La creazione e le origini del mondo

(Genova, Palazzo Ducale, 19 Gennaio 2011)

di
Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

a) *La creazione "preistoria" dell'alleanza* - b) *Il compimento e il nuovo inizio* - c) *La creazione come evento trinitario* - d) *Il mondo nella Trinità divina*

È il silenzio il custode dell'inizio: sta oltre ogni parola ciò di cui si potrebbe parlare solo prescindendo dalle condizioni già poste del dire. Pensare puramente l'inizio equivarrebbe a pensare quanto precede le strutture stesse del pensiero, per affacciarsi a ciò che è "fuori" dello spazio e "prima" del tempo: il vagheggiato "primo mattino del mondo" sfugge alla ricerca del soggetto, che, per quanto si sforzi, non è in grado di uscire da queste categorie dello spazio e del tempo. L'ultimo approdo dell'indagine volta a scrutare l'inizio è dunque il senso del mistero che tutto avvolge, la percezione dell'incompiutezza di ogni sforzo teso dal basso a voler offrire una spiegazione totale. La posta in gioco è alta, perché abbraccia il senso del vivere e del morire umano: perciò essa ci riguarda tutti, come mostrano i possibili esiti della risposta alla domanda sulle origini di tuto ciò che esiste.

Così, la resa al silenzio dell'ultima sponda può assumere la forma della *rinuncia nichilista*: si può rinunciare alla domanda, che muove la ricerca, sopprimendo la stessa nostalgia che è alla base dell'interrogare; si può accettare come unica evidenza attingibile la dignità di vivere eroicamente il frammento del presente, come se esso fosse capace di ospitare tutta la consistenza o la leggerezza dell'essere. La resa nichilista, però, è solo apparente: assegnare al nulla il ruolo di orizzonte originario e finale significa restare nel trionfo del già posseduto. Il nulla se esteso ad avvolgere tutte le cose resta una forma rovesciata del trionfo dell'io: ciò che manca al nichilista è la coscienza dell'altro, l'uscita dalla solitudine del soggetto e dalla rinuncia a comunicare.

L'itinerario che muove dalla domanda sull'inizio conduce, però, a un altro possibile approdo: dove è riconosciuto lo spazio silenzioso di ciò che è al di là dello spazio e il tempo senza tempo di ciò che è al di là del tempo, una voce può offrirsi. Non una voce dell'al di qua, semplice prolungamento dei ragionamenti mondani imprigionati negli schemi dell'identità, ma la voce dell'Altro, che sia puramente tale. L'alterità irrompe nel regno della logica prigioniera di sé; la differenza si fa strada nel dominio dell'identità. L'evento di questo puro inizio, che supera le secche delle proiezioni dei desideri e dei fallimenti mondani, perché non diviene nella coscienza dell'uomo, ma viene a lui, indeducibile e improgrammabile, è *il*

miracolo della rivelazione. E la rivelazione parla dell'inizio parlando della creazione[1].

a) *La creazione "preistoria" dell'alleanza*

"La Bibbia parla della creazione in guisa di racconto (Dio ha creato il mondo gli uomini) e di corrispondente risposta espressa nella lode del Creatore. Ma stranamente nella Bibbia ciò non costituisce una formula di fede..."[2]. Nei racconti delle origini Israele riflette un patrimonio comune all'umanità arcaica, connesso al bisogno originario dell'essere umano di garantire in qualche modo la consistenza del mondo, dando sicurezza alla conturbante fragilità della vita. Ciò che è nuovo e peculiare nel discorso biblico è il legame che esso stabilisce fra il racconto dell'inizio e la storia della salvezza d'Israele. Si potrebbe dire che la testimonianza della Genesi sulla creazione è una "profezia retrospettiva": partendo dall'esperienza che il popolo eletto ha fatto del Dio della storia, lo sguardo della fede biblica si estende ad abbracciare la realtà delle origini, colta come una sorta di "preistoria dell'alleanza" (*Vorgeschichte des Bundes*: Karl Barth). Fra le due componenti non c'è semplice sovrapposizione, ma integrazione, senza peraltro escludere una non perfetta fusione (testimoniata ad esempio dalle ripetizioni di Gen 1,6 e 7; 11 e 12; 14s. e 16ss.; 24 e 25; dalla sfasatura fra il numero delle opere e il numero dei giorni; e dal contrasto fra l'atto creatore significato in Gen 1,1 e l'idea di un caos primordiale, preesistente all'azione creatrice ordinatrice).

Diventa allora di particolare interesse discernere gli elementi di originalità del racconto biblico circa le origini del mondo (Gen 1). Il primo di questi è l'articolazione della narrazione in sei giorni, che tendono al riposo del settimo: la presentazione della creazione della luce è posta per prima precisamente al fine di garantire la distribuzione cronologica delle opere. L'*essere nel tempo* è in tal modo privilegiato rispetto al semplice dato di esistere. Il divenire storico, il situarsi nella successione degli atti e la conseguente relazione vitale appaiono più importanti del dominio dell'oggetto. L'essere, che sta a cuore alla fede biblica, non è statico, ma in relazione, è l'essere storico, proprio della prospettiva dell'alleanza: già qui emerge come la tradizione delle origini sia riletta alla luce dell'esperienza della fede nel Dio salvatore, venuto incontro all'uomo nel tempo. "L'ebraismo è una religione del tempo che mira alla santificazione del tempo... L'eminente parola *qadosh* viene

1 Per maggiori sviluppi e documentazione su quanto segu cf. B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, ("Simbolica Ecclesiale", vol. 7), Milano 1991^2, 212ss.

2 C. Westermann. *Creazione*, Brescia 1974, 19.

usata per la prima volta nel libro della Genesi alla fine della storia della creazione, ed è estremamente significativo che essa venga applicata al tempo: 'E Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò'. Nel racconto della creazione, a nessun oggetto dello spazio viene attribuito il carattere della santità"[3].

I sei giorni tendono al settimo: *la creazione è "ab origine" orientata a un fine*. Meta di tutte le opere e di ogni attività ad esse connessa è il riposo di Dio nella creazione e del creato in Dio, in quello che sarà il *sabato* eterno, di cui il sabato temporale è memoria e anticipazione. Grazie alla meta sabbatica, il tempo è celebrato in tutta la sua dignità, ma ne è anche indicata la relatività, la necessaria provvisorietà del suo essere "storico", volto cioè a una fine e ad un fine: il sabato della creazione dice non solo la finale destinazione di tutto il creato a Dio e la Sua sovrana trascendenza rispetto a ogni creatura, ma anche l'incompiutezza del tempo, il suo costitutivo e necessario riferimento all'eterno. Tutte le relazioni storiche devono insomma inverarsi nel sabato eterno, in cui uomo e natura, singolo e comunità saranno riconciliati nella gioia del Dio, che è all'inizio e alla fine di tutto,

"Il Sabato ci mette in sintonia con la santità nel tempo: in questo giorno siamo chiamati a partecipare a ciò che è eterno nel tempo, a volgerci dai risultati della creazione al mistero della creazione; dal mondo della creazione alla creazione del mondo"[4]. In questa luce, ognuna delle opere di Dio nel racconto della creazione è vista come buona, protesa verso Colui da cui proviene. L'affermazione che conclude l'opera di ognuno dei giorni - "E Dio vide che era cosa buona" sta a indicare come essa sia adatta al suo fine, volta a incontrare il Creatore nella festa del settimo giorno. La testimonianza biblica afferma, dunque, *la bontà e la bellezza delle creature* (l'ebraico *tob* racchiude i due significati), che consiste nel loro essere aperte verso Dio, relative a Lui, fatte per incontrarLo ed entrare nel Suo riposo. La storia dell'umanità, come quella del mondo, ha una meta di bellezza, e perciò un senso, che è più forte di ogni caduta possibile. Il settimo giorno carica il tempo di dignità e di promessa, perché ne mostra l'ultimo sbocco nel giorno del riposo di Dio e della creazione intera in Lui.

Questa continuità fra il Creatore e la creatura, garantita e richiamata dal sabato, si congiunge al forte senso della loro alterità: di fronte all'unico Signore, tutto sta come pura creatura. Lo stesso uso del verbo *bara*, che è riferito all'azione divina del puro e originario porre l'inizio[5], nega ogni forma di semplice continuità fra Colui che crea e quanto è stato creato. Il fatto che in Genesi 1,2 si parli di un caos primordiale nulla toglie al senso della sovranità e della trascendenza divine:

3 A.J. Heschel, *Il Sabato*, Milano 1987[3], 14 e 16.

4 *Ivi*, 18.

per una mentalità concreta come quella semitica, che ragiona per immagini, il caos è la rappresentazione figurata del nulla, da cui la volontà divina creatrice chiama le creature all'esistenza. Il sole e la luna, come gli astri del firmamento, sono visti come opera di Dio, totalmente sdivinizzati dinanzi a Lui, solidali con la condizione finita di ogni altra creatura: è qui che la fede biblica segnata dall'esperienza storica dell'alleanza compie un obiettivo *disincanto del mondo*. Dio regna sovrano su tutte le cose, mentre ciascuna di esse misura in rapporto a Lui la consistenza e la fragilità del proprio essere.

Anche l'uomo rientra in quest'assoluta creaturalità: il racconto sacerdotale della Genesi non si interessa al modo della creazione dell'uomo, rispettandone il mistero e situando la creatura umana in una stretta rete di solidarietà con tutte le altre creature. Si preoccupa, però, di evidenziare nell'alterità da Dio l'originaria destinazione dell'essere umano a divenirne il partner nell'alleanza: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza" (1,26). Solidale col creato, *l'uomo* altro dal Creatore, creatura fra le creature è *centrale per esso, in quanto interlocutore del Dio vivente*: è la creatura relazionale per eccellenza, fatta per la reciprocità ("maschio e femmina li creò": v. 28), nella prospettiva dell'originaria unità dei due. L'immagine e la somiglianza dell'uomo con Dio vanno lette, dunque, nell'orizzonte dell'alleanza: esse esprimono la capacità dell'uomo a entrare nel patto in maniera consapevole e libera, la sua attitudine a relazionarsi e a situarsi in un rapporto di accoglienza e di gratuità. Il racconto intende, insomma, evidenziare l'originaria e costitutiva destinazione al patto della creatura responsabile e libera: "L'uomo ogni uomo è creato affinché accada qualcosa tra lui e Dio, e la sua vita acquisti proprio per questo il suo significato"[6].

b) *Il compimento e il nuovo inizio*

La fede nel Crocifisso Risorto della comunità cristiana delle origini assume e ripensa la concezione veterotestamentaria della creazione: sin dal primo momento l'evento Cristo trasforma così radicalmente la vita dei discepoli, da indurli a rileggere nella sua luce il loro presente, il loro passato, inserito in quello della storia della salvezza fino al primo mattino del mondo, e il loro futuro, in direzione del compimento ultimo e definitivo. Il compimento illumina di luce nuova l'inizio;

5 Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1972, 171. Il termine tecnico indicativo della creazione primordiale (*bara*) è usato in Is 43,1 e 15 per designare la formazione del popolo eletto: significativo congiungimento linguistico fra l'atto creatore e l'azione del Dio salvatore nella storia d'Israele!

6 C. Westermann, *Creazione*, *o.c.*, 106. La tensione fra l'origine da Dio dell'uomo e la sua possibilità di opporsi a Lui è al centro del racconto jahvista della creazione, indissolubilmente congiunto a quello della caduta: cf. Gen 2-3.

l'escatologia offre la chiave di comprensione della protologia[7]. La resurrezione di Cristo è percepita come la nuova creazione, che manifesta, pur senza esaurirle, le nascoste profondità della prima creazione. Questo processo di rilettura pasquale è registrato nei testi della cosiddetta "cristologia cosmica": in particolare gli inni, che la veicolano, appartengono alla più antica liturgia cristiana e testimoniano come l'esperienza pasquale e la riflessione sulla creazione si siano saldati nella coscienza della fede sin dalle origini del movimento cristiano. In essi è superata la semplice bipolarità Creatore creatura, per cogliere la presenza del Cristo nell'atto creatore come mediazione universale originaria, come centro e fine del creato, come destino ultimo di tutto ciò che esiste.

"Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui" (1 Cor 8,6): secondo questa confessione la realtà intera è opera del Padre e del Figlio, in un gioco di relazioni diversificate, per cui tutto viene da Dio Padre e tende a Lui e tutto passa per la mediazione del Cristo, originaria e finale. L'unico mediatore della salvezza (cf. 1 Tm 2,5) è anche il mediatore universale della creazione: l'esperienza del Dio che salva determina il riconoscimento del Dio che crea. E come la salvezza è ormai sperimentata in una rete di relazioni divine il Padre resuscita il Figlio e dà vita a noi per mezzo di Lui , così la creazione è colta nella relazione dell'Origine e della Destinazione divine il Padre , con Colui che è la Mediazione assoluta della vita divina e del suo rapporto col mondo il Figlio : il messaggio è così esplicito, che alcuni codici hanno sentito il bisogno di completarlo, aggiungendo al testo la frase "e uno lo Spirito Santo, nel quale tutte le cose e noi in Lui"!

Il Mediatore di tutto il creato è anche la forma originaria di esso: è quanto afferma l'inno della lettera ai Colossesi (cf. Col 1,1520), secondo cui tutto è in, mediante e in vista di Cristo. Tutto ha un'impronta cristologica e trova nel "generato prima di ogni creatura" non solo il riconciliatore del tempo ultimo, ma anche l'archetipo originario, la misura della propria consistenza e verità. "Tutte le cose sussistono in lui": ciò che è avvenuto nell'atto dell'inizio, si perpetua nell'esistenza del creato. Tutto vive nello spazio della relazione fra il Padre e l'eterno Generato: quanto è stato chiamato a esistere per mezzo di Lui, vive anche in Lui e in vista di Lui. Si potrebbe concludere che la generazione del Figlio è il luogo eterno della creazione, il processo divino in cui essa accade, la condizione trascendente di possibilità del creato: "Il rapporto delle Persone divine fra loro è così vasto, che il mondo intero vi trova spazio" (Adrienne von Speyr). "Erede di tutte le cose", per mezzo del quale Dio ha fatto il mondo, il Figlio, "irradiazione

7 Per la testimonianza neotestamentaria sulla creazione, oltre le opere sulla teologia del Nuovo Testamento e le trattazioni corrispondenti nei testi di teologia della creazione, cf. in particolare W. Foerster, κτίζω, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, V, Brescia 1969, 12351330 e F. Mussner, *Creazione in Cristo*, in *Mysterium Salutis* IV, Brescia 1970, 7786, con bibliografia.

della sua gloria e impronta della sua sostanza", "sostiene tutto con la potenza della sua parola" (Eb 1,13): la mediazione salvifica universale del Cristo rivela l'eterna mediazione del Figlio, Parola divina, in cui e per cui tutto vive.

Mediatore universale della creazione, principio e forma archetipa di tutto ciò che esiste, il Risorto rivela anche il destino di tutto il creato: lo dimostra l'inno di azione di grazie, con cui si apre la lettera agli Efesini (Ef 1,314). Presentando il disegno eterno di Dio sulla creazione in forma di benedizione, il testo indica nel Cristo il luogo dell'eterna elezione e predestinazione delle creature e al tempo stesso il ricapitolatore finale di tutto quanto esiste (cf. Ef 1,3s. 9s.). È come se, creando, Dio Padre non solo abbia agito per mezzo di Cristo e in vista di Lui, ma in Lui abbia operato la sua elezione di grazia e in Lui voglia portarla a compimento: il Figlio è al tempo stesso causa efficiente, formale, esemplare e finale di tutto ciò che esiste. La creazione si svolge nel dialogo eterno di Dio con Dio, del Padre col Figlio, per una decisione divina libera e gratuita, che è il "mistero", il disegno di grazia per il quale tutto è chiamato a esistere e a raggiungere la pienezza finale nel Cristo[8].

Tutto, dunque, è creato da Dio Padre per mezzo di Cristo e in vista di Lui: tutto vive in Lui. L'azione dei due non esclude lo Spirito Santo, nel quale si compie tanto l'atto creatore, quanto la nuova creazione, e in cui l'intero creato riceve esistenza, energia e vita: come il Crocifisso è stato risuscitato da Dio «secondo lo Spirito di santificazione» (Rm 1,4), così la nuova creazione si compie nello Spirito, datore di vita (cf. Rm 8,11). L'intero creato, peraltro, solidale con l'uomo nella caducità, "geme e soffre nelle doglie del parto" (Rm 8,22), in sintonia col gemito di chi possiede le primizie dello Spirito (cf. v. 23) e con gli "inesprimibili gemiti" dello Spirito stesso (cf. v. 26). Lo Spirito, che abita (cf. Rm 8,9. 11; 1 Cor 3,16) nella nuova creatura, è dimora di Dio nel creato e al tempo stesso è Colui che alimenta nella creazione la speranza di dimorare in Dio, entrando nella Sua gloria (cf. Rm 8,19ss.).

c) *La creazione come evento trinitario*

La luce nuova che l'evento pasquale getta sul mistero dell'inizio sta, dunque, nelle possibilità offerte per l'approfondimento trinitario. Questo avverrà sullo sfondo di un duplice, fondamentale rifiuto: da una parte, quello di ogni concezione dualistica del rapporto fra Dio e il mondo, tendente ad affiancare al principio divino positivo un principio negativo, una bruta materia o uno spirito maligno, in rapporto al quale l'atto creativo si porrebbe come momento di eterna e perciò mai sopita

8 L'insieme dei motivi della "cristologia cosmica" è presente anche nel denso prologo del quarto Vangelo: Gv 1 si presenta come una nuova Genesi alla luce dell'evento Cristo. Cf. A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile*, Bruges 1968, 275284.

conflittualità; dall'altra, il rifiuto di ogni visione monistica, tesa a confondere o mescolare il divino e il mondano, in una sorta di unità indifferenziata, che farebbe dell'atto creatore il permanente e sempre nuovo porsi dell'unico soggetto assoluto, la cui storia sarebbe di fatto assimilata alla storia del mondo[9]. Le due anime percorrono la storia della dottrina della creazione in forme sempre nuove, fino alle loro formulazioni più radicali in epoca moderna: così, dietro l'esuberante pienezza dello Spirito assoluto del sistema hegeliano si coglie la più ardita espressione speculativa della concezione monistica, negli sviluppi del tardo Schelling si raggiunge la teorizzazione più alta del dualismo ontologico, ipotizzando la presenza del nulla in Dio stesso, senza la quale la libertà divina non avrebbe possibilità di esercitarsi e la stessa distinzione fra il Padre e il Figlio risulterebbe impossibile.

Il *risvolto etico* di queste opzioni speculative è tutt'altro che indifferente: da una parte, la visione monistica conduce ad una illimitata presunzione della ragione riguardo alle proprie capacità creative, dall'altra il filone manicheo sfocia nel pessimismo nichilista o nella resa al potere delle tenebre, con la connessa giustificazione morale fondata sull'idea dell'inevitabilità del male. Questi risvolti mostrano perché la difesa della fede pasquale riguardo alla creazione sia stata avvertita sin dalle origini come un'urgenza, un compito in cui la posta in gioco non è un'astratta visione del mondo, ma il modo di relazionarsi ad esso nelle scelte operative, e quindi lo spessore etico dell'esistenza. Ai due opposti estremismi il pensiero della fede reagisce ribadendo la convinzione espressa nella testimonianza biblica: è Dio che ha creato il mondo dal nulla (*ex nihilo*) per una decisione di amore assolutamente libero e gratuito[10].

La formula *ex nihilo* riferita all'atto creatore dice anzitutto l'assenza di ogni presupposto estrinseco alla creazione: essa esprime il rifiuto di ogni dualismo, che veda Dio necessitato o costretto a creare da un principio altro da Lui e pari a Lui, come di ogni confusione monistica, che ponga una sorta di obbligo o costrizione in Dio stesso, quasi che Egli abbia dovuto creare il mondo per intrinseca necessità. La formula richiama, inoltre, la libertà e la gratuità assolute dell'atto creatore, motivato dalla sola irradiante diffusività del bene che gli è proprio. In tal modo l'espressione

---

9 Per la storia del dogma e della dottrina della creazione resta fondamentale L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung*, (*Handbuch der Dogmengeschichte* II/2a), Freiburg Basel Wien 1963. Un contributo significativo, ricco di originali rivisitazioni storiche, è quello di P. Gisel, *La creazione*, Genova 1987.

10 Cf. ad esempio quanto afferma il Concilio Lateranense IV (1215) afferma: "Unico è il principio di tutto, creatore di tutte le realtà visibili e invisibili, spirituali e corporali: il quale per sua virtù onnipotente nell'atto stesso dell'inizio del tempo (*simul ab initio temporis*) pose dal nulla (*de nihilo condidit*) l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporea, l'angelica e la mondana, e poi l'umana, commista per così dire di anima e di corpo": *Denzinger-Schönmetzer* 800.

celebra la gloria del solo Dio e ne rivendica la sovranità assoluta su tutto ciò che esiste. Infine, coerentemente con i significati già esposti, *ex nihilo* equivale a "senza ragione", quasi a sottolineare come l'inizio resti senza possibilità di assimilazione in una sequenza lineare e logica, e sia rottura di ogni semplice continuità fra Dio e mondo, che trascuri l'assoluta alterità e trascendenza divine. In quest'ultimo senso l'espressione rimanda a Dio come mistero del mondo e alla radicale, insondabile misteriosità del reale posto da Lui: si potrebbe dire che Dio ha voluto riservare a sé l'intelligenza ultima della creazione!

Il carattere puramente teologico dell'inizio si congiunge nella fede pasquale allo specifico approfondimento trinitario: il Dio che crea il mondo *ex nihilo* è Padre, Figlio e Spirito Santo, il Dio uno e trino. L'idea è stata sintetizzata in forma lapidaria da Agostino: "Il mondo è stato fatto dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo"[11]. Tommaso d'Aquino fa propria e approfondisce questa prospettiva[12], sviluppando con audacia l'idea della corrispondenza fra il processo eterno della vita divina e il processo temporale di produzione delle creature: "Dio Padre ha operato la creazione per il suo Verbo, che è il Figlio, e per il suo Amore, che è lo Spirito Santo. Pertanto le processioni delle Persone sono ragioni della produzione delle creature (*processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum*), in quanto includono gli attributi essenziali, che sono la scienza e la volontà"[13]. Il mondo creato è dunque avvolto dal mistero divino: come il Figlio è nel grembo del Padre (cf. Gv 1,18), così la creazione intera è *nel grembo della Trinità* (cf. Gv 13,23). Si potrebbe dire che la Trinità divina è la dimora materna di tutto ciò che esiste, nella distinzione infinita fra Creatore e creatura, ed insieme nella prossimità creata dall'amore: "Si può osare d'esprimere in una maniera più forte, più profonda e più propria rimanendo nell'ambito dell'ortodossia l'inserimento del mondo nella più autentica, intima e divina vita di Dio?"[14].

---

11 "Unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Sancto": *In Joannis evangelium* 20, 9: *PL* 35,1561. Cf. pure *De vera religione* 55,113: *PL* 34,172, e *De Trinitate* 1, 6, 12: *PL* 42,827.

12 Cf. *Summa Theologica* I q. 32 a. 1 ad 3 e q. 33 a. 3 ad 1; *I Sent.* 10, 1, 1 sol.; 4, 1, 1.

13 *Summa Theologica* I q. 45 a. 6, *corpus*. Cf. pure *I Sent.* 14, 1, 1: "Processiones personarum aeternae sunt 'causa' et 'ratio' totius productionis creaturarum".

14 W. Kern, *Il Creatore è il Dio uno e trino*, *Mysterium Salutis*, IV, *o.c.*, 119.

L'atto della creazione si pone, allora, all'interno della comunicazione intra-trinitaria e del suo dinamismo eterno, come un atto libero e gratuito, da null'altro motivato che da amore: "La dottrina della Trinità è l'ineludibile premessa della dottrina della creazione. Un Dio solitario o è un Dio senza amore (l'amore richiede alterità) o è un Dio che produce qualcosa al di fuori di sé per avere dove collocare il suo amore; in questo caso, la creazione sarebbe necessaria e l'amore non sarebbe propriamente tale, perché gli mancherebbe la componente di base, che è la libertà" [15]. Solo lo scandalo trinitario introduce in maniera radicale il molteplice nell'Uno, senza mescolanza o confusione, senza divisione o separazione, in quanto pensa l'Uno come Trino: solo esso è capace di fondare la consistenza del mondo come altra da Dio, e tuttavia non separata o contrapposta a Dio. Nel gioco della vita del Dio Amore, c'è spazio per l'Amante, per l'Amato e per lo stesso Amore personale, che li unisce e che li apre: in questo stesso gioco risiede lo "spazio" trascendente per l'esistenza della creatura, chiamata dal nulla all'essere e avvolta dall'amore divino che l'ha fatta esistere e la sostenta.

d) *Il mondo nella Trinità divina*

Alla luce di quanto detto, l'idea delle *opere "ad extra"* della Trinità non va intesa nel senso che il mondo esista al di fuori del Dio trino, come realtà altra e contrapposta alla divinità: correttamente essa verrà interpretata nel senso della trascendenza divina rispetto alla contingenza del mondo. "Ad extra" sta a dire il rifiuto dell'idea che il divino si riversi nel mondano, senza un atto, posto non nel tempo ma insieme col tempo, come atto di decisione libera e gratuita, che segna la permanente, infinita distanza e dissomiglianza fra Dio e mondo, fra tempo ed eternità: l'atto, appunto, della creazione. In rapporto a questa fondamentale distinzione fra Creatore e creatura, ineliminabile, l'atto della creazione, come atto dell'Origine che pone l'inizio, appare comune alle tre divine Persone, atto del Dio uno, agire divino creatore altro e sovrano rispetto ad ogni possibile agire creaturale, da esso stesso posto in essere: vale, cioè, il principio che in Dio "omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio"[16]. In quanto divino l'atto della creazione è proprio dei Tre secondo la loro indivisibile unità, per cui essi sono l'unico Dio trascendente che crea tutte le cose dal nulla.

L'unicità dell'atto creatore e la sua caratteristica propriamente divina, compendiata nella formula *ex nihilo*, secondo la quale esso è comune al Padre, al

15 J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia della creazione*, Roma 1988, 131.

16 Concilio di Firenze, *Decretum pro Iacobitis* (1442): DS 1330.

Figlio e allo Spirito Santo, non deve far trascurare la proprietà dell'agire di ciascuna delle tre Persone nel porre l'inizio. Tutto viene dal Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo ("a Patre per Filium in Spiritu Sancto"). L'iniziativa pura e principale è della Prima Persona: come nella vita intradivina, così nel rapporto col mondo è al Padre che spetta la sorgività. Il solo motivo del suo agire è l'amore: Dio, il Padre di Gesù Cristo, è amore (cf. 1 Gv 4,8. 16); da nulla egli è necessitato o costretto in sé o fuori di sé, da nulla causato ad agire. Egli è purissima gratuità, "bonum diffusivum", pienezza di carità che trabocca per la sola gioia di amare. Confessare il Padre come primo nella creazione significa allora riconoscere che l'ultimo motivo dell'esistenza del mondo è l'amore, e che dietro tutto ciò che esiste vi è un mistero eterno di gratuità irradiante. È l'Amore che fa esistere, nel tempo e nell'eternità!

Tutto è creato dal Padre *per il Figlio*: l'iniziativa del bene diffusivo di sé genera dall'eternità l'Altro, che l'accolga. Dio Amore non è mai stato né mai sarà solitudine: il Padre si dice nel Figlio, Parola eterna, gratitudine infinita correlata all'infinita gratuità come luogo eterno del suo dirsi, come originario "tu" del suo comunicarsi. Il fatto che il Padre crei attraverso l'universale mediazione del Figlio significa allora che egli produce il mondo dal nulla come oggetto d'amore, come "altro" contingente posto in essere nell'alterità necessaria del Generato, come "altro" nell'amore chiamato ad esistere nello spazio trascendente del dialogo eterno dei due: "parola" nella Parola, "verbum in Verbo". Il processo del dirsi eterno dell'amore infinito è, pertanto, la condizione trascendente di possibilità dell'esistenza della creatura come altra da Dio, totalmente dipendente da Lui e insieme unita a Lui: "Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum ab aeterno processu personarum"[17]. Nella distinzione fra il Generante e il Generato trova posto la comunione nell'infinita alterità fra il Creatore e la creatura.

L'atto della creazione si compie, infine, *nello Spirito Santo*. Nell'evento pasquale lo Spirito è Colui che consente la separazione dell'Abbandonato da parte di Dio ed insieme Colui nel quale il Crocefisso viene resuscitato dal Padre nella riconciliazione di Pasqua: nell'immanenza del mistero, che traspare nell'economia della rivelazione, Egli sarà allora al tempo stesso l'unità e la pace dell'Amante e dell'Amato, l'Amore personale da essi reciprocamente donato e ricevuto, e, al tempo stesso, l'apertura e la fecondità del loro incontrarsi, l'estasi divina, Colui nel quale l'amore trinitario si apre nel dono alla creatura[18]. La creazione nello Spirito

---

17 S. Tommaso, *In I Sent.*, *Prol.*: cf. F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza. Rapporti tra la SS. Trinità e le opere "ad extra" nello " Scriptum super Sententiis"*, Roma Paris 1969.

18 Per queste, come per le altre riflessioni di teologia trinitaria rimandiamo alle tesi presentate in B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Roma 1985. 2010[9].

Santo sta a dire pertanto in primo luogo la profonda immissione delle creature nella circolazione della vita divina, per cui tutto ciò che esse sono è avvolto dal mistero trascendente della carità divina, da cui trae esistenza, energia e vita. Lo Spirito assicura così la coincidenza della perfetta trascendenza con la più profonda immanenza: il Dio sovrano e libero dimora anche nel più profondo delle Sue creature. In secondo luogo, in quanto lo Spirito è l'energia liberante dell'amore, Egli opera nell'atto creatore come condizione trascendente che rende possibile l'effettiva autonomia e libertà della creatura. Grazie allo Spirito l'universo è segnato dalla libertà, e può conoscerne i frutti meravigliosi e drammatici, compreso quello del rifiuto di Dio e delle conseguenti "doglie del parto" di tutto il creato. Sin dall'atto creatore, pertanto, "dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 Cor 3,17).

Conclusione

Dio Trinità è, dunque, il mistero del mondo, perché ne è al tempo stesso e inseparabilmente l'origine, il grembo e la patria, l'eterna provenienza, l'eterno "spazio" dell'avvento e l'eterno avvenire, meta e ultimo senso di tutto ciò che esiste. La grande "casa" del mondo rimanda, così, alla sua "casa" trascendente, intima ad ogni cosa più che ogni cosa a se stessa: la "responsabilità ecologica", che la creatura libera e consapevole è chiamata ad avere verso ciascuna delle creature di Dio e verso l'insieme della "casa", che è il mondo, si radica propriamente in una "spiritualità ecologica", nel rapporto cioè alla divina "casa" dell'universo creato, che è la Trinità trascendente, al tempo stesso rivelata e nascosta in tutto ciò che esiste. L'etica come "comportamento" (ἔθος) rimanda pertanto all'etica come "dimora" (ἦθος), come agire conseguente, cioè, al riconoscimento specifico dell'ambiente vitale in cui si opera, quello penultimo delle cose create, nel suo rapporto, fondante e decisivo, a quello ultimo del divino mistero, che crea e sostiene l'universo intero. Rispettare il creato, riconoscere e promuovere la dignità delle creature, a cominciare dal valore infinito della persona umana, è rendere lode alla Trinità, unico Dio d'amore, nel quale esistiamo, ci muoviamo e siamo. Il Dio cristiano non è il concorrente dell'uomo o la minaccia della creazione, ma il loro garante più alto e amoroso. "Gloria Dei vivens homo, vita hominis visio Dei"[19]!

19 Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV,20,7.