un fenomeno importante. Molti scienziati hanno cominciato a porsi delle domande che andavano oltre il segmento evolutivo oggetto della propria scienza, per considerare aspetti riguardanti il cosmo come una unitotalità, per comprendere ciò che può unificare il tutto, sotto quale punto di vista si può parlare di un'unica storia del cosmo, nel quale abbia senso inserire - salvaguardandone la tipicità - la storia dell'uomo.

Il carattere globale dell'evoluzione pone così delle domande che passano nel campo della filosofia, della teologia, della spiritualità o del misticismo. Così di fatto è avvenuto, rispondendo ad una esigenza dello spirito umano, che è quella di far luce su questo mondo nel quale vive e di orientare la propria esistenza in esso. Vale la pena di esemplificare:

*Un primo esempio* riguarda il *principio antropico* recentemente formulato da alcuni fisici. (10) A partire dall'osservazione che una piccolissima variazione nelle costanti fisiche fondamentali non avrebbe permesso quella evoluzione che ha portato al sorgere della vita nel nostro pianeta ed infine all'esistenza umana, sembra che l'esistenza umana fosse programmata fin dall'inizio dell'universo, da quel momento appunto in cui l'universo ha "scelto" in maniera così raffinata proprio quei valori fondamentali. L'universo appare "come un grande, complicatissimo e raffinatissimo «laboratorio», che si va progressivamente autocomponendo e caratterizzando perché intrinsecamente orientato alla produzione/ emergenza della vita, anzi della «vita intelligente»". (11) Se la versione debole del principio antropico ha un carattere metodologico ed euristico per la ricerca scientifica, il principio antropico forte introduce una considerazione finalistica. Il fine della vita intelligente dà intelligibilità all'intera evoluzione del cosmo. Questo principio - fra l'altro fortemente discusso e contestato in campo scientifico - viene elaborato da alcuni nel senso di un antropocentrismo immanentista ed antiteista. Nel caso del principio antropico terminale di John Barrow e Frank Tipler, (12) attraverso complesse estrapolazioni, si giunge a considerare l'uomo semplice momento di un processo cosmico il cui sbocco finale ed eterno sarà la vita intelligente divina. Qui è Dio ad essere presentato come principio esplicativo globale dell'universo, anche se si tratta di un "Dio informatica" o, secondo l'espressione di Tipler di "an evolving God", (13)

*Un altro esempio* riguarda il cosiddetto *principio di auto-organizzazione* della materia. Secondo l'astrofisico Erich Jantsch, tutti i sistemi all'interno dell'universo in

evoluzione, da quelli fisici fino a quelli socioculturali, seguono una dinamica di auto-organizzazione, che genera vita da se stessa e che si rinnova continuamente. Si tratta di un nuovo paradigma sotto il quale considerare il cosmo nella sua globalità, in cui si afferma "Il legame dinamico dell'uomo con tutti i livelli dell'evoluzione, un legame oltre lo spazio ed il tempo, che lo fa apparire come aspetto di un'evoluzione universale. Da questo legame emerge un senso della vita. ... Auto-organizzazione è il principio dinamico che sottosta all'emergenza dell'ampia gamma di strutture biologiche, ecologiche, sociali e culturali. Ma essa non inizia con ciò che noi chiamiamo vita". (14) Si tratta di un principio che avanza la pretesa di rendere intelligibile l'intera evoluzione dell'universo "dal Big-Bang allo spirito umano", come dice lo stesso titolo dell'opera di Jantsch. L'auto-organizzazione dei sistemi in evoluzione ha inoltre una caratteristica fondamentale: essa si realizza come Co-evoluzione. I sistemi in evoluzione sono correlati l'uno all'altro. Particolarmente nei processi biologici è la cooperazione invece che la lotta per la sopravvivenza a determinare l'auto-organizzazione degli individui, delle specie, delle società. Inoltre in questa coevoluzione accade un processo di apprendimento da parte dei singoli sistemi viventi. Quando gli equilibri interni vengono rotti, il sistema mostra la capacità autonoma di raccogliere le proprie energie viventi, di rinnovare se stesso e di regolare questo momento di passaggio ad un nuovo ordine in modo che venga salvaguardata l'integrità della struttura. Il paradigma dell'auto-organizzazione della materia fa cadere ogni forma di dualismo che separa la materia dallo spirito, la *res extensa dalla res cogitans*: «In questa prospettiva lo spirito non è opposto alla materia, ma è la qualità di autoorganizzazione dei processi dinamici, che si attuano nel sistema e nei suoi rapporti con l'ambiente. Lo spirito coordina le strutture spazio-temporali della materia». Notiamo come lo spirito diventa un principio esplicativo dell'intero processo cosmico nella sua autoorganizzazione, dal Big-Bang allo spirito umano. Questa visione unificante non rimane priva di tonalità misticheggianti. Lo spirito si identifica con "L'idea di Dio" immanente al mondo. Altri autori avevano brandito il principio della auto-organizzazione in senso antitestista e per sgombrare il campo ad ogni richiamo a principi creazionisti. (15) Per Jantsch, invece, a tutto il processo di auto-organizzazione soggiace questo potere divino o questo Sé divino dell'universo. Una visione unificante del processo cosmico richiede dunque di richiamarsi in definitiva a Dio, anche se si tratta di un Dio che «non è il Creatore, ma che è senza dubbio lo spirito dell'universo». (16) Jantsch non si pone la domanda se allora l'universo crei se stesso. Il punto centrale rimane la concezione di un universo nel quale tutto è in divenire, tutto si genera, tutto si trasforma, manifestando una coerenza ed una dimensione spirituale che tutto abbraccia, alla cui luce l'uomo può dare un senso alla sua esistenza in questo universo: "La sensazione di essere inseriti in una dinamica universale, coerente, dovrebbe annullare in noi la paura non soltanto della nostra morte biologica, ma anche quella paura che difende la sopravvivenza della specie come valore supremo". (17) Proprio da questa affermazione risulta evidente come ci troviamo di fronte al tentativo di elaborare un principio interpretativo globale ed una visione unificante della realtà, che servano ad orientare la vita dell'uomo in questo mondo. L'astrofisico

Jantsch è diventato filosofo/teologo. Questo esempio conferma come gli sviluppi della scienza moderna portino inevitabilmente a delle interferenze con il sapere filosofico/teologico. Se poi, nel caso di Jantsch, ciò sia avvenuto in maniera metodologicamente adeguata, è un'altra questione, alla quale ad es. A. Ganoczy risponde in maniera decisamente negativa: "H principio della organizzazione autonoma della materia, mistificato in questo modo, non manca di presentarsi in certe circostanze come un oppio del popolo che crede ciecamente nella scienza". (18)

#### **4. Prospettive di Teologia della creazione.**

Per la fede cristiana in Dio creatore del ciclo e della terra, quella realtà di cui parla lo scienziato -per quanto parziale sia l'oggetto materiale e formale della sua indagine scientifica - non è un'altra rispetto a quella destinata a trovare compimento, grazie all'azione salvifica di Dio, nei cicli nuovi e terra nuova. Per questo motivo una maggiore, più esatta e più articolata conoscenza della realtà altamente complessa di questo mondo riveste un significato anche per la conoscenza teologica. La riflessione teologica deve essere guidata dalla convinzione che anche in questo caso una maggiore conoscenza del mondo - acquisibile per via non teologica - sarà molto utile al credente per continuare a scoprire le insondabili ricchezze del Vangelo e le imperscrutabili dimensioni del mistero della nostra salvezza. La Parola fatta carne è la stessa nella quale e in vista della quale sono state create tutte le cose e che getta la sua luce su tutte le cose. (19) Quanto più ampiamente conosceremo la complessità delle cose, tanto più permetteremo alla "luce vera" di manifestarci la sua imprevedibile ricchezza.

Come abbiamo visto, la cosmologia scientifica contemporanea, al di là dei diversi modelli cosmologici, fra l'altro in continua revisione, ci mette davanti agli occhi l'universo come una unitotalità in evoluzione. Esiste dunque il "fatto" di una *storia dell'universo*, di un tempo dell'universo che scorre in maniera irreversibile, caratterizzato da tempi qualitativamente nuovi, in cui sono date possibilità nuove, in cui sono possibili eventi che non erano in alcun modo prevedibili in tempi antecedenti dell'universo.

Questo fatto fa sorgere indubbiamente tutta una serie di interrogativi, che riguardano specialmente il rapporto fra questo mondo e quel Dio che non può essere in alcun modo oggetto di osservazione empirica, ma al cui mistero il pensiero umano si avvicina "andando come a tentoni" (At 17,27), specialmente quando il perché delle cose viene indagato da un punto di vista integrale e globale, quando si cerca la risposta più esauriente sulla complessità delle cose; si tratta di interrogativi che riguardano il carattere storico/evolutivo di questo mondo nel suo rapporto con Dio; infine certamente di interrogativi che riguardano il significato che l'uomo, nel suo rapporto con Dio, possiede in quella unitotalità in sviluppo che è l'Universo.

Mentre si lascia provocare da questi interrogativi la teologia non procede nella sua riflessione con un concetto generico, né semplicemente filosofico di Dio. Se è vero che la fede nel mondo come

creazione, presuppone l'affermazione di Dio quale realtà ultima, da cui dipende l'esistenza del mondo, questo Dio non è un altro da quello che si rivela a noi nella Parola fatta carne. Per la rivelazione biblica, l'azione creatrice di Dio non è separabile dalla sua azione salvifica. Ricordiamo qui semplicemente la felice espressione di K. Barth, il quale sintetizza la prospettiva biblica nell'affermazione: "La creazione è il fondamento esterno dell'Alleanza, l'alleanza è il fondamento interno della creazione". (20) Chi sia il Dio creatore e quale sia il suo rapporto col mondo si rivela in maniera adeguata nelle azioni salvifiche di Dio (cf il deutero Isaia). Nella pienezza dei tempi, quando nella incarnazione della Parola eterna il Creatore diventa creatura e si realizza una volta per tutte un rapporto unico fra Dio e mondo, riceviamo la vera luce per intendere l'azione creatrice di Dio. Partiamo dunque dalla convinzione che quello che è il centro della nostra fede cristiana, la croce, la risurrezione, il dono dello Spirito su ogni creatura, sia nello stesso tempo il luogo preciso in cui si rivela a noi il creatore del cielo e della terra e dunque il luogo in cui dobbiamo lasciarci dire quale sia il rapporto fra Dio creatore e mondo creato, pena cadere in gravi fraintendimento per la nostra fede nella creazione.

"Dio è amore" (1 Gv 4,8.16) afferma il Nuovo Testamento, in riferimento all'evento centrale della fede cristiana: Gesù venuto nella carne. A partire da questa venuta si getta luce sull'intero rapporto di Dio al mondo: Dio è il Padre che ama a partire da se stesso e dona il suo Figlio unigenito al mondo; Dio è il Figlio che viene nel mondo e ci rivela l'amore più grande; Dio è Spirito Santo, amore di Dio condiviso dagli uomini nel quale rimaniamo in Dio e Dio rimane in noi. Il rapporto di Dio al mondo è fin dal "principio" (cf. Gen 1,1; Gv 1,1) fondato nell'essere eterno di Dio, che è amore trinitario. Per questo motivo il creare per Dio non è qualcosa di diverso dal comunicare al mondo il proprio amore eterno, affinché chi non è Dio divenga partecipe del mistero stesso di Dio. "Quare Deus creavit mundum? ... Quia vult habere condiligentes", afferma con precisione Duns Scoto (21) andando direttamente al centro della fede cristiana nella creazione.

Da questo centro derivano alcune conseguenze per la nostra problematica, che ora andranno evidenziate.

#### *4.1. Non produzione di materia ma relazione agapica Dal "ex nihilo" all'"ex plenitudine amoris"*

Dio Creatore è l'origine trascendente, fondamento originario di tutto quanto esiste, che tutto abbraccia e da nulla è abbracciato. I miti antichi di creazione delle tradizioni religiose cercano nel divino il fondamento originario ed il sostegno dal quale il mondo e l'uomo dipendono in maniera radicale. (22) Il sentimento religioso di totale dipendenza dal divino trova delle espressioni assai ambigue e a volte contraddittorie. Il principio originario può attrarre o respingere, affascinare o minacciare, proteggere o distruggere, essere un grande padre o un grande despota. (23) Il pensiero filosofico dell'umanità ha posto l'interrogativo sul "Dove?" del mondo e ha compreso il divino come "causa" delle cose: causa strumentale, come Demiurgo che plasma una materia preesistente; causa formale, come mondo divino delle idee in base al quale il mondo viene plasmato; causa finale, quale motore immobile che tutto muove per via di attrazione; oppure causa prima universale di



tutti gli enti. Tutte le cose provengono dalla causa divina originaria, la quale le produce in maniera più o meno radicale: o perfezionando una materia informe preesistente, o producendo tutta la loro sostanza dal nulla, oppure da una differenziazione della stessa sostanza divina (emanazionismo).

La fede biblica nella creazione non si esprime adeguatamente ricorrendo né alla categoria di dipendenza, né a quella di relazione causale. Per Colui che "chiama all'esistenza le cose che ancora non sono" (Rm 4,17) è piuttosto la categoria di relazione agapica quella più adeguata. Il rapporto del creatore alle creature non è quello del produttore all'oggetto prodotto, dove il prodotto rimane semplicemente accanto al produttore, senza un rapporto intrinseco, che non sia eventualmente quello di certa somiglianza. Dio crea le cose "chiamandole", instaurando, col fatto stesse di porre in esistenza, una reazione personale intrinseca: ora esiste per Dio quell'altro da sé che poteva non esistere (contingenza della creatura), ma che da Dio è voluto amandolo. L'amore è essere se stessi non da soli ma con un altro e a favore di un altro diverso da sé. Dio creatore è il Dio che vuole essere Dio non da solo, ma liberamente con quell'altro da sé e a favore di quell'altro da sé, che se non era voluto era semplicemente nulla; "Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?" (Sap 11,24-25).

Alla luce della relazione agapica del Dio Creatore al mondo, possiamo dire che Dio, creando, rende il mondo (universo, natura, uomo) un Tu, dal quale egli attende una risposta: creando Dio pone un'alterità accanto a sé con la quale sarà possibile avere una storia, anzi con la quale inizia subito una storia. Non meravigliamoci dunque se questo universo ha una fondamentale connotazione storica, e se oggi più di ieri, anche grazie alle cosmologie scientifiche, ci troviamo di fronte a quella che si può giustamente chiamare "storia" dell'universo. Il mondo chiamato all'esistenza non è ancora il mondo compiuto, pur essendo a suo modo perfetto, vale a dire dotato di quella perfezione che lo rende capace di ascoltare la voce del creatore e di rispondere. (24)

In che senso il mondo possa essere un Tu amato da Dio e Dio possa diventare un Tu per il mondo deve essere precisato affermando la vera *trascendenza* di Dio rispetto al mondo. L'alterità di Dio rispetto al mondo non è quella di un Tu esteso nello spazio e limitato, che si dovrebbe trovare da qualche parte ai limiti del cosmo. L'alterità del Tu di Dio non è di carattere categoriale ma trascendentale. (25) Egli è il fondamento originario amante di tutte le cose, che non può essere confuso con nessuna delle cose esistenti, ma che piuttosto deve essere amato di amore unico (cf. Dt 6,4 s.) L'alterità di Dio rispetto al mondo non è quella di una separazione dualistica che riduce la trascendenza di Dio ad un astratto *al di là*, individuato dalla fine *dell'ai di qua*. Egli è il Mistero Santo e amante, fondamento originario di tutta la realtà, per il quale ogni nostro concetto, anche quello di persona, rimane inadeguato: Egli è un Tu per il mondo, ma un *Tu sovra-personale*.

L'amore che crea, che chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono, l'amore di colui che è il fondamento originario di tutte le cose, viene identificato dalla

tradizione cristiana con l'Amore del Padre, "creatore del ciclo e della terra". Questo amore paterno, rivelato nell'adozione filiale di coloro che credono in Gesù Cristo, viene creduto come l'amore nel quale Dio creandole, ama tutte le creature. Per questo tutte le cose sono create nel Figlio, che si farà uomo (cf. Gv 1; Col 1,15 ss.). La peculiarità dell'uomo, unica creatura che può essere un Tu-figlio per il Padre eterno, dovrà essere precisata in un antropocentrismo a favore di un mondo che nel suo insieme, anche con tutte le creature non umane, è un Tu per Dio (cf. Rm 8). (26)

Nella prospettiva della relazione personale/agapica fra il creatore e la creatura, il fondamentale concetto teologico della *creatio ex nihilo* andrà interpretato nel senso di *creatio ex plenitudine amoris*. (27) Nella tradizione teologica l'affermazione della *creatio ex nihilo* ha costituito un baluardo a favore della assoluta libertà e sovranità di Dio nella sua azione creatrice, contro ogni deriva emanazionistica. Per Dio non esiste né una necessità esterna, né una necessità interna all'azione creatrice. A partire dall'evento centrale della nostra fede, ci è possibile affermare che il mondo è liberamente posto nell'esistenza dalla sovrabbondanza della bontà e dell'agape di Dio, il quale esiste già indipendentemente dal suo rapporto al mondo creato, poiché Dio è già eternamente pienezza sovrabbondante dell'amore nella comunione trinitaria. In questo senso è solo la plenitudo amoris, intesa trinitariamente, a salvaguardare il carattere libero dell'azione creatrice. Nello stesso tempo in questo atto libero Dio corrisponde alla eterna divinità: colui che non ha bisogno del mondo per essere Dio, vuole però essere Dio con il mondo e a favore del mondo. Pertanto la libertà della creazione non ha nulla a che fare con l'arbitrio o con il capriccio, ma è radicata nell'essere eterno di Dio, che in essa comunica se stesso al mondo. (28) Il motivo della creazione è la libera autocomunicazione di Dio al mondo fondata nell'essere eterno di Dio, nella sua eterna autocomunicazione trinitaria. La storia del cosmo e dell'umanità ha quest'unico fine e trova nel dialogo d'amore intratrinitario il suo fondamento eterno. Inoltre il carattere dialogico della pericorese trinitaria permette di illuminare la dimensione storica e di evoluzione temporale della creazione. Di questo dobbiamo occuparci nel punto seguente,

#### 4.2. Non solo azione, ma anche pazienza

*Dal "Deus ex meschina" al "Deuspassus".*

L'azione creatrice come attuazione di una relazione personale/agapica verso ciò che non esisterebbe al di fuori di questa stessa relazione, va completata dicendo che il Creatore, nella sua trascendenza, non solo non costituisce un limite di fronte al quale la creatura si infrange o debba retrocedere, ma piuttosto rende la creatura libera ed autonoma. Kierkegaard ha descritto questo rapporto con profondità e sensibilità:

"La cosa più alta che si può pensare per un essere, è di renderlo libero. Proprio per poter far questo, c'è l'onnipotenza. Sembra strano che proprio l'onnipotenza debba rendere liberi. Ma se si vuole pensare l'onnipotenza, si vedrà che proprio a lei deve appartenere la facoltà di potersi ritrarre tanto nella espressione dell'onnipotenza, che proprio così colui che esiste per l'onnipotenza possa essere indipendente. Perciò

accade che un uomo, non può rendere del tutto libero un altro ... poiché nella potenza finita esiste un amor proprio finito. Solo l'onnipotenza può ritrarsi mentre si dona, e in questo rapporto consiste proprio l'indipendenza di colui che riceve. Perciò l'onnipotenza di Dio è la sua bontà. Poiché la bontà è questo: dare tutto, ma in modo da ritrarsi progressivamente e rendere colui che riceve indipendente. Ogni potere finito rende dipendenti, solo l'onnipotenza può rendere indipendenti, dal nulla portare all'esistenza ciò che ha la sua consistenza per il fatto che l'onnipotenza costantemente si ritrae ... Questo è incornprensibile: che l'Onnipotente, che con la sua mano potente può stendersi così pesantemente sul mondo, allo stesso tempo può rendersi così leggero da conservare nella sua indipendenza ciò che è venuto all'esistenza". (29)

In questa prospettiva, creando il mondo, Dio non pone accanto a sé semplicemente degli oggetti, ma qualche cosa di amato. (30) e pertanto voluto nella sua esistenza autonoma e libera. Sostenute e volute dall'Onnipotenza nella loro indipendenza, le creature non sono solo amate, ma sono - ciascuna a suo modo amanti: Esse sono "buone", motivo di gioia per il loro creatore (cf. Gen 1; Sai 104); tutto ciò che è creato nell'amore esiste così in un rapporto dia-logico nei confronti del creatore, in quanto - grazie alla propria indipendenza in cui è posta dal creatore - può compiere autonomamente qualcosa, che il creatore ora "riceve" dalla creatura. In questo senso va intesa la lode delle creature al creatore. E ciò vale non solo quando l'uomo entra con la sua voce in questo canto di lode, anche se solo con la voce dell'uomo si realizza la lode cosmica, nella quale le creature sono unite le une alle altre nel loro rispondere al creatore." (31)

In questa prospettiva l'atto creatore di Dio non è semplicemente azione, ma anche passione. Perlomeno per quanto riguarda quella che tradizionalmente viene chiamata "creatio continua", vale a dire Tatto creatore considerato dal punto di vista della sua estensione temporale. Nella loro autonomia, fondata in maniera incomprendibile proprio sull'onnipotenza dell'amore divino, le creature, nella loro attività temporale non vanno considerate dei semplici ingranaggi mossi dalla prima causa divina, fl Dio Creatore non è *un Deus ex meschina* che per via costrittiva e deterministica dirige gli eventi della creazione. Dio non è però neanche Colui che dopo aver dato autonomia operativa alle creature - e dandola in ogni istante nella creatio continua - rimane estraneo alle vicende della creazione. Le creature indipendenti percorrono piuttosto le loro vie. Qui possiamo parlare in senso analogico di *libertà* delle creature infraumane, come già ci spingeva a fare Kierkegaard. Certamente si può parlare propriamente di libertà solo nel caso dell'uomo, ed in un modo particolarmente serio nel caso del peccato, quando l'uomo percorre vie contrarie alla bontà del creatore e della creazione. Ma su queste vie, e specialmente ai bivi decisivi, Dio non è assente, ma rimane presente come il Creatore trascendente che partecipa al gioco delle creature che percorrono le loro vie. (32) Di fronte alla progressiva complessità che caratterizza l'evoluzione dell'universo, Dio è presente come il fondamento trascendente del dinamismo immanente alle singole creature. Egli non si sostituisce ad esse, non interviene nei buchi lasciati vuoti dalle creature, ma agisce attraverso quell'autonomia da lui stesso donata. Dio non deve intervenire

dall'esterno, poiché egli è presente in modo immanente-trascendentale. Con questa sua presenza egli continua ad aprire le creature a nuove possibilità, a nuove interazioni, a nuove strutture che costituiscono normalmente un salto qualitativo verso un "più d'esser" e verso un "più di libertà". (33)

La presenza del Dio Creatore nella storia evolutiva dell'universo può essere intesa come *presenza dia-logica*. Le cose sono state create ex plenitudine amoris nel Logos Amato dal Padre, ed in questo

essere amate trova fondamento la loro indipendenza e capacità operativa autonoma. Create *logiche nel Figlio*, le creature sono create *àia-logiche netto Spirito*, vale a dire sono in lui aperte all'esterno e capaci di relazione e di unificazione verso le altre creature. (34) Possiamo dire che quello Spirito che riempie l'universo (cf. Sap 1,7) interviene proprio nei momenti di fallimento, di disordine, di disequilibrio nelle vie percorse dalle creature, per renderle sempre di nuovo creature dialogiche, aperte a quella novità di individualità, di forme di strutture che può sorgere da inediti dia-logoi e che costituisce un più di essere e di libertà.

Il fatto difficilmente spiegabile di una creazione buona ma non compiuta, che conosce il grande processo di un'evoluzione cosmica, riceve da questa modalità dialogica del rapporto Creatore-creatura una luce importante. Infatti, se Dio vuole una creazione è difficile pensare perché mai questa non esca dalle mani del creatore già conforme a ciò che il Creatore si prefigge creando, e dunque già compiuta. Ora, alla luce delle considerazioni precedenti, il fatto che esista questa storia del cosmo, come una unitotalità in sviluppo, si mostra intimamente connesso al rapporto dialogico/agapico di Dio verso il mondo. La dimensione temporale di questa creazione appare così come la condizione di possibilità che in essa si comunichi a chi non è Dio il dialogo d'amore intratrinitario, che è il mistero della vita eterna di Dio. Il tempo del cosmo, alla luce della fede cristiana, non è il luogo in cui una perfezione originaria va progressivamente perduta, (35) quanto piuttosto ciò che permette a questo mondo di essere riempito della vita divina.

Questo valore teologico dell'intera evoluzione cosmologica appare però soltanto con la creatura umana, che è in modo unico creatura dia-logica, in quanto è creata ad immagine e somiglianza di Dio. Nell'uomo, che col suo Spirito è aperto sulla totalità dell'essere e che può ascoltare il Logos divino e rispondere, l'amore di Dio creatore può comunicarsi a questo mondo in modo del tutto nuovo. Egli infatti può riconoscere, accogliere, custodire e promuovere la bontà delle creature amate dal creatore. Riconoscendo il logos di ogni creatura può a sua volta essere creativo instaurando nuovi dia-logoi tra di esse. Può essere creativo nell'amore, specialmente nei dia-logoi interpersonali verso il tu della persona amata ed amabile o il tu del prossimo, non sempre amabile, anzi a volte "nemico", rispondendo così alle dimensioni universali dell'amore del creatore e facendo abitare in modo nuovo questo amore nel mondo,

"Il tempo è la pazienza di Dio, che aspetta il nostro amore. (36) L'attesa di Dio davanti all'uomo, che solo fra le creature può accogliere l'amore universale di Dio, ha un significato per l'universo intero. In questa attesa si manifesta fino in fondo

l'autonomia e la libertà che Dio, amandola, desidera per tutta la creazione. In questa attesa si manifesta la pazienza di Dio creatore: creare è agire e patire. (37) Se amare il mondo significa per Dio volere delle creature autonome e li bere, Dio porta a-vanti i suoi disegni sul mondo adattandosi lui alle vie percorse dalle creature, entrando lui nel caos in cui le creature possono ricadere, fino nel caos della morte. Solo l'onnipotenza dia-logante e paziente dell'amore può generare libertà. (38) Per questo quando nel Figlio fatto uomo il creatore soffre fa morte della creatura, Egli ri-crea il mondo. Non solo lo ricrea, ma realizza in quel pezzo di mondo che è l'umanità di Gesù Cristo il compimento definitivo della creazione: un pezzo di creazione in cui abita l'amore universale di Dio, che restituisce a Dio l'amore con cui ha creato il ciclo e la terra. Quel pezzo di creazione non è solo buona, come lo era la prima, ma è anche libera. Di questo dobbiamo parlare nel punto seguente.

*4.3. Non solo atto libero originario  
ma compimento futuro di una nuova libertà.*

*Dal "Valde bona" (Gen 1) alla "libertas gloriae filiorum Dei" (Rom 8)*

Le cosmologie scientifiche ci presentano nel loro insieme l'immagine del cosmo come una unitotalità in sviluppo. L'universo si presenta come caratterizzato dalla differenza qualitativa dei tempi e dall'irreversibilità della direttrice temporale. Mediante le realizzazioni compiute nel passato l'universo raggiunge nuovi equilibri e nuove strutture stabili, le quali sono cariche a loro volta di nuove possibilità, non date negli equilibri precedenti. Questa apertura al nuovo del 'sistema universo', che può essere verificato e in diversi modi spiegato dalla scienza, risulta significativo anche per ciò che va oltre gli interrogativi ed il metodo empirico della scienza.

L'universo è aperto, ma verso dove? Verso una sempre maggiore complessificazione, verso sempre nuove individualità che si riuniscono in strutture superiori? Oppure verso un ritorno di tutto nella indifferenziazione primordiale? Oppure verso la morte termica dell'entropia, se tutto dipende dall'energia immanente all'universo?

Evidentemente sono possibili diverse risposte a queste domande. La teologia legge in questa caratteristica di apertura al futuro dell'universo qualcosa che va oltre ogni tipo di indagine empirica, qualcosa che il mondo non ci può dire, e che tuttavia lo riguarda intimamente: questo mondo è aperto verso Dio e precisamente verso l'autocomunicazione della vita eterna di Dio al mondo. Nella pienezza dei tempi, vale a dire nel momento in cui la finalità dialogica del tempo della creazione si è realizzata in maniera insuperabile ed escatologica, si è manifestato ed anticipato il fine della storia della creazione: la *creatio nova*.

La *creatio nova* non sarà la semplice restituzione della condizione paradisiaca, non sarà neppure una nuova *creatio ex nihilo*, ma porterà a compimento *dall'alto* tutte le fragili e frammentarie realizzazioni della libertà delle creature ed in modo particolare quei frammenti di agape che hanno intessuto di dia-logo intratrinitario le vicende della storia. Allora la creazione non sarà soltanto "44 molto buona" (Gen 1,31), ma, definitivamente liberata dalla corruzione della morte, risponderà liberamente

all'amore sovrabbondante del creatore con la propria lode eterna. In questa risposta universale si realizzerà il dia-Iogo universale di tutte le creature. Per questo il compimento della creatio nova non può significare un irrigidimento finale della creazione, quanto piuttosto pienezza di vita, di libertà, di vitalità e di "simpatia" (39) vicendevole di tutte le creature. Quando la creatura umana, che in modo unico è dia-logica, sarà liberata, allora il dia-logo universale sarà compiuto. Allora non "ci sarà più la morte, né lutto, né affanno, perché le cose di prima sono passate" (Ap 21,4). Allora, nel dia-logo universale della creatio nova., Dio, la cui vita è l'eterno dia-logo dell'Amore trinitario, "sarà tutto in tutti" (cf. ICor 15,28).

VALENTINO MARALDI

*S.T.A..B.-P.le Bacchetti 4, 40136 Bologna*

*Da "Rivista di Teologia e de l'Evangelizzazione", EDB Bologna, Gennaio-Giugno 1999*

## Note

1 M. SECKLER, «Was heißt eigentlich "Schöpfung". Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft», in J. DORSCHNER (ed.), *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Thema des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998, 174-213.

2 Osservatore Romano 01.11.92, p. 8.

3 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione, 34.

4 Cf. M. SECKLER, *Op. cit.*, 209 ss.

5 Cf. *C. Pel 1,10*; PL 42,525.

6 Sulla necessità di un rapporto, in nome della stessa natura della teologia anche W. PANNENBERG, «Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft», in J. DORSCHNER - M. HELLER - W. PANNENBERG, *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Regensburg 1995, 146-162.

7 Cf. GIOVANNI PAOLO II, Discorso del 31.10.92, cit. : «È un dovere per i teologi tenersi informati sulle acquisizioni scientifiche per esaminare, all'occorrenza, se è il caso o meno di tenerne conto nella loro riflessione e di operare delle revisioni nel loro insegnamento».

8 Nel discorso già citato del 31.10.92, Giovanni Paolo II fa presente questa connessione esistente tra scienze, filosofia e teologia e dopo aver ricordato specialmente le scoperte in campo della Biologia e della biogenetica afferma; «Molte scoperte scientifiche recenti hanno un'incidenza più che mai diretta sull'uomo stesso, sul suo pensiero e la sua azione, al punto da sembrar minacciare i fondamenti stessi dell'umano».

9 Citato in J. DORSCHNER, *Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz*, in *LVQR\$CHm&(ed.\DerKosmosalsSchöpfung, cit.*, 75-104,91. Cf. C.F. VON WEIZSACKER, *Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. über Religion und Naturwissenschaft*, Freiburg 1992.

10 Su questo tema soprattutto S. MURATORE, *L'evoluzione cosmologica ed il problema di Dio*, Roma 1993.

11 S. MURATORE, *OP, Cit.*, 10-

- 12 Cf. J.D. BARROW - F. TIPLER, *The anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986; S. MURATORE, Qp-cft, 107-138.
- 13 Cf. F.J. TIPLER, «The Omega Point: A Model of an evolving God», in R.J. RUSSEL - W.R. STOEGÉR -G.V. COYNE (edd.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Vatican City State 1988.
- 14 E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München 1988<sup>4</sup>, 1749, 49.
- 15 Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, voi in, Stuttgart 1987, secondo il quale il compito del nuovo concetto di auto-organizzazione è quello «offrire una spiegazione di carattere meramente scientifico-naturale, nella quale sia vietato ogni richiamo a cose quali forze vitali, atti creativi ecc.»; D.J. FUTUYMA, *Evolutionsbiologie*, Basel/Boston/Berlin 1990.16 E. JANTSCH, Op. cit, 412.
- 17 Ibid., 414,
- 18 *Teologia della natura*, Brescia 1997, 364-365.
- 19 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 34.
- 20 Cf. *Kirchliche Dogmatik* 111/1, 41;
- 21 *Opus Oxoniense* ffl 32,1.6.
- 22 Cf. C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia 1991', 29 ss.
- 23 H. KESSLER, «Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie», in G. FUCHS - H. KESSLER (edd.), *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1993, 189-232, 203. Tutto l'articolo costituisce un riferimento fondamentale per la nostra tematica.
- 24 Cf. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 1992<sup>2</sup>, a proposito di Gen 2,2 «Nel giorno di Sabato Dio riposa "dalle sue opere". Ma al medesimo tempo egli riposa anche "di fronte alle sue opere". Il che significa che Egli non solo ha prodotto e fatto il creato, ma lo fa anche esistere e coesistere insieme a Lui: un mondo finito, temporale, coesiste con il Dio infinito, eterno. Il mondo non è dunque solo creato da Dio, ma esiste anche *davanti* a Dio e vive con Dio» (321).
- 25 Cf. H. KESSLER, Op. cit., 200 s.
- 26 CL. P. GIANNONI (ed.), Associazione Teologica Italiana, *La creazione oltre l'antropocentrismo?*, Padova 1993.
- 27 Cf. H. KESSLER, Op. cit, 216; F. X. DURWELL, // *Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1995, 114 ss.
- 28 CL. W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica 2*, Brescia 1994, «Un modo di operare arbitrario, però, non si concilia con l'eternità del Dio creatore, ed anche in quanto atto di libertà la creazione del mondo va fatta risalire all'eternità di Dio, va intesa come atto del Dio eterno» (31).
- 29 S. KIERKEGAARD, *Tagebücher*, München 1949, 216 s., cit. in H. KESSLER, Op. cit, 207. li
- 30 Cf. La mistica medioevale Ildegarda di Bingen: «Charitas .. materia ejusdem creaturae... iuit», *Liber divinorum operum*, in J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 197, 193 A; «Omnis creatura... ab ipsa [charitate] processit», ibidem 193 C.
- 31 Cf. ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber vitae meritorum* 94 «Infatti, tutto ciò che è nell'ordine di Dio, si risponde reciprocamente "sibi invicem responsum dant"» in J.B. PITRA, *Analecta Sanctae Hildegardis Opera & Spicilegio Solesmense Parata*, Paris 1882, ristampa Farborough 1966 2, 69.

32 Cf. A. GANOCZY, *Op. cit.*, 256: «*II depositum* di rivelazione sembra suggerire l'idea di una sorta di *gioco al* quale il Creatore vuole partecipare insieme alle creature, lasciando libertà di azione per il contributo che ogni creatura può portare. In questo modo la Sapienza, prima creatura di Dio, precedente l'intera creazione, entra anch'essa in gioco, secondo una tradizione che si ripropone, nella variante cristologica, in Paolo e in Giovanni».

33 In riferimento a questo aspetto dell'evoluzione è interessante la tesi secondo cui l'evoluzione della nostra biosfera sarebbe stata portata avanti grazie a cinque "invenzioni"<sup>\*1</sup> della natura, che possono essere considerate come cinque atti di "liberazione dei viventi: la fotosintesi, la simbiosi, la respirazione, la sessualità, la temperatura costante", Cf. H. KTJHN, *Entstehung des Lebens. Bildung von Mokkalgesellschaften*, in *Forschung* 74, Frankfurt a.M., 1973, 78-104; A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, Brescia 1992 2 (seconda edizione aumentata), 186 ss.

34 Si veda anche W. Pannenberg, per il quale l'autodistinzione del Figlio dal Padre è il fondamento della specificità ed autonomia delle creature, mentre lo Spirito Santo è il fondamento del loro riferimento reciproco e della loro comunione con Dio (cf. *op. cit.*, 41 ss.)- In riferimento a H. Bergson e P. Teilhard de Chardin "l'evoluzione della vita come un processo di forme vitali sempre più complesse e quindi anche sempre più interiorizzate ... potrà venir intesa anche come espressione di intensità crescente della partecipazione delle creature allo Spirito divino della vita" (*op. cit.* 45).

35 Cf. S. Agostino per il quale il tempo Pendii ad non esse" (*Conf.* XI, 14,17). Sulla concezione del tempo in rapporto alla teologia della creazione K. STOCK (ed.), *Zeit und Schöpfung*, Giitersloh, 1997.

36 Così Simone Watt, citata in Kessier, *op. cit.*, 229.

37 Cf. J. MOLTMANN, *Op. cit.*, 248.: «Nella pazienza illimitata del creatore e nella sua attiva capacità di soffrire vedremo allora anche la radice del suo creare storico: Egli conserva rapporti di comunicazione anche con quei sistemi vitali che hanno rotto qualsiasi rapporto di tipo comunicativo, quindi anche con dei "sistemi chiusi" ormai irrigiditi e destinati alla morte. Sopportando queste cesure nei rapporti di comunicazione, Dio mantiene aperto il futuro delle creature e, insieme al futuro, anche le possibilità che esse hanno di convertirsi. L'operare storico di Dio consiste essenzialmente nel dischiudere certi sistemi di vita mediante una comunicazione sofferta». Cf. Anche E. JCNREL, «Pazienza di Dio - Pazienza dell'amore», in E, JoNc;EL K. RAHNER, *-La pazienza di Dio e dell'uomo*, Broscia 1985,11-35, part. 33 s.

38 Cf. N. CIOLA, La kenosis dello Spirito e l'onnipotenza "debole" di Dio Padre, RTE II (1998) 4,217-231.

39 Cf. J. MOLTMANN, *Op. cit.*, 250-251: «L'inabitazione della pienezza sconfinata della vita eterna di Dio significa quindi l'apertura di ogni sistema di vita *par excellence*. Ma allora anche la sua vitalità eterna, non il suo irrigidimento finale! L'apertura di ogni sistema di vita alla pienezza vitale inesauribile di Dio porta poi ad una comunicazione reciproca vissuta nella pienezza» dato che l'inabitazione di Dio rimuove le potenze del negativo e così esclude anche la lotta per resistenza e la paura del creato, fl "Regno di Dio"<sup>1</sup> è allora anche il regno della "simpatia di tutte le cose"».