

**Gherardini, Brunero**

*Ragione e Fede dinanzi al problema degl'inizi*

Sapientia Vol. LXVIII, Fasc. 231-232, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Gherardini, Brunero. "Ragione e Fede dinanzi al problema degl'inizi" [en línea]. *Sapientia*, 68.231-232, (2012).  
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ragione-fede-dinanzi-problema.pdf>  
[Fecha de consulta:.....]

BRUNERO GHERARDINI

*Pontificia Università Lateranense****Ragione e Fede dinanzi  
al problema degl'inizi***

C'è una sorta d'attrazione fatale: quel primissimo guizzo dell'essere, quella scintilla che comunicò all'informe vacuità del nulla il progressivo succedersi ed arricchirsi di forme e di realtà, forse proprio perché nessuno poté mai costatarlo direttamente e criticamente, concentra su di sé l'interesse del pensatore, del ricercatore, dello scienziato, del credente. Filosofia, scienza e Fede son i tre distinti approcci, talvolta contrapposti e talaltra reciprocamente organizzati, al fascinoso problema dell'*archè*. Irresistibile è infatti il suo richiamo. L'uomo in quanto tale, prim'ancora di specificarsi in un senso o in un altro, in questa o in qualunque altra direzione, avverte il suo sprigionarsi dalle profondità del proprio essere. E' anzi questa la ragione per la quale, fin dal momento presocratico<sup>1</sup>, l'*arché* è oggetto non solo di riflessione filosofica, ma anche di ricerca globale. Quando, al momento presocratico si congiunse quello metafisico platonico-aristotelico, s'iniziò la prima ricerca sul concetto di causa in ambito critico, religioso, "scientifico": una sorta d'*ontologia fondamentale* alla scoperta del perché delle cose. Veramente fondamentale fu l'analisi aristotelica della causa secondo le quattro angolature dell'ente: alla domanda su ciò che lo costituisce, la risposta fu la *causa materiale*; a quella su "in che cosa consista", la *causa formale*; a quella su "da chi o da che cosa", la *causa efficiente*; a quella sul "perché", la *causa finale*. Fondamentale, dicevo, perché il concatenarsi delle cause mise in evidenza due verità incontrovertibili dell'*archè*: a) *nessun ente ha inizio se non sotto l'azione d'un altro*; b) *dal punto di vista materiale e formale, la gamma indefinita degli enti s'unifica sulla base comune dell'essere*. Ma il quando-come-perché dell'*arché* nel suo primo costituirsi ed apparire rimase un problema irrisolto. Alla materia eterna da Platone contrapposta all'eter-

<sup>1</sup> Cf. DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Berlino, 1948<sup>2</sup>.

nità delle idee (*Fedone* 22), Plotino rispose con il suo noto *emanazionismo*: dall'Uno, principio supremo ed indeterminato, sarebbe emanata la *Mente* e da questa l'*Anima del mondo*, dalla quale la corsa degradante dall'Uno si sarebbe conclusa con l'emanazione tanto dell'anima umana quanto della materia<sup>2</sup>. Neanche per Aristotele le idee sussisterebbero in Dio, bensì fuori di Lui<sup>3</sup>. L'emanazionismo, però, non si fermò a Plotino, raggiunse l'età moderna, si dette una struttura critico-geometrica con Spinoza, un'espressione fortemente panteistica con Scoto Eriugena, un divenire inarrestabile con Fichte, Schelling e Hegel: quel divenire secondo il quale le cose son pure rappresentazioni d'un unico esistente, l'Io, assoluto ed universale, attività pura, svolgentesi sulla trama d'un'eterna autoriproduzione. Qui la questione della causa si confonde, se non addirittura s'identifica con quella della successione.

Eppure, all'uomo pensante, la questione della causa appare strettamente collegata con quella dell'essere. Per l'uomo pensante, infatti, l'essere è l'idea più generale e più semplice:

- è l'indefinibile nella sua assoluta positività, contrapposto al *nulla*, ovvero all'assolutamente negativo;
- il non-diveniente, estraneo al mutamento grazie alla sua condizione originaria e fermamente stabile, quale per definizione non s'addice al *divenire*;
- il reale, ciò che effettivamente è, che neutralizza ogni pura apparenza e si presenta alla determinazione concettuale del giudizio.

L'indagine sull'*archè* di tutto quanto presenta in sé le caratteristiche dell'indefinibilità, della stabilità e della realtà non si conclude con l'elenco di ciò ch'è prima e di ciò ch'è dopo, né delle sue cause tutte insufficienti ed ognuna interdipendente. Se ogni ente postula a sua giustificazione l'azione determinante d'un altro ente, non si sfugge alla logica stringente della *causa prima* incausata e causante, vale a dire di Dio, pienezza ontica sussistente, ragione principio e fondamento di tutta l'indefinita gamma degli enti. Entra qui in gioco, con le questioni di fondo della teologia naturale, la risposta all'interrogativo *an sit* e, per quanto la ragione umana sia in grado di rispondere, anche all'interrogativo del *quid sit*, non tanto per fermarsi alla beatificante contemplazione dell'Ineffabile, quanto per coglierne i collegamenti causali con ciò esiste e soprattutto coglierli nell'atto stesso del suo *ex-sistere*.

<sup>2</sup> Cf. TROUILLARD, J., *La procession plotinienne*, Parigi: PUF, 1955.

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Metaphis.* I, 6, 7; XII, 4, 5, 1071b, Cf. JAEGER, F., *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1961. L'originale tedesco è del 1953.

## 1 Risposta filosofica

Si dice non di rado che la creazione *ex nihilo sui et subiecti* costituisce una tematica prettamente teologica, ma sta di fatto che anche la filosofia, inesauribile essendo la sua stessa ricerca della “ragion sufficiente” che conferisca senso ed ordine al ventaglio degli enti, fu sempre sollecitata dalla domanda sulla primissima comparsa della realtà e sulla ragione della finitudine strutturale come nota distintiva di essa. A tale riguardo, la risposta filosofica fu data in due tempi distinti: *prima* e *dopo* Cristo.

1.1 – Prima di Cristo si pensò che la materia preesistesse alle sue forme e fosse contigua alla divinità, se non addirittura la divinità stessa, caratterizzata dallo specifico compito di plasmare la materia nella molteplicità delle sue specie e denominata per questo il Demiurgo, che di per sé significa operaio. E’ infatti colui che opera alla stregua d’un artefice. Non a caso Platone usò questo termine con riferimento all’artefice divino che dà forma all’informe materia preesistente, determinando il cosmo, cioè l’unità armonica delle cose, tutte esemplate sulla perfezione dell’esemplare eterno. Il Demiurgo diventava per questo una forza intermedia fra due realtà in nativo originario contrasto, lo spirito e la materia; e rispetto al rifiuto socratico di dar attenzione al mondo materiale, il Demiurgo, pur con tutt’i suoi limiti sul piano metafisico, rappresentò un passo in avanti in direzione dell’*archè*. Significò il passaggio dall’apparenza alla realtà e dal molteplice all’Uno, di questo scoprendo nell’altro i divini riflessi. Anche la materia, pertanto, e la molteplice complessità del mondo naturale, grazie al Demiurgo trassero senso e consistenza dai riflessi dell’Uno. Tali riflessi non ripristinavano l’originaria unità, ma determinavano una perdurante rassomiglianza tra il punto di partenza e quello d’arrivo. L’esemplare, ovviamente, era sempre al di là e al di sopra dell’esemplato; ma questo rifletteva, nella condizione della propria finitezza naturale, l’intelligenza e la vita del modello, ne era un’immagine tangibile, “l’immagine nobile – come fu detta - dell’eternità”. L’immagine non è che realtà riflessa, della quale certamente non ha la perfezione; ne è però una chiara testimonianza.

1.2 – La continuità della speculazione platonica ripropose più volte la cosmogonia demiurgica quale tentativo di risposta alla domanda sull’*archè*. Tale risposta faceva leva, ovviamente, sulla tradizionale teoria emanatista, mediata dalle *Enneadi* plotiniane e consolidata nella continuità del neoplatonismo sull’emanazione degli enti dall’Uno. Non sempre univoco, però, fu il richiamo neoplatonico all’Uno. Il quale, se per gli Eleati “numerice et praedicative” restava sempre se stesso, per la tradizione plotiniana l’Uno non doveva concepirsi né come numero né come particolarità, bensì come il primordiale, il trascendente, l’informe

ed infinito che tutto precede e trascende nell'ordine spirituale, sensibile e materiale. La *Mente*, *l'anima del mondo*, la *materia* non son affatto l'Uno, ma dall'Uno emanano e senza l'Uno non si spiegano<sup>4</sup>.

1.3 – Molto più tardi l'emanazionismo venne ripreso dai pensatori d'estrazione idealista e soprattutto da Spinoza, che l'incanalò lungo il sentiero d'un non dissimulato panteismo, sviluppando l'intuizione cartesiana della sostanza fin al limite della *Sostanza* unica, infinita, necessaria e perciò stesso indipendente dalla *Mente* che la pensa: una sostanza, quindi, dotata d'attributi infiniti, nella quale Spinoza riconobbe i lineamenti assoluti di Dio ed in base ad essi lo considerò come il principio dal quale tutto promana. Con la conseguenza che Dio stesso diventò la *natura naturans*, dalla quale s'origina la *natura naturata*, ossia il mondo del reale e di tutte le sue esteriori determinazioni. Questi tratti, peraltro, conferivano all'emanazionismo spinoziano una configurazione per vari motivi diversa da quella dell'emanazionismo neoplatonico. Il naturalismo presente in Plotino fu, infatti, decisamente cancellato dall'*acosmismo* spinoziano: non più il panteismo della natura che, in quanto emanante da Dio, ha in sé i principi della stessa costituzione divina e, grazie ad essi, risolve in Dio tutto il complesso degli elementi mondani, ma il panteismo dell'*Ethica more geometrico demonstrata*, che vanifica Dio assorbendolo nel cosmo e risolvendolo nella finita e mutevole realtà del cosmo stesso per quella medesima necessità geometrica che le proprietà del triangolo esigono dalla qualità o essenza triangolare<sup>5</sup>.

1.4 – Quel laboratorio di proposte, probabilità, ipotesi e tentativi di prove che è la mente umana, di fronte al problema dell'*archè* non si fermò al platonismo né allo gnosticismo neoplatonico. Per niente soddisfatta dalle pur varie e singolari angolature del sistema emanatista, la mente umana non cessò mai di variar e d'approfondire la propria ricerca. Altri sistemi vennero, dunque, escogitati in funzione di risposte o nuove o decisamente diverse da quelle che l'emanazionismo andava proponendo, nella certezza che il creazionismo risolvesse più adeguatamente il problema. In effetti, il modo di pensare e d'argomentare era diverso. Tutta la realtà cosmica veniva ricondotta non solo all'azione *creatrice* di Dio che dal nulla —cioè dall'inesistenza delle cose in sé e della loro variata e specifica formalità— le chiama nel complesso delle componenti cosmiche, le più diverse, ma anche all'azione *provvidente* con cui Dio le *ordina* e *conserva* in relazione ai principi della loro natura creaturale. Una risposta che tagliava alla radice le aporie non poche dell'emanazionismo, pur configurandosi in forme non univoche di creazio-

<sup>4</sup>Cf. QUISPÉL, G., *Gnosis und Weltreligion*, Zurigo, 1951.

<sup>5</sup>Cf. SIWEK, P., *Spinoza et le panthéisme religieux*, Parigi, 1938.

nismo. S'ebbe effettivamente un pluralismo di risposte creazioniste: da quella *cosmologica*, adeguata all'idea-chiave del creazionismo *ex nihilo sui et subiecti*, a quella *ontologica*, che riconduceva a Dio non solo l'universo genericamente considerato, ma anche i suoi singoli enti, tutti da Dio direttamente creati; da quella *triadica* basata sulla distinta creazione del cielo, della terra, dell'uomo, a quella *mosaica* basata sulla distinzione biblica (Gn 1,1-2.3) dell'esèmero (i sei giorni della creazione).

1.5 – Sul tema qui in oggetto, è doveroso prender atto d'un'altra ipotesi di soluzione, proveniente da sponde scientifiche più che filosofiche e secondo la quale la realtà e la molteplicità degli enti sarebbero il punto terminale d'un naturale processo evolutivo. Se non che, un tale processo non spiega affatto *quando come e perché* scoccò la prima scintilla dell'essere, poi evolutosi in forme sempre più perfette. Di per sé l'evoluzione presuppone la scintilla stessa; quindi sposta, ma non risolve il problema. Ciò comporta, almeno implicitamente, che presupposto sia proprio l'atto creativo di Dio e che l'effetto dell'atto medesimo obbedisca ad un processo evolutivo immanente, o come semplice passaggio da forme meno a forme più perfette e più nobili, o come principio latente nell'essere primordiale, o come forza propulsiva dei vari passaggi da una forma alle altre. La soluzione scientifica avrebbe anche posto in evidenza, del detto processo evolutivo, il costante percorso attraverso una serie di fasi successive: nella *realtà materiale*, come trasformazione organica; nella *realtà spirituale*, come incessante perfezionamento etico, estetico, artistico, religioso. Mai, pertanto, come un salto nel buio; ma sempre come una variazione sul diapason qualitativo e quantitativo. Non è per caso che il discorso verta su un *evoluzionismo inorganico*, un *evoluzionismo organico* ed un *evoluzionismo spirituale* o superiore<sup>6</sup>.

1.6 – La legge dell'entropia consentì, sull'evoluzionismo, un discorso non soltanto generico, ma anche specifico e rivolto alla scoperta della spinta iniziale. Il mondo rivelerebbe in sé i segni d'un'evoluzione di vecchia data e delle sue tappe successive. L'*arché* riemerge in tal modo anche su orizzonti non puramente filosofici. Ma le posizioni e le relative spiegazioni divergono. Per es., secondo gli *astronomi*, tutto sarebbe spiegato dal ripetersi d'ulteriori condensazioni: un gas primigenio, condensandosi, avrebbe provocato una serie a catena di condensazioni suc-

<sup>6</sup> GEMELLI, A., *L'enigma della vita ed i nuovi orizzonti della biologia*, Firenze, 1914; ID., *Le falsificazioni di E. Haeckel*, Firenze, 1922; ZIMMERMANN, W., *Evolution, Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse*, Monaco: K. Alber, 1953; HUXLEY, J., *Evolution in action*, Londra, 1950 (tr. it. di B. Del Bianco, Milano: Bompiani, 1954); KAELIN J., "El problema de la evolución en el campo de la antropología", in *Arbor*, 19 (1941)323-346; MARCOZZI V., *Evoluzione o creazione?*, Milano: C.E.A., 1948; LEONARDI, P., *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, Brescia: Morcelliana, 1950.

cessive e la conseguente nascita delle grandi galassie. Nessuno, però, per rispondere ad un'esigenza metodologica ineludibile, si prese la briga d'indagare da dove quel gas iniziale provenisse prima di condensarsi e di provocar i fenomeni attribuitigli. In tal modo, però, il problema veniva nuovamente disatteso: spostandone l'asse, non lo si risolveva.

Sulla via della soluzione si pose, peraltro, chi collegò quel gas caotico ed informe con un intervento *creatore*. Esso avrebbe determinato un'esplosione dell'originaria massa gassosa e quindi il distacco dalla medesima d'una pioggia d'elementi che, proiettati a miriadi nello spazio, avrebbero costituito il complesso dei mondi attuali. Di quale spazio, però, neanche una parola. L'idea dell'esplosione, tuttavia, pur bisognosa d'approfondimenti e di verifiche, trovò il plauso fra gli stessi astronomi (Hubble, Gamow, Alpher)<sup>7</sup>, i quali operarono presumendo un intervento creativo di Dio. Il Creatore, secondo loro, avrebbe provocato nella materia, inizialmente in stato di compatta concentrazione, l'esplosione sopra indicata, rinnovandola poi tutte le volte che la materia si fosse nuovamente concentrata (*teoria ciclica*).

E' infine da ricordare la *teoria materialista*, fondata da K. Marx sul presupposto che il cosmo sia solamente materia, al cui sviluppo provvederebbero leggi interne alla materia stessa. Il *presupposto*, però, non è né un principio razionale, né un dato scientifico, sul quale costruir un sistema. Solo un'ipotesi potrebb'esser appoggiata su un presupposto o identificarsi con esso, ma ogni più lieve movimento dello spirito (un sentimento, una convinzione, un ragionamento, una preghiera) potrebbe contraddirla.

1.7 – Alla stregua di quella materialista, nemmeno altre ipotesi godono di maggior sicurezza. Quelle *geologiche*, al loro apparire, dettero l'impressione che potessero definitivamente sotterrare la risposta teologica; ma ad esser sotterrate o quanto meno abbandonate a se stesse, in processo di tempo, furon proprio loro, comunque si chiamassero: *arcaica, paleozoica, mesozoica, neozoica, quaternaria*. Né miglior fortuna riscossero, al di là dell'immediata attenzione, le ipotesi *biologiche*: il fissismo, l'evoluzionismo, il trasformismo rigido ateistico ed in certa misura anche quello moderato o teistico.

<sup>7</sup>PEREGO, A., *La creazione*, Brescia: Morcelliana, 1958, p. 63s.

## 2 Risposta teologica

E' quella che risolve il problema dell'ente, e più specificamente della sua prima ed ultima ragione d'essere, facendo ricorso a Dio in senso non già emanatistico né panteistico, bensì *creazionistico*. Come a dire che tutto quanto è, è pervenuto all'essere non per generazione spontanea, né per fasi organicamente successive e trasformative, ma soltanto per il superamento della barriera del nulla, in base all'intervento creativo di Dio. Si tratta, come ben si vede, della soluzione teistica, già proposta da cosmogonie primitive, di cui la scienza conosce oggi le varie distinzioni ed i rispettivi contenuti, intrisi di fantasia e d'insostenibili ingenuità, come la presenza antitetica di due principi, *luminoso* l'uno (il Bene) e *tenebroso* l'altro (il Male), ambedue in concorso alla creazione del mondo, senza peraltro che venga detto se per produzione dal nulla, o per emanazione dall'attività dei due supremi principi<sup>8</sup>. Analoghe considerazioni insorgono a proposito di quelle religioni genericamente o ingenuamente creazioniste, sulle quali missionari e scienziati fissaron più volte la propria attenzione critica. Che la Divinità sia pensata e venerata come scaturigine della realtà e della vita, è nell'ordine logico, senza che ciò consenta di definir in termini rigorosamente scientifici il concetto di creazione; dice soltanto che le cose sono e che sono perché in qualche modo collegate con la volontà e la decisione di Dio. Non è poco; ma non è, a rigore, una *risposta teologica*. Questa, infatti, può nascer esclusivamente dalla realtà storica della divina Rivelazione e dal suo contenuto.

2.1 – La *cosmogonia mosaica* appartiene al genere delle risposte teologiche appunto perché strettamente collegata con la Rivelazione di Dio. E dalla Sacra Scrittura, nella quale si coagulò il messaggio rivelato, emerge una verità di fondo: alla base dell'ente non c'è che l'atto creativo di Dio. Più che dai passaggi narrativi del detto messaggio, l'interesse è tratto dal suo contenuto: un atto d'amore, diffusivo di sé, che dal nulla sotto il profilo materiale e formale fa germogliare l'ente e lo moltiplica. La Divinità parla ed al suo imperio le cose docili rispondono (Gn I,1; Es III,13-14). In Gn I,1 è attestato sia il *nulla* da cui tutte le cose son tratte, sia Dio che le trae e le organizza nell'universo creato. La sua sintesi è chiara e decisa: *bre'sbît barâ 'Elohîm haššamaîm ve't ha'rez*: "all'inizio Dio creò il cielo e la terra".

<sup>8</sup> Cf. BOSIO, G., "Evoluzionisti e fissisti", in *La Civiltà Cattolica* IV (1949) 584-596; MARCOZZI, V., *Evoluzione o creazione?*, cit.; ID., *L'uomo nello spazio e nel tempo*, Milano, 1953; ID., "Recenti accertamenti di paleantropologia", in *Gregorianum* 37 (1956) 290-292; ZIMMERMANN, W., *Evolution*, cit.; VACCARI A., "In principio Deus creavit caelum et terram" (Gn I,1), in *Verbum Domini* 24 (1944) 161-168; ANDÉREZ, V., *Hacia el origen del hombre*, Comillas: U.P., 1956.

Il *nulla* è chiaramente indicato da *bre'sbît*: all'inizio, quando nulla aveva fatto la sua comparsa nel vuoto di tutto, tutto venne improvvisamente introdotto in quell'attimo iniziale dal "creò" del testo. Lo creò infatti "dal nulla", non da materia preesistente, non da un informe e caotico ammasso d'elementi primordiali. L'espressione "dal nulla" proietta le cose sullo sfondo di codesta totale e radicale assenza di essere, senza che la preposizione articolata "dal" faccia di "nulla" qualcosa; essa determina semplicemente l'assenza prima accennata. Se ne trae conferma dal verbo *barâ*, il quale, nelle coniugazioni *kal* e *niph'al*, non vien mai usato nel senso d'un comune operare o produrre. Quel senso fu poi precisato dagli Scolastici come "nulla di sé e del soggetto", ovvero della materia e della forma, l'una ancora non essendoci quale presupposto dell'altra. Un'ulteriore precisazione venne infine dal Vaticano I: "secondo tutta la sua sostanza", come a dire: dal non-essere proruppe d'improvviso, in tutta la sua esuberanza e ricchezza, il miracolo dell'essere. Ora, se il testo sacro si fosse riferito ad un fenomeno comune, o non così eccezionale qual è quello che balza all'evidenza dalla negazione della sua causa materiale e formale ("ex nihilo sui et subiecti"), si sarebbe servito non di *barâ*, ma d'altri verbi, quelli cioè che traggono significato e giustificazione dalla presenza della materia e della forma. Alludo ai verbi che, in modo più o meno sfumato, si risolvono nel concetto di *fare*: *'aša, qana, jasar*. Nessuno di essi vien mai usato come sinonimo di *barâ*, sia perché il soggetto di *barâ* è quasi sempre Dio, sia perché, di conseguenza, l'azione con esso indicata è in misura prevalente quella libera e gratuita di Dio.

Al nulla, improvvisamente trasceso dall'essere e popolato da una gamma indefinita di enti, dà uno speciale risalto l'indicazione dell'universalità delle cose create: "Tutte le cose", nessuna esclusa; tutte, sia quelle che son al di sopra della terra —*shâmajim*— sia quelle al di sotto di essa —*'eres*—. Sopra la terra sta il cielo sidereo —*râkâ'a*'— o firmamento; ancora più in alto, il cielo empireo, sede di Dio e dei suoi angeli. Cielo e terra eran informi e vuoti —*tôhû wâbobû*— quando usciron dalle mani del Creatore: un'immensità priva d'ordine e di vita; l' "ipse dixit", però, ebbe l'effetto d'ordinarla, finalizzarla e riempirla d'esseri viventi: angeli sopra, nella sede di Dio, e, sotto, uomini e bestie. Il testo sacro, a tale riguardo, dà evidenza ad una triplice efficacia creatrice: la *prima*, che distingue le realtà create (la luce dalle tenebre, le acque dal firmamento ed il mare dalla terra); la *seconda*, che le coordina (con azione sugli astri, sui pesci, sugli uccelli e sulle altre varie specie d'animali); la *terza*, che le assoggetta al loro signore, l'uomo.

<sup>9</sup> CONC. OECUM. VATICAN. I, 1870, *Canones de Deo rerum omnium creatore*, c. 5: "...mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas", in DS 3925.

2.2 – A chi si chieda quali sian le fonti cui la cosmogonia mosaica sarebbe debitrice, la risposta non può esser univoca. Per qualcuno si tratterebbe di cosmogonie precedenti, d'estrazione profana e pagana, quali i miti babilonesi della creazione o i racconti popolari, privi quindi di pretese scientifiche, sulla genesi delle cose. Si potrebbe pure pensare a concezioni personali dell'agiografo, prescindendo dal fatto ch'egli fosse o no ispirato. La risposta della Fede, tuttavia, non solo non prescinde dall'ispirazione, ma va oltre e fa leva sul fatto obiettivo della divina Rivelazione. Ovviamente, non nel senso che le singole fasi creative si sian verificate ed alternate nell'ordine indicato dal testo sacro, bensì nel senso che esso riconduce *tutta* la realtà creaturale all'intervento esclusivo del Creatore. Che poi la rappresentazione narrativa di codest' intervento segua moduli espressivi popolari e trovi in essi il proprio genere letterario, non costituisce un ostacolo, ma, al contrario, è un efficace strumento di spiegazione e divulgazione dottrinale<sup>10</sup>. Il carattere non scientifico del genere popolare non mette in ombra la verità del racconto genesiaco, ma lo rende accessibile anche alle intelligenze meno coltivate.

2.3 - Se non che, da Galileo in poi, la scienza è intervenuta nella *vexata quaestio* delle origini con varie ipotesi e qualche certezza. Il *Big-Bag*, dalla cui deflagrazione si sarebbero disseminati nello spazio i mondi attuali, è un recente dato scientifico, ma non il solo; fu preceduto da altri, soprattutto da un ingenuo *concordismo* che vide la teologia allinearsi alla scienza più servilmente che criticamente. Con il lodevole intento di neutralizzare le presuntuosa condanna scientifica della cosmogonia mosaica si parlò di racconti poetici popolari, dovuti ad un intento non già scientifico ma religioso, oppure di generi letterari non corrispondenti ad alcuna delle moderne categorie storico-narrative. E si volle con ciò dimostrare non solo la non contraddizione, sul tema delle origini, fra scienza e Fede, ma al contrario la loro sostanziale concordanza. In effetti, nulla vietava d'individuare nei *giorni* genesiaci non altrettanti

<sup>10</sup> Cf. VACCARI, A., *In principio creavit Deus coelum et terram (Gen. I,I)*, cit.; AA.VV., *Questioni bibliche*, Roma, 1949, spec. EUFRASIO, *I generi letterari e l'enciclica "Divino afflante Spiritu"*, ibid. p. 1-30; CASTELLINO, G., *Generi letterari in Gen. I-II*, ibid. p. 31-61; DE BENEDETTI, P., *Sei giorni per un mondo*, in *Secoli sul mondo*, Torino: Marietti, 1955, p. 54ss (strana interpretazione del verbo "creare" e negazione della sua specificità); VAGAGGINI L., *Ispirazione biblica e questioni connesse*, in AA.VV., *Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica*, Milano: Marzorati, 1957, vol. 1, p. 1771-229; per l'analisi della cosmogonia mosaica si veda S. TOMMASO, *Summa Theologica* I, spec. qq. 65-68. Qualcuno potrebbe rimanere sorpreso dal fatto che la narrazione genesiaca delle origini presenta, verso la metà del cap. II, varianti notevoli rispetto al cap. I, dovute a fonti diverse. Non tali, però, da inficiare la dottrina fondamentale della creazione quanto al suo primo sbocciare ("*opus creationis*", direbbe l'Angelico), alla successiva articolazione degli elementi creati ("*opus distinctionis*") e quindi alla loro finale e simmetrica ornamentazione ("*opus ornatus*").

periodi di ventiquattr'ore ognuno, ma la rappresentazione narrativa dei lunghissimi intervalli, ipotizzati dalla scienza. Diverso, però, è lo scopo della scienza rispetto a quello della teologia, poiché questa dipende non da ipotesi scientifiche, ma dalla certezza delle verità rivelate. Di esse dà, dunque, una spiegazione, mai però alterandone l'indole: da messaggio salvifico a calcolo matematico.

2.4 – Più logica ed insieme più coerente con le fonti della Fede è una questione insorta in ambito filosofico-teologico al seguito d'un dato che, per la Fede, è assolutamente inoppugnabile: l'inizio del tempo in coincidenza con l'atto creativo di Dio. Lo lascia chiaramente intendere il già incontrato *bre'shít*, "all'inizio". Prima di tale inizio evidentemente nulla era al di fuori ed oltre a Dio. Il quale, di per sé estraneo al detto inizio, era assolutamente libero da ogni legame col divenire temporale, sia perché a questo non ancora era stato dato l'inizio, sia perché, come "simplex omnino substantia spiritualis"<sup>11</sup>, Dio era essenzialmente immune da ogni composizione fisica e metafisica: l'uno, l'immobile, l'eterno. Solo la realtà creaturale, infatti, in quanto fisicamente e metafisicamente composta, postula un inizio e trova spiegazione solo in dipendenza dal suo *bre'shít*. Se si toglie di mezzo l'inizio, decade pure il seguito; anzi la sua stessa possibilità. La realtà soprannaturale, però, "omnino simplex", è costitutivamente fuori del tempo: se una creatura non può, in quanto tale, dirsi eterna, non meno contraddittorio apparirebbe un *eterno temporale*. Da qui un problema acutissimo: essendo l'atto creativo di Dio immanente nella sua eternità, parrebbe logico dedurre l'eternità: a) dell'atto stesso; e b) del suo prodotto, cioè il mondo. La questione, puramente accademica, potrebbe sembrare irrilevante; eppure ha sollecitato, e spesso contrapposto, i più alti e noti pensatori cristiani. Se per gli uni il solo porre una questione siffatta appare senza senso, per gli altri si tratterebbe, al contrario, d'una necessità logica sopraffina. Certo è che l'*incipit* del creaturale, se pur filosoficamente postulato, si sottrae ad una *diretta* dimostrazione scientifica e filosofica; l'affermazione, pertanto, e la difesa della sua creazione eterna, legata cioè ad un eterno atto creativo, non parrebbero senza fondamento. Ciò non comporta un'automatica adesione all'eternità del mondo né in senso platonico, né in senso aristotelico. Platone, in realtà, considerò eterna la materia informe, che il principio demiurgico avrebbe tratto da uno stato caotico originario, infondendovi un'anima, essa pure eterna, costellata d'altre anime particolari, le quali, declinando dallo stato sidereo in quello spazio-temporale, gli avrebbero conferito la loro stessa eternità. Aristotele, invece, imprigionò Dio, quale primo motore immobile, nella

<sup>11</sup> CONC. OECUM. VATIC. I, sess. III, cap. I: "...cum sit una singularis, simplex omnino et incommunicabilis substantia", DS 3001

necessità della sua azione motrice di tutte le cose. E poiché questo primo motore è eterno, eterna è detta pure la sua “mozione”. Logica la conseguenza: tutt’il moto spazio-temporale ha in lui e da lui un *imput* eterno. Vien così insinuata la necessità della c. d. creazione *ab aeterno* che non pochi pensatori considerarono filosoficamente plausibile.

Singolare è, al riguardo, la tesi sostenuta da san Tommaso d’Aquino, il quale dette alla disputa sull’eternità del mondo, tra le più accese al suo tempo nell’ambito universitario parigino, il contributo della sua impareggiabile coerenza intellettuale. Lungi dal metter in dubbio l’insegnamento biblico sulla temporalità della creazione, negò di essa la dimostrabilità razionale, appoggiando la sua negazione tanto sull’*effetto*, quanto sulla *causa*. L’effetto, cioè il mondo, è infatti creato non perché prodotto nel tempo, ma perché tratto dal nulla insieme col tempo. La causa, cioè Dio, essendo eterna può di conseguenza aver causato da tutta l’eternità. Filosoficamente parlando, l’Angelico non trovò dunque ragioni sufficienti che suffragassero la non-eternità del mondo: o meglio la tesi del mondo non creato *ab aeterno*. Disse che l’inizio di esso non può esser dimostrato a partire dal mondo stesso, la dimostrazione essendo fondata non su circostanze di tempo e di luogo, ma sull’essenza: su ciò per cui una cosa è quello che è. E sull’essenza di ciò che è si radica, anche in questo caso, il ragionamento tomasiano. Stando al quale, però, la concatenazione *essenziale* delle singole cause non può protrarsi all’infinito, così com’è invece possibile per una concatenazione *non essenziale*, al cui interno le cause efficienti appartengano tutte ad un medesimo ordine causale. L’esempio cade sull’ordine creaturale, che pur supponendo moltissime cause senza che ciò implichi l’infinità delle medesime, postula quell’*incipit* che ne promosse il movimento. Ma quell’*incipit* non è controllabile. La sua temporalità non è quindi dimostrabile. E una siffatta indimostrabilità denota il confine fra ciò che deve ritenersi per Fede —l’inizio del mondo nel tempo— e ciò che può esser legittimamente pensato —l’eternità della creazione<sup>12</sup>.

2.5 – Dalla distinzione sopra accennata nasce un altro interrogativo: *la creazione è una verità soltanto di Fede, o anche di ragione?* Le risposte non mancano e, come quasi sempre avviene, non si tratta di risposte univoche. C’è chi si dichiara apertamente a favore della conoscibilità razionale della creazione, chi ne dubita e chi è di parere nettamente contrario. I primi si fan forti dell’asserto, indubbiamente autorevolissimo, del Vaticano I (1869-1870): “...Deum rerum omnium principium et finem, *naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci potest*” (corsivo redazionale)<sup>13</sup>. Basta peraltro un minimo d’attenzione critica per rendersi conto

<sup>12</sup>S. TOMASSO, *Summa Theologica*, specialmente I, q. 46, a 2; I, q. 46, a. 3 ad 1.

<sup>13</sup>DS 3004.

che l'oggetto di codest'asserto è Dio, non il mondo da Lui creato. Il medesimo argomento milita anche a favore di chi resta irretito nel dubbio e non prende posizione. Chi, peraltro, sta sulla negativa, adduce a supporto del suo *no* il principio tomasiano, secondo il quale l'umana ragione può pensare solamente nella categoria spazio-temporale, dove resta assolutamente impossibile non solo il costatare l'inizio, ma anche una sua pur semplice rappresentazione. Quando l'Angelico dichiara: "hoc fidei catholicae repugnat"<sup>14</sup>, dà implicitamente ragione a chi nega la conoscibilità razionale della creazione e nello stesso tempo previene coloro che tale conoscibilità deducono dal Vaticano I. In effetti, il fatto che Dio possa esser razionalmente conosciuto come Creatore non implica che anche la creazione sia razionalmente conoscibile. Alla riflessione critica essa appare indubbiamente legata, sotto ogni aspetto, all'atto libero con cui Dio la evoca dal nulla; appare cioè come l'effetto di codesto medesimo atto. Né il dubbio può estendersi alla distinzione metafisica dell'effetto da colui o dalla causa che lo produce; in realtà, dalle caratteristiche dell'effetto – in questo caso del mondo creaturale – si risale *per viam participationis* a quelle del Creatore: causa prima eterna e libera di tutte le cose, padrone e signore assoluto di esse, ed anche per questo totalmente estraneo a quella commistione costitutiva tra Creatore e creature che sfocia nel panteismo. Ne consegue, pertanto, che se la creazione non è propriamente una verità di ragione, questa non si ritrae affatto dalla possibilità d'un'analisi critica del creaturale, nel suo complesso ed in ogni suo particolare.

### 3 Risposta dogmatica

Con queste parole mi riferisco all'elaborazione teologica del contenuto dogmatico in tema di creazione. Non una volta sola il Magistero della Chiesa si è al riguardo pronunciato, determinando il quadro dogmatico delle verità su Dio creatore e sulla sua divina Rivelazione, dalla quale esse dipendono. Esempifico con accenni ad alcuni dati.

3.1 - Semplice e chiara è la formula che già il *Simbolo degli Apostoli*, poco dopo gl'inizi dell'esperienza cristiana, propose alla Fede dei battezzati: "Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae". Con espressioni analoghe s'esprime anche ogni altro Simbolo della Chiesa cattolica. Quando dubbi ed errori serpeggiarono in ambito ecclesiale, il Magistero della Chiesa li fronteggiò, contrapponendo loro in forma dogmatica la verità di sempre. Sul tema in oggetto, si distinse particolarmente il IV Concilio Lateranense (1215) che, nel suo *De Fide catholica* contro Albigesi e Catari, definì l'Unitrino "unum universorum

<sup>14</sup>CG II, 38.

principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotente virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam”<sup>15</sup>. Da “simul ab initio temporis” le parole del Lateranense IV furon riprese dal Vaticano I<sup>16</sup> per confermare la dottrina della Tradizione riguardante il principio divino della creazione, la sua produzione dal nulla, la libertà da ogni coazione in assoluta assenza di stimoli necessitanti, ma anche per escluder *in linea di fatto* l’ipotesi della creazione “ab aeterno” e precisare dogmaticamente sia l’esatto concetto di creazione, sia la retta interpretazione del verbo *bará*.

3.2 - Sulla libertà dell’atto creativo a rettifica di dottrine che, esplicitamente o no, ammetton in Dio la presenza d’elementi necessitanti, è di somma importanza il “liberrimo consilio” del Vaticano I<sup>17</sup>, che tacita per sempre ogni voce contraria, specialmente quelle che, in passato, ebbero maggior seguito: da Abelardo a Wiclif, da Leibniz a Hermes e Günther. In quel “liberrimo consilio” risuona il classico insegnamento sulla perfezione infinita di Dio ed è implicitamente affermata la sua indiscutibile autosufficienza. Egli infatti è tutto. E’ l’essere stesso, privo di scatti dialettici, l’essere in quanto originariamente e pienamente è, senz’alcun passaggio dal poter essere all’essere: è e basta. Il suo *esser la pienezza dell’essere* coincide con *la pienezza dell’esser libero*: non sarebbe l’uno se non fosse l’altro. Il suo *essere*, pertanto, è d’essere la libertà. Libertà di “contraddizione”: *può creare e non creare*; di “specificazione”: *può creare questo o quello, in un modo o in un altro*. Due sole cose la sua originaria pienezza di essere gl’impedisce di fare: 1. creare il male; 2. ed ordinar il creato ad un fine che non sia Dio stesso. Nel primo caso s’avrebbe non solo l’antitesi fra la bontà infinita della causa e la malvagità assoluta del male in tutta la gamma delle sue sfumature, ma anche, anzi soprattutto, una contraddizione all’interno della stessa Divinità, la quale, infatti, agirebbe in modo difforme dal suo essere. Nel secondo caso, l’illogicità delle conseguenze si riverserebbe sullo stesso soggetto creatore il quale, creando per altri o per un altro o per qualcos’altro, tradirebbe una sua dipendenza da soggetti al di fuori di sé.

3.3 - Ciò stabilito, va doverosamente aggiunto che l’esclusione del male nell’oggettività dell’effetto creato e nell’intenzione del soggetto creante non significa affatto che il mondo da Dio creato sia il migliore di quelli che avrebbe potuto creare. Avrebbe potuto creare mondi qualitativamente e quantitativamente diversi, più direttamente riconducibi-

<sup>15</sup> DS 800.

<sup>16</sup> DS 3002; cf. 3004, 3005.

<sup>17</sup> DS 3002.

li alla sua radicale bontà. Sta di fatto, però, che Dio creò *questo* mondo e non un altro, e questo mondo, che pur è buono in se stesso, rivela il limite della sua stessa bontà. Fu Dio, infatti, a crear il limite, non il male. Ma proprio nel limite, sotto la forma del *non essere*, sta la ragione del male. Anche il limite, però, ha in sé, nella sua natura di ente creato, una scintilla della bontà e della bellezza partecipatagli dal Creatore. E' perciò fondamentalmente buono: d'una bontà ovviamente relativa, che in tanto è bontà in quanto imita quella del Creatore, pur senz'identificarsi con essa. Una bontà da valutare relativamente al Creatore dal quale procede, alla sua causa formale, efficiente, esemplare e finale: causalità quadruplica, insita nel progetto creaturale, che differenzia la creazione da tutte le altre cosmogonie emanatistiche, panteistiche, evoluzionistiche e materialistiche. Se per questo il mondo creato non è il migliore di quelli che avrebbero potuto esser creati, è doveroso riconoscere proprio in questo nostro mondo, come lo stesso Tommaso insegna, la presenza di valori d'altissimo profilo, espressione del bene infinito ch'è Dio in se stesso.

#### 4 Conseguenze teologiche

Sul prospetto degli asserti dogmatici riguardanti la creazione, il teologo interviene con un'azione insieme analitica e sintetica: ne analizza infatti i vari elementi in base alla loro fondazione biblico-patristica e li sintetizza in altrettanti punti chiave della Fede cattolica. Accenno, qui di seguito, ai principali.

4.1 – *Tutti gli enti spazio-temporali dipendono dall'atto creativo di Dio, il quale, traendoli dal nulla, dette inizio al tempo.* Si tratta d'un asserto formalmente "de fide divino-catholica", basata cioè sulla Sacra Scrittura, sul Simbolo Apostolico ed altri Simboli, e su diversi interventi del Magistero ecclesiastico, tra i quali il capitolo primo del *De fide catholica* del Lateranense IV<sup>18</sup> ed il decreto "pro Jacobitis" del Concilio ecumenico di Firenze (1440?)<sup>19</sup>.

4.2 – *Di tutt'il mondo creaturale Dio è la causa non solo efficiente, ma anche esemplare e finale, avendo Egli determinato l'esistenza temporale d'ogni ente creato in armonia alle idee archetipe in Lui stesso da sempre presenti.* Una tale dichiarazione può definirsi "de fide divina", in base a quanto trasmette l'ininterrotta e vivente Tradizione della Chiesa, che ne riconosce e ne proclama una presenza almeno implicita in varie parti della Sacra Scrittura. Tutto, infatti, la Scrittura riconduce alla divina Sapienza, ovvero a quel-

<sup>18</sup> DS 800.

<sup>19</sup> DS 1333. Una delle più pertinenti ed efficaci dimostrazioni di questo dato dogmatico è offerta dalla questione III, a. 5 dell'opuscolo tomasiano *De potentia* e, più sinteticamente, dalla questione 44, a. 1 della *Summa Theologica*, parte prima.

l'attimo puntuale in cui la Sapienza di Dio "predispose i cieli e gettò le fondamenta della terra" (Prov. 8,22), comportandosi come "artefice (*Tecnitis*) dell'intero creato" (Sap 7,21; 8,5; 14,2). Unanime, è, inoltre, a tale riguardo, la testimonianza dell'insegnamento patristico, il quale, se talvolta parve indulgere a qualche influsso platonico (in ambito alessandrino, p. es.), con sant'Agostino lo superò di slancio, anche se qualche critico s'attarda ancora, infondatamente, a sostener il contrario: lo dimostra la ragionata e convinta adesione del grande Ipponense ai dati della sacra Rivelazione e della Tradizione ecclesiastica. Ne discende una visione serena e suasiva, che non perde la forza della sua suasività nemmeno di fronte al problema del male, dimostrandone tanto l'inconciliabilità metafisica con la volontà di Dio Creatore, quanto la non assoluta ripugnanza alla divina bontà ed infinita sapienza dell'onnipotente Artefice. Questi infatti sa trarre il bene anche dal male. E di ciò, ancor una volta, maestro ineguagliabile è il genio d'Aquino specialmente con il luminoso insegnamento sia della *Summa Theologica* I, 44, 4; sia di CG III,17-18 e di *De potentia* III,1-6 e VII,8-11 donde varie altre conseguenze d'indubbia rilevanza. Si pensi alla causalità esemplare e finale di Dio, facilmente comprensibili anche da quanto precede. E' infatti *causa esemplare* perché, operando in conformità alla sua divina natura, attua le idee archetipe in essa presenti, le quali in tutti gli enti creati lascian un segno del divino esemplare, cioè della sua divina inesauribile Perfezione. Quel segno vien poi solitamente distinto come *imago Dei* nell'uomo, e *Dei vestigium* nelle altre creature. Che inoltre la causalità divina sia anche *finale*, come in parte è già stato accennato, lo si deduce dal fatto che Dio, in quanto Perfezione assoluta e Causa prima d'ogni realtà dell'ordine finito e creaturale, non può determinarsi all'azione se non per se stesso, e non già per acquisire qualcosa che, paradossalmente, la sua Perfezione non possenga e la cui acquisizione costituisca per essa una crescita. Dio crea per amore, per comunicare il suo amore e suscitare una risposta d'amore. Crea dunque per se stesso.

4.3 – *Il primo ed ultimo fine dell'atto creativo è la rivelazione della Perfezione divina e l'espressione estrinseca della sua gloria.* La tesi discende sostanzialmente dal Vaticano I<sup>20</sup> ed in base al suo anatema<sup>21</sup> essa pure è da considerarsi "de fide catholica", con fondamento nella Sacra Scrittura (Deut 26,19; 1Cr 10,31) e nella testimonianza patristica, la cui multiforme e ripetuta espressione può considerarsi felicemente condensata nelle seguenti parole del Nissen: "Divinae quidem gloriae celebrandae materiam tibi tamquam liber scriptus suggerit orbis hic universus"<sup>22</sup>. La

<sup>20</sup> DS 3025.

<sup>21</sup> DS 3025: "Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s."

<sup>22</sup> MIGNE, *Patrologia graeca* 44, 281.

stessa ragione esige, inoltre, che soltanto Dio sia il primo ed ultimo fine d'ogni creatura. Non può darsi, ragionevolmente parlando, un'eccezione; e se qualcuno un'eccezione affermasse, comprometterebbe l'unicità di Dio e la sua libertà di creare. In tal caso, infatti, Dio creerebbe per un altro, ovvero per un essere al di sopra di Dio stesso o quanto meno accanto a Lui. E' sufficiente un'osservazione sia pur semplice come questa, per dimostrare insensata l'assurda dichiarazione, oggi sostenuta e sbandierata ad ogni livello, anche ai più alti, dell'uomo come l'unica creatura che Dio volle per se stessa. Assurda, perché con essa Dio è posto al servizio dell'uomo, come se, di Dio, l'uomo fosse la ragione finale, formale e necessitante. Non c'è dubbio che l'uomo, in base alla divina Rivelazione, alla costante dottrina della Chiesa ed alla retta ragione, sia il vertice sommo e la sintesi di tutta la realtà creaturale. La qual cosa consente anche di dire che Dio creò tutto in funzione dell'uomo. L'andare oltre, però, per fare dell'uomo una realtà creata per se stessa, "sapit haeresim", direbbero gli antichi.

Nel sostenere infine che l'universo fu concepito deciso e realizzato da Dio unicamente per la sua gloria non ci si riferisce alla gloria *intrinseca* di Lui, la quale, essendo sommamente perfetta ed identificandosi con la sua stessa divina natura, non può né crescere né diminuire in seguito a presunti apporti delle sue creature. E' come l'eternità definita da Boezio: "tota simul", chiusa alla possibilità —che sarebbe un limite e quindi una contraddizione rispetto a Dio— d'un aumento o d'una decadenza. Le creature, pertanto, e l'uomo al loro vertice, che ne raccolgono e ne unifica la lode perenne, concorrono soltanto all'affermazione ed aumento della gloria di Dio *estrinseca*.

4.4 – *Dalla gamma degli enti dovuti all'immediata azione creatrice di Dio emergono gli Angeli, esseri spirituali intermedi tra Dio e gli uomini, intelligenti, non soggetti alla morte pur avendo anch'essi avuto inizio dal nulla.* L'asserto, nel suo insieme e nelle sue singole dichiarazioni, dev'esser considerato "de fide catholica" per la sua presenza nelle definizioni dogmatiche della Chiesa<sup>23</sup>. La documentazione dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione è riassunta nel testo indicato alla nota 23 e non costituisce, pertanto, un problema. Qualche lieve interrogativo, invece, potrebbe insorgere sul piano della ragione filosofica, non perché ripugni ad essa l'esistenza degli Angeli, ma perché il riconoscimento razionale d'una tale non ripugnanza non può vantare l'apoditticità dell'argomentazione teologica che dipende dalla divina Rivelazione. Ci s'interroga, per es., su quando questi esseri razionali e spirituali extraterrestri vennero creati. La ragione non è in grado di dar una risposta; può solo arguirla dai dati della Fede. Il "simul ab initio temporis" del Lateranense IV non ammette alcuna

<sup>23</sup> Cf. per es. il Lateranense IV, cap. 1, DS 800.

distinzione: “simul”, insieme, nella simultaneità di quel “punctum” in cui il tempo stesso ebbe inizio. In quel “punctum” la ragione coglie la simultanea comparsa e del tempo e degli Angeli che son fuori dal tempo. Essi, pertanto, né son eterni, né rientran nell'accennata possibilità d'una creazione *ab aeterno*. Quanto alla simultaneità di cui sopra, nessuno potrà considerare di ragione un argomento che proviene da un testo magisteriale. Dirà tutt'al più che ha il merito di non indulgere minimamente alla distinzione temporale tra gli Angeli e l'inizio del tempo stesso, non perché tale distinzione sia dogmaticamente esclusa, ma perché le essenze angeliche fan parte di quell'universo sul quale il testo sacro afferma: “Ipse dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt” (Sal 32,9).

Gli aggettivi usati per qualificare la natura degli Angeli consentono, alla ragione, di trarre una conclusione *certa* anche circa la loro non-corporeità ed immaterialità, l'una e l'altra innestando sulla *certezza* dell'avvenuta Rivelazione e da questa accogliendo gli elementi di base per stabilire che gli Angeli sono esseri semplici, cioè non composti, spirituali, intelligenti e liberi, ma non pertanto sottratti alla scansione dialettica dell'*atto* e della *potenza*. Dio solo ne è fuori, Egli solo essendo il suo stesso essere, mentre ogni altra essenza creata —quindi anche quella angelica— è scandita dalla relazione tra la *potenza* e l'*atto*<sup>24</sup>.

Sorvolando su altri interrogativi, sembra opportuna una considerazione, sia pur brevissima, sull'elevazione degli Angeli all'ordine soprannaturale: considerazione doverosa, quale risposta al pensiero di M. Baio<sup>25</sup>, secondo il quale agli Angeli sarebbe concessa la beatitudine celeste in base a meriti non soprannaturali, ma naturali. Non si vede, in realtà, come giustificare una tale asserzione. Se la creatura uomo fu immediatamente elevata dalla grazia all'ordine soprannaturale, la domanda ovvia è: per quale motivo non dovrebb'esserlo anche la creatura Angelo? La ragione del no fa leva sullo stato angelico che, privo della grazia sopraelevante, non è ancora costituito nella beatitudine eterna. L'argomento non regge, perché nemmeno l'uomo, al momento della sua sopraelevazione, era costituito nella beatitudine eterna: era soltanto preordinato ad essa, la quale consegue solo all'atto della sopraelevazione. La grazia, assicura l'Angelico, “non est finis operationis, quia non est ex operibus, sed (est) principium bene operandi”<sup>26</sup>. Ciò premesso, aggiungo che la grazia concessa agli Angeli deve presumersi indipendente da quella di Cristo, il cui merito redentivo riguarda il solo genere umano.

Quanto, poi, alla libertà come componente della natura angelica, si tratta di verità non soltanto magisterialmente definita, ma anche razio-

<sup>24</sup> Cf. S. TOMMASO, *Summa Theologica* I, 50, e ad 3; *De ente et potentia* 5.

<sup>25</sup> DS 1901-1980.

<sup>26</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologica* I, 62, 3 ad e.

nalmente confermata. La ragione, al riguardo, elabora il suo giudizio in base non al peccato di cui alcuni Angeli si macchiarono, ma alle circostanze in cui esso maturò; e si chiede: come ciò fu possibile, stante la perfezione angelica dell'intendere e del volere? Il peccato degli Angeli non implica, evidentemente, la negazione di codesta perfezione, ma ne segnala il limite. Nemmeno l'essenza angelica è infatti in quello stato d'assoluta perfezione che a Dio solo compete. Dio solo è perciò l'impeccabile, cosicché "in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae"<sup>27</sup>. La condizione naturale degli Angeli fu quella dell'immediata sopraelevazione; da questa l'essenza angelica fu adornata dalla grazia. Non fu però immunizzata dalla possibilità di peccare, come se la sua libertà ne fosse rimasta imbrigliata e predestinata "ad unum". Ecco allora come e perché anche gli Angeli peccarono.

4.5 – *Il corpo umano o venne formato da Dio con materiale preesistente, o fu il frutto della lenta trasformazione di esseri inferiori sotto l'influsso efficiente e formale della volontà di Dio.* Le due parti dell'asserto son ugualmente disputate e disputabili nel senso precisato da Pio XII nel 1950, e cioè: in mancanza d'un formale pronunciamento definitorio da parte del Magistero ecclesiastico è lecito valutare, con la dovuta moderazione, le ragioni pro e contro le due parti dell'asserto in esame, ed anche farle proprie, fin a che il Magistero non si sia pronunciato<sup>28</sup>. Va da sé che il far proprie le dette ragioni dovrà sempre prescindere da aperture a quelle teorie evoluzionistiche che con il pensiero della Chiesa son certamente inconciliabili. Tali sono:

- a. l'*evoluzionismo ateistico, materialistico, agnostico*, il cui insegnamento esclude perentoriamente ogn'intervento divino, tutto riducendo all'evolversi della materia eterna ed increata;
- b. la *filogenesi* e l'*ontogenesi*, ossia la spiegazione dello sviluppo, per pura energia non originata né creata, della specie e dell'individuo;
- c. l'*evoluzionismo darwiniano* che, pur ammettendo l'*incipit* creazionistico, difende la provenienza dell'uomo dalla specie degli antropoidi per derivazione naturale;
- d. l'*evoluzionismo rigido teilhardiano*, scandito dal passaggio dalla pre-vita della materia elementare alla vita della biosfera, che si manifesterebbe con caratteri di necessità come transito dai monocellulari alle forme superiori, per poi esprimersi nel pensiero e nella supervita.

C'è peraltro un *evoluzionismo mitigato*, al quale dà credito anche la "Humani generis" di Pio XII grazie al fatto che concilia l'evoluzione con i dati più solidi del pensiero filosofico e teologico, quali:

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, 63, 1.

<sup>28</sup> Pio XII, Enciclica "Humani generis", DS 3896.

- a. la creazione e l'evoluzione esclusivamente per intervento divino;
- b. l'esclusione dell'anima, creata direttamente da Dio, dal processo evolutivo;
- c. il finalismo divino che dirige il processo evolutivo fin alla produzione del primo uomo.

L'accenno al primo uomo pone sul tappeto un tema del massimo interesse non solo filosofico e teologico, ma anche scientifico: *monogenismo* o *poligenismo*? Rispondono a favore del *poligenismo* il *preadamismo*, che ammette l'esistenza d'esseri umani già prima d'Adamo; ed il *coadamismo*, che collega l'esistenza del genere umano non con due soli, bensì con vari progenitori, secondo l'insegnamento delle più rigide teorie evoluzionistiche. A favore del *monogenismo* si pronunciano invece sia la scienza che la Fede, con motivazioni ovviamente diverse. Il monogenismo scientifico riconduce tutti gli ominidi ad un solo capostipite, mentre quello teologico fa derivare tutti gli esseri umani da un coppia sola. Al riguardo, va tenuta presente la differenza fra *ominidi* o esseri ancora non formalmente appartenenti al genere umano perché in piena evoluzione ascensionale verso la fase ultima dell'*homo sapiens*, ed *uomini*, unici componenti del genere umano. Su questa distinzione si basa il poligenismo scientifico, ammettendo più capostipiti per gli ominidi, ed uno solo per gli *uomini*. In verità, il genere umano discende non da un capostipite, ma dalla prima coppia umana; la qual cosa è materia di Fede, non di scienza —almeno fin ad ora— né di ragione. Qualcuno —K. Rahner p. es.— ne tentò una fondazione metafisica di fragilissima consistenza e pertanto poco suasive. La notizia della prima coppia proviene dalla Rivelazione; è pertanto logico e doveroso che il Magistero abbia formalmente insistito sul monogenismo.

4.6 – *L'anima umana vien creata immediatamente da Dio per ogni uomo.* L'asserto è senz'alcun dubbio “de fide divino-catholica”, cioè radicalmente contenuto nella divina Rivelazione e ripetutamente dichiarato dal Magistero ecclesiastico. Del resto, se si tien conto della spiritualità ed immortalità dell'anima, la sua non può esser che un'origine divina. Provenendo, infatti, da materia preesistente e corporea, non sarebbe né semplice né spirituale; ma l'“insufflatio” di cui in Gn (???) è indice della sua diretta creazione ed infusione in ogni singola creatura umana. Si tratta dunque di dottrina che riposa su una chiara base rivelata e su un'esigenza logica, come san Tommaso insegna<sup>29</sup>.

Ci si potrebbe chiedere: ma l'anima che cos'è? La mole delle elucubrazioni filosofico-teologiche dimostra la difficoltà della risposta; ma la risposta c'è. Etimologicamente, *anima* viene dal greco *ανέμωσ*, cioè soffio, vento: indica la forza che imprime movimento. Per sostenerne l'im-

<sup>29</sup> Cf. *Summa Theologica* I, 90, 2.

materialità e l'immortalità, Cassiodoro ne derivò il nome da  $\alpha\iota\mu\alpha$ , sangue e la chiamò  $\alpha\nu\alpha\mu\alpha$ , senza sangue, cioè per se stessa sussistente. Il greco, in verità, ricorre a due lemmi per esprimere l'anima:  $\phi\upsilon\chi\eta$  e  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ . Il primo sta per respiro o principio per cui un essere animato vive; è dunque la parte spirituale del composito umano. L'altro indica il principio dell'attività spirituale: intellettuale e volitiva. In quest'ultimo senso il greco conosce ed usa anche  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , che significa mente, intelligenza, ragione. Risalendo dal greco all'ebraico, s'incontrano vari sinonimi, tra i quali prevalgono *rūah* col significato di spirito e *nēphēš* col significato di anima. Con il primo s'intende lo spirito che Dio comunica all'uomo, per attivar in lui il movimento sensibile ed intellettuale. Con il secondo, s'intende il respiro vitale del corpo. Passando dalle indicazioni e dai limiti della base etimologica alle sintesi che il pensiero in ogni tempo ne ha tratto, si è in grado di stabilire che l'anima è al di là e al di sopra d'ogni elemento materiale e pertanto essenzialmente indipendente dalla materia, potendo produrre un'attività —il pensare ed il volere— che in tutto e per tutto trascende ogni elemento materiale. L'anima, detto in altri termini, è spirito; in quanto tale, è una capacità operativa immateriale, che ha per oggetto la conoscenza non solo d'ogni realtà corporea, ma anche di se stessa: quell'autocoscienza, quell'autopercepirsi e relativo prenderne atto, quel ripiegarsi su di sé che le consente, senza particolari dipendenze da fattori materiali e corporei, di cogliersi in tutta la sua realtà autonoma, spirituale ed immortale<sup>30</sup>.

4.7 – *Dio unisce l'anima da Lui creata ad ogni uomo come forma sostanziale del corpo, costituendo in tal modo una singola persona.* Ogni elemento di siffatto asserto può considerarsi “de fide catholica” per due motivi: perché lo si riscontra in vari documenti del Magistero ecclesiastico e perché è presente nella dottrina così formulata dal beato Pio IX: “Sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scil. rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipit, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dignitate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio nec proinde sine errore in fide possit negari”<sup>31</sup>. La non problematicità dell'asserto in ambito dogmatico non include la spiegazione, peraltro ineccepibile, che

<sup>30</sup> Ineguagliabile, al riguardo, la sintesi dell'Aquinate, del quale si veda soprattutto il *De anima* e *Summa Theologica* I, 65, 2; I, 88, 2 ad 3.

<sup>31</sup> *Acta SS. Domini Nostri Pii Pp. IX*, Roma 1865, p. 178. Ciò non significa che Pio IX abbia dogmaticamente definito la dottrina dell'*anima forma corporis*, del resto già definita dal Lateranense IV (cf DS 738?) nemmeno quando, nel Breve “*Eximiam tuam*” al card. De Geissel, rilevò che Günther aveva abbandonato una tale dottrina. Nelle parole di Pio IX c'è solo l'eco della Tradizione ecclesiale al riguardo.

l'Aquinate ne dà in ambito razionale. Egli infatti, avvalendosi del linguaggio ilemorfistico, riconosce: all'anima la funzione della *forma* in forza della quale anima e corpo costituiscono un tutto unitario; al corpo quella della *materia*, attuata e perfezionata dall'anima<sup>32</sup>. La qual cosa è in tanto possibile, in quanto l'anima dona al corpo ciò che le è ed ha di più proprio: l'*actus essendi*. Si hanno, nella realtà, forme sostanziali differenziate: quelle il cui *actus essendi* —cioè la loro forma— emerge dal composito e quelle che, indipendentemente da esso, posseggono la loro attuosità. L'uomo è uomo solo in quanto composito d'anima e di corpo: solo, cioè, perché riceve il suo *actus essendi* dal principio spirituale e sostanziale —l'anima— che ha in sé l'essere ed il suo atto e che, appunto per questo, diventa la forma sostanziale del corpo in quell'attimo preciso in cui il corpo, di per sé pura e semplice materia, ne resta attuato.

Non si può non riconoscere la totale originalità d'una tale impostazione, nonostante il suo impianto aristotelico. Si tratta d'un'originalità d'eccezionale importanza teoretica, che non si ferma ad Aristotele, ma ne sviluppa la concezione dell'essere, specie là dove spiega come il possesso immediato dell'essere da parte dell'anima la costituisca nella sua realtà spirituale intellettuale immateriale ed immortale ancor prima della sua inerza nel corpo<sup>33</sup>. Dal quale, dop'esserne stata la forma sostanziale nel tempo, si separa al momento della morte, rimanendone tendenzialmente la forma sostanziale, in attesa di ricongiungersi con esso quando si verificherà, al suono delle trombe angeliche, l'evento della risurrezione finale.

## 5 Conclusione

Le sette tesi dedotte dall'analisi della dottrina creazionistica non esauriscono il frutto dell'analisi stessa; fissan l'attenzione sugli elementi più rilevanti di essa. Mi pare, tuttavia, che pur nel loro limite colgano l'essenziale della questione affrontata e dimostrino che il problema *delle origini* trova la sua adeguata soluzione nella collaborazione tra lo sforzo conoscitivo della ragione e la proposta della Fede. L'*archè* non è l'improvviso esplodere della generazione spontanea, né la conseguenza della *condensazione*, né il germe vitale scaturito dalle fasi care alle teorie geologiche, materialistiche, biologiche. Non è nemmeno, rigorosamente parlando, nessuna delle operazioni divine descritte dalla cosmogonia mosaica, la cui indubbia intelaiatura di simmetrie artificiose e l'assenza

<sup>32</sup> S. TOMMASO, *De anima* 1 (risposta); cf. anche 7 e 9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 9.

di linguaggio scientifico testimoniano la “verità” non delle modalità narrative né dei singoli racconti, ma dell’evento che vide dal nulla, per l’intervento creatore di Dio, il fiorire delle cose, del tempo e dell’uomo. Prescindendo dall’uso abnorme dell’umana libertà, capace di portare il disordine anche là dove il Creatore elargì alle sue creature, e soprattutto all’uomo, una ricca sintomatologia della sua bontà, tutto l’universo creato canta la sua gloria: “Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum suarum annuntiat firmamentum” (Sal 18,2)<sup>34</sup>. Nel riflettere la gloria infinita di Dio, tutto il creato trova in essa la ragione del proprio esistere e la finalità del proprio operare. La gloria infinita di Dio, non quella *intrinseca*, che è la sua stessa realtà, ma quella *estrinseca* che le sue creature, e segnatamente l’uomo, gli tributano, coincide con il bene delle creature medesime. Esse infatti son il segno della sua infinita perfezione; se ne deduce che Dio non crea se non il bene. Il bene, intendo, delle sue creature. Quel tanto di bene che le costituisce come creature e che, conseguentemente, è il loro bene comune.

Se pertanto l’atto creativo di Dio altro non è che una rifrazione luminosa della sua intima gloria e delle sue perfezioni infinite, la logica ne inferisce che la creatura in tanto è se stessa in quanto si riconosce creata da Dio per una sua libera decisione ed una sua gratuita elezione d’amore, da Lui assimilata al mondo della sua gloria, a Lui finalizzata per il più pieno compimento dell’*archè* che dette il primo *imput* all’intera vicenda creaturale.

<sup>34</sup> Cf. Sal 88, 6; 103, 24 nonché Sal 102, 148, 15°; Dan 3, 57-87; Qohelet 17, 7ss.; Sap 13, 1-9; *et alibi*.