



Gesù Cristo, rivelazione e incarnazione del Logos

Giuseppe Tanzella-Nitti

Lettera di Eusebio di Cesarea, DH 40; Sisto III, Formula unionis, DH 272; Leone I, Lettera a Flaviano, DH 290-295; Concilio di Calcedonia, DH 301-302; Concilio di Costantinopoli III, DH 553-558; Gaudium et spes, 22, 38, 45; Redemptor hominis, 13; Tertio millennio adveniente, 3-8, 10; Novo millennio ineunte, 21-22.

I. La riflessione filosofica sul Logos nel contesto del rapporto fra fede e ragione - II. La mediazione del Verbo nella creazione, rivelazione del progetto di Dio sull'uomo e sul mondo - III. Le conseguenze filosofiche e scientifiche di un mondo creato per mezzo di Cristo e in vista di Cristo - IV. Il mistero di Gesù-Cristo, Verbo incarnato, principio di comprensione dei rapporti fra Dio e il mondo.

Nello studio dei rapporti fra Rivelazione biblica e lettura scientifica del mondo, il riferimento alla persona di Gesù Cristo è dettato dalla professione di fede cristiana secondo la quale in lui coesistono, in modo inseparabile ed inconfuso, sia la natura divina sia quella umana (cfr. Concilio di Calcedonia, DH 301-302). Nella persona del Figlio diventato carne, Dio entra nel mondo e nella storia, sottomettendosi così alle loro leggi, senza per questo perdere la sua trascendenza. Il mistero del Verbo incarnato diviene pertanto il *luogo* della lettura e della comprensione cristiana dei rapporti fra Dio e la natura, anche per la mediazione esercitata sulla creazione, nel suo principio così come nel suo compimento. Nella voce che questo Dizionario dedica ai → Vangeli si affronta il tema del confronto fra fede e scienza nell'accesso storico a Gesù di Nazaret; in questo articolo tratteremo le principali implicazioni per la scienza e per la fede originate dalla dottrina della rivelazione e dell'incarnazione del Verbo.

I. La riflessione filosofica sul Logos nel contesto del rapporto fra fede e ragione

1. *Il riferimento al Logos nel discorso filosofico sulla natura e sul mondo.* Nel cuore del messaggio del NT giace la fede che il Figlio unigenito del Padre svolga una mediazione di portata universale nella creazione del mondo e nella rivelazione del piano divino su di esso; è il piano di una ricapitolazione che, in una storia cosmica segnata dal peccato dell'uomo, assume anche i caratteri di una riconciliazione. Negli scritti giovannei (il IV Vangelo, la sua *Prima Lettera* e l'*Apocalisse*), nel descrivere il ruolo mediatore e redentore del Figlio di Dio divenuto uomo, si utilizza il termine greco *Logos* (lat. *Verbum*), già adoperato dai filosofi pagani. Tale impiego mostra che fra i destinatari dell'annuncio evangelico vi era anche la cultura del tempo ed indica parimenti la consapevolezza circa le conseguenze sul piano filosofico che un simile annuncio comportava. Per valutarle occorre riferirsi in primo luogo al modo con cui era stato compreso il Logos e a quali fossero i suoi rapporti con il divino.

Nel pensiero greco il termine *lógos* (da *léghein*: dire, raccontare, ma anche enumerare, scegliere, raccogliere) assumeva significati diversi. Vi si riconosce l'idea di ragione, calcolo (lat. *ratio*), ma anche quella di discorso, parola (lat. *oratio*). Il primo a sviluppare una certa filosofia del Logos fu Eraclito (550 ca.-480 ca. a.C.). Egli ne parla come di una ragione universale, responsabile dell'armonia e dell'ordine del mondo, una ragione che permea ogni cosa ma che i più ignorano o non comprendono; una ragione talvolta assimilata ai concetti di vita e di fuoco, e comunque investita di un carattere divino. Platone (427-347 a.C.) lo utilizza prevalentemente secondo i significati di "discorso" e di "ragione", designandovi però qualcosa di trascendente, sia nel suo aspetto definitorio (rendere ragione di qualcosa enumerandone gli elementi), sia dichiarativo (la sua concordanza con la verità). Il Logos platonico appartiene al mondo delle idee, quel mondo al quale il Demiurgo-Artefice deve guardare al momento di plasmare e di ordinare il cosmo secondo le armonie ed i rapporti numerici. Nell'*Organon* di Aristotele (384-322 a.C.) il Logos darà origine all'ambito della logica, intesa come analisi del discorso razionale mediante il quale organizzare le conclusioni relative ad ogni conoscenza. Nonostante le diverse accezioni, il Logos fa riferimento soprattutto all'intelligibilità del cosmo, alla possibilità di conoscere ed esporre i principi razionali che lo reggono.

Tuttavia, a partire dai filosofi Stoici (dal III a.C. in avanti) si comincerà ad elaborare una più sofisticata dottrina sul Logos la quale, riprendendo le intuizioni di Eraclito, confluirà poi all'interno delle varie correnti neoplatoniche, divenendo così un elemento portante della filosofia greco-

romana. Questo ambito di pensiero sussisterà ancora quando verranno messi per iscritto i libri del NT ed i → Padri della Chiesa cominceranno la loro catechesi al mondo pagano. Nel libro degli *Atti degli Apostoli*, s. Luca riferirà della presenza di filosofi stoici ed epicurei ai discorsi che s. Paolo teneva sulla piazza di Atene, prima di essere condotto all'Areòpago (cfr. *At* 17,18). Nella filosofia greca del tempo, il Logos rivestirà progressivamente i caratteri di un principio divino, spirituale, che va accomodandosi al rapporto già concettualizzato fra forma e materia, sebbene assuma tanto le proprietà della forma platonica come di quella aristotelica. Ad esso viene riservato l'aggettivo «divino» e talvolta anche il nome «Dio». Tuttavia, se nel pensiero di Platone tale principio di intelligibilità restava necessariamente trascendente ed ideale, secondo la dottrina degli stoici esso è ora totalmente immanente alla materia. Si va così consolidando un uso del termine *lógos* che indichi in logica le regole del discorso, nel suo duplice aspetto interiore di dialettica (*lógos endiáthetos*) ed esteriore di retorica (*lógos prophorikós*); in fisica, il principio attivo divino presente nelle cose, una ragione seminale dalla forza creatrice che si mescola in tutti gli elementi sotto forma di semi potenziali (*spermatikoi lógoi*; lat. *rationes seminales*); in etica, la legge cui accordare il proprio vivere per comportarsi secondo natura. Logos, Artefice della creazione ed Anima del mondo divengono sinonimi per indicare Dio.

Incontriamo una dottrina del Logos anche in Filone di Alessandria (20 a.C.-50), filosofo di fede ebraica ma appartenente ad ambiente ellenico. In essa confluiscono elementi teologici desunti dall'AT, in modo particolare la personificazione della sapienza di Dio, come descritta dal → *Libro della Sapienza* e dal *Libro dei Proverbi*, ed elementi della filosofia neoplatonica. Il Logos di Filone si identifica in buona parte con la Sapienza di Jahvè, già indicata nel testo sacro come Logos (parola) di Dio (cfr. *Sap* 9,1; 16,12; 18,14). La Sapienza interviene nella formazione di un mondo che non crea, ma del quale è mediatrice; ha il compito di condurre gli uomini a Dio e di rivelarne i piani di salvezza; è la prima delle potenze emanate da Dio, qualcosa di divino che non è Dio. Il Logos-Sapienza di Filone cerca di mediare fra l'intelligibilità trascendente del Demiurgo platonico (tratta dal mondo delle idee) e l'intelligibilità immanente del logos stoico (inerente nelle cose). In esso confluiscono però anche alcuni caratteri del Demiurgo-Artefice, immagine dell'ordine e della bontà dell'Uno, poiché è per mezzo del Logos che il Dio dell'AT realizza la sua creazione. Filone cerca in fondo una prima sintesi fra dottrina biblica e pensiero greco, coniando delle categorie destinate ad influire successivamente anche in epoca cristiana. Se nella teologia cristiana occidentale il linguaggio su Dio e la creazione continuerà ad essere centrato attorno al Logos, nella tradizione cristiana orientale si svilupperà preferibilmente attorno al ruolo della *Sophía* (Sapienza).

Astraendo per un momento da una o più filosofie del Logos, il modo con cui il pensiero filosofico dell'antichità parlava di Dio o del divino (→ DIO, I) si poggiava su un'acquisizione speculativa irrinunciabile, quella dell'*universalità*. La troviamo ben rappresentata, ad esempio, nel noto riferimento di Platone ad un «Fattore e Padre di tutto» (*Timeo*, 28c). Non si può parlare di Dio se non in termini universali e lo si deve fare con un itinerario intellettuale il quale, privilegiando a volte un cammino deduttivo e a volte uno induttivo, confluisca necessariamente nel comune tentativo di "dare ragione del cosmo". Anche dove pare comparire una moltiplicazione di principi, essa rispetta sempre una logica globale, una filosofia dell'intero. L'appello al Logos non è altro che la prova di questo "voler dare ragione (*ratio*) del tutto", cercando prevalentemente le cause dell'intelligibilità e dell'ordine.

Tale esigenza di universalità è ugualmente rintracciabile in un discorso su Dio che proceda lungo un itinerario metafisico, che ricerchi cioè anche le cause dell'essere delle cose, non solo quelle del loro ordine. A partire da Platone ed Aristotele — sviluppo originale di una tradizione di pensiero già presente in Parmenide ed Anassagora — la filosofia greca si era diretta, nella sua ricerca delle cause prime e fondanti dell'essere, verso un'idea del divino sempre più spirituale e più alta. Con Socrate e Platone è la filosofia ad affermare la speranza di una vita ove si compirà la giustizia negata nella vita presente, fondata sull'idea di una divinità giusta e remuneratrice, in opposizione alla volubilità ed immoralità delle divinità della mitologia popolare; così come è ancora la riflessione filosofica a suggerire la ragionevolezza dell'accesso ad una verità stabile ed universale, in polemica contro il relativismo e l'opportunismo politico dei sofisti. Il linguaggio su Dio e sull'Assoluto non è nei filosofi dell'antichità certamente univoco, e resta in buona parte di difficile interpretazione, come testimoniato ad esempio dalla presenza di riferimenti alla pluralità di dèi o dal fatto che si preferisca l'aggettivo sostantivato «il divino» (*tò theíon*) al sostantivo «Dio» (*o Theòs*). Ciononostante, è fuori dubbio che Platone si dirige verso una concezione ineffabile ed apofatica dell'Assoluto, colto come l'Uno ed il Bene sommo, capace di assumere connotazioni religiose, come *religiosa* era da lui vista l'attività della filosofia nel suo insieme. Il pensiero di Aristotele, sebbene manifesti una dimensione meno religiosa e più razionale, si dirige in modo ancor più chiaro verso una sorta di monoteismo filosofico ove, come nel noto Libro XII della *Metafisica*, l'Assoluto viene colto come pensiero puro,

come sostanza e vita supreme. Come vedremo più avanti (cfr. *infra*, n. 3), sarà questo l'ambito linguistico e concettuale sul Logos e sull'Assoluto, che il messaggio cristiano sceglierà come punto di appoggio per il suo *lógos* su Dio.

2. *L'originalità del Logos cristiano.* Il prologo del IV Vangelo (*Gv* 1,1-18) presenta la figura del Verbo (*Logos*) come colui che «era in principio», che «era presso Dio» ed «era Dio» (*Gv* 1,1). Pur distinto dal Dio che lo ha generato (*pròs tòn Theón*, con l'articolo), egli è ugualmente Dio (*Theós*). Il ruolo svolto dal Logos nella creazione del mondo è affermato esplicitamente: «Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui nulla è stato fatto di tutto ciò che esiste. [...] il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe» (vv. 3 e 10). Soggetto degli attributi divini della vita, della santità e della luce, il Verbo è stato inviato nel mondo, perché «questo» Logos «si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (v. 14). Il Logos giovanneo è una persona reale, non risponde solo alla logica della *ratio*, ma anche a quella del *verbum*. In lui converge tutta l'insondabilità della trascendenza divina, mostrata dal suo «essere in principio (*arché*)» quale artefice della creazione (da vedere in parallelo con l'inizio della *Genesi* e con il ruolo della parola di Dio nella creazione dei sei giorni), dal suo essere nel seno del Padre (v. 18), dalla sua pienezza di grazia, di verità e di gloria (vv. 14, 16); ma vi converge anche tutta la concretezza della visibilità e della passibilità della «carne». Lo stesso s. Giovanni lo presenterà ancora come il Logos accessibile, che i suoi occhi hanno visto e le sue mani hanno toccato (cfr. *1Gv* 1,1), e come il Logos celeste, giudice escatologico nella visione apocalittica del combattimento finale (cfr. *Ap* 19,13).

Oltre al *corpus* giovanneo, anche altri luoghi del NT, specie quelli legati alla teologia di s. Paolo (cfr. *Ef* 1, 3-10; *Col* 1, 15-20; *Eb* 1,1-3; ma anche *Rm* 16,25-26; *1Cor* 8,6), affermeranno che la rivelazione del piano divino sulla creazione, la ricapitolazione/ordinamento a Dio-Padre di ogni cosa, e la riconciliazione del creato col suo Creatore, assumono in Gesù Cristo una portata assolutamente «cosmica». L'annuncio del messaggio cristiano si presenterà pertanto, fin dall'inizio, con i caratteri dell'universalità e del necessario riferimento alla creazione. Il Dio che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti è lo stesso Dio che ha fatto il cielo e la terra (cfr. *At* 14,15-16 e 17,24-31), un Dio invisibile che si è rivelato visibilmente nel suo Verbo fatto uomo, alle cui mani ha affidato non solo il destino di un popolo, ma quello dell'intero universo (cfr. *Gv* 3,35; *Ef* 1,10; *Col* 1,20). La predicazione cristiana non riproduce però i canoni delle gnosì pagane. La capitalità di Cristo sulla creazione e l'universalità della salvezza che in lui si annuncia non si muovono solo su un piano astratto, ma coinvolgono soprattutto il piano personale ed esistenziale. In Gesù Cristo sussistono le ragioni della verità e quelle della vita, il piano generale di Dio sull'intera creazione e la vocazione personale di ogni singolo essere umano, creato, eletto e redento nel suo Figlio.

L'originalità *filosofica* della Rivelazione cristiana sta proprio nella simultanea proposizione della trascendenza ed immanenza del Verbo, riflesso delle sue due nature, umana e divina, possedute dall'unica persona increata del Figlio di Dio, generato come Dio dal Padre prima del tempo e nato come uomo da una donna nella pienezza dei tempi. Una simile teologia del Logos sarà presto riconosciuta dalle professioni di fede dei primi secoli come espressione autentica del messaggio contenuto nella Rivelazione biblica. Il Concilio di Nicea (325) confessa Gesù Cristo come «Dio vero da Dio vero, generato non creato, consostanziale al Padre, per mezzo del quale tutte le cose furono originate, quelle nel cielo e quelle nella terra» (DH 125). Il Concilio di Calcedonia (451) parlerà di «uno e medesimo Cristo Signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi. [...] Un unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, Verbo (*lógos*) e Signore Gesù Cristo» (DH 302; cfr. anche DH 553-558; DH 290-295).

La «consostanzialità» del Verbo-Figlio con il Padre costituisce un elemento determinante di specificità perché il Logos greco, nelle sue varie accezioni più o meno personificate, restava sempre una creatura, divina ma inferiore a Dio. La sua azione creatrice era limitata, da una parte dall'esistenza della materia persistente, dall'altra da una razionalità che andava letta nel mondo delle idee. La sua personalità non pienamente distinta dall'Uno di cui era in fondo un'emanazione. La sua azione nei confronti del mondo puramente ordinatrice, dal *cháos* al *kósmos*, perché il mondo materiale era la sua ragion d'essere. Il Verbo-Logos cristiano è un soggetto distinto da Dio-Padre, ma Dio come il Padre. La sua azione è pienamente creatrice, perché ha di fronte il nulla da cui il Dio trinitario chiamerà all'essere ogni cosa. Distinto dalla materia come lo è Dio e capace di farsene carico fino ad incarnarsi. Sull'originalità con cui la rivelazione biblica unisce l'umano ed il divino nell'unica persona del Verbo, rispetto a quanto fino ad allora proposto dalla filosofia o dalla

religione, torneremo più avanti (vedi *infra*, IV). Tale originalità può vedersi anche nello specifico ruolo che la logica dell'Incarnazione tributa all'importanza della → storia.

3. *L'opzione del cristianesimo per il Logos e sue conseguenze culturali.* La rivelazione neotestamentaria circa la portata cosmica del Logos cristiano e la simultanea presenza in lui della trascendenza divina e della appartenenza alla storia umana, implicava delle precise scelte filosofiche e culturali nei confronti del mondo greco-romano. Erano infatti due le diverse concezioni della divinità che coesistevano in quel mondo, l'una legata all'analisi razionale della filosofia, l'altra legata alla religiosità popolare politeista ed alle narrazioni mitologiche. Le due concezioni si erano imposte in due ambiti diversi e separati: quella filosofica dominava la ragione, il pensiero riflesso, la ricerca delle cause dell'essere e dei principi del retto operare umano; quella religiosa dominava invece la vita vissuta, fatta di sentimenti, di storia, dei problemi concreti dell'esistenza come la guerra e la pace, l'arte e la bellezza, la giustizia e la vendetta, la sofferenza e l'amore... Questo secondo ambito trovava la sua rappresentazione più solenne nelle opere teatrali dei grandi tragici greci. Sebbene ambedue le concezioni parlassero del divino ed i loro termini attingessero in parte, specie prima di Aristotele, al comune linguaggio del mito, esse furono in aperto contrasto fra loro (→ MITO, I), come mostra ad esempio la critica alla mitologia politeista operata da Senofane e da Platone. La frattura fra filosofia e religione era presente anche nel pensiero romano antico. Terenzio Varrone (116 a.C.-27 a.C.) parlerà ad esempio della divisione esistente fra una *theologia naturalis* dei filosofi, le cui conclusioni non erano normative per la vita sociale, ed una *theologia civilis*, che rappresentava la religione in senso stretto e che regolava la vita dell'Urbe. La classicità era dunque in qualche modo dominata dalla difficoltà a coniugare un'idea filosofica-impersonale ed un'idea esistenziale-personale di Dio.

Dovendo appoggiare la loro evangelizzazione sulla comprensione di una qualche idea di Dio, i primi cristiani ed i Padri della Chiesa formularono una precisa scelta in favore del linguaggio utilizzato dai filosofi al parlare della divinità, rifiutando il linguaggio ed il contesto proprio della religiosità politeista. Si suole spesso indicare questa scelta come un'opzione in favore del Logos ed un rifiuto della favola mitologica (*mythos*). Con il termine «mito» non ci riferiamo qui a quel veicolo di trasmissione di verità arcaiche sull'uomo e sul mondo, cariche di conseguenze filosofiche, operante all'interno di ogni cultura (→ MITO, IV), ma più semplicemente alla mitologia intesa come "racconti sugli dèi", narrazioni proprie del politeismo dalle presunte implicazioni per la vita vissuta, così come esse vengono riprovate dal NT attribuendovi il significato di "favola" (cfr. *1Tm* 1,4 e 4,7; *2Tm* 4,4; *2Pt* 1,16).

Fin dall'inizio venne espresso un giudizio globalmente positivo nei confronti della tradizione filosofica pagana. Già nel II secolo verranno poste le basi di una sintesi culturale che raccoglierà i suoi frutti migliori a partire dalla fine del IV secolo. S. Giustino (100-165 ca.) e Clemente Alessandrino (150-215 ca.) furono i primi a realizzare questa coraggiosa operazione intellettuale, percorrendo una strada che era stata già aperta da Giovanni e da Paolo. Giustino vedrà nell'esortazione di Socrate a cercare la verità l'invito ad avvicinarsi con la ragione al vero Dio che gli uomini ancora ignoravano (cfr. *Apologia*, II, X, 6). In Clemente, l'apprezzamento per la vera filosofia ed il suo collegamento col Vangelo sarà esplicito e inequivoco: «Ora io chiamo filosofia non lo stoicismo o il platonismo o l'epicureismo, o l'aristotelismo, ma tutto ciò che è detto di buono da ciascuna scuola ed insegna la giustizia con sapienza: tutto questo io chiamo filosofia». E ancora: «La filosofia ha per compito l'indagine sulla verità e sulla natura del reale, essendo questa verità quella di cui il Signore stesso ha detto: Io sono la Verità» (*Stromata*, I, 6, 37, 6 e I, 5, 32, 4).

Alla base dell'opzione in favore del Logos vi era in fondo la convinzione che quell'Assoluto che la filosofia greca aveva intravisto come fondamento dell'Essere, proprio perché cercato a partire dalla realtà del mondo e nel rigore concettuale dell'universalità della → ragione, doveva entrare certamente in rapporto con qualcosa che si potesse predicare anche del Dio di Israele. Il «Dio che ha fatto il cielo e la terra» non poteva identificarsi con nessuno degli dèi del Pantheon, neanche col maggiore di essi; a ciascuno di questi dèi il mito aveva assegnato un'essenza determinata, un ruolo specifico e definito, capace di calmare quelle ansie esistenziali soggettive (un dio per la pace e uno per la guerra, uno per casa e uno per il viaggio, uno per la sicurezza e uno per la paura, uno per la vita e uno per la morte...) il cui desiderio di dominio portava appunto a moltiplicarne numero e funzioni. Il Dio di Israele, che pur restando invisibile era stato rivelato dall'alto con l'invio visibile del suo Figlio, si raccordava più facilmente con quell'intuizione filosofica di un Assoluto trascendente, più difficile da determinare — e per questo più vero — ma capace di condurre l'uomo dal basso fino alle porte del mistero, senza però obbligarlo ad entrarvi (cfr. Ratzinger, 1971, pp. 99-100). È questo il motivo per cui s. Paolo, cercando un punto d'avvio per il suo discorso all'Areòpago di Atene, rifiuterà di associare al suo Dio qualcuno degli dèi che avevano già un nome, preferendo

invece come unico spunto possibile quello offertogli dal «dio ignoto» (cfr. *At* 17,22-25). Sebbene la predicazione paolina sfocerà nell'inaudita conclusione dello scandalo della croce e della novità della resurrezione, paradossi che non potranno non scandalizzare la sapienza dei greci (cfr. *At* 17,31-32; *1Cor* 1,22-25), nel suo avvio essa non disdegna, anzi ricerca, un riferimento di universalità nel cosmo e nella ragione.

Sullo sfondo linguistico e concettuale del pensiero greco, l'evangelizzazione cristiana rivela senza compromessi il vero volto di Dio nascosto nel Logos dei filosofi. In esso si uniscono adesso ragione e sentimento, filosofia e religione, verità e vita, sanando così quella frattura che la cultura greca non era stata in grado di comporre. L'Assoluto cessava di restare il puro Essere di Parmenide, la pura intelligenza di Anassagora, la pura bontà o l'Uno dei platonici, la somma vita o l'essere capace di pensare se stesso degli aristotelici, per diventare un essere personale, qualcuno che poteva nominarsi senza dissolversi o risolversi: questo Logos, infatti, è *diventato carne* ed ha un volto preciso, quello di Gesù di Nazaret, i cui tratti umani sono quelli del Verbo di Dio fatto uomo, Parola viva di un Dio personale che si rivolge a ciascuna persona umana. Le deboli determinazioni dell'Essere intraviste dalla filosofia continuano a sussistere perché semi di verità che partono dall'analisi del reale, ma sono ora riconosciute dai primi autori cristiani come attributi dell'Essere di Dio. Essi coesistono in Dio senza esaurire l'immagine trascendente, né dissolverne il mistero: «Se vogliamo designare Dio e lo facciamo impropriamente chiamandolo Uno, o il Bene, o l'Intelletto, o l'Essere stesso, o Padre, o Dio, o Demiurgo, o Signore, non lo facciamo come proferendo il suo nome, ma in mancanza di meglio prendiamo come appoggio queste designazioni [...]. Ogni singolo termine non può significare Dio, ma tutti nel loro complesso sono indicativi della potenza dell'Onnipotente» (*Stromata*, V, 12, 82).

Nell'incontro fra messaggio evangelico e pensiero greco, rappresentato principalmente dall'ambiente filosofico neoplatonico, si opera così un recupero di ciò che in quel pensiero era adeguato ad un *lógos* cristiano su Dio: «Così appare la filosofia greca nella prospettiva cristiana. Vi è una certa conoscenza di Dio, innata in ogni uomo, che è la sua manifestazione attraverso la sua opera. La filosofia, per astrazione, purifica questa idea di Dio dai suoi antropomorfismi, e giunge perciò alla teologia negativa, a questa "ricerca invisibile", all'affermazione che Dio non è nulla di ciò che è, ma non può procedere oltre. Soltanto il Figlio, che possiede la conoscenza del Padre, può introdurre ad essa. La novità cristiana è dunque essenzialmente la rivelazione del Figlio, ad un tempo con la conoscenza dell'esistenza di questo, e per il fatto che costui soltanto può introdurre alla gnosi dell'inconoscibile» (Danielou, 1975, p. 404). L'appello alla ragione e alla sua tensione verso la ricerca della verità svolge pertanto un ruolo determinante nella prima diffusione della fede cristiana, ma inseparabilmente dall'annuncio che tale verità è stata rivelata in pienezza nella persona del Cristo e nel suo mistero pasquale: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Gv* 1,18).

II. La mediazione del Verbo nella creazione, rivelazione del progetto di Dio sull'uomo e sul mondo

Il termine «parola» (eb. *dabar*) ha nella Sacra Scrittura un significato più ricco che nelle lingue moderne: esso comprende sia l'aspetto noetico che quello dinamico. La parola di Dio non comunica solo un contenuto, né soltanto informa: essa è sempre anche una parola efficace, che opera ciò che dice. La parola di Dio crea, guida la storia, compie prodigi, salva, assicura lo svolgersi provvidente degli eventi del creato. È una parola impegnativa che reclama attenzione ed adesione, che muove l'uomo all'azione e gli fornisce la forza per compiere ciò che chiede. L'operazione divina più radicale, quella della creazione, è presentata in stretta relazione con la Parola. La Genesi mostra l'origine di tutte le cose come effetto della parola divina e nei libri sapienziali viene attribuito alla parola il ruolo di sostenere l'universo e guidarlo in modo provvidente (cfr. *Sap* 11,24-26; *Sal* 33,6; *Sal* 104,27-29). Proprio perché in relazione con la parola, la creazione partecipa dell'alleanza con Dio: la stabilità del firmamento è manifestazione della sua fedeltà (cfr. *Prv* 3,19-20; *Prv* 8,27-30; *Sir* 43,9-10); l'esistenza di leggi di natura parla della sua sapienza (*Sir* 42,23-24; *Is* 61,11; *Sal* 19). Il creato come tale interpella con la sua bellezza ed il suo ordine e rimanda al suo Autore (cfr. *Sap* 13,1-5; *Gb* 37,14ss).

Nelle opere dei Padri della Chiesa, come risultato della confluenza della dottrina veterotestamentaria sulla Sapienza e di quella greca del Logos, si espone la mediazione del Verbo-Parola nella creazione preferibilmente sotto la categoria della "causalità esemplare". Superate alcune incertezze nel rapporto fra il Logos e il Padre (presenti ad esempio in s. Giustino ed alcuni Padri apologeti), il necessario chiarimento nei confronti dell'errore ariano ne favorisce un'elaborazione più matura. Ne offre uno stupendo esempio Atanasio (295-373) in un brano che

armonizza la dipendenza di ogni cosa da Dio nel suo Verbo e l'autonomia di cui gode ogni creatura: «Non esiste alcuna creatura e nulla accade che non sia stato fatto e che non abbia consistenza nel Verbo e per mezzo del Verbo, come insegna san Giovanni: "In principio era il Verbo...". Come infatti il musicista, con la cetra ben intonata, con dei suoni gravi ed acuti, abilmente combinati, crea un'armonia, così la Sapienza di Dio, tenendo nelle sue mani il mondo intero come una cetra, unì le cose dell'etere con quelle della terra e le cose celesti con quelle dell'etere, armonizzò le singole parti con il tutto, e creò con un cenno della sua volontà un solo mondo e un solo ordine del mondo, una vera meraviglia di bellezza. Lo stesso Verbo di Dio, che rimane immobile presso il Padre, muove tutte le cose rispettando la loro propria natura, e il beneplacito del Padre. [...] Ciascuna opera ciò che le è proprio per natura e tutte insieme si muovono in un ordine perfetto» (s. Atanasio, *Oratio contra Gentes*, 42-43: PG 25, 83-87; cfr. anche Idem, *De Incarnatione Verbi*, I). Analoghe riflessioni, in uno schema metafisico più rigoroso, saranno riproposte nella teologia medievale da Tommaso d'Aquino (cfr. *Contra Gentiles*, IV, c. 13).

Ma i passi del NT che associano il Verbo divino alla → creazione del mondo non hanno per soggetto solo il Figlio-Verbo eterno del Padre. Essi dicono relazione anche al Verbo in quanto unito, in Cristo, alla natura umana (cfr. *Gv* 1,1-3.14; *Ef* 1,3-10; *Col* 1,16-20; *Eb* 1,1-3). Gesù Cristo, Parola del Padre fattasi uomo, mantiene una speciale relazione con la creazione, e questo almeno per due motivi: a) ad incarnarsi è la medesima parola creatrice, l'unico Verbo divino; b) con l'Incarnazione è Dio stesso a volersi in un certo senso "legare" alla creazione. Ne vedremo brevemente i contenuti biblici in due aspetti: 1. la creazione ha in Cristo il suo principio di sussistenza; essa è stata fatta in Lui, per mezzo di Lui e *in vista di Lui*; l'umanità di Cristo può dunque considerarsi come *pienezza della creazione*, sommamente rivelatrice del progetto di Dio; 2. in Cristo si rende già disponibile la logica di una *nuova creazione*, che egli inaugura con la riconciliazione operata nel suo sangue e conduce misteriosamente al suo compimento escatologico mediante la sua resurrezione gloriosa.

1. *La creazione sussiste in Cristo ed è stata fatta in vista di Cristo.* L'inno raccolto nel primo capitolo della *Lettera ai Colossesi* presenta Cristo nel cuore del progetto divino della creazione e della salvezza, secondo un triplice coinvolgimento: «in Lui (*en auto*) sono state create tutte le cose» e, ancora, «tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui (*tà pánta di autoû kai eis autòn*)» (*Col* 1,16). Vi è una certa somiglianza con una analoga formula di fede presente nella *1ª Corinzi*: «C'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui (*eis autòn*); e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose, e noi esistiamo per mezzo di lui (*di autoû*)» (*1Cor* 8,6). Affermare che tutte le cose sono state fatte *in vista* di lui, pare rivelare che la creazione punta verso l'umanità del Verbo come si punta verso un apice, verso la sua espressione più perfetta. Il carattere dinamico di questa espressione è presente nel greco *eis autòn*, che il latino della Neovulgata traduce con *in* e l'accusativo: *omnia in ipsum creata sunt*. Ci troviamo di fronte ad un'indicazione di unità e di coerenza di tutto il piano divino, e di come la persona dell'Uomo-Dio sia capace di esprimere e rivelare in Sé tale coerenza. Con parole di un esegeta contemporaneo, «Cristo, in quanto Sapienza divina, è lo specchio in cui Dio ha contemplato il piano del cosmo» (A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, p. 365).

Ne viene dunque implicato il tema della "preesistenza" di Cristo, cioè della presenza del mistero del Verbo incarnato già all'alba della creazione divina. La Scrittura afferma che Colui che rende visibile ciò che in Dio è arcano e invisibile, «è prima di tutte le cose» (*Col* 1,17) ed «è generato prima di ogni creatura» (v. 15). Con queste espressioni non si afferma che egli sia stato creato per primo, né che sia il principio temporale da cui abbia avuto origine la serie di tutte le creature; si afferma piuttosto la sua peculiarità, una sua preminenza quale mediatore universale di tutto ciò che è chiamato in essere con la creazione. Il Cristo predicato da Giovanni preesiste alla creazione perché «è in principio» (cfr. *Gv* 1,1; *1Gv* 1,1). Il Battista lo addita ai suoi discepoli dicendo: «dopo di me viene un uomo che mi è passato davanti, perché era prima di me» (*Gv* 1,30). L'amore che lega questo Figlio a Dio suo Padre «è prima della fondazione del mondo» (cfr. *Gv* 17,5.24). Anche per Pietro, testimone con Giovanni della gloria della Trasfigurazione, Egli «fu predestinato già prima della fondazione del mondo, ma si è manifestato negli ultimi tempi per voi» (*1Pt* 1,20). La *Lettera agli Ebrei*, dopo aver segnalato che la parola di Dio consegnata ai Padri e ai Profeti è entrata ora nel mondo con l'invio del suo unico Figlio, aggiunge che questo Figlio è colui «per mezzo del quale [Dio] ha anche fatto il mondo... [e che] sostiene tutto con la potenza della sua parola» (*Eb* 1,2-3).

La preesistenza del Verbo incarnato non implica una connessione obbligata fra creazione ed Incarnazione, né toglie gratuità alla redenzione. Essa pone solo in evidenza che, nell'unica economia storica che conosciamo, quella segnata da una caduta originale e da una promessa di salvezza, fra creazione ed Incarnazione esiste una corrispondenza già prevista nei piani di Dio. La creazione di

figli adottivi di Dio eletti nel suo Figlio unigenito (cfr. *Ef* 1,4-5) porta con sé la disponibilità gratuita a restaurare in essi, proprio mediante l'umanità creata del Verbo, l'immagine divina offuscata dal peccato, per rivelare quale fosse tutta la sua originaria bellezza. Così lo spiegava già s. Atanasio: «Perciò, dovendo fare questa esposizione [l'incarnazione del Verbo], conviene che prima parliamo della creazione dell'universo e di Dio suo creatore, affinché si possa comprendere adeguatamente che il rinnovamento di esso è stato compiuto dal Verbo che lo creò all'inizio. Infatti, non si vedrà alcuna contraddizione se il Padre ha operato la salvezza dell'universo in colui per mezzo del quale lo ha creato» (*De Incarnatione Verbi*, 1: PG: 25, 98; su questo tema cfr. anche *Dives in misericordia*, 7).

Se tutto è stato fatto in vista di Cristo, la realtà creata dell'umanità del Verbo si presenta allora come l'opera divina più perfetta. In Lui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (*Col* 2,9). Nel corpo glorioso di Cristo risorto si ricapitola e si rivela tutto il mondo divino, a cui appartiene la sua Persona divina increata, ma anche tutto il cosmo, cui appartiene la sua natura umana creata, poiché la pienezza della divinità abita in lui *corporaliter*, nella concretezza della sua corporeità.

La Scrittura aveva già presentato la capitalità dell'uomo sulla creazione, posto al vertice dell'opera divina dei sei giorni, l'unica creatura fatta ad immagine di Dio e capace di riassumere in sé la coesistenza di spirito e di materia, quasi una sintesi di tutto il mondo creato. «Unità di anima e corpo, 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» (*Gaudium et spes*, 14; cfr. *Concilio Lateranense IV*, DH 800). Una tale capitalità "antropocentrica" viene assunta e portata a pienezza in chiave "cristocentrica", perché il Verbo incarnato, oltre ad essere perfetta immagine del Padre, è anche immagine del vero uomo, di cui il primo Adamo era figura (cfr. *Rm* 5,14). In lui non è più una sintesi di spirito e materia a venire espressa, bensì l'unione ipostatica (cioè nella Persona divina) e inconfusa della sua natura divina con una natura umana, corporale e spirituale: «Nam sicut anima rationali et caro unum est homo, ita Deus et homo unus est Christus» (*Simbolo pseudo-Atanasiano*, DH 76). Svelando il volto dell'uomo perfetto nei piani di Dio, il Verbo incarnato esprime in modo perfetto anche tutta la creazione, della quale l'uomo era stato messo a capo. Ciò non si realizza solo in forza della sua divinità, cioè per mezzo della mediazione creatrice del Verbo eterno generato prima di ogni cosa, ma anche in forza della sua vera e perfetta umanità.

Accanto ai già citati elementi di originalità del Logos cristiano nei confronti del pensiero greco (vedi *supra*, I.2), ne vanno qui segnalati alcuni altri. La filosofia stoica e neoplatonica conosceva una personificazione della natura (*physis*), con qualche analogia con quanto l'AT diceva riguardo la Sapienza divina. Ma l'origine di tutte le cose dalla natura e la loro riconducibilità ad essa (*ek, en, eis*) assumevano più il significato di un'armonia cosmica e di un archetipo esemplare, che quello di una finalità vera e propria. Di Cristo non si dice che il creato "derivi" da Lui, né che il creato sia un tutto armonico compiuto in se stesso perché fatto sul modello esemplare di Lui. Il ruolo del Cristo è piuttosto quello di esserne la causa, il fine e la sussistenza: «il cosmo non è solo creato in lui e per mezzo di lui, ma ha anche il suo *ubi consistam* in lui solo [...]. Tutto ciò che esiste ha in lui la sua consistenza, perché lui è il Signore, il capo del Corpo» (E. Lohse, *Le lettere a Filemone e ai Colossesi*, Brescia 1979, p. 117). Quando si afferma che in Lui abita la pienezza della divinità, non ci si riferisce ad una pienezza cosmologica, come nella tradizione greca, dove il cosmo costituisce il corpo stesso della divinità, bensì ad una pienezza soteriologica (cioè *salvifica*), che esprime la potenza delle opere di Dio in Lui manifestate, e di conseguenza il compiacimento, la pace, la riconciliazione. Se nel pensiero greco il mondo è visto come qualcosa di necessario ed il ruolo del Logos come qualcosa di contingente, nella logica della creazione cristiana è il mondo ad essere contingente ed il Verbo, in quanto Dio, necessario (cfr. O'Callaghan, 1995): non è il Verbo ad essere fatto per il mondo, ma il mondo per il Verbo.

2. *La nuova creazione in Cristo*. Il Verbo incarnato è anche il mediatore universale di una «nuova creazione», quella inaugurata con la sua → resurrezione gloriosa. Ne è figura solenne la visione del Verbo giudice, compimento escatologico dei nuovi cieli e della nuova terra (cfr. *Ap*, 21,1-6). Si tratta di una mediazione comprensibile se si pensa che il Verbo incarnato, in vista del quale fu fatta ogni cosa, è il Cristo risorto del mistero pasquale. La creazione, offuscata dal peccato dell'uomo, riacquista in Lui una nuova dignità, quella che aveva dal principio nei piani di Dio. Una peculiarità di questo rinnovamento, realizzato nella sua umanità passibile, è che esso non comporta un'azione diretta o estrinseca di Cristo sulla creazione — quasi una sorta di intervento miracoloso pronunciato sul cosmo — ma pone piuttosto l'umanità redenta ed il nuovo popolo di Dio in condizione di riportare a Dio tutte le cose quasi dal loro interno, cioè appunto *in Cristo*, ed utilizzarle secondo la

sapienza dei suoi piani salvifici. Si tratta di un rinnovamento che è mistericamente *già dato* in Cristo, e perciò già presente nella sua Chiesa come segno e sacramento universale di salvezza, *ma non ancora* realizzato (→ MISTERO, II), perché impegnerà il Suo corpo mistico in un'economia sacramentale che durerà fino alla fine dei tempi.

La corrispondenza fra la prima creazione e la nuova creazione è simbolicamente espressa dalla domenica di Pasqua, alba della Chiesa e primo giorno dell'esamerone genesiaco (ciclo dei sei giorni). Avendo come riferimento l'umanità trasfigurata di Cristo risorto, la nuova creazione non distrugge, ma trasforma la creazione precedente. Fra le due nozioni vi è certamente discontinuità, ma anche continuità: è la ricostruzione di un ordine originario del quale si scopre adesso quale fosse il vero senso. All'idea di una nuova creazione vi è associata la sottomissione definitiva di tutto il creato a Cristo, con speciale riferimento alla vittoria sulla morte, e una ricapitolazione universale che ha come finalità riordinare, instaurare e condurre tutte le cose al Padre nello Spirito.

La creazione è per Cristo un'eredità filiale (cfr. *Eb 1,2; Rm 8,17*) sulla quale esercita la sua signoria regale. Tutto il creato è stato destinato a questa sottomissione (cfr. *Ef 1,22*) perché occorre che alla fine della storia «Dio sia in tutte le cose» (*1Cor 15,28*). Nella *Lettera ai Colossesi* si dirà che «Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose» (*Col 1,18*). Cristo è il capo (*kephalé*) sotto cui sta il corpo (*sôma*) del cosmo, ma tutto secondo un'ottica marcatamente salvifica. Questo corpo infatti è la Chiesa stessa e la consistenza che la creazione trova sotto di lui vuol dire che in lui solo c'è salvezza e vittoria sulla morte. La sua condizione di primogenito risorto dai morti diventa normativa di una nuova discendenza universale come lo fu quella di Adamo.

Manifestazione e garanzia definitiva di questa sottomissione del creato è la sua resurrezione gloriosa, i cui frutti salvifici si rivelano già ora nella vita dei credenti (cfr. *Ef 2,6-7; Col 3,1-4*). In forza della sua resurrezione Egli può far vivere nel suo Corpo mistico le primizie di questa nuova economia-alleanza, capacitandolo a riconsegnare al Padre una creazione rinnovata nello Spirito (cfr. *Fil 3,20-21; 1Cor 15,28; Rm 9,5; Col 3,11; Ef 4,6*). Quest'ultima, attende con impazienza una trasfigurazione finale, in cui la vittoria sulla corruzione della morte sarà estesa ad ogni creatura, e sarà definitivamente rivelata e portata a pienezza l'immagine di una filiazione alla quale tutto il cosmo era chiamato a partecipare (cfr. *Rm 8,19-22*).

Il tema della «ricapitolazione» ha il suo brano scritturistico principale nel prologo della *Lettera agli Efesini*: «[Egli] ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in Lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef 1,9-10*). Nell'espressione biblica «ricapitolare in Cristo tutte le cose» (*anakephalaiósastai tà pánta*) convergono i due significati di «ridare un capo» ed «erigere». In Lui, tutte le cose sono contenute, ricapitolate a modo di riassunto, in primo luogo le opere salvifiche di Dio. Ma esse sono anche «restaurate» o «instaurate», cioè «fondate». Infine, in Cristo ogni cosa ritrova un capo o deve essere posta sotto la sua sovranità; cioè, vi si contiene anche l'idea, già vista, di sottomissione universale. La ricapitolazione universale di Cristo ha un'influenza cosmica: essa comprende le cose che sono «nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili» (*Col 1,16*; cfr. *Ef 1,11*), quelle del secolo presente e quelle del secolo futuro (cfr. *Ef 1,21*). Il mistero della Chiesa, primizia del Regno di Dio sulla terra, sarà il luogo sacramentale e teologico ove si realizza *già ma non ancora* la logica di questa nuova creazione.

III. Le conseguenze filosofiche e scientifiche di un mondo creato per mezzo di Cristo e in vista di Cristo

1. *L'universo creato partecipa del mistero di Cristo.* Il modo abituale con cui la riflessione teologica utilizza il dato biblico della mediazione esercitata da Cristo, Verbo incarnato, al principio e nel compimento della creazione, è quello di comprenderne la dinamica in rapporto al mistero trinitario. Il Padre ha creato il mondo nel suo Figlio e per Amore del suo Figlio, ed il Figlio riconduce ogni cosa al Padre per mezzo dello Spirito. I rapporti fra Dio e il mondo vengono così interpretati all'interno di uno schema di *exitus-reditus* (uscita e ritorno). La teologia medievale, specie quella di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura, ne rappresentano un esempio classico. Nella teologia contemporanea, in continuità con una prospettiva già presente nella patristica ed in alcuni autori medievali, le conseguenze teologiche e filosofiche della mediazione universale di Cristo sono discusse all'interno di una visione chiamata «cristocentrismo» (per uno sguardo d'insieme, cfr. Moiola, 1989; Biffi, 1994). Minore attenzione è stata rivolta invece alle conseguenze che comparirebbero sul piano della nostra comprensione scientifica dell'universo creato. Alcune di esse,

certamente collegate alle cinque note che la teologia associa alla creazione — cioè la sua temporalità, libertà, bontà, razionalità e finalità — meritano di essere qui meglio esplicitate (→ CREAZIONE, IV).

In primo luogo, la creazione materiale, riassunta paradigmaticamente dall'umanità di Gesù Cristo, risulta in qualche modo associata al suo mistero pasquale. L'invito rivolto ad ogni essere umano, creato e redento in Cristo, ad entrare, come figli nel Figlio, in comunione con la Trinità, coinvolge anche l'universo materiale. Questo ordinamento del creato ad essere presente *in Cristo* accanto alla vita di Dio è conseguenza dell'ordinamento a Lui di tutto il creato (cfr. *1Cor* 15,26-28). L'umanità del Risorto è segno della presenza di tutta la creazione accanto al suo Salvatore. «Padre misericordioso — prega la Chiesa cattolica nella sua IV Preghiera Eucaristica — concedi a noi, tuoi figli, di ottenere [...] l'eredità eterna del tuo regno, dove *con tutte le creature*, liberate dalla corruzione del peccato e della morte, canteremo la tua gloria in Cristo nostro Signore». La bontà originaria della creazione, testimoniata dalla narrazione della Genesi, è certamente bontà "esemplare", perché l'universo assomiglia al suo Creatore (cfr. *Gen* 1,18; 1,31), ma è anche una bontà "finale", perché esso è voluto in vista del Verbo fatto carne. Pertanto, con la sua incarnazione, il Verbo entra in un mondo e in una storia che gli appartengono. Egli non vi "atterra" come un estraneo venuto da mondi lontani, ma come un re che viene a prendere possesso del suo Regno. L'avvento del Messia atteso dal popolo eletto è attesa di tutta la creazione. I miracoli di Gesù non sono interventi taumaturgici, ma dimostrazioni di sottomissione di una natura che esiste in Lui e per mezzo di Lui (→ MIRACOLO, II).

Il fatto poi che l'umanità del Verbo attraversi il mistero della sofferenza e della → morte, rivela che anche la creazione è soggetta alla caducità. In essa si dà una sorta di incompletezza e la possibilità — storicamente datasi — di un disordine, quello introdotto dal peccato dell'uomo, cose che saranno superate dalla signoria definitiva di Cristo. La logica del mistero pasquale ha una portata cosmica: il limite, il dolore, l'inadeguatezza restano presenti nel creato fino a quando esso non sarà rinnovato dall'avvento di un nuovo cielo e di una nuova terra (cfr. *2Pt*, 3,13; *Ap* 21,1.6). La partecipazione futura del creato accanto alla vita di Dio parrebbe dunque prevedere un suo mistero di attesa e di travaglio, di morte e di resurrezione, la disponibilità ad essere trasfigurato. La portata di questo rinnovamento eccede senza dubbio le forze insite nell'universo materiale — soggetto della ricapitolazione finale sarà sempre Cristo vittorioso sulla morte — ma lo scenario del cosmo fisico ne è certamente coinvolto. La bontà originaria della creazione e l'assunzione della natura umana da parte del Verbo assicurano che la "continuità" fra prima e nuova creazione è anche continuità fisica e materiale.

In secondo luogo va osservato che un universo creato in Cristo e in vista di Cristo assume una "unità" ed una "coerenza" senza precedenti. In prima istanza l'unità dell'→ universo e la coerenza della sua progettualità dipendono dall'unicità e dalla natura personale della sua Causa Prima, cioè dall'esistenza di un unico Creatore. Tuttavia, sapere che tale progettualità si è manifestata nella comparsa dell'uomo e, ancor più, nell'Incarnazione storica del Verbo, ne rafforza l'unità e la portata globale. In un universo voluto per Cristo e in vista di Cristo, la materia inanimata è per la vita, la vita per l'uomo, l'uomo per Cristo, Cristo per Dio (cfr. *1Cor* 3,22-23). Ogni segmento della storia del mondo risulta significativo. Nonostante la grande estensione degli spazi e dei tempi, si può a ragione affermare che non vi sia nulla di casuale o di superfluo. Inserita nel dinamismo del tempo, l'unità e la coerenza di un universo creato in Cristo può essere anche compresa come "sviluppo" o perfino come "evoluzione" senza timore di registrarvi un'opposizione con quanto teologicamente associato al concetto di creazione. Di fatto, la nozione stessa di → evoluzione acquista in tale prospettiva un più profondo significato ed una maggiore carica noetica. Se il centro storico ed ermeneutico dell'universo è l'evento dell'incarnazione del Verbo, allora l'evoluzione verrebbe meglio compresa come una fenomenologia globale, capace di dare coerenza ed intelligibilità all'intero universo su scala cosmica, e non più solo come un semplice tentativo di spiegare o di riordinare morfologicamente quanto avvenuto su una scala relativamente locale come quella terrestre. Assumere un più ampio quadro evolutivo, espressione di un finalismo che coinvolge l'universo fin dal suo principio e lo accompagna verso il suo compimento, fa scartare l'idea che la vita sia un'emergenza casuale, il risultato di un processo aleatorio dovuto a coincidenze locali, la cui origine o il cui risultato dipenda da una regione spazio-temporale di proporzioni limitate; la interpreta piuttosto qualcosa cui "tutto" l'universo puntava fin dall'inizio, un frutto che l'intera creazione ha preparato con la lenta trasformazione dei suoi elementi e la pazienza dei suoi tempi cosmici.

2. *L'opera di Teilhard de Chardin*. Fra gli autori contemporanei che hanno maggiormente messo in luce la possibilità di una lettura "cristocentrica" dell'evoluzione cosmica, esplicitandone alcune conseguenze anche sul piano scientifico, va certamente menzionato → P. Teilhard de Chardin

(1881-1955). Partendo dal dato biblico paolino e giovanneo circa la centralità dell'Incarnazione nel progetto divino sulla creazione, egli giunge a proporre una sintesi fra la fenomenologia dell'evoluzione cosmica verso la vita e la capitalità/ricapitolazione di Cristo su tutto il creato (cfr. Latourelle, 1990; Maldamé, 1995, pp. 162-166). Osservando il progresso da forme di vita inferiori e più semplici verso forme superiori, e poi fino all'uomo, Teilhard inquadra l'evoluzione biologica in un'evoluzione fisica di scala cosmica, manifestando un'intuizione che anticiperà di alcuni decenni i risultati della → cosmologia contemporanea.

Egli concepisce così una scienza dell'universo che ricollegli la cosmologia all'antropologia: l'uomo è il centro dell'universo, perché costituisce il coronamento e l'apice della sua evoluzione. Questa evoluzione è progressiva ed irreversibile, manifestativa di un progetto che dalla materia inerte porta fino al pensiero cosciente e poi alle più alte manifestazioni dello spirito e dell'amore: essa trova il suo senso in Qualcuno che dia consistenza a tutto il processo, ne costituisca la finalità e l'espressione più alta. Inizialmente indicato con il termine di «Punto Ω », Teilhard identificherà l'apice ed il senso dell'evoluzione dell'intero universo con Cristo, compreso questa volta non solo come Verbo del Padre o come Gesù storico, ma anche come «Cristo cosmico».

L'opera di Teilhard ha sostanzialmente due meriti. Il primo di essi è aver offerto una lettura non materialista dell'evoluzione, contrarrestando così un paradigma interpretativo cominciato con H. Spencer (1820-1903) e → C. Darwin (1809-1882), dal quale la teologia era stata fortemente condizionata, fino a distanziarsi sempre più dall'analisi delle scienze. Ad un evoluzionismo che cercava la sua soluzione indietro nel tempo, nelle forme sempre più semplici e nella materia, Teilhard oppone un'evoluzione che guarda in avanti, all'uomo e allo spirito, e in alto, a Cristo (→ TEILHARD DE CHARDIN, II-III). Rintracciamo questa proposta, molti secoli addietro, nel cristocentrismo di Massimo il Confessore (580-662). Strenuo difensore della compiutezza delle due nature di Cristo contro l'eresia monotelita, egli segnalava: «Cercando il suo fine, l'uomo incontra il suo principio, che è là, dove si trova il fine... Non bisogna, come ho già detto, cercare il principio indietro, ma bisogna rilevare il fine che è in avanti, per conoscere il principio nascosto nel fine» (*Quaestiones ad Thalassium*, 59: PG 90, 631).

Il secondo merito è aver tracciato le linee di una cristologia "proporzionata alle dimensioni dell'universo", adeguata alle prospettive delle conoscenze contemporanee. Se la perdita di centralità cosmologica e filosofica sofferta dall'uomo moderno e contemporaneo, accantonata la sintesi medievale, aveva finito col trascinare dietro di sé anche il cristianesimo, che di quella centralità ne era stato il principale sostenitore, riconoscere adesso che l'incarnazione e la resurrezione di Cristo possiedono degli attributi universali capaci di unificare il senso dell'intero cosmo, riporta l'Uomo-Dio in una situazione privilegiata. Dalla visione teilhardiana emerge un motivo di singolarità del cristianesimo nel panorama delle altre religioni. Solo la religione cristiana possiede un fondatore che sia mediatore universale nel principio e nella fine del cosmo, perché intimamente legato al senso dell'intera creazione. Se la fenomenologia dell'universo e dell'uomo puntano verso un apice, solo il cristianesimo può porre in questo apice un soggetto storico e personale, una vita che ha trionfato sulla morte.

Alcuni aspetti della sintesi teilhardiana sono però rimasti poco convincenti. Ad esempio, come armonizzare la naturalezza della *continuità* dell'evoluzione con la *discontinuità* rappresentata dall'apparizione della vita, della coscienza e poi dall'Incarnazione, senza cadere nella proposta di un processo determinista. In prospettiva escatologica, tale insufficienza si manifesta nella scarsa precisazione di quale debba essere il canone della continuità/discontinuità nel rapporto fra prima creazione e nuova creazione. Ciò equivale a dover chiarire meglio il rapporto fra storia del cosmo e storia della salvezza, all'interno della quale non va ignorato il ruolo del peccato. Il linguaggio di Teilhard, di difficile comprensione e spesso poco rigoroso, ha dato luogo a fraintendimenti. Una dichiarazione dell'allora sant'Uffizio, anni dopo la morte dello scienziato, segnalerà che alcuni aspetti del suo pensiero contenevano gravi errori di dottrina cattolica, senza però specificare quali (cfr. AAS 54 (1962), p. 526). La teologia ha raccolto alcune delle sue intuizioni essenziali (cfr. H. De Lubac, *Il pensiero religioso di P. Teilhard de Chardin*, Milano 1983). La cosmologia fisica ne ripropone il pensiero nella discussione filosofica sul → Principio Antropico per interpretare quale possa essere la logica e la direzione finale dell'evoluzione cosmica (cfr. J. Barrow, F. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986).

3. *L'intelligibilità dell'universo cristiano, luogo di dialogo fra Dio e l'uomo.* Un mondo creato per mezzo della Parola possiede una precisa carica dialogica. Come ogni parola, l'universo è capace di interpellare e di trasmettere un contenuto significativo. La persona umana, creata da Dio a sua immagine e somiglianza, è abilitata a riconoscere questo significato e a decifrarne l'informazione. L'universo diviene pertanto un luogo privilegiato del dialogo fra Dio e l'uomo; a questo dialogo lo

scienziato partecipa a pieno titolo, non di rado inconsapevolmente, tutte le volte che riconosce nella natura un'intelligibilità oggettiva, un *logos ut ratio*, ma anche un'alterità, un *logos ut verbum*, e si sente attratto dalla ricerca della verità (→ DIO, III). Il rapporto fra la creazione e la Parola, inoltre, fonda la possibilità di una conoscenza naturale di Dio a partire dalle cose create e la capacità di parlare di Dio servendosi di esse (→ ANALOGIA, III; DIO, IV).

È stato rilevato da più autori che la fede cristiana in un Logos creatore ha favorito lo sviluppo di una mentalità scientifica nella quale trovasse posto una fede nella razionalità del mondo, nella significatività della nozione di leggi di natura, sostenendo così la ragionevolezza di cercare un ordine stabile ed universale (→ SCIENZA, ORIGINI CRISTIANE). Questa convinzione è anche condivisa da un buon numero di scienziati. In realtà, potrebbe trattarsi di un'associazione soltanto funzionale, nel senso che un certo ordine di idee, indipendentemente dalla verifica del loro fondamento oggettivo nella realtà delle cose, abbia potuto storicamente favorire con successo l'impiego di una gnoseologia maggiormente adeguata all'analisi delle scienze. Una teologia cristiana della creazione non si limita però a registrare questo successo funzionale, ma sostiene che esso radica *in re*, cioè nelle cose. Porre il Verbo a fondamento del reale, anche di quello fisico, non solo rende possibile un'attività scientifica, ma rivela la struttura intima del reale, quella di essere effetto di una parola e di mantenere pertanto un'apertura costitutiva al dialogo fra l'uomo e la natura, fra l'uomo e Dio.

Un possibile riflesso sul dibattito scientifico potrebbe essere ad esempio l'interrogativo circa la «irragionevole efficacia della matematica» (E. Wigner, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, "Communications in Pure and Applied Mathematics" 13 (1960), pp. 1-14; J.D. Barrow, *Perché il mondo è matematico?*, Roma-Bari 1992). Sarebbe sempre possibile ipotizzare un universo che non avesse la proprietà di essere così facilmente matematizzabile come il nostro, dove le principali leggi fisiche non posseggano integrali convergenti, non siano rappresentabili con leggi scientifiche semplici, dove la geometria dello spazio, ad esempio, non consenta ai potenziali radiali di decrescere con l'inverso della distanza o alla legge di gravità di essere regolata dall'inverso del suo quadrato. Sebbene la mente umana eserciti una evidente proiezione dei suoi canoni all'interno del mondo fisico, cercando di matematizzarlo, questo deve essere al contempo matematizzabile (→ LEGGI NATURALI, IV.2). Esistono ragioni per rifiutare l'idea che sia unicamente lo scienziato ad imporre un simile ordine nella natura. Il linguaggio della razionalità scientifica, della logica come della matematica, non è un idioma totalmente convenzionale, uno fra i tanti possibili. «Le cose stanno in modo esattamente opposto — osserva Polkinghorne —. I fisici padroneggiano faticosamente le tecniche matematiche perché l'esperienza ha insegnato loro che esse costituiscono la via migliore, anzi l'unica, per capire il mondo fisico. Scegliamo quel linguaggio perché è l'unico col quale il cosmo *ci parla*» (*Scienza e Fede*, 1987, p. 72). Dietro l'idea di un cosmo «capace di parlare» non è difficile intravedere quella di un suo legame costitutivo con una Parola originaria.

Se tutta la creazione rispetta la logica di un Verbo fonte di razionalità e di intelligibilità, allora devono esistere delle categorie interpretative capaci di abbracciare tutto l'essere del mondo, nessuna parte esclusa. Ne deriva per tutto il cosmo una forte unità gnoseologica e caratteriologica, riconoscibile in ogni suo sottoinsieme, con evidenti conseguenze sul piano della comprensione globale. Solo in un simile *uni-verso* le categorie di identità e di universalità, così importanti per l'analisi delle scienze, divengono davvero significative. Con esse diviene significativo sia il processo di deduzione di proprietà su larga scala a partire dall'osservazione di proprietà locali — come abituale ad esempio nella metodologia della cosmologia contemporanea —, sia l'idea di voler concettualizzare l'universo come un tutto, potendo procedere alla ricerca di proprietà globali ed unificanti, come nel caso dei principi di simmetria e di invarianza o in quelli che fanno ricorso ad un approccio metodologico totalizzante, come accade ad esempio con il principio di Mach. Non desta allora più sorpresa la "comprensibilità" dell'universo — cosa che suscitava la meraviglia di Einstein —, e neppure il fatto che le stesse particelle elementari siano tutte rigorosamente identiche. Su quest'ultima meraviglia ferma l'attenzione John Barrow, segnalando che se tutti gli elettroni non fossero assolutamente uguali, e si comportassero ad esempio come dei palloni da football, ciascuno leggermente diverso dall'altro, l'intero universo diventerebbe inintelligibile (cfr. *Theories of Everything. The quest for Ultimate Explanation*, Oxford 1991, p. 197).

Secondo un punto di vista ancor più generale, il tema della dialogicità del cosmo si collega con quello della sua "progettualità". Come effetto di una parola intelligente, lo sviluppo di un mondo creato punta verso un fine, incarna una storia significativa, proprio perché il suo Logos ne esprime il progetto. Accanto alla → materia e all'energia, l'→ informazione viene riconosciuta una componente originaria del cosmo. Il mondo possiede una quantità positiva di informazione, capace di conservarsi e di esplicitarsi lungo la sua evoluzione: la storia dell'universo è portatrice di significato. La

Rivelazione cristiana segna qui un nuovo punto di originalità se paragonata con le tradizioni extrabibliche, proprio a causa del suo peculiare rapporto con la storia. La visione biblica si distanzia alquanto dalle concezioni del → tempo presenti nel pensiero greco o nelle filosofie orientali in genere, ove il mito dell'«eterno ritorno» aveva come risultato la cancellazione di ogni informazione che la storia poteva aver prodotto, perché ogni emergenza e novità erano destinate a riazzerarsi nel nulla. L'universo creato per mezzo di Cristo e in vista di Cristo possiede un principio ed uno scopo, un A e un W, ed entrambi appartengono al suo mistero. Sia la teologia che la storia della scienza hanno registrato l'importanza e la portata di questa specificità cristiana nella formazione del pensiero occidentale (cfr. J. Mouroux, *Il mistero del tempo*, Brescia 1965; C. Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli 1972, pp. 11-76; S. Jaki, *Science and Creation. From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh 1986).

4. *Logos cristiano e realismo delle scienze.* È stato già osservato che la razionalità associata al Logos cristiano si presenta simultaneamente con i caratteri della trascendenza e dell'immanenza, con la solennità del mistero del disegno divino sul mondo e con la concretezza della storia e della carne. Non è una razionalità confinata nel circolo platonico del mondo delle idee, ma attraversa la natura con tutta l'oggettività dell'evento terreno di Gesù di Nazaret. Non è una razionalità totalmente immanente nella materia, come quella del Logos degli stoici, né totalmente immanente nel soggetto, come quella delle categorie a-priori kantiane.

Il Verbo ha una propria personalità trascendente, ma nondimeno ha voluto legarsi allo spazio, al tempo, alla materia: un universo plasmato dal Logos cristiano appare in maggiore sintonia con una gnoseologia realista, in accordo con l'impostazione induttiva delle scienze, ed assai meno con le varie forme di idealismo, dal funzionalismo allo psicologismo. In un universo così, in sostanza, viene favorita la convinzione che la verità delle cose non esista solo nella nostra mente, né implichi solo una coerenza astratta, ma appartenga alle cose stesse. La → verità può certamente oltrepassare il paradigma dell'*adaequatio*, ma l'adeguazione fra intelletto ed oggetto resta un momento insostituibile del processo di conoscenza. Si registrerebbe dunque una consonanza con il → realismo classico dell'impresa scientifica, come esposto ad esempio nelle riflessioni epistemologiche di → Planck o → Einstein, ed una implicita sintonia con il primato della → esperienza. Vi sarebbe invece una maggiore distanza da interpretazioni del mondo fisico debitorie ad una prospettiva idealista, come potrebbero essere ad esempio la visione della meccanica quantistica offerta dalla scuola di Copenhagen o la visione di una cosmologia che si preoccupi esclusivamente della coerenza interna delle proprie formulazioni, rinunciando ad elaborare modelli in grado di mantenere un controllo con la realtà osservabile (→ IDEALISMO, IV). Una comprensione realista dei rapporti fra matematica e fisica, inoltre, suggerirebbe che il fondamento di ogni teoria scientifica, anche di quella che faccia ricorso al formalismo più astratto, debba in ultima analisi poggiare su basi empiriche.

Fra le ragioni del realismo degli scienziati non compare certamente in modo esplicito quella dell'incarnazione del Verbo. Esistono però delle eccezioni interessanti. Maxwell vi farà un riferimento remoto quando, commentando l'itinerario concettuale che lo condusse alla formulazione delle sue note equazioni del campo elettromagnetico, affermava che la matematica, per rappresentare efficacemente la realtà, doveva materializzarsi, «calarsi nel corporeo» (→ MAXWELL, VII). Einstein farà uso della stessa immagine al parlare dell'ordine e della razionalità della natura come di una intelligenza cosmica «incarnata nella materia» (→ EINSTEIN, I).

Il confronto fra approccio realista ed approccio idealista nella nostra conoscenza dell'universo è ben riassunto da una metafora che accomuna autori diversi. Eddington vede lo scienziato che indaga la natura come chi, camminando sulla spiaggia, cerca l'origine di alcune orme assai interessanti, per scoprire in seguito che si tratta delle stesse orme lasciate dai suoi piedi, e concludere così che l'uomo ritrova nella scienza solo quelle idee che vi ha posto con la sua stessa attività di ricerca. → Newton, anch'egli immaginando di passeggiare sulla spiaggia, si paragonava al termine della sua vita scientifica come un bambino che ha potuto solo divertirsi con un sassolino e qualche conchiglia, mentre lo sconfinato oceano del sapere sta ancora davanti a lui, con tutta la sua oggettività. Nel primo caso ci troviamo di fronte ad una visione della ricerca, e di conseguenza ad una interpretazione dell'universo, di carattere idealista: tutto quello che la scienza ci dice è solo l'eco delle nostre relazioni mentali, perché non esiste nulla che sia oggettivamente dato. Nel secondo caso, l'attività della scienza è sempre vista come una scoperta, come un trovare qualcosa che l'uomo non crea ma riceve: la natura, ed il *lógos* che la regge, sono visti invece come un «dono».

In continuità con il tema del realismo, la teologia cristiana del Verbo manifesta interessanti conseguenze circa il carattere di «oggettività» della natura. Il Verbo-generato mantiene la sua piena distinzione dal mondo-creato. Tutte le cose sono fatte nell'unico Verbo, «per quem omnia facta

sunt», ma egli è «genitum, non factum» (DH 150). La natura non è divina: essa non procede da Dio come invece il Figlio, lui che è Dio da Dio. Chi indaga la natura può porsi di fronte ad essa considerandola oggettivamente, come qualcosa di autonomo, la cui razionalità è effetto della causalità esemplare e finale di un Logos che non si identifica con essa. Ne viene esclusa ogni forma di → panteismo, ma anche ogni tentazione dualista. La creazione procede *ex nihilo* e ciò assicura che il suo principio esemplare è unico, non il risultato di una dialettica fra spirito e materia o fra il bene e il male (→ CREAZIONE, III). Non vi sono altre logiche che reggono le sorti del cosmo se non quella del «Logos che si è fatto carne» (Gv 1,14).

IV. Il mistero di Gesù-Cristo, Verbo incarnato, principio di comprensione dei rapporti fra Dio e il mondo

1. *La lex incarnationis, origine della specificità del cristianesimo oltre il linguaggio del mito.* Il fatto che la pienezza della rivelazione e della donazione di Dio al mondo avvengano nella Persona del Verbo caratterizza in modo determinante i rapporti fra l'uomo, il mondo e Dio. L'aggettivo «cristiano», in quanto espressione di un modo specifico di unire l'umano ed il divino, ha in sé la capacità di originare e di illuminare coerentemente un intero panorama teologico-culturale, poiché nel rapporto fra ciò che è umano e ciò che è divino, in definitiva nel rapporto fra natura e grazia, sono contenuti temi ben più ampi. Tale rapporto è rappresentativo di quello che intercorre fra realtà come creazione e redenzione, immanenza e trascendenza, storia ed eternità, segno e sacramento, ragione e fede, cultura e Vangelo, lavoro e preghiera, la città degli uomini e la città di Dio, l'essere umani e l'essere cristiani. Dalla nostra comprensione di cosa sia l'Incarnazione dipende anche la nostra concezione del mondo e dell'uomo, e si decide la nostra concezione di Dio.

La fede cristiana nell'Incarnazione ha suscitato a volte domande in merito al suo rapporto col → mito (cfr. C. Schönborn, *Il mistero dell'Incarnazione*, Casale Monferrato 1989). La dottrina dell'unione ipostatica (cioè unione delle due nature, umana e divina, nell'unico soggetto o «ipostasi» del Verbo) non ha però precedenti ed occupa un posto unico nella storia delle religioni. La mitologia pagana conosceva vari modi per unire l'umano al divino, ad esempio quello del semidio (come nel caso di Achille), o quello dell'apoteosi (come nella morte di Ercole). Con queste figure si voleva indicare l'elevazione di un personaggio umano alla sfera del divino o del sacro, fino a trasfigurare e perdere i caratteri della sua umanità. Ciò avveniva al momento della sua generazione, perché nato dall'unione di un dio con un essere umano, o dopo la sua morte, mediante un'esaltazione mitica che lo associava al regno degli dèi. Il contesto sacrale nel quale questi personaggi prendevano forma come semidèi è quello di una assoluta commistione fra i caratteri umani e quelli della divinità. Come si vede ad esempio nelle *Metamorfosi* di Ovidio o nelle *Teogonie* di Esiodo, tutto — animali, uomini, dèi — può dare origine a tutto, e tutto può trasformarsi in tutto. Nell'incontro fra l'uomo e gli dèi, il desiderio di dar origine a qualcosa di intermedio, con il carattere di novità, conduceva a perdere ogni distinzione, generando in fondo una vera e propria confusione. Il divino poteva poi unirsi all'umano quando alcuni uomini venivano investiti in modo transitorio e delegato di speciali poteri; oppure quando un dio si impossessava di un essere umano, assoggettandolo a sé e privandolo per questo della sua libertà ed autonomia.

Il mistero dell'Incarnazione si colloca in un contesto radicalmente diverso. Nel concepimento verginale di Maria, madre di Gesù (cfr. *Mt* 1,18-21; *Lc* 1,27-35), l'azione divina conserva tutta la sua trascendenza, in piena continuità con l'immagine di Dio propria di tutto l'AT. Nel figlio di Maria, la natura divina e quella umana non sono confuse fra loro, ma restano distinte nelle loro rispettive operazioni: l'essere vero e perfetto Dio non impedisce a Cristo di essere nel contempo vero e perfetto uomo. La persona increata del Verbo garantisce il pieno rispetto della trascendenza divina, mentre l'assunzione di una vera natura umana creata ne garantisce la veridicità della sua immanenza nel mondo; l'unione inconfusa delle due nature del Cristo assicura che l'una non venga dissolta nell'altra. Ciò che ascende alla sfera del divino non è un personaggio umano, ma la natura umana assunta in un soggetto divino: l'origine della dinamica è discendente; solo come frutto di questa *con-discendenza*, ne deriverà un moto ascendente dell'umanità verso Dio. In Cristo gli apostoli vedranno un Dio dal volto umano, come Gesù stesso rivela a Filippo (cfr. *Gv* 14,8-10), e vedranno un uomo dal volto di Dio, come Pietro, Giacomo e Giovanni sperimenteranno di fronte alla gloria del Tabor (cfr. *Mc* 9,2-4). A differenza dei semidèi del pantheon greco, che per rendere credibile la loro ascensione dovevano perdere ogni collegamento con il territorio e con la storia, per eternizzare la propria memoria Gesù Cristo non avrà bisogno di far perdere le tracce del proprio evento terreno, né di uscire dalla storia e diventare un'idea. Come la sua passibilità, fino all'esperienza della morte e della sepoltura, lo legano allo spazio e al tempo in modo reale e non

apparente, così nella trascendenza della sua resurrezione non sarà la storia che lo renderà eterno, ma sarà Lui a rendere eterna la storia.

Grazie a questa peculiarità di unione dell'umano al divino, l'Incarnazione prende sul serio la natura umana ed ogni uomo concreto. L'essere umano non è più terreno della lotta fra gli dèi; l'uomo cessa di essere una creatura illusa da una mitica divinizzazione oppure umiliata dall'assolutizzazione di un'incolmabile differenza con Dio. L'intimità con Dio lascia intatta la personalità della creatura: lo Spirito Santo, che dopo l'Incarnazione può abitare in ogni uomo perché Spirito del Cristo (cfr. *Gal* 4,4-6), non si impossessa della persona umana per rimuovere la sua libertà, ma piuttosto per darle fondamento (cfr. *2Cor* 3,17).

2. *Il mondo creato può essere pienamente compreso solo alla luce del mistero del Verbo incarnato.* Le considerazioni sviluppate nella sezione II ci hanno mostrato come il mondo appartenga al mistero di Cristo, che è *mistero del Padre*. Il mondo, cioè, nasce dal mistero della volontà del Padre che vuole ogni cosa nel Figlio, per mezzo del Figlio, e nasce da quell'amore, lo Spirito, che ne sigilla il rapporto. Il mondo non è solo una "parabola di Dio", una sua "icona", ma è in Cristo anche un suo "sacramento". In un certo senso, nel mondo non vi è nulla di puramente "mondano" o "neutro", ma tutto ciò che esiste pone l'uomo di fronte alla possibilità di accettare il mistero che vi è contenuto oppure di rifiutarlo. Sul piano etico ciò equivale all'alternativa fra vivere secondo una legge che Dio ha inscritto nella natura delle cose oppure disporre delle cose vivendo secondo il proprio arbitrio (cfr. *Gen* 2,16). Prendere posizione di fronte a Dio e prendere posizione su cosa sia il mondo sono due versanti di un'unica opzione.

L'appartenenza del mondo al mistero di Cristo e, attraverso di Lui, al Dio uno e trino, implica che il mondo materiale non possa comprendersi fino in fondo, tanto nelle ragioni ultime del suo essere come in quelle del suo divenire, prescindendo da categorie "religiose", quelle categorie cioè che indirizzano correttamente il rapporto fra l'uomo e Dio: «Il mondo materiale ha origine nella azione delle Persone divine ed è chiamato ad essere riassunto e trasfigurato dalle Persone divine. È questo uno degli aspetti fondamentali per la visione attuale del mondo. La sconsecrazione del cosmo è una delle grandi tentazioni dell'uomo moderno, che tende a concepire il mondo della natura, in cui esercita la scienza, come estraneo al destino religioso. L'uomo moderno tende a dissociare un destino religioso che sarebbe puramente personale, da un destino cosmico che sarebbe profano e materiale: come se la religione fosse un affare privato, e il problema religioso un problema individuale e non il problema del senso dell'intero universo e quindi della sua realtà materiale» (J. Danielou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Brescia 1989, pp. 12-13. Per il collegamento con la modernità, cfr. R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1984, pp. 91-108).

L'incarnazione del Verbo e la sua solidarietà con la storia del mondo rappresentano la ragione di fondo per ritenere che non esistano realtà terrene totalmente profane: «A rigore, non si danno realtà nobili che siano tali in senso totalmente profano, dal momento che il Verbo si è degnato di assumere integralmente la natura umana e di consacrare la terra con la sua presenza e con il lavoro delle sue mani» (Beato J. Escrivá, *È Gesù che passa*, Milano 1988, n. 120). Ogni attività umana ed ogni realtà terrena, nella misura in cui vengono associate al mistero dell'Incarnazione e ricondotte filialmente al Padre per mezzo dello Spirito, rivelano il loro ordinamento a Cristo, la loro disponibilità ad essere in lui ricapitolate ed associate alla sua salvezza. Il mistero pasquale è il principio ermeneutico per decodificare non solo il mistero di Cristo, ma anche il mistero del mondo (vedi *supra*, III.1). La libertà dell'amore, la suprema legge della carità, diventano allora l'unico metro per valutare la verità di ogni autentico → progresso e la perfezione del cosmo (cfr. *Gaudium et spes*, 38).

Una prospettiva che voglia interpretare la realtà a partire da categorie religiose, e non come qualcosa di semplicemente profano, deve chiarire i suoi rapporti con l'autonomia delle cose create e con la loro secolarità (→ AUTONOMIA, II-III). Un primo chiarimento è fornito dalla metafisica della creazione. L'autonomia (*autós nómos*) della creatura mantiene il suo necessario riferimento ontologico alla Causa Prima, ragione ultima dell'essere e della essenza/natura di ogni ente creaturale: senza questo legame con l'essere, la creatura non ha alcuna legge (*nómos*) propria. Ciò è vero sia sul piano dei fenomeni naturali sia sul piano antropologico, dove l'autonomia si chiama libertà e la sua realizzazione carità. Riproponiamo in proposito la nota riflessione della *Gaudium et spes*: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza di autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...]. Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può

adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce» (n. 36).

Un secondo chiarimento a sostegno della non conflittualità fra interpretazione religiosa del mondo ed autonomia del creato può ricavarsi dalla convergenza fra "essere" e "significato". La relazione creatura-Creatore, infatti, è portatrice anche di significato e non solo di esistenza o di operatività. Ogni creatura umana, ad esempio, non può cogliere la realtà del suo essere se non come "essere filiale" e non può realizzare pienamente la sua vita se non comprendendo in cosa consista questa filiazione e quale sia il suo modello normativo. Quando, dal prendere semplicemente atto del mondo, si passa ad interpellarsi sul suo senso, al chiedersi se e come le cose debbano essere viste, comprese o utilizzate in accordo col disegno di un possibile Creatore, allora si sta già ammettendo l'interpretabilità del mondo in base categorie religiose e non solo metafisiche. Al riconoscere poi che quel disegno consista nella capitalità di Cristo sul creato e che la logica (*lógos*) che pervade il mondo è la logica filiale di un Verbo-Figlio che tutto riferisce al Padre per Amore, e che le modalità con cui una simile logica si realizza sono quelle di una libertà nella carità, allora si sta giudicando, interpretando, comprendendo il mondo con categorie «cristiane». Negare questa associabilità fra essere e significato equivarrebbe ad operare una intima scissione: poter ammettere l'esistenza di un Dio Creatore, ma ritenere che ciò non debba influenzare o modificare i propri rapporti con il mondo o con se stessi. In realtà, oltre all'essere del mondo occorre ricevere come donato anche il suo "senso", pena il rischio di esercitare su di esso un dominio despotico (→ ECOLOGIA, IV-V): «La metafisica cristiana della creazione separata dall'ermeneutica pasquale della filiazione, che ne articola il senso per l'uomo, si trasforma in una "scienza dell'essere" che fornisce all'uomo "la ragion d'essere" di ogni cosa. Proclamando che Dio è il fondamento dell'essere, l'uomo si impadronisce della sua trascendenza, mettendola al servizio del proprio titanismo, fa di essa la "ragion d'essere" che gli permette di rendere ragione al mondo e di dominarlo» (M.J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Milano 1979, p. 211).

Sul piano filosofico, una prospettiva che veda nell'appartenenza del mondo al mistero fontale di Dio la necessaria chiave di lettura per comprenderne appieno il senso e il significato, è quella espressa dal *credo ut intelligam* di Agostino o dal *lumen fidei* di Bonaventura e di Tommaso. In ambedue i casi, la fede in un «principio di creazione» ed in ciò che esso implica diviene luce interpretativa per la ragione (cfr. *Fides et ratio*, 16-23). Applicazioni feconde sono rintracciabili nella teologia dei Padri, nella migliore scolastica medievale e nel personalismo cristiano contemporaneo. Sul piano etico ed antropologico, le conseguenze di una rinuncia ad interpretare il mondo e la vita umana secondo il progetto di Dio hanno storicamente portato a teorizzare un "umanesimo ateo" (→ ATEISMO, III). Il tentativo di una fondazione etica che prescindendo da ogni rapporto con la trascendenza e con Dio non è esente da contraddizioni interne e non pare poter condurre ad un modello di società pienamente conforme alla dignità dell'uomo (spunti in *Redemptor hominis*, 15-16; *Evangelium vitae*, 18-20). Qualcuno ha acutamente osservato che questo programma, ove perseguito, è destinato a sfociare in un "dramma": l'uomo che cerca di organizzare la sua vita senza Dio finirebbe per organizzarla, in fin dei conti, contro se stesso, perché un umanesimo assoluto è un umanesimo non umano (H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1978). Progettare un'antropologia compiuta ignorando l'evento terreno di Gesù di Nazaret e la novità della sua dottrina sarebbe perfino filosoficamente riduttivo (cfr. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982; X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Brescia 1997). In prospettiva teologica, la necessità di penetrare nel mistero pasquale di Cristo per comprendere la vocazione della creatura umana ed il suo ruolo nel piano divino sulla creazione, costituisce un tema ricorrente del magistero ecclesiale in questo cambio di millennio (*Gaudium et spes*, 22; *Redemptor hominis*, 13, 18; *Veritatis splendor*, 84-87).

La singolarità del mistero di Cristo e della sua incarnazione non costituiscono infine un ostacolo sulla strada del dialogo fra il cristianesimo e le religioni della terra (→ RELIGIONE, VI.5): impongono solo alla teologia di saper chiarire i rapporti fra il Logos cristiano e l'universalità della verità, fra il discorso sul Dio di Gesù Cristo ed il discorso su Dio presente nelle altre tradizioni religiose. Il legame fra Cristo e il cosmo, che la fede cristiana confessa, intende farsi carico proprio di quell'universalità ed assicura che quella strada esiste.

Vedi: ANTROPICO, PRINCIPIO; CREAZIONE; DIO; LEGGI NATURALI; RAGIONE; SAPIENZA, LIBRO DELLA; SCIENZA, ORIGINI CRISTIANE; VANGELI.

Bibliografia:

Sul rapporto fra cristianesimo e filosofia antica: C. MÖLLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Brescia 1961; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971; J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenista*, Il Mulino, Bologna 1975; L. BOUYER, *Cosmos. Le monde et la glorie de Dieu*, Cerf, Paris 1982; M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983; J. DANIELOU, *Miti pagani, mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995; G. REMY, *Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs*, "Revue Thomiste" 96 (1996), pp. 397-452; W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Logos cristiano e rapporti con il cosmo: E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers*, Desclée, Paris 1962; J. POLKINGHORNE, *Scienza e Fede*, Mondadori, Milano 1987; M. HELLER, *Scientific Rationality and Christian Logos*, "Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding", a cura di R. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, LEV and Univ. of Notre Dame Press, Città del Vaticano 1988, pp. 141-149; S. JAKI, *La cristologia e l'origine della scienza moderna*, "Annales theologici" 4 (1990), pp. 333-347; R. LATOURELLE, *Teilhard de Chardin*, in DTF, 1990, pp. 1207-1216; S. JAKI, *Il salvatore della scienza*, LEV, Città del Vaticano 1992; T. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, LEV, Città del Vaticano 1992; O. PEDERSEN, *Il libro della natura*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993; J.M. MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; P. O'CALLAGHAN, *Il realismo e la teologia della creazione*, "Per la filosofia" 12 (1995), pp. 98-110; T. TORRANCE, *Space, Time and Incarnation*, T & T Clark, Edinburgh 1997; J.M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'Univers*, Desclée, Paris 1998; G. TANZELLA-NITTI, *Visione realista dell'universo e teologia della creazione*, "Giornale di Astronomia" 25 (1999), n. 4, pp. 14-20.

Per una introduzione alla cristologia: J. GALOT, *Gesù liberatore*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1978; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, I: Problemi di metodo*, Herder - Pontificia Univ. Lateranense, Roma 1982; R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982; G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, EDB, Bologna 1991; P. CODA, *Dio tra gli uomini: breve cristologia*, Piemme, Casale Monferrato 1991; F. ARDUSSO, *Gesù Cristo Figlio del Dio vivente*, Paoline, Roma 1992; C. PORRO, *Gesù il Salvatore. Iniziazione alla cristologia*, EDB, Bologna 1992; J. AUER, J. RATZINGER, *Gesù il Salvatore*, Cittadella, Assisi 1993; R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo* (1938), Morcelliana, Brescia 1993; B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo*, ESD, Bologna 1993; G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994; K. ADAM, *Gesù il Cristo* (1934), Morcelliana, Brescia 1995; F. OCARIZ, J.A. RIESTRA, L.F. MATEO-SECO, *Il mistero di Cristo*, Apollinare Studi, Roma 1999.