

L'origine come creazione

Senso dell'esistenza e domanda sull'origine.
La Facoltà teologica dell'Italia settentrionale

Che cosa cerchiamo quando investighiamo le origini di ciò che chiamiamo mondo? Il desiderio di ricostruire la genealogia dell'universo, il passato da cui proveniamo, è sospinto da un interrogativo che investe il presente dell'esistenza personale e il destino solidale dell'umanità con il cosmo. La domanda sull'inizio è un interrogativo sul senso dell'origine che ci abita.¹

Dopo l'indagine sulle «cose ultime»,² la sede della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale ha dedicato il Convegno annuale all'investigazione sulla «Parola dell'origine». La scelta non è stata dettata da una mera alternanza, ma da una necessità interna: la questione del senso e del compimento («dove andiamo?») non è separabile dall'interrogativo sul «da dove veniamo?», perché *insieme* qualificano la nostra identità e orientano la nostra esistenza.

Nella programmazione degli interventi si è optato per uno svolgimento interdisciplinare, per valorizzare, sotto il profilo contenutistico, la complementarità delle prospettive e per significare l'importanza di una teologia capace di mettersi in ascolto di saperi che muovono da differenti opzioni epistemologiche.

L'*ouverture* filosofica, affidata a Paul Gilbert sj («Principio, causa, inizio e origine. Variazioni filosofiche»), si è destreggiata nelle categorie ricorrenti nel discorso protologico. Così,

se il «principio» si dimostra da sé, facendosi largo dialetticamente, rimane comunque da precisare il rapporto che intrattiene con tutto ciò che ne dipende. Il dispositivo della causalità, sin da Aristotele, è funzionale alla precisazione della modalità di tale dipendenza.

Rimangono però aperte almeno due questioni dalla vivace storia degli effetti: il numero delle cause prime e l'interpretazione di una certa reciprocità indotta dalla relazione causale. La categoria d'origine pare più adeguata a significare l'istituzione di una differenza che non s'inquadra in una successione meccanica, perché è relativa a una alterità consistente. L'origine è più radicale dell'inizio, in quanto si presenta come fecondità in atto. L'attestazione fenomenologica corrispondente è l'agire libero e creativo dell'essere umano.³ Ecco il punto: l'interrogativo sull'origine trova coagulo nella questione della singolarità umana.

Per ricostruire la gestazione della natura il contributo della ricerca scientifica è imprescindibile, sia nell'ordine delle grandezze cosmiche (Marco Bersanelli, «Sulle tracce dell'inizio. Il brusio del cosmo») che nella tessitura sorprendente della vita. L'investigazione sperimentale ha scoperto il meccanismo dell'inflazione cosmica e le condizioni per produrre l'evoluzione delle prime forme di vita. Però, trattare dell'origine alla

stregua di un evento fisico – come vorrebbe il modello produttivista – significherebbe cadere in un equivoco concettuale (lo si dica anche a beneficio dei creazionisti).

Grande è lo stupore nella scoperta della solidarietà dell'episodio umano all'interno del dinamismo evolutivo del cosmo; rimane comunque da pensare che il tempo appare con il mondo e il mondo si manifesta con l'uomo. Lo studio dell'universo cosmico mediante un approccio esplicativo è necessario per ricostruire l'ambiente nel quale l'uomo si scopre posto nell'esercizio della sua responsabilità; così come si deve ammettere che il naturalismo costituisce l'astrazione metodologica conveniente alle scienze della natura.

Polvere di stelle

Rimanendo leali alla nostra ignoranza (perché del 95% della materia conosciamo gli effetti ma non la natura), il sapere scientifico trova alimento nella scoperta di un ordine e di costanti (per dirla con A. Einstein: «È incomprendibile quanto sia comprensibile l'universo») e si dispiega negli interrogativi in merito al «perché è così?» e «a che cosa serve?» (a conferma di quanto osservava già Kant, che il principio di finalità come concetto regolativo è irrinunciabile nello studio della natura).⁴ Dall'esplorazione astrofisica emerge uno stretto rapporto della realtà presente con il comin-

ciamento («siamo polvere di stelle»): noi siamo concatenati fino alle prime frazioni di secondo dell'universo.

Nello scenario del legame unitario della vicenda cosmica, dal punto di vista biochimico (Paolo Tortora, «Il mistero della vita. Concatenazioni e sorprese») la comparsa della vita rimane un evento sconosciuto: dell'abiogenesi non si dà osservazione diretta, né riproducibilità. Gli organismi più semplici vantano un'individualità, nel quadro di una cooperazione interattiva dei fenomeni vitali. Perciò si rende necessaria una biologia dei sistemi. Al vaglio delle condizioni effettive perché si generi la vita, il punto di vista naturalistico può contare su possibilità irrisorie. È inspiegabile come l'universo si presenti fatto «quasi come per l'uomo».

La sfida teorica che si viene delineando concerne il rapporto tra l'inevitabile discorso sul «tutto» e l'orizzonte monistico della sua interpretazione. In radice, il problema non è tanto se si dia una novità attribuibile a «Dio», ma se «Dio» sia l'unica realtà che esiste per sé.

Rimane istruttiva la classificazione dei principali modelli ontologici proposta da Kant:⁵ nel sistema spinoziano dell'inerenza, la sostanza è causa dei suoi accidenti (Dio causa il mondo, perché è il mondo: è causa di sé); nella concezione di un essere extramondano si distinguono i modelli di una causazione del mondo *per necessità* (come nel sistema dell'emanazione, da concepirsi come evento bruto – mediante la divisione della sostanza divina – o sottile, alla maniera di un deflusso [*Ausfluss*] da Dio) o *per libertà*.

La Scrittura biblica resiste alla seduzione della tesi monistica, senza però ritagliare un regime antropologico contrapposto al mondo fisico. Piuttosto incardina l'uomo (creato *a immagine somigliante*) e l'universo intero in una relazione, che non si decifra adeguatamente nel regime della sottomissione necessaria, perché fonda l'appello ad una comunione generativa.

Nel racconto biblico della creazione la parola assume una funzione basilare. Viene prima delle cose e soprat-

tutto dell'uomo. Non è di violenza, ma di dolcezza, perché proviene da una potenza mite, che pone in essere un'armonia (cf. Gen 1,30). Pronunciata, la parola separa, con lo scopo di aprire – intimandolo – un desiderio, che testimoni la dolcezza dell'origine.⁶ Quindi è un racconto che si protende in avanti. Nella comprensione del mondo come creazione è custodito il segreto della nostra libertà.

Ecco perché la parola dell'origine ha bisogno di una storia perché si pronuncerà. Il senso della creazione immemorabile non va cercato *all'indietro* della vicenda umana, dato che il significato della finitezza è affidato alla convocazione effettiva della sua alterità. Perché sia tale, non le può essere risparmiato il limite e il rischio della sua fragilità.

La Sapienza e Cristo

Secondo l'analisi proposta da GianAntonio Borgonovo («Il gioco della Sapienza [Proverbi 8,22-31]»), Proverbi 8,22-31 non è un discorso cosmogonico, poiché riguarda il presente di un ordinamento ancora in atto. La Sapienza (*hokmah*) si differenzia da tutte le altre creature: è la mediazione perché si dia la mediazione umana, questa necessaria perché la sapienza di JHWH incontri il mondo. L'ordine che Dio assegna all'universo è finalizzato all'istituzione e alla convocazione della libertà umana.

Enigmatico rimane il rapporto tra la Sapienza preesistente alla creazione e l'unicità di Dio. Ancor più significativa appare però l'identificazione rabbinica della Sapienza con la Torah. Qui raggiungiamo la peculiarità del discorso biblico: la verità dell'universale è custodita nel singolare storico, che vede all'opera l'agire umano.

La fede nell'universo come creazione viene messa alla prova nell'esperienza inesorabile della morte, la quale sembra avere il sopravvento sulla vita, smentendo così l'alleanza che ne rivela il senso. L'anacronistica confessione da parte dei cristiani di Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, come colui *per mezzo* del quale e *in vista* del quale sono state fatte tutte le cose (Jean-Noël Aletti, «Cristo mediatore

della creazione. La cristologizzazione della protologia [Col 1,13-20]»), individua il compimento della creazione nel duello con la morte da parte di un amore che tiene liberamente fermo il suo proposito generativo, senza dissimulare il prezzo della sua esposizione. È l'incontro con Gesù risorto a gettare luce su di una figliolanza ch'è il *telos* del travaglio dell'universo: il primato escatologico di Cristo è la chiave della teologia dell'origine.

L'esperienza di riscatto che Israele aveva retroiettato come significato dell'origine, nel Crocifisso risorto viene compresa come *figura* di una redenzione che realizza il destino dell'universo creato.

È una sfida ardita provare a comunicare con un linguaggio universale l'originalità della testimonianza biblica. Trova consenso la tesi che il *concetto* di creazione sia l'effetto di una collisione tra la rappresentazione greca del cosmo ingenerato (rappresentazione stretta tra l'esigenza di porre una gerarchizzazione che tuteli l'assoluto e la necessità di mantenere l'unità tra il fondamento e quanto ne deriva) e lo schema biblico dell'alleanza.⁷

Fondamentale è il contributo della scolastica teologica medievale – in particolare di Tommaso, artefice di una sintesi emblematica per l'equilibrio e la fecondità –⁸ per comprendere la creazione non alla stregua della modificazione di uno stato di cose, né di una emanazione, ma di una relazione, secondo una dipendenza che la ragione stessa è in grado di argomentare,⁹ benché il concetto integrale di creazione trascenda le possibilità della ragione.

L'ostracismo heideggeriano nei confronti della devianza onto-teologica colpisce la definizione di Dio quale *causa* della totalità effettiva degli enti, perché porterebbe all'identificazione di Dio quale *ente supremo* e a concepire il rapporto Dio/enti nelle impoverenti categorie ontiche della produttività.

Però, come il confronto con la proposta di John D. Caputo insegna, il rifiuto di pensare la creazione nel quadro di una causalità ontologica comporterebbe la reintroduzione di

un dualismo. Per l'Aquinate, la creazione non è una categoria fisica (inquadrata nella causalità efficiente del modello produttivo), ma da pensare nell'orizzonte dell'indagine metafisica sull'essere in quanto essere (Serge-Thomas Bonino op, «Dal nulla? Contributi tommasiani alla teologia della creazione»).

La grammatica del generare

Nell'identificazione dell'*actus essendi* – cioè della perfezione intensiva, contemporaneamente più universale in estensione e la più radicale in comprensione – quale effetto proprio della causalità divina, Tommaso preserva la trascendenza di Dio. Egli non è una causa come le altre o tra le altre, omogenea alle altre, e nemmeno *causa sui*. Dio agisce alla sorgente permanente dell'essere e dell'operazione realmente autonoma delle sue creature. Anche il *nulla* non deve essere reificato, perché è lo strumento concettuale volto ad evidenziare la radicalità e la gratuità dell'azione divina.

Il superamento dell'alternativa tra il caos cieco e una figura meccanicistica dell'ordine libera le risorse per riscrivere una ontologia che non la-

scia presupposto il bene. Pensare la creazione come una relazione generativa significa riconoscere che congenerito all'essere si dà un senso che non può essere semplicemente adeguato – alla maniera di una rappresentazione neutrale –, perché chiede di entrare nel suo dinamismo, non con l'obiettivo di una replicazione seriale, ma per realizzare una comunione sempre più ospitale.¹⁰ Anche la bellezza del creato può essere apprezzata soltanto nell'esperienza di questo accadimento.

L'intervento conclusivo di PierAngelo Sequeri («Da Dio? L'origine come generazione») si è focalizzato sull'affinamento tra il dogma della generazione del Figlio e la dottrina della creazione. Nel credo trinitario rimane da pensare che la generazione appartiene alla grammatica originaria: «generare» nella forma del participio passato (*gennethenta*) è il termine che connota *en arché* il divino.

Per rapporto a Dio, le qualifiche di «amore», «libertà» e «relazione» non si debbono attribuire a una *so stanza* autoriferita, figura dell'*assoluto* immune, ma ad un *principio* che «fa essere nel volere bene».¹¹ In origine è superata la dissociazione tra l'ontologico e l'etico, e l'atto del-

la creazione termina nella restituzione continua della creazione a se stessa.

Rispetto ai protocolli dell'analisi scientifica della realtà fisica, l'approccio filosofico-teologico sviluppa un discorso meta-empirico, che non rimane però autoreferenziale, perché proprio nel tematizzare come determinante il medio antropologico riconosce la qualità originariamente generativa dell'essere.

La comprensione della realtà come creata si istituisce nella parola di Dio, secondo la quale il Dio creatore è colui che ha rivelato qualcosa di sé nascondendo la sua intenzione nella creazione per svelarlo *insieme* con l'uomo.

Il correlativo di questa evidenza sul piano di un discorso di portata universale è di tipo fenomenologico, sul piano di una manifestazione del reale il cui carattere di interpellazione si schiude nell'agire prima che nel pensare. La verità del mondo come creazione è custodita in un riconoscimento che conferisce all'essere umano non l'*hybris* di una produzione dell'essere, ma la grazia di partecipare alla sua fecondità.¹²

Massimo Epìs

¹ «L'uomo scruta il cielo per carpirne i segreti e trarne presagi, percorre le strade del mondo nell'intento di scovare risorse per la sua vita e meraviglie da contemplare, indaga su ogni cosa, ponendo continue domande. Ma in questa ininterrotta ricerca l'interrogativo di fondo è sempre lo stesso: che cosa è l'uomo?» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Che cosa è l'uomo?» [Sal 8,5]. *Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2019, n. 2, 7).

² Gli atti del Convegno del 2019 sono pubblicati nel volume M. EPIS (a cura di), *Delle cose ultime. La grazia del presente e il compimento del tempo*, Glossa, Milano 2020, con i contributi di Carla Canullo, Sergio Ubbiali, Klaus Müller, Giuseppe Noberasco, Stefano Romanello e Alberto Cozzi.

³ «Hoc [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit [Perché vi fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno]» (AGOSTINO, *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. 20, 4). Così commenta H. ARENDT: «Per Agostino i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo (*initium*), e un'altra per indicare l'inizio del mondo: *principium* (...) Non si può dire quindi che prima del mondo non vi fosse "nulla"; come invece si può dire che prima dell'uomo non v'era "nessuno"» (ID., *Vita Activa. La condizione umana* [1958], trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2003, nota 3, 267). «Nell'uomo, l'alterità che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici» (ivi, 128).

⁴ Cf. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, 2 voll. a cura di L. Amoroso, RCS, Milano 1995, § 76, 675; § 77, 689.

⁵ Cf. I. KANT, *Vorlesung über Rationaltheologie (1784). Philosophische Religionslehre nach Pöhlitz*, in *Akademische-Ausgabe*, Bd. XXVIII, Zweite Hälfte, Zweiter Teil, 1092.

⁶ Cf. P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001; trad. it. *Testamento biblico*, Qiqaiion, Magnano (BI) 2007, 11-25.

⁷ Cf. l'importante ricostruzione storica e concettuale di P. CLAVIER, pubblicata in due volumi: *Ex Nihilo. Vol. 1: L'introduction en philosophie du concept de création*, Hermann, Paris 2011; *Ex Nihilo. Vol. 2: Scénarios de «sortie de la création»*, Hermann, Paris 2011.

⁸ Cf., tra gli altri, S.-T. BONINO, G. MAZZOTTA (a cura di), *Dio creatore e la creazione come casa comune. Prospettive tomiste*, Urbaniana University Press, Roma 2018; Id., «Creazione e creatività», in *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, LXI (2018), 1-2.

⁹ «Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat»: TOMMASO, *Super Sententiis*, Lib. II, dist. 1, art. 2.

¹⁰ Porre a tema la questione della creazione significa mettere in discussione lo statuto stesso dell'essere, da riscattare da una concezione generica di dipendenza causale. Dire «essere» è già dire di più di una subordinazione ontologica: è una qualificazione di senso, rispetto alla quale rimane da precisare il profilo di responsabilità dell'uomo.

¹¹ Cf. le riflessioni ampiamente sviluppate in P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012; ID., *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; ID., *La fede e la giustizia degli affetti*, Cantagalli, Siena 2020.

¹² «Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo (...) E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità»: H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, 129.