

KS. KRZYSZTOF Z. WIŚNIEWSKI
WSD – Legnica

CREAZIONE APERTA – LA DOTTRINA DI JÜRGEN MOLTSMANN

Introduzione

Jürgen Moltmann vede la realtà creata soffrire la corruzione e attendere la liberazione. La risposta al problema della sofferenza è la sfida continua della sua teologia della creazione. Egli è convinto che questa sia anche la „questione” che Dio stesso deve e vuole risolvere in sé, nella sua storia trinitaria¹. Infatti, il teologo riformato di Tübinga ritrova il dramma dell’amore sofferente all’interno della vita divina e lo fa vedere in relazione al problema ecologico della distruzione dell’ambiente naturale, in riferimento alle vittime della storia naturale e a quelle della storia umana. Non è detto, comunque, che il fatto che anche la Trinità ama e soffre insieme con la creazione giustifichi immediatamente i dolori del creato. Tuttavia, quel fatto indica, secondo Moltmann, la necessità di trasformare il nostro modo di pensare il

¹ Per una analisi della dottrina moltmanniana sulla Trinità si veda il mio articolo: *La dottrina della Trinità aperta alla creazione di Jürgen Moltmann*, „Perspectiva” 8:2009 nr 2. La valutazione critica delle proposte di Moltmann riguardanti la sua dottrina trinitaria e la teologia della creazione è stata da me presentata in: *Trójca i stworzenie w teologii Jürgena Moltmanna*. „Perspectiva” 7:2008 nr 2.

cosmo. L'immagine dell'universo va corretta secondo quella rinnovata immagine di Dio in cui la vita trinitaria, attraverso le sofferenze delle contraddizioni e quindi la redenzione dalle medesime sofferenze mediante la Croce del Figlio, raggiunge con le creature la beatitudine della gloriosa comunione nello Spirito d'amore. Tale rinnovata immagine del mondo dovrà, innanzi tutto, rendere leggibile la relazione intima del Creatore con la sua creazione(,) mediante il Figlio nello Spirito Santo. La dottrina della creazione, perciò, deve partire dal discorso su quel Dio che, unendosi alla creazione (*Dio nella creazione*), la rende capace di rispondere alla vita invitante della Trinità (*La creazione in Dio*).

I. DIO NELLA CREAZIONE

Il Dio che crea non è estraneo, come un assoluto dominatore, alla storia dolorosa della creazione ma, come Padre, Figlio e Spirito Santo, la condivide, in essa si rivela e abita, la redime mediante la sua *kenosi*, e le offre la partecipazione alla sua gloria. Il Dio Uno e Trino, aperto amorevolmente all'altro da sé, si compiace nell'abitare in tutto ciò che ha portato all'esistenza e non soltanto nell'uomo. Moltmann, infatti, restringe il discorso antropologico per favorire una visione del cosmo in certo un senso autonomo nella sua dignità rispetto all'uomo. Comunque, è l'uomo che deve cambiare la sua mentalità e capire che la sua vita e il suo destino non sono radicalmente separati dalla vita e dal destino dell'intera creazione, perché anch'essa, già inabitata dallo Spirito Santo, è un destinatario della redenzione mediante il Cristo, Signore dell'Universo, ed attende con l'umanità la piena trasformazione nel divino regno di gloria del Padre.

1. LO SPIRITO COSMICO

Sviluppando il discorso sulla creazione, Moltmann parte dalla certezza che nel creato intero ed in tutte le creature singolarmente, abita lo Spirito divino, l'«Amante della vita», colui che, ritraendosi, ha reso possibile lo spazio della vita non divina e adesso lo riempie della sua umile e vivificante presenza. Per il nostro teologo è ovvio che

quel Dio che abita e permea la creazione è lo Spirito Santo e che di conseguenza non si può dare alcuna dottrina cristiana della creazione senza una „dottrina pneumatologica della creazione”².

a) Lo Spirito come shekinah – la presenza di Dio in persona

Moltmann interpreta il mistero dell'intima presenza dello Spirito di Dio nel mondo utilizzando l'idea veterotestamentaria di *shekinah*. Questo termine biblico proviene dal linguaggio culturale e originariamente si riferisce a Dio che «vive sotto la tenda» e «abita» in mezzo al suo popolo, Israele. Dopo la distruzione dei luoghi sacri, durante l'epoca babilonese, Dio non abita più nel tempio, ma allora la sua *shekinah* si accompagna al popolo peregrinante. In essa Dio è presente e condivide le sofferenze e le attese d'Israele esiliato. La *shekinah* appare, quindi, come un tipo di presenza speciale di Dio nel mondo, voluta e promessa da Dio, ma distinta dalla sua eternità. „Si tratta di una *shekinah* che essendo presenza di Dio terrena, temporale e spaziale, è al tempo stesso identica a Dio e da Lui distinta”³. La *shekinah* non è un essere intermedio o un'emanazione divina o qualche dono di Dio, ma Dio stesso. Questa idea suppone una autodistinzione di Dio, secondo una espressione hegeliana accolta nel pensiero giudaico di Franz Rosenzweig, come sottolinea il Nostro. Tale autodistinzione di Dio „garantisce la sovranità di Dio sulla storia di sofferenze che la sua *shekinah* conosce”⁴. Dio nella *shekinah* percorre il cammino delle sofferenze dei suoi eletti e il cammino della loro redenzione, condivide in tutto la loro storia e non li abbandona anche nei momenti più terribili. La *shekinah* divina pone fine alla sua peregrinazione soltanto quando Israele è redento e cioè rivolto tutto verso il Signore. Allora anche Dio eterno diventa tutt'uno con la sua *shekinah* e quindi redento dalla sofferenza della sua autodistinzione⁵.

² J. MOLTSMANN. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*. Brescia. Ed. Queriniana 1992 (titolo orig. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985) p. 8.

³ IDEM. *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*. Brescia. Ed. Queriniana 1994 (titolo orig. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München 1991) p. 64.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. *Ibidem*. p. 65 s.

Per Moltmann è evidente che bisogna riconoscere nella *shekinah divina* il Dio Spirito Santo: „Lo Spirito è la presenza attiva di Dio stesso nel mondo, la presenza di Dio in persona”⁶. L’idea della *shekinah* identificata con lo Spirito Santo fa pensare alla „sensibilità di Dio Spirito”⁷ capace di cammino terrestre, di sofferenza e di sentimenti, e quindi fa emergere una visione della „kenosis dello Spirito”⁸. Con questa identificazione si mette in rilievo sia il carattere personale dello Spirito Santo, sia la sua immanenza nel creato. Il nostro autore è attento perché, nella dottrina della creazione, la vivificante immanenza dello Spirito divino nel cosmo non venga „sacrificata a favore di una trascendenza di Dio sovrano sul mondo”⁹.

Il mondo va visto come *casa di Dio* nella quale Dio vuole manifestare la propria presenza, la propria *shekinah*, e dove può svolgere la propria storia. Dio, inabitando la sua creazione nello Spirito Santo, al tempo stesso rimane in sé ed è presente al di fuori di sé. Dunque, nel mondo Dio si autodistingue, ma anche attraverso il mondo Dio si autoidentifica, vivendo la storia delle contraddizioni e ritrovando nell’unificazione finale il suo pieno riposo¹⁰.

b) Lo Spirito della redenzione come Spirito della creazione

Il teologo riformato si oppone, in seguito, alla „tendenza a concepire lo Spirito Santo esclusivamente come *Spirito della redenzione*”¹¹, come se lo Spirito del Cristo Redentore non avesse nulla a che vedere con lo Spirito del Padre Creatore, cioè con la *ruah Jahweh*¹² e con la divina *shekinah*. Egli giudica severamente il pensiero restrittivo che riconosce lo Spirito Santo soltanto nella Chiesa, e soltanto come lo Spirito che „certifica gli uomini della beatitudine eterna delle loro anime”¹³. Tale pensiero è, secondo lui, gnostico, in quanto non dà valore alla fede nella resurrezione della carne e disprezza

⁶ *Ibidem.* p. 67-68.

⁷ *Ibidem.* p. 68.

⁸ *Ibidem.*

⁹ IDEM. *Dio nella creazione.* p. 123.

¹⁰ Cfr. *Ibidem.* p. 27.

¹¹ IDEM. *Lo Spirito della vita.* p. 19.

¹² *Ibidem.* p. 20.

¹³ *Ibidem.* p. 19.

l'intera creazione a favore di una salvezza delle sole anime umane. Bisogna, invece, accentuare la continuità „dello Spirito redentore e ricreatore con lo Spirito creatore e vivificante, cioè tra lo *Spiritus sanctificans* e lo *Spiritus vivificans*”¹⁴. Questa identità dello Spirito creante con lo Spirito redentore di Cristo si mostra ovvia, per Moltmann, quando si parte dall'esperienza della comunione dello Spirito Santo, fatta sia nella comunità ecclesiale sia nella comunione del creato. L'esperienza dello Spirito nella fede e nell'amore comunitario porta inevitabilmente a „superare i limiti della chiesa per riscoprire lo stesso Spirito nella natura, nelle piante, negli animali e negli ecosistemi della terra”¹⁵. La cristianità vissuta nella comunione dello Spirito „trascende se stessa verso la più ampia comunione di tutte le creature di Dio”¹⁶. Anche a partire dall'esperienza di quella comunione, in cui tutte le creature esistono le une con le altre, per le altre e nelle altre, si fa l'esperienza del Dio Spirito, perché la *comunione del creato è comunione dello Spirito Santo*¹⁷.

È chiaro che da queste esperienze della comunione nello Spirito, contrarie ad ogni tendenza individualistica (non comunionale), si stabilisce anche un rapporto di solidarietà tra la chiesa di Cristo e il cosmo minacciato di morte¹⁸. „La scoperta dell'ampiezza cosmica dello Spirito di Dio induce al rispetto della dignità di tutte le creature, in cui Dio è presente mediante il suo Spirito”¹⁹. Moltmann, infatti, dà alla sua dottrina della creazione l'appellativo „ecologica” per mettere in evidenza la necessità di una sensibilità vitale, rinnovata nello Spirito, e di una nuova attenzione nei confronti della comunità creaturale che, messa in crisi a causa dell'individualismo umano, è oggi minacciata di distruzione. Questo *modo di riflettere ecologico*, che il teologo amburghese propone, si riferisce all'*ecologia* sviluppata nel nostro tempo, parte comunque sostanzialmente dalla consapevolezza che il Dio Creatore prende dimora nella sua creazione e la rende casa (gr. *oikos*) propria. La dottrina pneumatologica della creazione fonda

¹⁴ *Ibidem.* p. 21.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.* p. 22.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

la riflessione ecologica la quale diventa, nel senso letterale, una „dottrina della casa”²⁰.

Che lo Spirito della creazione venga identificato con lo Spirito della redenzione, e quindi con lo Spirito della nuova creazione, è conforme all’impostazione moltmanniana, secondo la quale si riconosce „l’unità delle opere di Dio nella creazione, nella redenzione e nella santificazione di tutte le cose”²¹. Questa unità è garantita dal fatto che l’intero creare di Dio è „un processo ben concatenato” che tende verso il compimento escatologico, racchiudendo „la creazione degli inizi, la creazione nel corso della storia e la creazione degli ultimi tempi: «creatio originalis», «creatio continua», «creatio nova»”²². In questo processo s’inserisce „la storia della promessa di Abramo, Isacco e Giacobbe” e „la storia messianica dell’Evangelo di Cristo”²³, cioè la storia della redenzione.

La creazione nello Spirito indica, quindi, la persistente immanenza dello stesso Spirito di Dio in tutta la sua opera storica. Non è problematico, infatti, ammettere sulla base della Rivelazione un agire e una presenza dello stesso Spirito Santo in tutta la storia, fin dall’origine, a patto che si distinguano nettamente i diversi modi della sua manifestazione o i diversi aspetti della sua missione nel mondo.

c) *Lo Spirito di Dio come Spirito dell’Universo*

L’immediata identificazione del Dio Spirito Santo con uno Spirito cosmico, cioè con lo Spirito di tutte le creature, crea il maggior problema di comprensione. Con tale convinzione, Moltmann va certamente oltre l’idea biblica della *shekinah divina*. Egli scrive: „Dio è anche lo Spirito, la coincidenza generale, la struttura, l’informazione, l’energia dell’universo. Lo Spirito dell’universo è lo Spirito che procede dal Padre e risplende nel Figlio. Le evoluzioni e le catastrofi dell’universo sono anche movimenti ed esperienze dello Spirito del creato”²⁴. Il teologo riformato espone qui insieme, sullo stesso livello

²⁰ IDEM. *Dio nella creazione*. p. 8.

²¹ IDEM. *Lo Spirito della vita*. p. 21.

²² IDEM. *Dio nella creazione*. p. 74.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*. p. 29.

del discorso, la personalità divina dello Spirito Santo e la sua effusione cosmica nelle strutture del mondo. Pare che il Nostro si riferisca pure al Dio Spirito Santo, quando dichiara: „Per *Spirito*, in riferimento alla natura, noi intendiamo le forme di organizzazione ed i modi di comunicazione dei *sistemi aperti*, a partire dalla materia informe alle forme dei sistemi vitali, alle più diverse simbiosi di vita, fino agli esseri e alle popolazioni umane, addirittura all’ecosistema «terra» (Gaia), al sistema solare, alla nostra galassia della Via Lattea ed alla combinazione delle galassie dell’universo”²⁵. Anche il fenomeno della coscienza umana è inserito nel processo più complessivo di organizzazione dello „spirito riflettente e riflesso” che si autotrascende „verso la coscienza sociale, ecologica, cosmica e divina”²⁶.

Lo Spirito cosmico è visto, da un lato, come il sistema più complesso che può spiegare i sistemi più semplici di tutti i gradi²⁷; da un altro lato, come una forza organizzativa, essa stessa continuamente aperta allo sviluppo o all’evoluzione²⁸. Lo Spirito cosmico opera nella creazione come „*il principio di creatività* a tutti i livelli della materia e del vivente”; creando le nuove possibilità, è anche „*il principio di evoluzione*”²⁹. Come „«Spirito comune» della creazione”, egli ne è „*il principio olistico*” che garantisce interazioni e pericorese reciproche³⁰. Nello stesso tempo, però, lo Spirito differenzia determinati progetti materiali e vitali a differenti livelli e viene riconosciuto come „*il principio di individuazione*”³¹. Infine, lo Spirito rende aperti al loro comune futuro tutti i sistemi materiali e vitali, ovviamente ciascuno a modo suo; perciò bisogna vedere in Lui „*il principio di intenzionalità*”³².

A parere di Moltmann, questi quattro modi di operare dello Spirito cosmico corrispondono all’esperienza dello Spirito Santo che si fa nella fede e nella vita cristiana, dove il Paraclito è riconosciuto come Colui che è la forza di rigenerazione dei credenti alla vita nuova (Gv

²⁵ *Ibidem.* p. 30.

²⁶ *Ibidem.* p. 31.

²⁷ *Ibidem.* p. 124.

²⁸ *Ibidem.* p. 32.

²⁹ *Ibidem.* p. 124.

³⁰ *Ibidem.* p. 125.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

3, 5; 2 *ICor* 5, 17), come Colui che unisce la comunità dei cristiani (*Gal* 3, 28), come Colui che elargisce i suoi diversi doni, individua le diverse vocazioni (*ICor* 12) e, infine, infonde nei cuori dei fedeli la speranza del futuro della nuova creazione³³. Secondo l'interpretazione moltmanniana, il fatto che lo Spirito di Dio, lo Spirito di Cristo Redentore, lo Spirito della resurrezione, è lo Spirito cosmico, ci impedisce di „vedere l'universo come un sistema chiuso, bensì come un *sistema aperto* per Dio ed il suo futuro”³⁴.

Mentre, però, il concetto biblico della presenza (*shekinah*) di Dio nel mondo mette in evidenza le preferenze del Dio Signore, che abita in mezzo al suo popolo, propone, rinnova e allarga la sua alleanza, sceglie alcuni luoghi e alcuni tempi per manifestarsi, l'identificazione moltmanniana dello Spirito di Dio con lo Spirito del cosmo definisce l'immanenza di Dio nel mondo in modo tale che mette in questione sia la trascendenza dello Spirito Santo Dio rispetto alla creazione, sia un'autonomia della creazione rispetto allo Spirito Creatore. Così, per esempio, Moltmann adatta i concetti „biologici” di *autoaffermazione ed integrazione*, di *autoconservazione* e di *autotrascendenza*³⁵ dei sistemi vitali, per descrivere i principi organizzativi dello Spirito del creato come *automovimento* dello Spirito divino. In questo modo ogni *auto-nomia* delle creature va vista come *teo-nomia* ovvero l'autonomia del loro Spirito creante. Se, però, la più piccola particella della creazione deve la sua esistenza soltanto all'immanenza dello Spirito Creatore in essa, non è forse vero che così lo Spirito Santo assume il significato di ciò che la dottrina tradizionale chiamava l'„essere”? Si può, allora, ancora parlare di un essere creato, oppure di uno spirito creato, se nella creazione si individua soltanto l'Essere creante e lo Spirito Creatore? È davvero difficile riconoscere un fondamento ontologico non divino degli esseri creati, quando si nega il pensare di tipo metafisico, come fa il Nostro, e si mette da parte l'analogia dell'essere a favore di una dialettica dove un „tutto” e un „nulla” giocano la storia di Dio e del suo mondo. In una dialettica delle estreme autodistinzioni, delle eterne negazioni, delle sintesi to-

³³ *Ibidem*. p. 124.

³⁴ *Ibidem*. p. 129.

³⁵ *Ibidem*. p. 30.

tali di un universale e necessario processo vitale, diventa difficile segnare i confini ontologici fra Dio e la sua creazione.

d) La comprensione trinitaria dello Spirito cosmic

Moltmann avverte il pericolo di panteismo, di una semplice identificazione del mondo con Dio, e cerca, sulla base della rivelazione e dei suoi presupposti dialettici, di distinguere chiaramente fra Dio e creazione. Dal suo punto di vista però, il pericolo non riguarda tanto una divinizzazione ontologica del mondo, quanto il fatto che nel panteismo abbiamo a che fare con un sistema chiuso, privo dei dinamismi storici e della dialettica dell'amore divino. Egli si oppone ad un „panteismo puro e semplice” che in tutta la creazione „vede soltanto una presenza eterna, divina” e in questa maniera „rende ogni cosa indifferente”³⁶. Tale panteismo impedirebbe, ovviamente, di parlare di uno sviluppo della storia divina. Bisogna, quindi, secondo il pensiero moltmanniano, integrare i momenti di verità del *monoteismo* e del *panteismo* in un „panenteismo, secondo il quale Dio, che ha creato il mondo, al tempo stesso lo abita, e viceversa il mondo che Egli ha creato al tempo stesso in Lui esiste”³⁷. Il *panenteismo*, tuttavia, che è già in grado di differenziare ogni cosa, deve essere ancora in grado di „combinare fra loro l'immanenza di Dio nel mondo e la sua trascendenza rispetto al mondo. Questo è possibile con la *dottrina trinitaria della creazione nello Spirito* e dello Spirito Creatore che in essa abita”³⁸.

Soltanto in questa chiave trinitaria, nella quale lo Spirito Creatore è un soggetto distinto, come lo è il Padre e il Figlio, nell'unità pericoretica della Trinità, si possono pensare e illustrare insieme l'immanenza e la trascendenza di Dio. „La creazione esiste *nello Spirito*, è connotata *mediante* il Figlio, è creata *dal Padre*. Esiste quindi *da Dio, per mezzo di Dio e in Dio*”³⁹. Tutto è creato ed esiste nello Spirito di Dio: in Lui, in quanto distinto dal Padre Creatore, la creazione trova la forza della propria autonomia creaturale, della propria identità, in

³⁶ *Ibidem*. p. 128.

³⁷ *Ibidem*. p. 122.

³⁸ *Ibidem*. p. 128.

³⁹ *Ibidem*. p. 122.

Lui la creazione trascende se stessa, in Lui procede storicamente verso la piena comunione escatologica con il Padre mediante il Figlio. „Nell’operare vivificante e negli inabitativi dello Spirito si delinea l’intera attività trinitaria di Dio. Nell’operare ed inabitare dello Spirito la creazione del Padre per mezzo del Figlio e la riconciliazione del mondo con Dio mediante Cristo giungono alla meta (...). Tutte le opere di Dio hanno termine nella presenza dello Spirito”⁴⁰.

La possibilità di identificare lo Spirito Santo Dio con lo Spirito cosmico della natura deriva, nella dottrina di Moltmann, dalle nette distinzioni da lui riconosciute in Dio stesso. Soprattutto, si deve pensare alla distinzione fra la costituzione trinitaria, compiuta in sé e chiusa, e la vita trinitaria aperta alla storia, vale a dire fra un’ontologia di Dio e la sua vita relazionale. Inoltre, occorre ricordare la chiara differenziazione fra le persone divine che giocano i ruoli propri rispetto alla creazione. Se, dunque, si identifica lo Spirito Santo con lo Spirito dell’intero creato, all’interno della storia, si deve affermare, seguendo il ragionamento di Moltmann, che questa identificazione appartiene alla personalità dello Spirito Santo e non alla sua divinità come tale; quindi, non è ascrivibile ad una natura divina né ad altri soggetti divini. Nell’unificazione pericoretica, però, questa personalità propria dello Spirito Santo, „allargata” dalle caratteristiche dello Spirito cosmico, appartiene alla vita intima della Trinità. In questo modo, tutta la Trinità è unita intimamente nello Spirito con la sua creazione, la inabita, ma nello stesso tempo la trascende. Moltmann dichiara: „Dato che l’unità trinitaria con il Padre ed il Figlio assicura la *trascendenza* dello Spirito creatore rispetto alle sue opere, non vedo perché non si dovrebbe «incarnare il più profondamente possibile» lo stesso Spirito e identificarne la comunione con tutto ciò che vive, che infonde vita ed alla vita serve”⁴¹.

Il Dio Spirito Santo abita nella creazione e offre ad essa tutti i dinamismi dello sviluppo e dell’organizzazione, per renderla capace di rispondere all’amore aperto della Trinità. Con questa creazione lo Spirito vive il dramma dell’abbandono di Dio e del peccato umano e

⁴⁰ *Ibidem*. p. 120.

⁴¹ IDEM. *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*. Brescia. Ed. Queriniana 1993 (titolo orig. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*. Gütersloh 1991) p. 207.

sostiene in essa l'attesa della piena riconciliazione. Nelle strutture sottomesse al nulla, lo Spirito infonde la speranza della liberazione. Mediante la dottrina trinitaria della creazione nello Spirito, Moltmann vuole offrire „una *visione capace di integrare fra loro* Dio e natura, la sola in grado di svolgere una funzione liberatrice per la natura e per l'uomo”⁴².

2. IL CRISTO COSMICO

Nessuna liberazione è pensabile come l'effetto di un naturale sviluppo della storia. Non c'è un'evoluzione che potrebbe garantire la salvezza dell'intera creazione. Nessuna cosa esiste per se stessa né può raggiungere da sé il fine escatologico, quello che consiste nella piena e indistruttibile comunione vitale di tutto il creato con Dio: „Dal punto di vista teleologico si può certo pensare ad un essere perfetto giunto al termine dell'evoluzione, non però al compimento di tutte le creature”⁴³. La creazione, quindi, con tutti i suoi ritmi interni ed automovimenti progressivi, esige una salvezza, un altro movimento, ritmo o evento redentore così originariamente divino come lo è il creare stesso. In questo contesto la teologia moltmanniana parla del Cristo Cosmico il „Mediatore della creazione” e il suo Redentore.

a) Fondamento del creato e Redentore del cosmo

Secondo Moltmann, è l'esperienza del Cristo risuscitato dai morti, vissuta nel tempo pasquale dalla prima comunità dei fedeli, che permette di conoscere la rilevanza cosmica del Salvatore. Il Risorto, dopo la sua vittoria sulla morte, si manifesta ed è accolto dai suoi discepoli che Gli rendono testimonianza, annunciando la Sua signoria universale. Essi facilmente riconoscono in Lui le dimensioni cosmiche della Sapienza creatrice che, secondo la letteratura sapienziale (*Pr* 8, 22-31), fin da principio „assiste Dio nella creazione” e „confe-

⁴² IDEM. *Dio nella creazione*. p. 122.

⁴³ IDEM. *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*. Brescia. Ed. Queriniana 1991 (titolo orig. *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München 1989) p. 340.

risce a tutte le cose la ragione della loro stessa consistenza⁴⁴. Chi può garantire l'esistenza, se non Colui che con la sua morte e risurrezione annienta la morte stessa? Per il sangue del Cristo Crocifisso, Dio ha „distrutto l'inimicizia” che separava ebrei e pagani (cfr. Ef 2, 16), ha rappacificato „le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli”, e „tutte le cose” ha riconciliato a sé (Col 1, 20). Nella luce della risurrezione, la morte di Cristo in croce è vista da Moltmann come „il *motivo ontologico* della cristologia cosmica⁴⁵”.

Se si riconosce l'esperienza di fede della chiesa antica che ha visto nel Cristo risorto il Redentore di tutte le creature; se si ammette che poteva essere redento da Cristo ciò che è stato da Lui assunto, allora bisogna riconoscere pure che tutto il creato di tutti i tempi ha in Cristo il punto di riferimento fondamentale per la propria esistenza. „Se il fondamento della salvezza per tutto il creato, per gli uomini peccatori e per la «natura asservita», è Cristo, Cristo allora sarà anche il fondamento per l'esistenza dell'intero creato, dell'uomo e della natura⁴⁶”. La redenzione abbraccia la creazione mediante la croce di Cristo, in modo tale che il redimere ed il creare risultano i due aspetti indissociabili dello stesso mistero. Riferendosi alla *Lettera ai Colossesi*, Moltmann afferma che „Cristo è il *fondamento della creazione* divino e quindi inesauribilmente creativo⁴⁷ perché „per mezzo di lui sono state create tutte le cose” (1, 16), „tutte sussistono in lui” (1, 17) e sono state create „in vista di lui” (1, 16). Tutte le creature mediante Cristo trovano le loro forme e la loro comunione, in Cristo sono consolidate contro il pericolo del caos e attendono in Cristo il loro compimento⁴⁸. Egli è il Mediatore della creazione vista come un processo unitario che include l'evento originario (*creatio originalis*), il percorso storico ed evolutivo (*creatio continua*), ed il completamento nella ricreazione o redenzione di tutte le cose (*creatio nova*). Quindi, colui che è „il fondamento della creazione” è „la forza motrice dell'evoluzione”, nonché „il redentore dell'intero processo creativo⁴⁹”. In tutti e tre gli aspetti, il Cristo si manifesta nelle dimensioni cosmiche

⁴⁴ IDEM. *La via di Gesù Cristo*. p. 318.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ IDEM. *Dio nella creazione*. p. 118.

⁴⁷ IDEM. *La via di Gesù Cristo*. p. 323.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*. p. 323.

come Signore che regna sull'universo per tutta la storia: sia nel *regnum naturae*, come nel *regnum gratiae* e nel *regnum gloriae*⁵⁰.

Secondo Moltmann, ogni dottrina che riduce la signoria universale di Cristo, nella sua mediazione creativa e redentiva, esclusivamente a un discorso personalistico, antropocentrico o storico, non è più una dottrina rettamente cristiana, perché ignora il fatto che Gesù di Nazareth, il Messia di Dio, è davvero il Salvatore del mondo, il Redentore del corpo risuscitato dai morti (cfr. *Rom* 8,23). Bisogna riprendere la sensibilità del cristianesimo biblico delle origini per scoprire un „Cristo più grande”, quel *Christus semper major* che supera i limiti di una storia, di uno spazio e di una comunità umana⁵¹. Questo significa elaborare una *crisologia cosmica* o una *crisologia della natura*⁵² capace di vedere il Cristo nel cosmo. Secondo tale crisologia, „il potere della redenzione non si estende soltanto fino al sentimento e alla moralità degli uomini, ma comprende la natura intera. Al pari della storia, anche la natura è il «teatro della grazia e lo spazio della redenzione»”⁵³.

b) Signore dell'Universo

Evidentemente, il teologo di Tübinga non ha intenzione alcuna di subordinare all'idea di una totalità e di un'armonia dell'universo l'idea di un Messia quale Conciliatore cosmico. Per lui è chiaro che il Cristo Redentore e Mediatore della creazione, il Vincitore della morte, non può essere più determinato dagli ordini del cosmo, dai suoi tempi e dai suoi spazi. „Il discorso del «Cristo cosmico» non ha il significato di inquadrare Cristo nelle leggi e nei ritmi del cosmo presente, ma soltanto – e viceversa – di sottomettere queste potenze e leggi cosmiche alla sua signoria che stabilisce riconciliazione”⁵⁴. Il Cristo è il Figlio di Dio, che media continuamente l'atto creatore del Padre ed assiste la creazione intera, essendone il principio, la strada e il fine. Il „Cristo più grande” ha tutto il cosmo „sotto i suoi piedi”;

⁵⁰ La distinzione è ripresa dalla dottrina veteroprotestantica del „*triplice officium regium Christi*”. Cfr. *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*. p. 310.

⁵² *Ibidem*. p. 309.

⁵³ *Ibidem*. p. 312.

⁵⁴ *Ibidem*. p. 314.

ma nel medesimo tempo, già per la sua stessa natura umana, e quindi anche per la corporeità, assunta nell'incarnazione, rimane intimamente coinvolto in esso. L'evento di Cristo, tuttavia, non si esaurisce in una superiore storia cosmica e la redenzione non può essere scambiata con un'«armonia dei mondi» ricercata nel tempo presente. „La cristologia cosmica parla di un cosmo riconciliato, «compenetrato di Cristo», per cui si distingue da ogni mistica del cosmo”⁵⁵. La storia del cosmo non si svolge secondo un naturale programma della salvezza e ha bisogno del Cristo Redentore.

c) Redentore dell'evoluzione cosmica

La questione centrale per Moltmann è che Cristo sia riconosciuto nella sua dimensione cosmica; però non come un effetto sublime di un progresso creaturale e neanche come un suo modello o apice, ma come colui che redime l'intero processo evolutivo, ri-creando o ri-presentando tutte le cose, riconciliate mediante il sacrificio del suo sangue. Egli parla della redenzione come di un moto escatologico, contrario in un certo senso all'evoluzione, di „un movimento (...) che scorre dal futuro verso il passato” come „una «bufera divina» che investe la nuova creazione”⁵⁶. Cristo cosmico è, secondo lui, sempre il Cristo Redentore, il Salvatore capace di trasformare l'Universo nel suo regno. „Il risuscitamento dei morti, la raccolta delle vittime, la ricerca di ciò che era perduto, consentono una redenzione del mondo, cui mai nessuna evoluzione arriverà. È in essa che troviamo quindi pure la redenzione di uno sviluppo che rimane ambiguo”⁵⁷.

In questo contesto, Moltmann valuta criticamente le proposte avanzate da Teilhard de Chardin e da Karl Rahner, i quali, ciascuno a modo suo, volevano presentare la cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del cosmo.

A) P. Teilhard de Chardin – Cristo come Punto Omega dell'evoluzione

Il gesuita francese offre una visione di Dio e del mondo fondata su „una Metafisica dell'Unione” (e non più sulla „Metafisica dell'E-

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.* p. 340.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 341.

sse”) secondo la quale l’intima unione trinitaria non è in sé assoluta, bensì aperta all’unione universale. „In una Metafisica dell’Unione si concepisce come, una volta compiuta l’unità divina immanente, un grado d’unificazione assoluta sia ancora possibile: quello che ricondurrebbe al centro divino un’aureola «antipodiale» di pura molteplicità”⁵⁸. A parere di de Chardin, il creare divino significa soprattutto che Dio si unisce alla sua opera per raggiungere la pienezza assoluta. Da questo punto di vista, „Creazione, Incarnazione, Redenzione (...) non sono più che le tre facce di uno stesso processo di fondo, d’un quarto mistero”⁵⁹ che bisogna esplicitamente distinguere come „il Mistero dell’Unione Creatrice, ossia della «Pleromizzazione»”⁶⁰. Il mediatore di questa unificazione che ha, secondo lo studioso francese, il carattere universale, evolutivo ed irripetibile, è Cristo. Teilhard de Chardin propone di rinnovare la cristologia secondo la nuova visione evolutiva del mondo, identificando „(almeno con la sua parte «naturale») il Cristo cosmico della Fede con il Punto Omega della Scienza”⁶¹, e riconoscendo in Cristo „il neo-Logos della filosofia moderna – il principio evolutore d’un Universo in moto”⁶². Secondo tale visione, la redenzione del cosmo procederebbe mediante Cristo-Evolutore, come una Cristogenesi, ossia come una Cosmogenesi che raggiunge l’apice nel Cristo-Universale, nel Cristo-Omega⁶³.

Moltmann avverte che il problema propriamente teologico dei suggerimenti di Teilhard de Chardin sta nel fatto che egli, volendo integrare con l’idea del *Christus evolutor* la dottrina cristiana del *Christus redemptor*, ha purtroppo trascurato l’aspetto redentivo del mistero di Cristo a favore di quello evolutivo. Di conseguenza, il Cristo dovrebbe assumere tutte le caratteristiche dell’evoluzione stessa, di quel processo selettivo che favorisce gli esseri più forti. „Un *Christus evolutor*, slegato dal *Christus redemptor*, diventa un *Christus se-*

⁵⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN. *Cristianesimo ed Evoluzione. Suggerimenti per favorire una teologia nuova.* (1945) In: *La mia fede. Scritti teologici.* Brescia. Ed. Queriniana 1993 (titolo orig. *Comment je crois* [Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin. vol. 10]. Paris 1969) p. 171.

⁵⁹ *Ibidem.* p. 174.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.* p. 173.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

lector insensibile e crudele, un giudice del mondo che non mostra alcuna misericordia per i deboli, un selettore di vite che scarta quel che non gli interessa⁶⁴.

B) Karl Rahner – Cristo come vertice dell'autotrascendenza del mondo

Riserve simili Moltmann presenta di fronte al discorso di Karl Rahner⁶⁵, il quale ugualmente vede nel Cristo il vertice dell'evoluzione. Rahner, però, comprende l'evoluzione come il processo di autotrascendenza della creazione a tutti i livelli dell'esistente, e al tempo stesso come il processo di un'autocomunicazione di Dio. Qui non si tratta più di un meccanismo dell'evoluzione selettiva, ma di un „autosuperamento” delle creature verso la pienezza infinita in virtù di quell'Infinito, che si è comunicato ad esse nella creazione⁶⁶. Così, la storia del creato si svolge come „Evoluzione verso le forme superiori”, facendo un „balzo verso qualcosa di *entitativamente* superiore⁶⁷ che comprende e conserva in sé quell'inferiore⁶⁸. Anche l'uomo è visto come „la trascendenza oltre se stessa della materia vivente⁶⁹ e quindi il culmine di questa „l'autotrascendenza naturale”, in cui si annuncia l'autocomunicazione creatrice di Dio⁷⁰. Infine, nell'Unione Ipostatica dell'Uomo-Dio incarnato coincidono perfettamente l'autotrascendenza umana e l'autocomunicazione divina, e „costituiscono il punto massimo dell'evoluzione del mondo”⁷¹.

Secondo Moltmann, la posizione di Karl Rahner non si differenzia molto da quella di Teilhard de Chardin, sia per quanto riguarda un'insensibilità di fronte alle vittime dello sviluppo cosmico, sia per quanto riguarda l'inadeguata impostazione cristologica della visione del mondo. Infatti, visto prevalentemente come vertice dell'evoluzione, il Cristo è sempre meno considerato il Redentore del mondo, il

⁶⁴ MOLTSMANN. *La via di Gesù Cristo*. p. 333.

⁶⁵ K. RAHNER, *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*. In: *Saggi di cristologia e di mariologia*. Roma. Ed. Paoline 1965 (titolo orig. *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*. In: *Schriften zur Theologie* V. Einsiedeln 1962) p. 123-197.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*. p. 154.

⁶⁷ *Ibidem*. p. 141.

⁶⁸ *Ibidem*. p. 143.

⁶⁹ *Ibidem*. p. 146.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 155.

⁷¹ *Ibidem*. p. 164.

Salvatore degli oppressi, dei deboli, delle vittime dei processi evolutivi. Il teologo riformato, perciò, contesta: „Il migliore livello evolutivo fra tanti possibili non giustificherà mai le vittime dello sviluppo quale concime indispensabile per far crescere il futuro: neppure il «punto Omega» con la sua divina pienezza”⁷². Si può stabilire una relazione positiva tra il Cristo coronamento del creato e i diversi processi dell’evoluzione, nella natura e nel genere umano, „solo se Cristo viene riconosciuto quale Vittima tra le vittime dell’evoluzione”⁷³. „Cristo è presente non ai vertici dell’evoluzione ma nelle creature più deboli della natura, nelle prime vittime delle società umane evolute”⁷⁴.

d) La mediazione creativa del Cristo Redentore nel cosmo

Siccome la redenzione non è, a dire di Moltmann, un evento o un processo a sé stante e dissociato dal creare divino, Cristo va visto sempre come il fondamento creativo di questa realtà che Egli redime. Per mezzo di Lui sono state create ed in Lui sussistono tutte le cose e tutti i processi naturali che le determinano. „Le serie evolutive della storia della natura e dell’umanità sono risultati prodotti da una *creazione che continua*”⁷⁵. Però „la redenzione e la ri-creazione di tutte le cose si possono attendere soltanto dalla *venuta di Cristo* nella gloria”⁷⁶. Tutte le cose create «in vista di Lui» attendono la sua venuta per il fatto stesso della loro fragile esistenza, nell’attesa di una nuova creazione. I due aspetti del mistero di Cristo – che è riconosciuto come Colui che assiste la creazione fin dall’origine e come Colui che viene a redimerla – hanno entrambi rilevanza cosmica, sono reciprocamente complementari, ambedue recanti il messaggio sanante alla realtà oppressa e minacciata di morte.

Oggi è necessario, a giudizio del Nostro, accorgersi dei limiti che „accompagnano un cristianesimo, che ruota interamente attorno alla persona e alla chiesa, insieme alla sua tragica incapacità di scoprire

⁷² MOLTSMANN. *La via di Gesù Cristo*. p. 334.

⁷³ *Ibidem*. p. 333.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 343.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

Cristo nel cosmo, quell'incapacità che lo ha reso, per le sue omissioni, colpevole della distruzione stessa della natura⁷⁷. Non si può pensare al Cristo Mediatore della creazione e Redentore solidale con le creature più piccoli, escludendo qualcuno o qualcosa dalla sua missione. „Si può pensare a Cristo soltanto *in modo inclusivo*. E chi a lui pensi *in termini esclusivi*, non per gli altri, ma contro gli altri, non ha capito il Conciliatore del mondo⁷⁸. Il cristianesimo ha il compito di „confrontare il Redentore con una natura che gli uomini hanno portato al caos⁷⁹. Questa è la caratteristica del *kairòs* attuale, che „il Cristo e il caos s'incontrano⁸⁰. Alla «minaccia della natura» bisogna opporre una «cristologia della natura»⁸¹; o, in altre parole, al mondo reso caotico bisogna annunciare la venuta del Cristo cosmico. Non si può attendere una redenzione dell'evoluzione umana, una liberazione del genere umano, a prescindere dal risanamento della natura ferita⁸². Non si può, quindi, ignorare i dolori del creato, le sue sofferenze e la sua distruzione e fuggire in una spiritualità esclusivista, dove la speranza dell'eternità investe i pochi distaccati dal mondo. „Se Dio non viene venerato *nella creazione*, non è conosciuto correttamente neanche nelle chiese. La chiesa vera di Cristo è l'inizio sanante di una creazione sana in mezzo ad un mondo malato⁸³.

PRIMO BILANCIO

A conclusione di questa parte della nostra analisi, conviene evidenziare alcuni punti significativi del ragionamento di Moltmann.

1. Prima di tutto, attira l'attenzione il fatto di una „reciproca compagnia”⁸⁴ cosmica del Cristo e dello Spirito. Dio Padre, da cui tutto proviene, non viene definito Padre cosmico: Egli rimane la sorgente originale di tutto ciò che è da Lui distinto, trascende tutto e a tutto si avvicina intimamente mediante il Figlio e nello Spirito. I ruoli dello

⁷⁷ *Ibidem*. p. 311.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*. p. 312.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*. p. 343.

⁸³ *Ibidem*. p. 321.

⁸⁴ L'espressione originariamente riferita alle divine processioni simultanee del Figlio e dello Spirito Santo. Cfr. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita*. p. 350.

Spirito e del Figlio nella creazione sono, nella dottrina moltmanniana, nettamente individuati, ma nello stesso tempo non sono dissociabili. Cristo non può essere il fondamento, né il sostenitore, né il Redentore del cosmo senza lo Spirito. Anche lo Spirito cosmico, però, non dà la vita senza Cristo e non può infondere la speranza senza Cristo. Non si dà, quindi, alcuna missione cosmica di Cristo senza la presenza cosmica dello Spirito, e viceversa. Questa verità corrisponde strettamente alla vita intima della Trinità, nella quale „le persone ipostatiche dello Spirito e del Figlio rimangono così intimamente tra loro unite che esistono inseparabilmente l'una nell'altra per l'eternità. Non si può concepire il Figlio senza lo Spirito, come non si può concepire lo Spirito senza il Figlio”⁸⁵.

2. In secondo luogo, i concetti dello Spirito cosmico e del Cristo cosmico illustrano l'idea del Dio vivo impegnato nella storia del mondo, profondamente aperto all'esistenza dell'altro; delineano l'immagine della Trinità com-passionevole, sim-patica, capace di vivere *con* la creazione.

3. Ulteriore considerazione, la creazione permeata dallo Spirito Santo è da Lui organizzata in una struttura aperta e accogliente, abitabile, capace di „ospitare” ed assistere la storia dell'amore sofferente di Dio. Nello Spirito Santo la creazione diventa „utilizzabile” per la salvezza (innanzi tutto è servibile la natura umana di Cristo), e destinata a partecipare alla comunione gloriosa della Trinità.

4. Infine, la creazione mediata dal Cristo Redentore è su tutti i livelli di organizzazione e di sviluppo una creazione che attende la risurrezione dei morti e la creazione nuova, una comunione nell'attesa del fine escatologico, della vita nuova, aperta al futuro senza fine.

II. LA CREAZIONE IN DIO

La creazione, profondamente segnata della presenza del Dio Creatore mediante Cristo nello Spirito Santo, non può essere ritenuta totalmente estranea a Dio. Essa non è stata creata dal nulla e non è continuamente sostenuta contro il nulla per essere alla fine abbandonata da Dio, distrutta, annientata. Nella vita trinitaria si trova lo „spa-

⁸⁵ *Ibidem*.

zio” sufficiente per la vita dell’universo. La teologia moltmanniana della creazione è la dottrina in cui il tempo, lo spazio, le strutture e i movimenti del creato, armonizzati in una comunione di tutte le creature, sono destinati a divenire un ambiente divino, a vivere col Creatore la pace del Suo riposo.

1. L’IMMAGINE SABBATICA DELLA CREAZIONE

Per Moltmann, è il *settimo giorno* della creazione (*Gen 2, 2-3*) a rappresentare la storia aperta al futuro del creato in Dio. Il settimo giorno è il tempo benedetto e consacrato in cui il Creatore riposa (*shabat*) nella comunione delle sue opere e lascia che esse manifestino la gioia della loro appartenenza a Lui. Il sabato di Dio è il segno evidente dell’alleanza di vita fra Dio e la creazione, è la misura del compimento per tutte le cose. Esse vengono confermate nella loro esistenza completa quando comincia il giorno del divino riposo. La creazione si compie in quanto si dischiude al *giorno del Signore*, in quanto è capace di iniziare il sabato con Dio e di entrare nel Suo riposo. Creazione e sabato, compimento e riposo vanno intesi come strettamente collegati, perché „l’intera opera della creazione è stata compiuta *per il sabato*”⁸⁶.

a) *Il sabato come immagine della presenza divina*

Secondo l’interpretazione offerta dal nostro autore, il sabato non è un’altra opera di Dio, un effetto del suo agire creativo; ma è il frutto della Sua stessa presenza, del suo essere: „La creazione è opera di Dio, ma il sabato è l’essere presente di Dio. Se nelle sue opere si esprime la volontà di Dio, nel sabato si manifesta la sua stessa essenza. Nelle sue opere Dio esce da se stesso, nel sabato della creazione Egli ritorna a se stesso. (...) Il sabato non è un giorno della creazione, ma il «giorno del Signore»”⁸⁷.

Di conseguenza, il divino riposo del sabato viene presentato da Moltmann non tanto come una mancanza dell’operare creativo, quanto

⁸⁶ IDEM. *Dio nella creazione*. p. 319.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 323.

come una modalità dell'essere Creatore di fronte alle sue creature ed in esse. „Dio riposa «dalle sue opere», ma anche «di fronte alle sue opere». Non solo ha prodotto il creato, ma lo fa anche esistere e coesistere insieme a Lui. Il mondo è creato *da* Dio, esiste *davanti* a Dio e vive *con* Dio”⁸⁸. Anzi, Dio „non solo riposa «dalle sue opere» e di fronte ad esse, ma riposa pure *nelle* sue opere”⁸⁹. Mentre l'atto creatore manifesta la continua trascendenza del Creatore, „il sabato della creazione sta ad indicare l'immanenza del Creatore nella sua creazione”⁹⁰. Riposando, „Dio consente che le creature, ciascuna a modo suo, influiscano su di Lui; (...) si rende perfettamente recettivo rispetto alla felicità, alla sofferenza e alla lode che salgono dalle creature; (...) «fa esperienza» delle sue creature; (...) «sente il mondo»; (...) considera la comunione creaturale come proprio *ambiente*”⁹¹.

Il riposo di Dio viene, così, concepito come una realtà rispondente alle aspirazioni dell'intera creazione. In modo particolare, la quiete sabbatica che sgorga dalla presenza riposante di Dio, dà ad ogni creatura la pace dell'esistenza e della comunione. „Il sabato preserva le creature dall'annientamento e riempie la loro esistenza inquieta della gioia della presenza del Dio eterno. Nel sabato tutte le creature trovano il loro «luogo» nel Dio presente. La creazione è stata fatta «dal nulla», creata «per il sabato», quindi nel sabato essa esiste «nella» presenza di Dio. È questo il senso della *benedizione sabbatica*: non viene dal creare ma dal riposare di Dio, non dal fare ma dall'esistere divino”⁹². Dio riposa dalla sua creazione, „ritorna in se stesso, ma non senza la propria creazione. Per cui il suo riposo è al tempo stesso anche il riposo della creazione, e il suo compiacersi per il creato si tramuta nella gioia stessa delle creature”⁹³.

La creazione, quindi, è fondamentalmente una storia universale che tende verso il sabato. Tutte le creature esistono per la „festa” del settimo giorno, di quel giorno „che benedice, santifica e rivela il mondo come *creazione* di Dio”⁹⁴. Tutto il creato è invitato ad unirsi con il

⁸⁸ *Ibidem.* p. 321.

⁸⁹ *Ibidem.* p. 322.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.* p. 325.

⁹³ *Ibidem.* p. 321.

⁹⁴ *Ibidem.* p. 18.

Dio presente, a far festa dell'appartenenza a Lui. „Il settimo giorno si riferisce all'intero creato ed a tutte le creature, per cui con la sua presenza e quiete Dio impartisce la benedizione a tutto ciò che Egli ha creato”⁹⁵. Il sabato come festa del compimento non significa la fine della storia, bensì il tempo nuovo del compimento senza fine. „Il sabato dischiude il creato al suo vero futuro. La presenza stessa dell'eternità nel tempo, una pregustazione del mondo che deve ancora venire”⁹⁶.

b) Il sabato come immagine del mondo redento

La creazione ha bisogno del sabato. Essa non è in sé sufficiente, non è compiuta, attende la sua liberazione dalla condizione di precarietà, dall'incertezza dell'esistenza. Il „riposo sabbatico può essere considerato come una prefigurazione della redenzione”⁹⁷, perché in esso le creature trovano la pace e la gioia di esistere, invece dell'inquietudine esistenziale⁹⁸. È il sabato che annuncia il senso della storia e di tutto ciò che esiste. E sarà sempre il sabato, il giorno del Dio Signore, a raffigurare il destino della creazione e ad indicarne la strada. In questo senso, non solo la creazione è „per il sabato”, ma anche il sabato è „per la creazione”. Il sabato introduce nel cammino del cosmo insieme l'attesa e la festa del compimento. Il creato già festeggia i suoi sabati e ancora attende la pienezza del riposo in Dio.

Bisogna com-prendere insieme: „il sabato come *compimento* della creazione e il sabato come *rivelazione* dell'esistenza di un Dio che riposa nel creato”⁹⁹. Il compimento del creato sta proprio nella partecipazione alla presenza manifesta ed eterna di Dio. Quando questi due aspetti sabbatici si uniscono completamente, quando il compimento della creazione e la rivelazione di Dio diventano tutt'uno, allora si può parlare, secondo Moltmann, della redenzione¹⁰⁰. Il sabato, come festa del compimento è „la festa della redenzione”. Altrettanto

⁹⁵ *Ibidem.* p. 324.

⁹⁶ *Ibidem.* p. 318.

⁹⁷ *Ibidem.* p. 325.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.* p. 331.

¹⁰⁰ *Ibidem.* p. 320.

si può intendere „la redenzione come il «sabato eterno» e al tempo stesso come la «nuova creazione»”¹⁰¹.

La redenzione consiste nel compimento della creazione, nella piena ed espressa, cioè libera, appartenenza del mondo al Creatore. E siccome il compimento non significa un perfezionamento naturale, ma la comunione definitiva con Dio, la creazione non può che attendere una „voce” efficiente mediante cui potrebbe pronunciarsi fedele a Dio; attende il Messia – Redentore e il dono del suo sabato messianico (cfr. *Is* 61, 1-11). È il Cristo Gesù che annuncia l’adempimento delle profezie, il compimento delle attese e proclama la libertà del tempo messianico (cfr. *Lc* 4, 18 ss.). In Cristo, la creazione e la rivelazione di Dio si uniscono, Egli è la pace messianica. Per il Suo Sangue il creato entra nel riposo di Dio e con la Sua risurrezione inizia la vita come festa sabbatica senza fine¹⁰².

Il mondo visto dalla prospettiva del sabato è innanzi tutto un mondo che appartiene a Dio. Tutte le cose sono presenti in Dio, perché appartengono alla sua vita, al suo riposo, alla sua felicità e alla sua gloria. Come ‘proprietà’ di Dio, il mondo diventa il contesto della storia divina, il suo ambiente vitale, la sua casa propria. Questo mondo è fatto abitabile, non solo appartiene a Dio e può riposare in Lui, ma anche Dio stesso lo riempie della sua riposante presenza. Tutto ciò può essere ancora espresso, impiegando i termini pericoretici di mutua inabitazione: „Dio e il mondo stanno in rapporto di reciproca inabitazione e partecipazione: Dio abita il mondo in modo divino, il mondo abita Dio in modo mondano. Non è possibile concepire in altri termini la comunicazione continua che esiste tra Dio e mondo”¹⁰³.

Il mondo creato per il sabato è il mondo insieme differenziato e unito. Tutto ciò che Dio differenzia, portando all’esistenza, Egli stesso unisce, portando a compimento. Tutte le cose hanno la stessa origine, vale a dire sono state create, e tutte sono destinate a raggiungere il compimento sabbatico, percorrendo la via della riconciliazione. Nella comunione del mondo che tende verso il sabato, tutte le creature sono aperte al loro comune destino, sono unite nell’attesa

¹⁰¹ *Ibidem*. p. 331.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*. p. 333.

¹⁰³ *Ibidem*. p. 181.

della redenzione. Fra le creature, l'ultimo portato a vivere prima del sabato è l'uomo, la creatura fatta a „immagine di Dio”.

2. DALL'IMMAGINE DEL MONDO ALL'IMMAGINE DELLA TRINITÀ

Finora è stato detto davvero poco riguardo agli uomini, alla loro particolare storia nel mondo e alla loro specifica alleanza con Dio. La tesi di Moltmann, comunque, è che l'essere umano può essere capito nella sua complessità soltanto quando si parte dai contesti e dagli ambiti in cui l'uomo ci si presenta e nei quali vive, e non dalla sua posizione privilegiata nel cosmo¹⁰⁴. Egli propone di „parlare dell'uomo inteso come «creatura in comunione creaturale»”, e prima d'intenderlo quale *imago Dei*, scoprire in lui l'*imago mundi*, microscosmo nel quale tutte le creature si ritrovano¹⁰⁵. Con questo procedimento, il teologo riformato crede di ritornare alla comprensione veramente biblica dei valori e della dignità dell'uomo e del mondo, nella loro autonomia e nella loro interdipendenza.

a) *Imago Mundi* – *Imago Dei*

Prima di tutto, l'uomo non può essere proclamato il „coronamento del creato”, perché questa funzione spetta al sabato. L'uomo è però una creatura eccellente, la più elevata nel mondo, perché in quanto *creatura ultima*, l'uomo è riferito a tutte le altre creature¹⁰⁶. Ultimo nell'ordine della creazione, l'uomo in nessun modo si oppone al creato che lo precede; anzi, egli condivide la sua natura, la sua vita e il modo di vivere, le sue attese e, addirittura, il suo Dio Creatore con tutte le creature. Egli è stato preso dalla terra (*Gn* 2, 7) e rimane legato alla terra, e a tutto ciò che essa produce¹⁰⁷. Un legame più stretto ancora unisce il genere umano agli animali, con cui „ha in comune

¹⁰⁴ *Ibidem*. p. 219.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*. p. 220.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibidem*.

l'anima vivente (*Gn* 1, 30; 2, 7), lo spazio vitale, l'alimentazione e la benedizione della fecondità¹⁰⁸.

La comunione vitale non esclude, ovviamente, le differenze fra l'essere umano e le altre creature. „Dalla *terra* lo distingue il mandato divino di «assoggettarla»¹⁰⁹. Questa distinzione, però, va capita a partire dalla fondamentale comunione dell'uomo e della terra, secondo l'immagine sabbatica della creazione e non secondo una visione del potere illimitato dell'uomo sulla terra. A questo punto, Moltmann aggiunge soltanto che il mandato di assoggettare la terra (stando a *Gn* 1, 28) „si riferisce esclusivamente ad una alimentazione di tipo vegetariano”¹¹⁰. Dagli animali, l'uomo si distingue per „il fatto che egli impone loro un nome e che essi, d'ora in poi, si chiameranno così come egli li ha chiamati (*Gn* 2, 19)”¹¹¹. Qui non si tratta, però, secondo il Nostro, di un atto autoritario umano; ma, piuttosto, di un'espansione della „comunione linguistica degli esseri umani”, nella quale gli animali entrano¹¹². Inoltre, „l'uomo si distingue dagli animali perché è un *essere sociale bisognoso di aiuto*: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (*Gn* 2, 18). Lo si dice soltanto dell'uomo”¹¹³.

Solo quando si riconosce l'affinità dell'uomo con la creazione intera si può capire profondamente anche la speciale „vocazione” dell'essere umano in mezzo a tutte le creature, vale a dire la sua destinazione ad essere *immagine di Dio* (cfr. *Gn* 1, 26). „Effettivamente una simile determinazione gli conferisce una qualità singolare nel creato, qualità (...) che non coincide con le differenze naturali fra uomini ed animali e non può neppure spiegarle. Essa riguarda l'uomo intero nella sua comunione con le creature, come nel suo differenziarsi da esse”¹¹⁴. In altre parole, l'uomo è immagine di Dio nel mondo, con il mondo e per il mondo, non contro di esso. L'uomo può essere immagine di Dio non perché si separa dal suo ambiente, ma perché lo rappresenta di fronte a Dio, come un riflesso della sua glo-

¹⁰⁸ *Ibidem.* p. 221.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*

ria. L'uomo deve essere soprattutto una creatura – un diverso da Dio – per essere (l')immagine del Creatore. „In quanto *immagine* di Dio, l'uomo è per Dio un «altro» in cui Egli vuol riconoscersi come in uno specchio”¹¹⁵. Il mondo non si dissocia, quindi, dall'uomo, dalla sua vita, dignità, missione e dal suo destino. „L'essere umano incorpora in sé tutte le creature. Il complesso sistema «uomo» contiene tutti i sistemi più semplici dell'evoluzione della vita. (...) Quei sistemi sono presenti in lui, come lui è riferito a quei sistemi”¹¹⁶. Così *l'immagine divina* incontra nell'uomo *l'immagine del mondo*. „L'uomo è *imago mundi* e in quanto microcosmo rappresenta il macrocosmo. Come *figura del mondo*, l'uomo rappresenta davanti a Dio tutte le creature. Come *imago mundi*, gli uomini devono essere considerati *creature sacerdotali ed esseri eucaristici*, che si accostano a Dio a nome delle creature con le quali vivono un rapporto comunionale”¹¹⁷. In questo contesto, Moltmann cita anche la costituzione conciliare *Gaudium et spes*, in cui si afferma che „l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore” (GS 14)¹¹⁸.

Gli uomini sono, al tempo stesso, *imago mundi* ed *imago Dei* e svolgono nella creazione una doppia funzione propria: rappresentano il mondo davanti al cospetto di Dio e rappresentano Dio davanti a tutte le creature. In questo duplice ruolo, essi vengono prima del sabato e in vista del sabato della creazione, „per riflettere e celebrare la gloria divina che viene al creato”¹¹⁹. Essi „preparano la festa del sabato”¹²⁰.

b) *Imago Christi – Imago Trinitatis*

Non basta, tuttavia, comprendere il significato di un uomo creato ad immagine di Dio come „la *determinazione originaria* degli esseri

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*. p. 222.

¹¹⁷ *Ibidem*. p. 222-223.

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 219.

¹¹⁹ *Ibidem*. p. 221.

¹²⁰ *Ibidem*. p. 223.

umani: *imago Dei*¹²¹. Come il sabato trascende nel suo significato una dimensione originaria verso il sabato messianico e verso l'eterno sabato della nuova creazione, così gli uomini, creati ad immagine di Dio in vista del sabato, devono essere considerati sia nella loro „*vocazione messianica: imago Christi*”¹²², sia nella loro „*glorificazione escatologica: gloria Dei est homo*”¹²³.

In quanto rappresentanti di Dio in terra - *imago Dei* - gli uomini „manifestano la sua gloria e il suo volere” e diventano il punto di riferimento per l'intera creazione. La storia della creazione trova nell'essere umano un punto d'intreccio con la storia della redenzione, cioè con la storia della nuova creazione. Moltmann fa notare, in proposito, che „secondo l'*ordine della creazione*, cielo e terra si trovano all'inizio, gli uomini invece alla fine, prima del sabato. Secondo l'*ordine della storia della redenzione*, invece gli uomini nuovi stanno all'inizio e la nuova creazione di cielo e terra alla fine”¹²⁴. Non si tratta, però, di un uomo qualsiasi o di un essere umano in genere, „la *nuova creazione*, che coincide con la redenzione, ha inizio con la missione, donazione e risurrezione di Gesù Cristo”¹²⁵. Da Lui, che è il Figlio del Padre e l'immagine visibile del Dio invisibile sulla terra, parte il nuovo ordine della storia. Coloro che credono in Lui vengono a Lui configurati (cfr. *Rom* 8, 29) e diventano figli di Dio nello Spirito Santo; in Cristo sono già nuova creatura (cfr. *2Cor* 5, 17). Ora, „la brama della creatura in attesa è indirizzata verso la futura manifestazione della libertà dei figli di Dio, poiché in essa e attraverso essa anche la creatura non-umana verrà liberata dalla maledizione della caducità (*Rom* 8, 19 ss.)”¹²⁶. Per il teologo riformato è evidente che in tutta la storia „sia nella creazione, sia nella redenzione l'uomo non è visto isolato e nemmeno in opposizione al mondo, ma in permanente legame con il creato intero”¹²⁷.

Stando al ragionamento di Moltmann, si può dire che l'uomo creato come *imago Dei* e *imago mundi*, in questa sua doppia vocazione,

¹²¹ *Ibidem*. p. 253.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*. p. 222.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

rappresentante di Dio e rappresentante del mondo, viene redento, ovvero ricreato, come *imago Christi*. In quanto configurato a Cristo, l'uomo presenta in sé davanti a Dio il mondo riconciliato mediante la natura umana del Redentore; nel mondo egli rappresenta Cristo, il Figlio del Padre, il Figlio nello Spirito Santo, e in questo senso cristologico l'uomo va visto anche come *imago Trinitatis*. „La Trinità si «apre» per costituire la sua immagine sulla terra, mediante Figlio nello Spirito Santo. Creati ad immagine di Dio, per la comunione messianica con il *Figlio*, gli uomini (...) vengono assunti nella Trinità aperta, resi «conformi all'immagine del Figlio» (*Rom 8,29*)”¹²⁸. Il nucleo di queste affermazioni è molto evidente: „Gesù Cristo come Figlio di Dio è l'immagine fondamentale della «Trinità intera» sulla terra, perché non si dà alcuna figliolanza divina senza il Padre e senza lo Spirito. „La Trinità è «intera» nell'unicità della Tri-Unità”¹²⁹ – dice Moltmann, mettendo l'accento non su un'unità sostanziale di Dio ma sulla comunione essenziale e pericoretica all'interno della Trinità aperta. E continua: „Contro l'opinione di Agostino gli esseri umani vengono configurati ad una persona della Trinità: la persona del Figlio. Solo Lui diventa uomo e personifica l'immagine per la quale gli uomini sono stati creati. (...) In quanto *imago Christi*, gli uomini vengono dunque assunti nella figliolanza, e nella fraternità di Cristo il Padre di Gesù diventa anche Padre loro. Con il Figlio la Trinità divina si apre dunque all'uomo. (...) Con il Figlio gli uomini, figura di Dio in terra, hanno accesso al Padre. In quanto figura di Dio, gli esseri umani sono la figura della Trinità intera, poiché vengono configurati all'immagine del Figlio: *il Padre crea, redime e porta a compimento gli uomini mediante lo Spirito nell'immagine del Figlio*”¹³⁰.

L'uomo, in quanto immagine della Trinità, è, di conseguenza, un essere aperto alla comunione personale. È meglio, quindi, parlare dell'insieme degli esseri umani o della comunità degli uomini come immagine della Trinità. „L'*imago Trinitatis* esprime sulla terra il piano delle relazioni che vigono all'interno della Trinità, non la costituzione trinitaria. Come le tre persone trinitarie sono in modo affatto

¹²⁸ *Ibidem*. p. 282.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

singolare un' *unica cosa, allo stesso modo* gli esseri umani sono *imago Trinitatis* nella loro comunione personale: non è che uno rappresenterebbe il Padre, un altro il Figlio ed un terzo lo Spirito Santo¹³¹. „Immagine di Dio in terra non è il soggetto umano nella sua solitudine, ma la vera comunione tra gli uomini”¹³² e soltanto „*unificandosi* tra loro, gli esseri umani mostrano di corrispondere al Dio Uno-Trino”¹³³.

La posizione privilegiata dell'uomo sulla terra in nessun modo giustifica il suo distruttivo comportamento rispetto ad essa. La specialissima vocazione umana che emerge dalla visione biblica, secondo l'interpretazione moltmanniana, è al servizio dell'intero creato. L'uomo è chiamato a rappresentare nel mondo l'amore trinitario per tutte le creature così come è chiamato ad essere testimone della riconciliazione di tutte le cose mediante Cristo. Infine, l'uomo è invitato alla comunione vitale della Trinità come immagine del mondo amato da Dio e redento per il sangue del Figlio.

3. LA CREAZIONE COME COMUNITÀ „PERICORETICA”

Dopo aver presentato una rinnovata immagine della creazione – del mondo e dell'uomo – in vista del compimento sabbatico di tutte le creature, ovvero in vista del destino universalmente aperto, rivolgiamo l'attenzione alle applicazioni concrete delle impostazioni moltmanniane alla comprensione della creazione nella sua esistenza attuale. Il contesto prossimo di quest'aspetto della teologia di Moltmann è la profonda crisi ecologica del mondo, provocata, a suo giudizio, dalla crisi religiosa dell'uomo moderno¹³⁴. Tale crisi riguarda innanzi tutto le false immagini di Dio, dell'uomo e della natura, e le ingiustificate distinzioni inventate dagli uomini negli ultimi secoli che hanno separato il mondo non-umano dalla speranza della vita eterna, cioè dal suo compimento escatologico.

¹³¹ *Ibidem.* p. 281.

¹³² IDEM. *Dio nel progetto del mondo moderno, Contributi per una rilevanza pubblica della teologia.* Brescia. Ed. Queriniana 1999 (titolo orig. *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie.* Gütersloh 1997) p. 100.

¹³³ IDEM. *Dio nella creazione.* p. 254.

¹³⁴ Cfr. IDEM. *Dio nel progetto del mondo moderno.* p. 94.

a) *La correzione della visione del mondo – rifiuto dell'antropocentrismo*

Per quanto riguarda quelle che a giudizio del nostro teologo sono le false immagini di Dio, si pensi alla visione trinitaria, storica, interrelazionale, pericoretica e aperta del mistero divino, in opposizione ad una visione rigidamente monoteistica, statica, immutabile e quindi chiusa. Si pensi all'immagine di Dio Trinità impegnato con la sua vita nella storia della creazione e presente in essa come in casa propria, in opposizione all'immagine di un Dio Signore, totalmente altro ed estraneo al creato. La correzione, poi, delle immagini del mondo e dell'uomo arriva attraverso il concetto biblico del sabato, in cui Moltmann scopre una fondamentale unificazione dell'intera creazione nel progetto di Dio, in opposizione alle presunte scissioni fra l'uomo e il mondo, proclamate dal pensiero moderno a partire da Cartesio con la distinzione operata tra la *res cogitans*, trionfante nell'essere umano, e la *res extensa* ridotta all'uso umano¹³⁵.

Moltmann, dunque, propone una caratterizzazione del mondo creato, sviluppata secondo le immagini da lui corrette in chiave comunitaria e pericoretica. Dapprima, egli prende in considerazione le fatali conseguenze della moderna falsificazione dei rapporti fra Dio e il mondo, fra gli uomini fatti ad immagine di Dio e il loro ambiente. Emerge, qui, soprattutto l'accusa verso quell'antropocentrismo che „ha tolto alla natura la sua anima e ha ridotto gli uomini a soggetti senza corpo”¹³⁶, introducendo, così, „la scissione moderna tra persona e cosa, soggetto e oggetto”¹³⁷. Il Nostro rifiuta questo antropocentrismo che ha esaltato l'essere umano come un sovrano „soggetto di conoscenza e di volontà, in opposizione al mondo, oggetto passivo di sottomissione”¹³⁸. Tale distinzione non risponde né alla posizione naturale dell'uomo nel mondo, né alla sua speciale vocazione secondo il progetto di Dio. L'esistenza fisica dell'uomo creato dalla terra non

¹³⁵ Cfr. IDEM. *Futuro della creazione*. Brescia. Ed. Queriniana 1993² (titolo orig. *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*. München 1977) p. 143.

¹³⁶ IDEM. *Dio nella creazione*. p. 319.

¹³⁷ IDEM. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 126.

¹³⁸ *Ibidem*. p. 97.

sopporta una separazione dalla comunione creaturale. La vita dell'uomo, creato ad immagine di Dio, non si valorizza attraverso una negazione del valore proprio del mondo e non si compie mediante lo sfruttamento e la distruttiva occupazione della creazione. L'uomo non riproduce i lineamenti di Dio, non rappresenta Dio nel mondo, quando si lascia guidare dalla sua „smisurata *volontà di dominio*”¹³⁹.

Purtroppo, l'antropocentrismo moderno ha trovato sostegno nel pensiero dell'Occidente cristiano, in cui si definiva l'essenza della divinità in opposizione al mondo. „Nella tradizione occidentale Dio si è sempre più ritirato nella sfera della trascendenza, il mondo invece venne concepito sempre più nella sua immanenza e terresteità. E se Dio venne pensato senza il mondo, il mondo poteva essere concepito senza Dio”¹⁴⁰. Il mondo privo di Dio è stato, così, ridotto a una cosa non divina, ad un oggetto senza padrone, a „una *res nullius* che appartiene a colui che se ne appropria”¹⁴¹. In seguito, l'uomo non è più portato a riconoscersi come una creatura fra le creature di Dio, ma si dichiara padrone della natura e si sente autorizzato a sfruttarla col dichiarato fine del bene della famiglia umana. Il mondo di oggetti trova addirittura il suo significato in quanto viene utilizzato da soggetti umani. Per di più, in tale sottomissione del mondo all'uomo si riconosce l'ordine stabilito da Dio, e nell'egemonia umana si cerca di vedere un riflesso della signoria divina, un'immagine del Dio Signore nell'uomo. Come appoggio biblico, viene offerta l'abusiva interpretazione della benedizione di Dio rivolta agli uomini: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni vivente, che striscia sulla terra» (*Gen 2, 28*).

b) Modello trinitario dell'inabitazione reciproca

Nel contesto dei danni provocati dall'antropocentrismo nell'ambiente naturale, Moltmann invita ad operare la conversione dei rapporti fra l'uomo e il mondo secondo la riscoperta del Dio triunitario e dell'immanenza del Creatore nella sua creazione. Il Dio Triunità ri-

¹³⁹ *Ibidem.* p. 95.

¹⁴⁰ *Ibidem.* p. 96.

¹⁴¹ *Ibidem.* p. 98.

conosciuto come „una comunione meravigliosa”¹⁴² non può costituire una base teologica e un modello del dominio umano. Il dinamismo dell’amore trinitario, cioè la pericoreasi o l’inabitazione reciproca delle persone divine, non si rispecchia in una creazione spezzata, ripartita, divisa tra soggetti e oggetti, tra anime e corpi, tra persone e cose. Tutta la creazione, in quanto unita mediante interazioni, è chiamata a riflettere il mistero della vita di Dio: „L’inabitazione reciproca è il mistero di una comunità creaturale che riproduce in se stessa i lineamenti di Dio”¹⁴³. L’uomo è l’immagine della Trinità in quanto ama la creazione e si unisce ad essa con lo stesso amore con cui è amata dal Creatore¹⁴⁴. Comunicare l’amore significa, infatti, comunicare la presenza di Dio: „Chi sta nell’amore dimora in Dio e Dio dimora in lui” (IGv 4, 16). Bisogna in seguito, però, riconoscere l’essenziale interesse di Dio per la creazione e non soltanto per gli uomini. Occorre vedere in tutte le cose i destinatari dell’amore di Dio e riscoprire l’immanenza del Creatore nella sua creazione: allora si potrà „comprendere anche l’opera delle sue mani in un rapporto di profondo rispetto per Colui che l’ha posta nell’esistenza”¹⁴⁵.

c) Diritti del creato

Nella storia della salvezza è stata l’idea dell’alleanza, o meglio l’evento dell’alleanza con Dio, a sviluppare nel popolo d’Israele la comprensione del mondo come creazione e la comprensione di Dio come Creatore. L’alleanza compiuta ai piedi del monte Sinai, dopo la liberazione delle tribù d’Israele dalla schiavitù d’Egitto, diventa l’atto costitutivo del popolo di Dio. Ed è all’interno di questa alleanza e di questo popolo che Dio offre l’intelligenza del suo mistero. Mediante la sua propria storia, Israele comincia a capire che quel Dio il quale libera dalla terra di schiavitù e promette un’altra terra, quel Dio a cui obbediscono le potenze del cosmo, quel Dio che crea nel deserto il suo popolo, è il Creatore del mondo. La legge di Dio consegnata a Mosè riguarda ,quindi, non solo il popolo eletto, ma tutta la

¹⁴² *Ibidem.* p. 99.

¹⁴³ *Ibidem.* p. 100.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibidem.* p. 128.

¹⁴⁵ *Ibidem.* p. 101.

creazione, che trova in essa la sua vitale costituzione. Infatti, sia Israele che la terra promessa, sia gli uomini che gli animali godono, secondo la legge, l' alleanza con Dio e celebrano, sempre secondo la legge, la loro libertà in Dio nel settimo giorno chiamato sabato. In quel giorno, entro un' unica prospettiva, si incontrano l' esperienza dell' esodo e la fede nella creazione: „Il Dio dell' Esodo è il creatore del mondo, e viceversa”¹⁴⁶.

Questa verità viene inserita nella legge che impone agli uomini l' obbligo di rispettare il riposo sabbatico delle creature. „Nella *quiete sabbatica* gli uomini intervengono sul loro ambiente non per via lavorativa, ma rispettandone il carattere di creatura di Dio. Essi riconoscono il carattere inviolabile del creato come proprietà divina e santificano questo giorno con la loro gioia di esistere, come creature di Dio che vivono in comunione creaturale”¹⁴⁷. Nel settimo giorno gli uomini devono astenersi dal lavoro per festeggiare la loro appartenenza a Dio, per celebrare il loro riposo in quel Dio che li ha creati e liberati dalla schiavitù. Non soltanto gli uomini, però, sono soggetti alla legge: essa parla anche degli animali che collaborano con gli uomini (cfr. *Es* 20, 10; 23, 12) e che devono essere liberati dal loro carico quotidiano nel giorno di sabato. Gli uomini devono, perciò, in un certo senso, rinunciare al loro dominio sul bestiame. Il fatto di massima importanza secondo il teologo amburghese è, comunque, che la legge istituisce ogni sette anni l' anno sabbatico per custodire il sabato della terra (cfr. *Es* 23, 11; *Lev* 25, 4. 11 ss.): nell' anno sabbatico gli uomini devono riconoscere che anche la terra ha diritto al riposo, che la terra della libertà è la terra libera e gode del diritto proprio garantito dal Creatore e protetto da Lui. Stando al *Libro del Levitico* (cap. 26), Moltmann vede nell' esilio di Israele in Babilonia una divina punizione del popolo di Dio che violava i sabati della terra di Dio: „Dio ha voluto salvare la propria terra e quindi ha permesso che il suo popolo venisse sconfitto e deportato prigioniero. Per *settant'anni* la terra di Dio è rimasta incolta ed ha recuperato le sue forze, dopo di che il popolo ha potuto ritornare nella terra promessa!”¹⁴⁸. Per Moltmann l' istituzione del sabato è una specie di „politi-

¹⁴⁶ IDEM. *Dio nella creazione*. p. 328.

¹⁴⁷ *Ibidem*. p. 319.

¹⁴⁸ IDEM. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 112.

ca ambientale che Dio attua per le sue creature e per la sua terra”¹⁴⁹. „Le regole sabbatiche sono la strategia ecologica che Dio mette in atto per conservare la vita che Egli stesso ha creato”¹⁵⁰.

È estranea, dunque, anche alla legge di Dio un’opposizione tra l’uomo e la terra; esiste piuttosto „una comunione di diritto della terra e degli uomini, che si radica nello specifico diritto divino, nel diritto che il Creatore vanta sulla propria creazione”¹⁵¹. Sempre, quando si rispetta il diritto di Dio sulla creazione, si restringono i diritti dell’uomo: „Dio gode del diritto di proprietà, l’uomo soltanto del diritto di usufruirne!”¹⁵². Moltmann postula, quindi, che la „natura venga riconosciuta come soggetto con propri diritti – riconosciuta per se stessa e non soltanto come „ambiente umano”¹⁵³. Secondo lui, di fronte a Dio il Creatore, le creature viventi sulla terra insieme all’uomo sono „partner dell’alleanza con la stessa e medesima dignità. (...) Ciascuno a proprio modo, ogni vivente è un *alleanza* di Dio. Tutti i viventi devono essere rispettati dagli umani come propri partner e membri dell’alleanza di Dio”¹⁵⁴. Di conseguenza, qualunque ingiustificata aggressività umana contro le altre creature è una forma di opposizione contro Dio e contro il dono della sua alleanza, una violenza dei diritti divini: „Chi ferisce la terra ferisce anche Dio. Chi lede la dignità degli animali lede la dignità stessa di Dio”¹⁵⁵.

d) *L’organismo Terra*

Moltmann percepisce la creazione non come una gerarchia degli esseri viventi, secondo diversi gradi del loro sviluppo bensì ma come una comunità di diritto, una comunità di fratellanza, dove tutti i membri sono complementari, gli uni necessitano degli altri e sono compagni dello e nello stesso cammino. In questa comunità interdipendente ogni vivente è aperto all’altro, ogni sistema apre i suoi confini all’altro, l’uno per l’altro diventa proprio ambiente. In occasione di un dia-

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ *Ibidem.* p. 114.

¹⁵¹ *Ibidem.* p. 128.

¹⁵² *Ibidem.* p. 110.

¹⁵³ *Ibidem.* p. 109.

¹⁵⁴ *Ibidem.* p. 108.

¹⁵⁵ *Ibidem.*

logo sulla dottrina della creazione di Karl Barth, Moltmann proponeva: „Non sarebbe meglio rinunciare allo schema barthiano dell'ordine, unilaterale e monarchico, di anima e corpo, per assumere invece la figura di una mutua «inabitazione», quindi la pericorese di corpo e anima?»¹⁵⁶. La frase si riferisce, ovviamente, all'essere umano ma la stessa idea di fondo viene applicata a tutta la realtà creata, come un nuovo paradigma: „Al posto di un modo di pensare in termini di potere e sottomissione, separazione e controllo, bisogna che subentrino i principi più globali della mutualità, della reciprocità e della cooperazione paritaria, tanto sul piano sociale, economico e politico nel rapporto tra uomo e uomo, quanto nel rapporto tra cultura umana e natura dell'organismo Terra»¹⁵⁷.

L'«organismo Terra» è un'idea che, col passar del tempo, affascina il teologo riformato sempre di più. Essa è conosciuta e divulgata come l'«ipotesi Gaia». Si tratta della tesi dello scienziato James E. Lovelock¹⁵⁸, secondo cui la terra è un sistema globale reattivo che tende a creare o salvare le condizioni ambientali relativamente costanti e ottimali alla vita¹⁵⁹. „La biosfera della terra, insieme all'atmosfera, agli oceani ed alla terraferma, costituirebbero un unico, complesso sistema, da considerare come un «organismo» *sui generis*, capace cioè di conservare il nostro pianeta nelle condizioni favorevoli a degli esseri viventi, ad una vita garantita e sviluppata dall'assunzione continua di energia solare»¹⁶⁰. In quest'ipotesi, Moltmann vede un'alternativa all'antropocentrismo, perché essa costringe ad orientare i pensieri alla terra, cioè a pensare in modo biocentrico. È la vita che sta al centro del cosmo e della storia del mondo. Orientato alla vita, il sistema terra ha una propria soggettività, il proprio linguaggio Gaia, quello del *codice genetico*, e persino la propria intelligenza: „Se poi tale organismo ha prodotto esseri intelligenti, come quelli umani, non potrà non disporre di una *intelligenza superiore* e

¹⁵⁶ IDEM. *Nella storia del Dio trinitario*. p. 210.

¹⁵⁷ *Ibidem*. p. 218.

¹⁵⁸ JAMES E. LOVELOCK. *Gaja – A New Look at Life on Earth*, Oxford 1979. Per una breve spiegazione scientifica dell'ipotesi conviene consultare P. COLANGELO. *L'ipotesi «Gaia»*. In: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Cosmologia e antropologia. Per una scienza dell'uomo*. Padova. Ed. Messaggero 1994 p. 142-160.

¹⁵⁹ MOLTSMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 105.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

non conservare una memoria accumulata nel corso di milioni di anni. Possiamo dunque dire che la terra stessa è «vivente», creata perché «produca» gli esseri viventi (*Gen 1, 24*)¹⁶¹.

Una definitiva detronizzazione della natura umana rispetto alla natura degli altri esseri creati, e quindi il rifiuto decisivo dell'antropocentrismo, si compie quando Moltmann dichiara che „ciò che noi qualifichiamo come coscienza, intelletto e volontà non è che una piccola porzione dell'organismo governato dal nostro codice genetico”¹⁶², cioè una piccola espressione nel „linguaggio Gaia” dell'organismo Terra. L'uomo non occupa più il posto centrale nel mondo ma „è inquadrato più democraticamente nel sistema”¹⁶³. Gli uomini possono, secondo la dottrina moltmanniana, entrare in relazione con le altre specie viventi e comprendersi come una configurazione di vita tra le altre e insieme alle altre sulla terra. Occorre, però, che loro s'intendano „come specie «umana» e «creature della terra», e non più come «popoli», «nazioni» o «razze»”¹⁶⁴.

Moltmann non nasconde l'entusiasmo per questa idea, nella quale la sua visione di una comunità interdipendente e pericoretica sembra trovare una concretizzazione scientificamente verificabile. Davanti all'accusa di deificare la terra nell'ipotesi Gaia, il teologo di Tübinga si difende dichiarando che il suo modo di intendere l'uomo e il cosmo „non ha nulla a che vedere con un ritorno alla dea Terra. L'ipotesi Gaia non attribuisce alla terra alcuna forza divina, come certi cristiani conservatori paventano. Ciò che qui soprattutto importa sono le condizioni della nostra sopravvivenza: possibile unicamente in simbiosi e sintonia con l'organismo terra”¹⁶⁵.

Sviluppando in modo successivo le idee sabbatiche, la visione di una comunità di diritto e l'ipotesi Gaia, Moltmann vuole offrire insistentemente un modello simbiotico della vita, in cui l'intera creazione come unità pericoretica della moltitudine di sistemi aperti, concatenati e reciprocamente inabitati¹⁶⁶, entra essa stessa nella comunione interdipendente, ovvero in una simbiosi (comunione di vita) con

¹⁶¹ *Ibidem.* p. 106.

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibidem.* p. 107.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ Cfr. IDEM. *Futuro della creazione.* p. 144-145.

la Trinità. Soltanto quando concepirà il suo ruolo nella creazione non attraverso il modello di dominio e sottomissione, ma attraverso il modello di „comunicazione” e di „cooperazione”, e quindi riconoscerà una soggettività della creazione, degli animali e della terra, l’uomo riuscirà anche a vivere con la natura il vero rapporto di reciprocità¹⁶⁷. Solo in quanto inserito nella comunità creaturale, e non in opposizione ad essa, l’uomo si spiega come *imago Dei* e potrà godere del premio dell’eterna presenza di Dio. „Tutte le cose sono state create come «casa comune» delle creature, destinata a diventare la «casa di Dio», quella in cui Dio potrà vivere eternamente con le sue creature e le sue creature con lui”¹⁶⁸. La creazione è una casa aperta a tutto ciò che da Dio proviene e a quanto Egli vuole ancora offrire.

VALUTAZIONI RIASSUNTIVE

In una schematica sintesi della dottrina ecologica della creazione, proposta da Jürgen Moltmann, conviene accentuare alcuni punti chiave:

1. La creazione è il mistero della presenza dello Spirito di Dio, effuso in tutte le creature. Lo Spirito Santo è lo Spirito cosmico che garantisce in sé lo „spazio vitale” del creato e la sua unità nella molteplicità. Egli infonde nelle strutture della creazione la brama della sua piena unificazione nella comunità creaturale e nella comunione con Dio. Lo Spirito Santo Dio può essere riconosciuto anche come una „piattaforma pericoretica” della creazione e una potenza di compenetrazione, in quanto in Lui accade ogni vita creata ed ogni comunicazione degli esseri viventi. La creazione trinitaria nello Spirito è differenziata mediante il Verbo ma rimane unità nello Spirito. „Verbo e Spirito si integrano in vista della comunione creaturale: il Verbo specifica e differenzia, lo Spirito collega e mette in sintonia. (...) Dio parla attraverso le creature e respira con l’intero creato”¹⁶⁹.

2. Il mistero del mondo è Cristo¹⁷⁰ nelle dimensioni cosmiche. Egli, come Mediatore della creazione, ne è il Fondamento e Redentore. Mediante Cristo, l’intero processo creativo giunge a compimento, ma non si chiude. La creazione attende il Redentore e non un vertice

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*. p. 144.

¹⁶⁸ IDEM. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 103.

¹⁶⁹ *Ibidem*. p. 102.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 101.

evolutivo nel punto Omega. La redenzione è la nuova creazione senza fine e non il termine più elevato della creazione.

3. Tutta la creazione ha, mediante Cristo nello Spirito Santo, accesso nel riposo del Creatore. Gli uomini insieme alle altre creature godono dello stesso destino: sono creati in vista del sabato del compimento. Condividono, quindi, anche lo stato di incompiutezza attuale, sono aperti e attendono essenzialmente un perfezionamento che arriva con la festa: la partecipazione alla vita divina. Il loro spazio è aperto alla presenza riposante di Dio e la loro storia è aperta al futuro in Dio.

4. La comunità creaturale è una comunità pericoretica delle mutue relazioni, nella quale l'uomo, in quanto *imago Christi*, rappresenta il mistero della vita trinitaria. Questa sua vocazione e configurazione a Cristo non lo separa dal mondo; anzi, lo inserisce in esso più profondamente. L'uomo è chiamato a vivere con le sue con-creature un rapporto di reciprocità e una comunione di diritto, come in un unico organismo vitale, come in una casa propria e nella casa di Dio.

Conclusione

Nella teologia di Jürgen Moltmann la dottrina della creazione s'intreccia con la dottrina trinitaria: la vita divina dischiusa al creato trova nel mondo una corrispondente apertura; la vita creaturale ha nel Dio Triuno l'ambiente del suo compimento. In altre parole: il Mistero trinitario è aperto nella sua „struttura vitale” alla creazione del mondo; il mondo creato nella sua strutturale dipendenza dal mistero trinitario è reso capace di partecipare alla vita della Trinità.

Lungo il percorso fatto sono emerse alcune rilevanti questioni: il rapporto tra la creazione e il Dio Spirito che abita in essa; il ruolo cosmico del Cristo Redentore; l'eterno destino di tutte le cose create da Dio; il rapporto tra la vita dell'uomo e la sorte del mondo; e infine, l'idea di una comunità pericoretica creaturale vista come riflesso della comunità pericoretica trinitaria. La questione ambientale legata alla crisi ecologica mondiale non è divenuta oggetto di un'approfondita riflessione a parte, tuttavia ha costituito uno sfondo o una concreta prospettiva. Essa ha condizionato l'impostazione stessa dell'intero discorso, che così ha potuto conservare l'attenzione alla dimensione cosmica di tutti gli enunciati.

STWORZENIE OTWARTE – DOKTRYNA
JÜRGENA MOLTMANNA

S t r e s z c z e n i e

W teologii Jürgena Moltmanna, nauka o stworzeniu splata się z nauką o Trójcy Świętej. Życie Boże otwarte na stworzenie ma niejako swój odpowiednik w otwartości świata na Bożą obecność; co więcej, życie stworzeń odnajduje w Bogu Trójjedynym swoje spełnienie. Misterium Trójcy jest „otwarte” w swojej „życiowej strukturze” na stworzenie świata, a świat stworzony w swojej strukturalnej zależności od tajemnicy trynitarniej jest uzdolniony do uczestnictwa w życiu Trójcy. Przede wszystkim przykuwa uwagę fakt wzajemnego współdziałania Chrystusa i Ducha w kosmosie. Mówi się o Duchu kosmicznym oraz Chrystusie kosmicznym, natomiast Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi, nie jest nigdy określany jako Ojciec kosmiczny. Pozostaje On absolutnie pierwszym Źródłem wszystkiego tego, co jest od Niego oddzielone; jest transcendentny wobec swych stworzeń, a jednocześnie intymnie jednoczy się z nimi poprzez swego Syna i w swym Duchu. Role Ducha i Syna wobec stworzeń są jasno wyodrębnione, a jednocześnie nierozłączne. Chrystus bez Ducha Świętego nie mógłby być fundamentem, wsparciem i Odkupicielem kosmosu. Duch kosmiczny bez Chrystusa nie mógłby ożywiać i budzić nadziei. Nie ma żadnej kosmicznej misji Chrystusa bez kosmicznej obecności Ducha i vice versa. Ta prawda ściśle odpowiada tajemnicy wewnętrzного życia Trójcy Świętej. Koncepcje Ducha kosmicznego i Chrystusa kosmicznego ilustrują ideę Boga żywego, zaangażowanego w historię świata, dogłębnie otwartego na istnienie kogoś realnie innego; nakreślają obraz Trójcy współczującej, współcierpiącej, zdolnej do współżycia ze stworzeniem. Stworzenie, przeniknięte przez Ducha Świętego, jest przez Niego zorganizowane w strukturę otwartą i gościnną, mieszkalną, mogącą stać się miejscem historii miłości Boga. W Duchu Świętym stworzenie staje się niejako używalne w celu zbawczym – przede wszystkim usłużna jest w tym względzie ludzka natura Chrystusa – i podatne na zbawienie, tzn. przeznaczone do uczestniczenia w chwalebnej wspólnotie Trójcy. Duch Święty, wszędzie obecny, gwarantuje w sobie „życiową przestrzeń” dla wszystkich stworzeń i ich jedność w różnorodności. Rozlewa w stworzeniach dążenie do wspólnoty, staje się jak gdyby „platformą perychoretyczną” wszelkiego zjednoczenia stworzeń i ich jedności ze Stwórcą. Stworzenie zróżnicowane poprzez Słowo jest jedno w Duchu. Wreszcie, stworzenie, zapośredniczone przez Chrystusa Odkupiciela, jest na wszystkich poziomach organizacji i rozwoju stworzeniem, które oczekuje zmartwychwstania umarłych i nowego stworzenia. Jest

wspólną oczekującą osiągnięcia eschatologicznego celu, nowego życia otwartego na przyszłość bez końca. Całe stworzenie, przez Chrystusa w Duchu Świętym ma wstęp do szabatu Stwórcy. Ludzie razem z innymi stworzeniami cieszą się tym samym przeznaczeniem: wszystkie stworzenia istnieją z perspektywą ich dopełnienia szabatowego; współdziela zatem także stan aktualnego niedokończenia, są – można rzec – otwarte i istotnie oczekują udoskonalenia, które nadchodzi wraz z ostatecznym świętem: uczestnictwem w życiu Bożym. Ich przestrzeń jest otwarta na obecność Boga spoczywającego, a ich historia jest otwarta na przyszłość w Bogu. Wspólnota stworzeń dzięki Duchowi przenikającemu wszystko jest wspólnotą perychoretyczną wzajemnych relacji, w której człowiek jako *imago Christi* reprezentuje misterium życia trynitarnego. To jego powołanie i ukształtowanie na wzór Chrystusa nie oddziela go od świata, co więcej, tym mocniej go w świecie ugruntowuje. Człowiek jest powołany do przeżywania ze swymi współstworzeniami relacji wzajemności i wspólnoty prawnej, jak w jednym jedynym żywym organizmie, jak we własnym domu i jak w domu Boga. (Obszerną ocenę krytyczną tych założeń i tez teologicznych przedstawiłem w artykule *Trójca i stworzenie w teologii Jürgena Moltmanna. Kierunki krytyki*. „Perspectiva” 7:2008 nr 2 s. 289-329)

Słowa kluczowe: Bóg Stwórca, Trójca Święta, stworzenie, Jürgen Moltmann, teologia protestancka

Key words: Creator-God, Holy Trinity, creation, Jürgen Moltmann, protestant theology