

**ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE**  
**"B. C. FERRINI" MODENA**

---

ERETTO DALLA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA IL 24 AGOSTO 2006  
COLLEGATO CON LA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA ROMAGNA IN BOLOGNA

**LAUREA IN SCIENZE RELIGIOSE**

**LO SPIRITO CREATORE**  
**NELLA TEOLOGIA DI J. MOLTSMANN**

Tesi di Laurea di:

**FRANCESCO GIOVANARDI**

**Matricola 5041**

Relatore:

**Prof. Dr. don MASSIMO NARDELLO**



# Indice

<b>1. La dottrina della creazione in J.Moltmann</b>	<b>3</b>
1.1. La crisi ecologica . . . . .	3
1.2. Jürgen Moltmann . . . . .	5
1.3. Idee chiave per una dottrina della creazione . . . . .	5
1.3.1. Conoscenza partecipativa . . . . .	6
1.3.2. Creazione per la gloria . . . . .	7
1.3.3. Il sabato della creazione . . . . .	7
1.3.4. Creazione e Regno di Dio . . . . .	8
1.3.5. Immanenza di Dio nel mondo . . . . .	9
1.3.6. Compenetrazione reciproca . . . . .	10
<b>2. Creazione e Spirito Santo</b>	<b>11</b>
2.1. Creazione nello Spirito . . . . .	11
2.2. Lo Spirito vivificante . . . . .	13
2.3. Una creazione continua . . . . .	15
2.4. Spirito Santo e comunione . . . . .	18
2.5. Individuazione . . . . .	19
2.6. Intenzionalità . . . . .	20
2.7. Spirito Santo e immanenza di Dio . . . . .	23
<b>3. Alcuni aspetti della dottrina pneumatologica della creazione</b>	<b>25</b>
3.1. La visione del mondo. Un organismo ed un sistema aperto . . . . .	25
3.2. Spirito Creatore ed evoluzione . . . . .	30
3.3. Immanenza dello Spirito . . . . .	38
3.4. Conclusioni . . . . .	39
<b>4. Un breve confronto con il magistero della Chiesa</b>	<b>41</b>
4.1. Giovanni Paolo II . . . . .	41

---

4.2. Benedetto XVI . . . . .	43
<b>A. Conclusioni</b>	<b>45</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>47</b>

# Sommario

La crisi ecologica ha spinto la teologia a ripensare le proprie posizioni sull'argomento della creazione e sul rapporto tra l'uomo e la natura. Tra i numerosi tentativi, l'opera del teologo tedesco Jürgen Moltmann si segnala per ampiezza e serietà; questo argomento occupa una buona parte del suo lavoro, comparando in testi redatti anche a molti anni di distanza. Si tratta quindi di una riflessione lunga e da prendere in grande considerazione.

Moltmann ha riformulato le basi su cui deve essere edificata una teologia della creazione e tra esse trova un posto preminente la riscoperta dello Spirito Creatore; questa tesi si propone di indagare come l'autore intenda il rapporto tra lo Spirito Santo e il creato.

Il tentativo di Moltmann, anche se è di estremo interesse, non è stato esente da critiche, che si sono concentrate in modo particolare sulla tesi di un'immanenza parziale dello Spirito nel creato; questo punto è essenziale nella sua dottrina della creazione, perché fonda la possibilità che lo Spirito sostenga l'evoluzione del creato e ne condivida le peripezie. Nell'ambito di questa discussione, Moltmann concepisce l'azione dello Spirito Creatore sui sistemi viventi, sulla base dell'idea di auto-trascendenza; è opportuno confrontare quest'ultima con la posizione di altri autori, che, tentando di studiare come debba essere inteso l'agire continuo di Dio sul creato, per il suo sostentamento e il suo sviluppo, hanno avuto un'attenzione particolare al dialogo tra la teologia e la scienza.

Infine, un breve cenno al magistero cattolico recente, che ha toccato più volte i temi dell'ecologia e del creato, mostra come le questioni sollevate da Moltmann siano sentite fortemente dalla teologia attuale: l'esigenza di fondare teologicamente l'ecologia, la riscoperta dell'opera dello Spirito Santo nella creazione, il dialogo con le scienze, la responsabilità dell'uomo davanti alle altre creature sono argomenti che hanno stimolato da più parti un dialogo proficuo.



# 1. La dottrina della creazione in J.Moltmann

## 1.1. La crisi ecologica

Con l'avvento della società industriale, il rapporto tra l'uomo e l'ambiente entrò progressivamente in crisi sotto tre aspetti almeno: l'esaurimento delle risorse, l'inquinamento ambientale, l'urbanizzazione indiscriminata. Le risorse energetiche messe a disposizione dalla terra si sono assottigliate per lo sfruttamento sempre più intenso; aria, acqua e terra, ma anche gli habitat delle specie viventi sono stati alterati; le grandi metropoli hanno creato condizioni di vita difficili per i loro abitanti, a causa dell'inquinamento acustico e luminoso, dei ritmi di vita frenetici, degli edifici spesso grigi e inospitali. Da questa mole di problemi nacque una coscienza ecologica, che, a livello scientifico, possiamo far risalire all'ultima parte dell'Ottocento: nell'opera di Ernst Haeckel «Morfologia generale degli organismi» (1886) compare per la prima volta il termine ecologia (dal greco *oikos*, casa), inteso come «lo studio scientifico delle relazioni tra gli organismi e l'ambiente». Il termine ecologia uscì dall'ambito strettamente scientifico con il movimento ambientalista degli anni '60 e '70 del secolo scorso, prendendo così l'accezione, oggi d'uso comune, di difesa dell'ambiente. Nacque così un'ideologia ecologista, le cui tesi interpellano la filosofia e la teologia. In particolare, questa ideologia accusa l'Illuminismo di aver rappresentato la natura secondo un modello meccanicista, e la tradizione ebraico-cristiana di aver favorito un atteggiamento di dominio sulla natura. Nel primo caso, l'antropocentrismo della cultura occidentale avrebbe ridotto la natura ad un insieme di oggetti da sfruttare. Nel secondo, le seguenti convinzioni avrebbero contribuito alla crisi ecologica:

- il testo di Gen 1,28 fonderebbe la possibilità di dominare la natura ad uso e consumo dell'uomo
- solo l'uomo è ad immagine di Dio

- l'esperienza del Dio biblico è, ovviamente, grandemente legata agli eventi della storia umana, più che della natura
- nella natura non abitano forze magiche, perché essa è creatura di Dio; è questa la premessa fondamentale alla secolarizzazione e allo studio scientifico del mondo

A ben vedere, nessuna di queste convinzioni, se rettamente intesa, giustifica lo sfruttamento della natura, anzi l'uomo è custode del creato e luogotenente di Dio, cioè suo rappresentante in terra;<sup>1</sup> del resto il dominio indiscriminato sulla natura è un fenomeno molto più recente dei testi biblici, inoltre in queste critiche avviene una discutibile identificazione tra antropocentrismo moderno e radici cristiane. Tuttavia la teologia si è dovuta far carico di ripensare alla sua riflessione sulla creazione, perché le proprie tesi non diventassero pretesto per fondare l'avidità umana.

Oltre l'aspetto scientifico e quello ideologico, l'ecologia coinvolse anche la politica, perciò la teologia non poté più a lungo ignorare la difesa dell'ambiente tra i temi dell'etica.

Per questi motivi, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, la teologia ha ripreso il tema della creazione, soprattutto, ma non solo, in ambito protestante tedesco. Jürgen Moltmann è il capofila di coloro che hanno ripensato la teologia in prospettiva ecologica, non solo nei suoi temi, ma anche nei suoi metodi; è il teologo che ha creato, a partire dalla fine degli anni '70, la riflessione teologica più ampia e sistematica su questo argomento.

---

<sup>1</sup>Per un'implicita risposta a queste accuse, si veda per esempio la posizione del Magistero in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana 2004, n. 451-487. Al numero 451 si legge:

«Al vertice della Sua creazione, come cosa molto buona (Gen 1,31), il Creatore pone l'uomo. Solo l'uomo e la donna, tra le creature, sono stati voluti da Dio a sua immagine (Gen 1,27): a loro il Signore affida la responsabilità di tutto il creato, il compito di tutelarne l'armonia e lo sviluppo (cfr. Gen 1,26-30)»

e al numero 487:

«L'atteggiamento che deve caratterizzare l'uomo di fronte al creato è essenzialmente quello della gratitudine e della riconoscenza: il mondo, infatti, rinvia al mistero di Dio che lo ha creato e lo sostiene. Se si mette tra parentesi la relazione con Dio, si svuota la natura del suo significato profondo, depauperandola. Se invece si arriva a riscoprire la natura nella sua dimensione di creatura, si può stabilire con essa un rapporto comunicativo, cogliere il suo significato evocativo e simbolico, penetrare così nell'orizzonte del mistero, che apre all'uomo il varco verso Dio, Creatore dei cieli e della terra. Il mondo si offre allo sguardo dell'uomo come traccia di Dio, luogo nel quale si disvela la Sua potenza creatrice, provvidente e redentrice»



## 1.2. Jürgen Moltmann

Nacque ad Amburgo l'8 aprile 1926. Luterano, crebbe in una famiglia che egli stesso qualificò come «secolare» (il padre era un gran maestro massone). I suoi primi interessi furono di carattere scientifico, soprattutto la fisica e la matematica. Aggregato alle Forze aeree ausiliarie durante la seconda guerra mondiale, si consegnò agli inglesi nel 1945. Durante il lungo periodo di prigionia (1945-48) venne a conoscenza di Auschwitz – un'esperienza che lo colpì molto, tanto che si fece propagandista clandestino delle prime fotografie dei lager – e si avvicinò alla fede. Dirà, anni più tardi: «Non fui io a incontrare Cristo, ma Cristo a incontrare me». Rientrato in Germania nel 1948, si iscrisse alla facoltà di teologia di Gottinga e maturò la decisione di diventare pastore evangelico, pur non avendo alle spalle l'educazione ecclesiastica e la frequentazione della chiesa allora normali tra i candidati al ministero. A Gottinga conobbe Elizabeth Wendel, come lui studentessa in teologia, che diventò sua moglie ed influì sul suo itinerario teologico. Tra i docenti furono particolarmente importanti le figure di Otto Weber, discepolo di Karl Barth, e di Hans Joachim Iwand, esponente di rilievo della chiesa confessante negli anni del nazionalsocialismo. Diventato pastore, Moltmann prestò servizio nella comunità di Bremen-Wasserhorst. Il lavoro pastorale non gli impedì di conseguire il dottorato in teologia e, nel 1958, di accettare l'incarico di docente nella facoltà ecclesiastica riformata di Wuppertal (non appartenente, cioè, a un'università statale). In quegli anni Moltmann si confrontò con la «teologia dell'Antico Testamento» di Gerhard Von Rad (1901-1971), Walther Zimmerli (1907-1983), Hans Walter Wolff (1911-1993), Hans-Joachim Kraus (1918-2000) e, naturalmente, con il pensiero di Rudolf Bultmann (1884-1976), allora dominante. Ma fu soprattutto nelle idee sull'apocalittica del discepolo e critico di Bultmann, Ernst Käsemann (1906-1998), che egli trovò materiale fondamentale per la sua opera teologica. Decisivo fu poi l'incontro con il pensiero di Ernst Bloch (1885-1977). Nel 1963 accettò una chiamata all'università di Tubinga, dove rimase fino al termine dell'insegnamento.

## 1.3. Idee chiave per una dottrina della creazione

Nell'opera «Dio nella creazione»,<sup>2</sup> Moltmann si propone di rifondare la dottrina cristiana della creazione, in modo che non sia più pretesto per la distruzione della

---

<sup>2</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986.

natura, ma «fermento di pace con la natura». Infatti, l'autore è cosciente che la «crisi ecologica» deve trovare una soluzione, pena la completa catastrofe sia per l'uomo che per gli altri esseri.

In seguito saranno illustrati brevemente i punti chiave della teologia della creazione dell'autore, escludendo il rapporto tra Spirito Santo e creato, sul quale s'incentra questa tesi, esposto approfonditamente nel capitolo successivo.

### **1.3.1. Conoscenza partecipativa**

I metodi della scienza in epoca moderna ci hanno abituati ad analizzare un oggetto di studio separandolo dalle altre cose, secondo la logica del *divide et impera*, per poterlo comprendere meglio e quindi dominare. Tuttavia, la fisica atomica e la biologia si sono rese conto progressivamente che le cose sono meglio comprensibili se osservate in relazione con altre. Questo nuovo approccio si accorda meglio con la vita, che è «comunicazione in comunione»: sappiamo bene che l'isolamento degli esseri viventi li porta alla morte; analogamente, le particelle elementari sono in rapporto con le altre, pena la dissoluzione di qualsiasi composto. A maggior ragione, sul piano teologico si deve studiare la creazione con la coscienza che essa non è una cosa assoggettata all'uomo, ma che l'uomo e il resto del creato sono in relazione e in comunione; in altre parole, si deve passare da un approccio analitico ad uno comunicativo.

«Ci si è accorti che oggetti e stati di cose si conoscono e comprendono molto meglio quando li si coglie nelle loro relazioni e coordinazioni con i diversi ambienti in cui si trovano, non escluso l'osservatore umano, che non va dunque isolato bensì integrato, non dissociato ma percepito nella sua globalità. Necessariamente il tipo di percezione globale è più indistinto, ma anche più ricco, di quello che caratterizza la conoscenza 'segmentante' in vista del dominio»<sup>3</sup>

Allora il rapporto giusto con la creazione è improntato alla sapienza: il mondo non è un oggetto da analizzare, ma va contemplato.

---

<sup>3</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 15.

### 1.3.2. Creazione per la gloria

La dottrina della creazione deve essere cristiana, cioè alla luce di Gesù Messia, perciò essa deve parlare della liberazione degli uomini, della pace con la natura e infine della redenzione di uomini e natura dalle forze del caos e della distruzione. La tappa finale di questa progressiva liberazione e pacificazione della natura è una condizione in cui Dio abiterà nel creato, come ora abita in noi nella persona dello Spirito Santo. Perciò la creazione è aperta, si evolve, tutta tesa verso questa fine gloriosa. Nella condizione finale non ci sarà la morte, perché Dio abiterà nella creazione e sarà per essa fonte di vita eterna e le creature vivranno pienamente tra di loro quella comunione, che ora realizzano in modo parziale.

«Questa dottrina messianica della creazione vede dunque il creato strettamente collegato al suo futuro, per il quale è stato appunto chiamato all'esistenza e nel quale esso trova il suo compimento ultimo. Fin dagli antichi tempi il 'futuro della creazione' è stato qualificato come il regno della gloria. Questo simbolo di speranza cosmica sta ad indicare che la 'creazione degli inizi' è una creazione aperta, il cui compimento consiste nel diventare la patria e l'abitazione della gloria di Dio»<sup>4</sup>

Il giudizio di Dio alla fine dei tempi non sarà di condanna, ma ridarà vita a ciò che è avvizzito; la sua giustizia renderà di nuovo feconda la terra. «La terra si riempirà della conoscenza della gloria del Signore» (Ab 2,14), la sua gloria riempirà tutta la terra, come se essa diventasse un immenso tempio. A questa fine gloriosa alludono già da ora le meraviglie della natura che tutti possono contemplare.

### 1.3.3. Il sabato della creazione

La condizione finale del Creato sarà il sabato. Secondo Gen 2,2-3, il sabato è il coronamento della creazione, piuttosto che il giorno del riposo, è la festa del creato, perché nel settimo giorno le creature godono della presenza di Dio. Per la creazione, il sabato è il compimento; esso consiste nel riposo di Dio, che si pone di fronte alle sue creature, se ne compiace e le benedice.

«Praticamente il sabato, e soltanto esso, ci consente di cogliere l'intenzione e il progetto del creato. Il sabato è il vero segno di riconoscimento

---

<sup>4</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 16-17.

di qualsiasi dottrina biblica, giudaica e pure cristiana della creazione. Il compimento della creazione nella pace sabbatica distingue la concezione del mondo come creazione da una concezione del mondo come natura, dato che la natura, nella sua fecondità, conosce certo i suoi tempi ed i suoi ritmi, non però un sabato. È il sabato quello che benedice, santifica e rivela il mondo come creazione di Dio»<sup>5</sup>

Il sabato rivela che il mondo non è natura, ma creazione, perché nel giorno del riposo l'uomo desiste da finalità ed interessi, smette di trattare la creazione come un oggetto e si ferma a contemplare il miracolo dell'esistenza.

Nel racconto di Genesi, il settimo giorno non conosce la notte, perciò si può dire che esso rinvii al giorno della venuta di Dio nella sua creazione, dove abiterà in eterno.

### 1.3.4. Creazione e Regno di Dio

Secondo la teologia medioevale, *gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam*, cioè l'essere cristiani suppone e porta a compimento l'essere uomini, l'incarnazione di Cristo porta a compimento la creazione. Secondo Moltmann, questa massima medioevale rischia di portare al trionfalismo, bisognerebbe piuttosto dire che la resurrezione di Cristo è l'inizio della nuova creazione, cioè la grazia non è la perfezione della natura, ma la prepara al Regno di Dio; il mondo è anticipazione e promessa del futuro. L'essere cristiani non è già il compimento dell'essere uomini, ma la via che porta al compimento futuro.

«Io riformulerei questo principio teologico nel modo seguente: *Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei*»<sup>6</sup>

Inoltre, l'Alleanza storica non è la «ragione intrinseca» della creazione, ma è ciò che assicura alla creazione il raggiungimento del Regno di Dio, il vero compimento del creato. Infatti la creazione è qualcosa di più di una scena che fa da sfondo alla storia di Dio con gli uomini. Piuttosto, la salvezza che Israele ha sperimentato nell'Alleanza, si estende a tutto il creato, portandolo dalla creazione degli inizi fino alla creazione di «nuovi cieli e nuova terra» (Is 65,17). Le creature sono «promesse reali» del regno, che sarà il compimento del mondo, non solo della storia.

<sup>5</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 18.

<sup>6</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 20.

In queste considerazioni, è evidente che il discorso di Moltmann si pone in una prospettiva escatologica e questa tensione caratterizza tutta la sua teologia della creazione.

#### 1.3.5. Immanenza di Dio nel mondo

Dio è presente nel mondo e il mondo in Dio. Ovviamente non deve essere abbandonata l'idea vetero-testamentaria della trascendenza di Dio rispetto alla natura: le forze della natura, per esempio la fertilità, non possono essere adorate come divinità, idolatria tipica dei popoli circostanti Israele, perché la natura è solamente una creatura di Dio. Tuttavia quest'idea è stata impropriamente usata per legittimare lo sfruttamento della natura in epoca moderna. Allora è necessario recuperare un altro tema della Rivelazione, che non è in contraddizione con il precedente: Dio è presente nelle sue creature tramite il suo Spirito.

Perciò, nell'indicare l'azione di Dio sul creato, oltre a termini come creare e preservare, ne vanno usati altri, come inabitare, compatire, partecipare, accompagnare; questi ultimi indicano delle relazioni reciproche tra Dio e il creato, mentre i primi relazioni unilaterali.

Insomma, Moltmann vuole evitare che si contrappongano Dio e il mondo, anzi Dio è presente nel mondo grazie al suo Spirito, ma ovviamente Dio non coincide con il mondo (panteismo).

«La dottrina trinitaria della creazione non parte quindi da una contrapposizione tra Dio e mondo, per definire poi Dio e mondo, Dio come non mondano e il mondo come non divino. Parte invece da una tensione immanente in Dio stesso: Dio crea il mondo e al tempo stesso lo compenetra. Lo chiama all'esistenza e al tempo stesso, mediante il mondo, manifesta la propria esistenza. Il mondo vive della e nella forza creatrice di Dio. Se il Creatore si oppone alla propria creazione, si oppone a se stesso, e se la creazione si oppone al suo Creatore, ancora una volta è Dio che si oppone a se stesso. Il Dio che trascende il mondo e il Dio immanente al mondo è lo stesso ed unico Dio»<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 27.

A sostegno di questa posizione, l'autore cita la dottrina rabbinica della *shekinah*<sup>8</sup> e quella cristiana della Trinità. La prima afferma che Dio si è abbassato verso l'uomo, per vivere con lui e dividerne le sofferenze; analogamente si potrebbe dire che Dio si abbassi verso le creature, abitandole con il suo Spirito e portandone i dolori. La seconda dottrina comporta che Dio, per la libera eccedenza dell'amore intratrinitario, abbia creato il mondo per mezzo del Figlio e nella forza dello Spirito Santo; questo amore che ha dato origine al mondo spiega il desiderio di Dio di redimere il creato (infatti il Figlio entrò nel mondo con l'Incarnazione) e la partecipazione alle sue vicende (lo Spirito geme in tutte le creature, come afferma Paolo).

### 1.3.6. Compenetrazione reciproca

Il concetto di pericorese indica, in teologia trinitaria, la reciproca inabitazione delle persone della Trinità, cioè la comunione eterna tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Partendo dal presupposto che tutti i rapporti aventi un'analogia con quelli che si verificano in Dio, rispecchiano la reciproca compenetrazione delle Persone della Trinità, si può affermare che, nel Regno di Dio, il cielo e la terra saranno compenetrati dalla gloria divina, Dio sarà nel mondo e il mondo in Dio:

«Partiamo dal presupposto che tutti i rapporti, che abbiano una analogia con quelli che si verificano in Dio, rispecchino l'inabitazione originaria reciproca e la reciproca compenetrazione della pericorese trinitaria: Dio nel mondo e il mondo in Dio; il cielo e la terra compenetrati, nel regno di Dio, dalla sua gloria; anima e corpo unificati dallo Spirito che li vivifica e li rende interezza umana; donna e uomo liberati nel regno dell'amore incondizionato e resi esseri umani veri ed integri. Non esiste una vita solitaria»<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Questo tema è affrontato, oltre che in «Dio nella creazione», anche in J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 2004, 288-294.

<sup>9</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 30.

## 2. Creazione e Spirito Santo

Il rapporto tra Spirito Santo e creazione è un aspetto fondamentale nella dottrina della creazione di Moltmann. In questo capitolo, il tema sarà analizzato in dettaglio, traendo spunto da tutti i testi dell'autore che ne trattano.

### 2.1. Creazione nello Spirito

«La creazione è un processo di tipo trinitario: il Padre crea per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. La creazione è dunque “creata” da Dio, formata “per mezzo di Dio” ed esiste “in Dio”. Ecco come si esprimeva Basilio: “Nella creazione di questi esseri considera il Padre come il motivo che antecede, il Figlio come il motivo che crea, lo Spirito come il motivo che porta a compimento. Per cui gli spiriti sottomessi hanno il loro inizio nella volontà del Padre, sono portati all'essere per l'attività del Figlio e sono condotti a compimento con l'assistenza dello Spirito”»<sup>1</sup>

Per molto tempo, la tradizione teologica ha messo in rilievo solo l'azione del Padre Creatore; ci sono stati tentativi di indagare la creazione per mezzo del Verbo; Moltmann si propone di sviluppare il terzo aspetto, che egli ritiene indispensabile per una corretta dottrina della creazione, la creazione nello Spirito: lo Spirito porta a compimento l'opera creatrice del Padre e del Figlio. Il fondamento biblico che guida questa riflessione è Sal 104,29-30:

Nascondi il tuo volto: li assale il terrore; togli loro il respiro: muoiono, e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra.

Occorre innanzitutto precisare i termini usati nelle opere di Moltmann in riferimento allo Spirito Santo: lo Spirito Santo che crea è anche detto «Spirito Creatore»,

---

<sup>1</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 21.

«Spirito cosmico» o «Spirito di Dio».<sup>2</sup> A livello linguistico, «Spirito Santo» si riferisce prevalentemente all'opera di redenzione e santificazione, «Spirito Creatore» è un'espressione per sottolineare l'azione dello stesso Spirito nella creazione, conservazione e trasformazione del mondo; l'azione di redenzione dello Spirito non nega quella di creazione, ma la trasforma.<sup>3</sup> «Spirito di Dio» indica la sapienza creatrice di Dio, presente insieme alla sua Parola nell'atto della creazione (Gen 1,2).<sup>4</sup> «Spirito cosmico» vuole sottolineare la presenza di Dio in tutte le creature tramite lo Spirito Santo e, di conseguenza, la loro dignità.<sup>5</sup>

In analogia con quanto lo Spirito Santo opera nelle comunità cristiane, si possono individuare le seguenti azioni dello Spirito nel creato<sup>6</sup>:

1. Principio della creatività. Il credente è una creatura nuova in virtù dello Spirito (Gv 3,5; 2 Cor 5,17); così lo Spirito crea continuamente nuove possibilità per la materia e per i viventi (sezione 2.3).
2. Principio olistico. Lo Spirito abbatte le barriere tra gli uomini (Gal 3,28; At 4,31-35); così lo Spirito sostiene la cooperazione e la vita comunitaria tra le creature (sezione 2.4).
3. Principio di individuazione. Ciascuno ha i propri doni dallo Spirito (1 Cor 12); così lo Spirito differenzia tra loro gli esseri viventi (sezione 2.5).
4. Principio d'intenzionalità. Le creature sono aperte ad un futuro glorioso, le cui basi sono presenti nelle creature stesse (sezione 2.6). I punti elencati precedentemente riguardano l'anticipazione parziale di questo futuro già ora nel creato.

Inoltre, lo Spirito organizza il creato, dalle forme più semplici a quelli più complesse, secondo i seguenti modi<sup>7</sup>:

<sup>2</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 129.

<sup>3</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 304.

<sup>4</sup>J. MOLTMANN, *Fonte della vita*, Queriniana, Brescia 1998, 141.

<sup>5</sup>J. MOLTMANN, *Lo Spirito della vita*, Queriniana, Brescia 1994, 22.

<sup>6</sup>La classificazione è tratta da «Dio nella Creazione», pp. 122-129, ma, nel presente capitolo, ogni azione è trattata facendo riferimento a tutti i testi di Moltmann che ne parlano. Infatti la riflessione su Spirito Santo e creato attraversa molta della produzione dell'autore e compare, a volte marginalmente, anche in testi che non trattano specificamente della creazione e dell'ecologia.

<sup>7</sup>Anche questa classificazione compare in «Dio nella Creazione», p. 30, ma non è particolarmente approfondita né in quel testo, né altrove, perciò il presente lavoro si basa sulla classificazione precedente secondo le quattro azioni dello Spirito.



1. Aspetto sincronico<sup>8</sup>: auto-affermazione e integrazione.
2. Aspetto diacronico: auto-conservazione e auto-trascendenza.

## 2.2. Lo Spirito vivificante

Il Salmo 104 ci suggerisce una verità che quasi sempre trascuriamo: non è scontato che l'esistenza del mondo perduri nel tempo; è un miracolo permanente, reso possibile dall'azione dello Spirito, senza la quale l'ordine sarebbe sopraffatto dal caos, l'essere dal non-essere. L'abitudine a vedere ogni giorno la natura intorno a noi ci ha fatto dimenticare questa verità, che ci è talvolta ricordata quando le catastrofi insidiano l'ordine del mondo e le nostre esistenze. Anche da un punto di vista scientifico, l'ecosistema della Terra è un complesso equilibrio che ha qualcosa di miracoloso, capace di perdurare nel tempo (equilibrio stabile), ma non immune dai danni che la libera e sconsiderata azione dell'uomo può arrecargli.

Lo Spirito fornisce alle creature un continuo flusso di energie necessarie alla loro esistenza<sup>9</sup>. Moltmann non precisa la natura di queste energie, limitandosi a dire che ogni realtà creata va compresa «in modo energetico»; probabilmente, il concetto di energia usato in fisica può rendere intuitivamente questa idea di una forza vitale che sorregge e muove le cose. Comunque sia, la rappresentazione dello Spirito come energia o forza è più facilmente comprensibile ad una mentalità scientifica, rispetto ad altre immagini della Tradizione, ed è un merito di Moltmann l'avervi insistito, anche se non basta una coincidenza linguistica per creare automaticamente un accordo tra la pneumatologia e la scienza.<sup>10</sup> Moltmann afferma che in ambito umano, l'energia vitalizzante dello Spirito è sperimentata in modo evidente nelle esperienze carismatiche:

---

<sup>8</sup>Per sincronia si intende l'attenzione ad un dato istante temporale, astraendo dall'evoluzione nel tempo. Al contrario, per diacronia si intende l'attenzione all'evoluzione nel tempo.

<sup>9</sup>Similmente si esprime Elizabeth Johnson: «Lo Spirito infonde la vita in questo universo esuberante. [...] Lo Spirito Creatore è l'incessante fluire dell'energia d'amore che trae il mondo nell'essere. Questa creatività divina è continuamente attiva per procreare nuova vita, per tessere relazioni all'interno della comunità di vita e, quando le cose si guastano, per rinnovare la faccia della terra» (E. JOHNSON, «Spirito creatore ed etica ecologica», in *Concilium*, 4(2011)47, 30-42).

<sup>10</sup>G. COLZANI, «La teologia della creazione, il problema delle scienze, la questione del male. Per un bilancio e una provocazione», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Creazione e male del cosmo*, Edizioni Messaggero, Padova 1995, 162.

«Da sempre il modo in cui lo Spirito viene sperimentato carismaticamente è descritto come un fluire, un fondere e uno splendere. E in simili esperienze lo Spirito Santo si presenta come la fonte della vita, l'origine del flusso di energie, la sorgente luminosa dello splendore che promana»<sup>11</sup>

Non mancano autori che avanzano perplessità riguardo questa analogia tra lo Spirito Santo e un campo di energie vitali, un ambiente in cui le creature sono immerse, infatti ci si può chiedere se in tal modo lo Spirito possa essere inteso ancora come una Persona.<sup>12</sup>

Se solo lo Spirito può dare la vita, si comprende perché la creazione intera grida nell'attesa di essere sottratta alla caducità (Rm 8,22): essa desidera entrare nella vita piena che lo Spirito può offrirle e questo sarà il suo destino glorioso alla fine dei tempi.

Secondo Gen 1,2 («lo spirito di Dio aleggiava sulle acque»), lo Spirito è presente nell'atto della creazione, assieme alla Parola di Dio; Moltmann chiama la Parola e lo Spirito «mediatori della creazione»: <sup>13</sup> la Parola crea le cose conferendo nomi ed operando distinzioni, in modo che nasca la molteplicità delle creature, ma la vita è infusa dallo Spirito.

«Parola e Spirito si integrano in vista della comunione che si stabilisce fra tutte le creature: la Parola specifica e differenzia, lo Spirito unifica e armonizza. Come nel linguaggio umano, anche qui le parole sono differenti, ma sempre comunicate in contemporaneità. In senso traslato potremmo anche dire che Dio parla attraverso le singole creature, respira attraverso l'intero creato. La creazione nel suo insieme, quella che io qui intenderei come comunione creaturale, è sorretta dal respiro dello Spirito di Dio»<sup>14</sup>

La compresenza di Parola e Spirito in pienezza, come sarà nella creazione nuova, inizia già nelle comunità cristiane, che in tal modo sono anche una prefigurazione di quel destino glorioso del creato.

---

<sup>11</sup>J. MOLTMANN, *Lo Spirito della vita*, 226.

<sup>12</sup>S. DEL CURA ELENA, «Creazione e salvezza in prospettiva trinitaria», in *Lateranum*, 75(2009), 199-243.

<sup>13</sup>J. MOLTMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia 1995, 105.

<sup>14</sup>J. MOLTMANN, *Fonte della vita*, 142.

Secondo Moltmann, il termine «aleggiare» di Gen 1,2 andrebbe piuttosto tradotto con vibrare, tremare, muovere o eccitare, come suggerito da un altro passo in cui compare, Ger 23,9 («Mi si spezza il cuore nel petto, tremano tutte le mie ossa, sono come un ubriaco e come uno inebetito dal vino, a causa del Signore e delle sue sante parole»); la traduzione suggerisce un'immagine come le vibrazioni musicali, un canto del creato, un'armonia cosmica che scaturisce dalla presenza dello Spirito, oppure un «respiro vibrante di Dio» sul quale si sintonizza ogni creatura. La Parola differenzia le creature sulla base di questa armonica fondamentale, come la voce modula parole diverse sulla base dello stesso respiro: come già detto, la Parola differenzia, lo Spirito-respiro-vibrazione unisce. Perciò lo Spirito Creatore dà vita alle cose e allo stesso tempo le mette in comunione.

Lo Spirito è per il creato la difesa contro il non-essere. Questa *conservatio mundi*, azione di Dio che sostiene ciò che ha creato, è, nella tradizione, l'aspetto che sia accompagna alla *creatio continua*, ripetizione della Parola creatrice di Dio ad ogni istante. Le due azioni concorrono ad un unico fine, il compimento della creazione nel Regno di Dio: ogni atto di conservazione operato dallo Spirito prepara quel fine (Lam 3,22-23: «le grazie del Signore non sono finite, non sono esaurite le sue misericordie. Si rinnovano ogni mattina, grande è la sua fedeltà.»).

La conservazione in vita della creazione è pure una storia di sofferenza da parte di Dio, a causa della presenza dello Spirito in tutte le creature: i gemiti della creazione che soffre sono anche i gemiti dello Spirito, a garanzia che il creato non viene abbandonato in questo periodo intermedio, che va dalle origini al compimento finale.

## 2.3. Una creazione continua

Occorre distinguere<sup>15</sup> l'opera creatrice di Dio nelle seguenti tre fasi:<sup>16</sup>

1. la creazione in principio (Gen 1,1: «in principio Dio creò il cielo e la terra»): Dio porta all'esistenza le cose visibili ed invisibili
2. la creazione continuata del nuovo (Is 43,18-19a: «Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, io faccio una cosa nuova:

---

<sup>15</sup>La distinzione è sottintesa in tutta l'opera di Moltmann analizzata in questa tesi.

<sup>16</sup>J. MOLTMANN, *Etica della Speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 154. C. TADDEI FERRETTI, «Creazione continua: il futuro e la creazione», in *Rassegna di Teologia*, 41(2000), 223-259.

proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?»): concretamente è conservazione di ciò che esiste e il suo rinnovamento

3. il compimento dell'attività creatrice di Dio (Ap 21,5a: «e Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose"»): la resurrezione della carne, la vita eterna, la redenzione del cosmo, il ritorno di tutto a Dio

Dunque la creazione continua propriamente detta è la seconda fase della creazione; dal punto di vista biologico, essa si manifesta come evoluzione. Questo aspetto dell'interazione tra Spirito e creato è particolarmente interessante perché tocca un tema che ha dato luogo ad un'ampia discussione in merito al rapporto tra scienza e fede.

Che nella natura ci sia un'evoluzione è assodato, essendo state confermate molte volte le ricerche di Darwin. Quello che è in discussione è l'interpretazione di quei risultati. Le concezioni neo-darwiniste dei processi evolutivi sono basate su due idee fondamentali:<sup>17</sup>

- le mutazioni o i processi di ricombinazione non sono orientati, ciò significa che essi non compaiono più di frequente se il loro portatore ne trae un vantaggio, o più raramente se sono svantaggiosi per lui
- l'utilità di mutazioni e di adattamenti appare giustificabile solo a posteriori come conseguenza dell'ottimizzazione mediante mutazione e selezione. L'esistenza di un fine è solo apparente e non è il presupposto o la forza motrice, ma il risultato del processo evolutivo.

Tuttavia, anche dal punto di vista strettamente scientifico, la teoria dell'evoluzione presenta aspetti oscuri: per esempio, il suddetto meccanismo di variazione e selezione, con cui le specie viventi si adattano all'ambiente, è l'unico meccanismo in atto? Se l'evoluzione sottintende che il nuovo nasca da ciò che già esiste, grazie alla sola variazione genetica, oggi si fa sempre più fatica a spiegare le novità che compaiono nella storia della vita sulla Terra; queste non paiono frutto solo di componenti già esistenti, ma anche di salti qualitativi, per esempio un formicaio è qualitativamente differente da una somma di formiche, perché presuppone un'organizzazione<sup>18</sup>. La

<sup>17</sup>P. SCHUSTER, «Evoluzione e disegno», in *Creazione ed evoluzione. Un convegno con papa Benedetto XVI*, EDB 2007.

<sup>18</sup>A questo proposito, viene applicata in ambito biologico il modello del comportamento emergente, elaborato dalla teoria dei sistemi. Il comportamento emergente è la situazione nella quale un sistema esibisce proprietà non predicibili sulla base delle leggi che governano le sue componenti. Un comportamento emergente o proprietà emergente può comparire quando un numero di entità

Tabella 2.1 mostra questi grandi salti.<sup>19</sup>

**Tabella 2.1.:** I grandi passi dell'evoluzione

<b>Passo</b>	<b>Origine</b>	<b>Fine</b>
Membrane, divisione organizzata	Molecole replicanti	Molecole in compartimenti
Concatenazione di molecole, replicazione collettiva	Replicatori indipendenti	Cromosomi
Codice genetico, ribosoma	RNA come gene ed enzima	DNA e proteina
Unione mediante endosimbiosi	Procarioti	Eucarioti
Origine della procreazione sessuale	Clone che si riproduce asessualmente	Popolazioni che si riproducono sessualmente
Differenziazione cellulare e sviluppo	Protisti	Piante, funghi e animali
Nascita di caste non riproduttive	Individui viventi singolarmente	Colonie di animali

Indiscutibilmente, grazie a questi salti, la natura si è organizzata in sistemi sempre più complessi, perciò nell'attuale visione scientifica trova posto la descrizione dell'evoluzione come un processo di auto-organizzazione e auto-regolazione degli organismi viventi e in essa si riconosce un ordine maggiore di quanto si fosse disposti ad ammettere un tempo.<sup>20</sup> Tale auto-organizzazione può essere uno dei punti di contatto tra lo studio scientifico dell'evoluzione e la sua interpretazione teologica: l'idea dello Spirito immanente nel creato, che lo spinge all'auto-trascendenza, si collega

---

semplici operano in un ambiente, dando origine a comportamenti più complessi in quanto collettività. La proprietà emergente non è una proprietà delle singole entità (componenti) del livello più basso, ma della collettività, perciò non è predicibile dal comportamento delle entità del livello più basso. Una delle ragioni per cui si verifica un comportamento emergente è che il numero di interazioni tra le componenti di un sistema aumenta combinatoriamente con il numero delle componenti, consentendo il potenziale emergere di nuovi tipi di comportamento. Solo certe interazioni tra le componenti possono creare un comportamento emergente, mentre altre interazioni non portano a costruire nulla di nuovo.

<sup>19</sup>P. SCHUSTER, «Evoluzione e disegno», 44.

<sup>20</sup>G. COLZANI. «Introduzione», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Creazione e male del cosmo*, Edizioni Messaggero, Padova 1995.

bene a questo fenomeno di auto-organizzazione della materia in strutture sempre più complesse.<sup>21</sup>

La scienza ci offre un secondo spunto: le recenti scoperte scientifiche in materia mostrano che la cooperazione tra esseri viventi ha maggior successo, rispetto alla concorrenza tra essi, nella creazione di sistemi complessi e che la simbiosi di organismi li rende maggiormente adatti a sopravvivere, rispetto a quelli che usano la strategia della lotta per l'esistenza; infatti per spiegare i passi riportati in Tabella 2.1, si cerca di proporre modelli che descrivano una cooperazione piuttosto che una concorrenza. Allora, sul piano teologico, si può affermare che lo Spirito agisce per aprire i sistemi chiusi, umani e non umani, in modo che comunichino e collaborino tra loro; dalla nascita di nuove relazioni tra sistemi - relazioni costruttive, di collaborazione - sorgono sistemi più complessi e quindi nuove possibilità, tanto più grandi quanto più sono complessi i sistemi stessi. Questa azione ci è familiare se osservata nelle relazioni umane: lo Spirito Santo abbatte le chiusure per rendere possibile la comunione tra gli individui.

L'autotrascendenza delle creature può essere considerata un segno premonitore della venuta di Dio alla fine dei tempi.

## 2.4. Spirito Santo e comunione

Se lo Spirito è effuso su tutto il creato, allora tutte le creature sono in comunione con Dio e tra loro. Anche l'osservazione della natura ci dice che nulla esiste da sé, ma è sempre in relazione con qualcosa d'altro<sup>22</sup>. Perciò non è corretto pensare, secondo una visione meccanicistica del mondo, che prima esistano le cose (gli atomi, per esempio), poi le relazioni tra loro (i legami chimici), ma piuttosto le cose e le loro relazioni esistono contemporaneamente: cose e relazioni sono manifestazioni complementari; un'analogia con la meccanica quantistica ci può aiutare a comprendere: un elettrone, si può manifestare sia come particella e che come onda.

---

<sup>21</sup>J. MOLTMANN, *Etica della Speranza*, 159

<sup>22</sup>Moltmann recupera la teoria di *Gaia* di J.E.Lovelock, secondo la quale la Terra è un sistema complesso, le cui parti sono ben interconnesse, capace di autoregolarsi per mantenere condizioni ambientali favorevoli alla vita (J. MOLTMANN, *Etica della Speranza*, 139); a Moltmann interessa l'idea che la Terra è «viva» e feconda e che le sue parti sono connesse fra loro, senza voler con ciò né divinizzarla, né attribuirle uno spirito proprio.

Dunque nulla esiste da sé, tranne Dio; allora ogni cosa sussiste solo se in relazione con lo Spirito di Dio e, per suo tramite, con le altre cose. Ne consegue che quanto più le cose vivono nello Spirito, tanto più sono portate a cooperare tra loro. Anche l'uomo, mediante lo Spirito, è collegato all'ambiente naturale e la società è connessa all'ecosistema della Terra. L'uomo deve prendere coscienza di essere un componente di un grande sistema vitale cosmico, tenuto insieme dallo Spirito.

Ogni singolo è parte di un tutto, ogni realtà limitata è rappresentazione dell'infinito. I particolari possono essere compresi pienamente solo a partire dal tutto, non il viceversa, come tipicamente fa la scienza per ragioni di semplicità.

## 2.5. Individuazione

Questa azione dello Spirito non è particolarmente approfondita nell'opera di Moltmann, comunque da essa si possono ricavare le seguenti suggestioni, riguardanti il valore e la dignità di ogni individuo appartenente alle specie viventi.

Tutte le creature sono individuazioni della comunione presente tra le creature e sono manifestazioni dello Spirito. Ne consegue che in ogni era del mondo, ogni essere vivente ha avuto un valore in sé e non solo in funzione di ciò che da esso è scaturito nel cammino dell'evoluzione.

Il creato non ha materia senza spirito<sup>23</sup> né spirito senza materia, quindi esiste soltanto la «materia informata» dallo spirito; nello spirito di ogni sistema materiale possiamo includere tutte le informazioni che caratterizzano il sistema stesso:

«L'intera creazione è opera dello Spirito. Per mezzo del suo Spirito Dio è presente anche nelle strutture della materia. Nel creato non si trova né materia priva di spirito, né spirito privo di materia, ma soltanto materia informata. Le 'informazioni' che connotano tutti i sistemi materiali e vitali devono essere qualificate come 'spirito'»<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup>In questo passo, Moltmann usa la parola «spirito» con l'iniziale minuscola, evidentemente per distinguerlo dallo Spirito di Dio; sembrerebbe dunque parlare di una forma della materia, che comunque non è priva di relazione con lo Spirito.

<sup>24</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 249.

## 2.6. Intenzionalità

La presenza dello Spirito nelle creature le spinge ad auto-trascendersi. Paolo esprime «l'auto-trascendenza intenzionale»<sup>25</sup> delle creature con il concetto di brama (*apokaradokia*), che emerge nel seguente passo:

«L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. <sup>20</sup>La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità - non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta - nella speranza <sup>21</sup>che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. <sup>22</sup>Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. <sup>23</sup>Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. <sup>24</sup>Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? <sup>25</sup>Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza. <sup>26</sup>Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili» (Rm 8,19-26).

Nella storia di sofferenza della natura riconosciamo i «gemiti inesprimibili» dello Spirito che inabita le creature e le spinge verso la nuova creazione. Il fondamento del mondo non consiste solo nelle particelle elementari, come ritiene la fisica meccanicistica, ma nei nessi tra le cose (sezione 2.4) e nei «moti di auto-trascendimento»<sup>26</sup>, che sono espressione di quella brama di cui parla Paolo, cioè della spinta dello Spirito verso il compimento del creato.

I credenti soffrono la caducità insieme al resto del creato e attendono la redenzione non solo per l'uomo, ma anche per la natura. Lo Spirito renderà fertile la terra, che è stata spesso inaridita dalla cattiva amministrazione umana; il giudizio finale di Dio comporterà questo risanamento generale,<sup>27</sup> a cui alludono le bellezze naturali che già oggi l'uomo può contemplare. Allora occorre ampliare la ristretta ottica che, nei discorsi comuni dei cristiani, porta a restringere il giudizio di Dio al solo mondo

<sup>25</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 126.

<sup>26</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 128.

<sup>27</sup>J. MOLTMANN, *Etica della Speranza*, 146.



umano, perché la terra non è semplicemente un palcoscenico dove l'uomo vive, ma Dio ama l'intero creato.

Quali testi biblici si possono portare a supporto di queste tesi? Oltre al fondamentale testo di Rm 8,19-26, già citato, si possono aggiungere i seguenti passi della Scrittura:<sup>28</sup>

- Sal 104,30: «mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra»
- Pr 3,19: «il Signore ha fondato la terra con sapienza, ha consolidato i cieli con intelligenza»; se Dio ha fondato la terra solidamente, si può ritenere che essa rimarrà
- Ab 2,14: «poiché la terra si riempirà della conoscenza della gloria del Signore, come le acque ricoprono il mare»
- 1 Cr 16,31: «gioiscano i cieli, esulti la terra, e dicano tra le genti: "Il Signore regna!"»
- Is 6,3: «proclamavano l'uno all'altro, dicendo: "Santo, santo, santo il Signore degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria"».
- Is 49,13: «giubilate, o cieli, rallegrati, o terra, gridate di gioia, o monti, perché il Signore consola il suo popolo e ha misericordia dei suoi poveri»
- Ap 21,5a: «e Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose"»

A parte Apocalisse, nessuno dei testi citati dall'autore si riferisce specificamente alla fine dei tempi, ma con essi si può sostenere che anche la natura, o meglio l'universo intero («i cieli e la terra») sono partecipi dell'opera di salvezza di Dio. Invece il capitolo 21 di Apocalisse parla esplicitamente di «un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più» (Ap 21,1). Moltmann cita anche 2Cor 5,17, con un taglio più cristologico («se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove»), e Gv 3,3 («gli rispose Gesù: "In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio"») in cui vede l'inizio della rinascita del cosmo in quella dell'uomo abitato dallo Spirito:

«In noi si risveglia la primavera escatologica di tutto il creato. Nello Spirito ha in noi inizio la nuova creazione di tutte le cose»<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>J. MOLTSMANN, *Etica della Speranza*, 147,154.

<sup>29</sup>J. MOLTSMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, 144.

Dunque alla fine dei tempi l'universo intero si riempirà della gloria di Dio come un immenso tempio. Questo enorme cammino verso la gloria finale ha evidentemente il suo centro in Cristo<sup>30</sup>. In seguito alla sua risurrezione, l'effusione dello Spirito Santo non è un evento di capitale importanza solo per l'uomo, ma anche per il creato che vive con lui, perché è un'anticipazione del rinnovamento della natura, che sarà completato alla fine dei tempi. La risurrezione di Cristo è il primo giorno della nuova creazione, come ben espresse Gregorio di Nissa in un'esegesi sul sabato santo:

«Ecco il sabato benedetto della prima creazione! In quel sabato vedi questo sabato, il giorno di riposo che Dio ha benedetto per tutti gli altri giorni. In questo giorno, infatti, il Dio ingenito si è davvero riposato da tutte le opere da Lui compiute. Ha concesso al suo corpo un momento di riposo, secondo l'ordine salvifico della sua morte. Con la risurrezione è ritornato a quel che già era, ha fatto risorgere, insieme a Lui, tutto ciò che giaceva in rovina, e lo ha fatto risorgere come vita e risurrezione e aurora e nuovo giorno per tutti quelli che vivono nelle tenebre e nell'ombra di morte»<sup>31</sup>

Lo Spirito datore di vita ha completamente permeato il corpo del Cristo risorto, rendendolo non più soggetto alla morte - esente dai limiti del tempo e dalle barriere materiali - facendone così la prima porzione di creato ad entrare nello stato glorioso e quindi una promessa per l'intero cosmo: la risurrezione diventa la legge universale valida per tutto il creato, non solo per la storia umana.

Studiando la natura, si nota che tanto più un sistema è complesso (dalle strutture atomiche agli esseri viventi), tanto più sono le possibilità che si schiudono davanti a quel sistema, con una crescente indeterminatezza e una certa «libertà». Inoltre, a livello filosofico, se il tempo nasce con la creazione, allora essa è per sua natura in mutamento. Per queste ragioni possiamo definire la creazione un sistema aperto. Per sistema aperto si intende un sistema avente le seguenti caratteristiche:<sup>32</sup>

- il sistema ha diverse possibilità di cambiamento

<sup>30</sup>In alcune opere, Moltmann cerca di cucire con la cristologia il discorso sul rapporto tra Spirito e creato. Queste opere sono «La via di Gesù Cristo» (J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo*, Queriniana Brescia 1991) e «Chi è Cristo per noi oggi?». Tuttavia questo tentativo non ha dissolto tutte le perplessità, come verrà accennato alla sezione 3.3.

<sup>31</sup>GREGORIO DI NISSA, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, in Opera 9 Sermone 1, ed. E. Gebhardt, Leiden 1967, 274.

<sup>32</sup>J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, 14-24; 129-146.

- il suo comportamento futuro non è completamente determinato da quello presente
- è in comunicazione con altri sistemi
- il suo stato finale è diverso da quello iniziale

Il regno di gloria che attende il creato non sarà la chiusura di questo sistema, perché significherebbe la fine di tutte le possibilità e quindi dell'esercizio della libertà. Anzi, se la fine gloriosa sarà l'inabitazione di Dio nel creato, poiché la vita divina non ha limiti, anche la creazione sarà assolutamente libera. In altre parole, la sua fine non sarà un irrigidimento, ma un'apertura totale di ogni creatura alle altre, verranno abbattute le potenze che generano caos e morte e finirà la lotta per l'esistenza.

«Possiamo perciò definire la salvezza nella storia come le aperture divine dei sistemi chiusi. L'uomo chiuso viene liberato alla libertà e aperto al suo futuro. Una società chiusa viene vivificata, così che essa possa rapportarsi al futuro come trasformazione di se stessa. I sistemi vitali non umani entreranno nuovamente in comunicazione tra di loro»<sup>33</sup>

In linea con questa posizione, è opportuno definire l'eternità come un tempo eterno e una storia eterna.

## 2.7. Spirito Santo e immanenza di Dio

La moderna visione meccanicista del mondo ha respinto l'idea di uno Spirito Creatore che penetra tutte le cose, e ad essa è sembrata più consona l'idea di Dio creatore sovrano, che governa il mondo dettandone le leggi; ne risulta un'immagine di Dio trascendente, e questo è corretto, ma distaccato dal mondo, e questo è discutibile. Certamente la visione meccanicista ha il vantaggio di presentare il mondo in modo più semplice, controllabile e analizzabile, perché ogni sua parte è separabile dalle altre, come se fosse un sistema chiuso. Ma recuperando l'idea dello Spirito Creatore, è più facile affermare che Dio è immanente nella creazione grazie al suo Spirito, senza che Egli si identifichi con essa, né rinunciando alla sua trascendenza; così si può meglio cogliere la ricchezza di Gen 1,2, senza cadere nel panteismo: lo Spirito divino già agli inizi sosteneva la materia informe, ma non era lo spirito della materia, posizione che costituirebbe una sorta di animismo. Quindi Moltmann cerca di evitare

---

<sup>33</sup>J. MOLTMANN, *Futuro della creazione*, 137.

sia il dualismo Dio-mondo, sia il panteismo statico, che farebbe coincidere Dio con un universo in cui abita l'imperfezione; piuttosto, la tensione tra immanenza e trascendenza si risolverà solo alla fine dei tempi, in un «panteismo escatologico»,<sup>34</sup> cioè quando Dio abiterà in un creato definitivamente pacificato; solo allora la presenza di Dio nel creato sarà piena ed Egli abiterà i cieli e la terra, rendendoli nuovi.

Occorre ricordare che lo Spirito non è una delle forze di Dio, ma è la terza persona della Trinità, cioè è Dio. Allora, l'inabitazione dello Spirito nelle creature comporta la sua autolimitazione, al punto che si può parlare di *kenosi* dello Spirito, similmente a quanto si dice per il *Logos*. Un passo ulteriore è possibile: se lo Spirito inabita le creature, allora condivide le loro sofferenze, trasformando però quella storia di sofferenza in una storia di speranza.

---

<sup>34</sup>S. MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005, 102.

### **3. Alcuni aspetti della dottrina pneumatologica della creazione**

In questo capitolo saranno messi in luce i rapporti tra Moltmann ed altri autori, in merito ad alcuni aspetti della dottrina pneumatologica della creazione, per chiarire meglio come il teologo tedesco intenda il rapporto tra Spirito Santo e creato e per sottolineare qualche punto critico della sua posizione.

Da una rassegna dei lavori presenti in letteratura, che fanno riferimento alla teologia della creazione di Moltmann, emergono a grandi linee due filoni di critiche: uno sull'uso che il nostro autore fa della teoria dello *zimzum*, l'altro sull'idea dell'immanenza dello Spirito nel creato. Il primo esula dalle questioni pneumatologiche e quindi dallo scopo di questa tesi, perciò nel seguito si affronteranno solo alcune delle questioni relative al secondo filone.

#### **3.1. La visione del mondo. Un organismo ed un sistema aperto**

La visione meccanicista del mondo ha soppiantato, in età moderna, l'idea del cosmo come un organismo e l'antico concetto di Anima del mondo. Infatti, la rappresentazione del mondo dominante in ambito scientifico dai tempi di Newton, per alcuni secoli, ha consistito in un universo immutabile, chiuso, governato dalle leggi create da Dio. Perciò Dio diventa il sovrano del mondo e lo governa tramite le sue leggi, ma ne rimane in qualche modo distaccato. Questa visione è giustificata da due motivi: da un punto di vista scientifico, questa rappresentazione rende più facile lo studio della natura; da un punto di vista teologico, sono evitati i rischi di panteismo.

Al contrario, Moltmann ritiene che sia necessario recuperare la vecchia idea del mondo come organismo, diversamente non sarebbe possibile alcuna teologia della

creazione; infatti il modello è necessario a sostenere l'idea dello Spirito presente nelle creature e senza una dottrina pneumatologica della creazione non sarebbe possibile, secondo il nostro autore, alcuna dottrina della creazione. Per di più, la comunione tra l'uomo e il creato pare fondabile solo sulla presenza nel mondo dello Spirito Creatore. Tuttavia, Moltmann ammette che le cosmologie organologiche di autori come Oetinger (1702-1782), Schleiermacher (1768-1834) e Rothe (1799-1867) non hanno avuto molto successo.

Tra questi autori, prendiamo ad esempio Schleiermacher. Egli, nel secondo discorso del suo trattato "Sulla religione", intitolato "L'essenza della religione", ritiene che la religione consenta di vedere l'individualità come parte di un tutto, il circoscritto come parte dell'Infinito; l'intuizione fa intravedere l'Universo nelle forze della natura. Il mondo è paragonabile ad un'opera d'arte, di cui vediamo solo un particolare, il quale tuttavia, nella sua magnificenza rimanda all'opera intera, che possiamo solo intuire imperfettamente, perché rispetto al mondo non siamo collocati nel punto d'osservazione più alto. La contemplazione dell'Universo è possibile con maggior chiarezza da quando conosciamo, grazie alla scienza, le leggi eterne che guidano la vita delle creature: queste leggi rivelano l'opera dello Spirito del mondo e dunque la presenza del divino, ugualmente nelle cose piccole e nelle grandi; Schleiermacher fa riferimento soprattutto alle forze di attrazione e repulsione note dalla chimica:

«le sue forze chimiche, le leggi eterne secondo le quali i corpi stessi si formano e si corrompono, queste sono le cose in cui con maggior chiarezza e santità contempliamo l'Universo. Vedete come l'attrazione e la repulsione determinano tutto e che dovunque esse sono continuamente attive»<sup>1</sup>

Secondo Schleiermacher, la religione permette di intuire il mondo come un Universo, cioè come unità nella molteplicità, un sistema, una totalità, un organismo. Lo scopo della religione allora sarebbe l'amore per lo Spirito del mondo e la contemplazione della sua attività.

Si è detto della scarsa popolarità di queste cosmologie, in contrasto con la rappresentazione della moderna scienza. Ma questa rappresentazione è andata in crisi nel corso del Novecento, grazie alle stesse scoperte scientifiche, permettendo un dialogo più proficuo tra scienza e teologia e rendendo più accettabile la cosmologia su cui

---

<sup>1</sup>F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 1989, 96.

si basa il lavoro di Moltmann. In particolare, la meccanica quantistica ha posto dei limiti alla conoscenza, perché la posizione delle particelle non è conoscibile se non in termini di probabilità e perché il principio d'indeterminazione di Heisenberg ha fatto crollare l'illusione di una perfetta separazione tra osservatore e sistema osservato (infatti ogni misura influisce sul sistema misurato, alterandolo) e di conseguenza la possibilità di studiare la realtà in maniera completamente oggettiva. Inoltre la teoria della relatività ha causato il superamento della concezione lineare del tempo. Infine abbiamo compreso che il mondo non è un sistema chiuso, ma aperto, grazie allo studio della auto-organizzazione della natura lungo il corso dell'evoluzione (sezione 2.3). Riguardo quest'ultimo tema, alcune caratteristiche del processo di auto-organizzazione hanno favorito il superamento del modello meccanicistico di universo:<sup>2</sup>

- l'auto-organizzazione è un processo irreversibile. Dunque il mondo non si presenta più immutabile, ma ha una sua storia unica ed irripetibile.
- è un processo caotico, perché le nuove strutture si formano nascendo dalle precedenti, più semplici, attraverso loro ricombinazioni casuali. Dunque il mondo assomiglia molto più ad un sistema, rispetto al modello newtoniano.
- è un processo creativo, perché i nuovi sistemi ottenuti sono aperti, cioè flessibili, le loro trasformazioni non sono vincolate in una direzione ben precisa.

Si può essere d'accordo con Moltmann sul fatto che questa rappresentazione del mondo come un sistema aperto sia un terreno su cui si possono incontrare la scienza e la teologia della creazione: dal punto di vista scientifico, il mondo è un sistema aperto perché è sempre stato in evoluzione verso forme di vita più complesse; dal punto di vista teologico, esiste una storia della salvezza, che coinvolge l'uomo insieme al creato, che sarà rinnovato alla fine dei tempi. In verità, dal punto di vista scientifico nulla assicura che il progresso finora registrato nella storia della vita sulla Terra proseguirà verso forme di vita ancora più complesse, libere e tra loro comunicanti, ma per Moltmann la storia della natura fino ad oggi è sufficiente a sostenere il modello di mondo come sistema aperto; infatti, perché questa posizione sia legittima, non occorre la certezza del buon esito finale dell'evoluzione, ma basta la tendenza del creato all'auto-trascendenza.

Piuttosto, ciò che viene visto con sospetto da un critico di Moltmann come Franco Giulio Brambilla, è l'estrapolazione che deduce l'universo come sistema aperto, dal

---

<sup>2</sup>F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 223-259.

fatto che lo sono i sistemi vitali.<sup>3</sup> cioè se i sistemi vitali presenti nel mondo sono sistemi aperti, è lecito dedurre che l'universo intero è un sistema aperto? Moltmann stesso ammette che si tratta di una induzione per analogia:

«Se i singoli sistemi nei quali l'universo si struttura sono 'sistemi aperti', saremo indotti a ritenere - per analogia - che anche l'universo sia un sistema aperto»<sup>4</sup>

L'obiezione non è un dettaglio, perché la presenza di Dio nell'universo, la sua immanenza parziale in esso, è spiegata da Moltmann appoggiandosi proprio all'idea che l'intero universo sia un sistema aperto<sup>5</sup>.

Un altro punto oggetto di discussione è l'idea che i sistemi aperti di cui si compone l'universo siano 'liberi' in un grado crescente con la loro complessità (vedere anche sezione 2.6):

«Già le strutture della materia mostrano un margine di comportamento indeterminato. Se si passa dalle strutture nucleari a sistemi più complessi, si scopre una maggiore apertura al tempo e una crescente ricchezza di possibilità. Con l'evoluzione dei sistemi complessi cresce l'indeterminatezza del comportamento poiché crescono le possibilità. La persona umana e i sistemi sociali umani sono i sistemi più complessi che conosciamo. Essi presentano il più alto grado di comportamento indeterminato e la più ampia misura di apertura al tempo e al futuro»<sup>6</sup>

«Ovunque in sistemi naturali noi incontriamo il comportamento indeterminato, possiamo parlare di una certa soggettività o di 'libertà di scelta'»<sup>7</sup>

«Dopo la formulazione della teoria quantistica, sappiamo però anche che il limite della conoscenza sta nella stessa realtà. Le leggi della probabilità non sono affatto leggi deterministiche imperfette, ma rispondono

---

<sup>3</sup>F. G. BRAMBILLA, «La creazione fra istanze culturali e riflessione teologica», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Edizioni Messaggero, Padova 1992, 114.

<sup>4</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 241.

<sup>5</sup>Brambilla non contesta che i sistemi vitali siano aperti, capaci di auto-trascendimento e auto-organizzazione; neppure nega che l'universo intero sia un sistema dotato di tali caratteristiche. Piuttosto considera frettoloso il trasferimento di quelle caratteristiche, dai singoli sistemi all'universo, sia nel ragionamento teologico di Moltmann, sia in quello di autori (M.Eigen e E.Jantsch) che hanno dilatato la teoria scientifica dell'auto-organizzazione fino a farla diventare la chiave di lettura dell'evoluzione di tutto il cosmo.

<sup>6</sup>J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, 142.

<sup>7</sup>J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, 144.



esattamente all'indeterminatezza parziale che risiede nella stessa natura. A certe condizioni è possibile prevedere con sicurezza un determinato atteggiamento, mentre un comportamento indeterminato ci riesce prevedibile solo in base alle leggi della probabilità. In tal caso il futuro non è contenuto pienamente nel presente. Questo può contenere anche il caso, perché è capace di produrre novità. Le leggi della probabilità non sono leggi deterministiche imperfette, anzi proprio le leggi deterministiche sono leggi della probabilità, leggi cioè che, come si dice, riguardano 'una probabilità che confina con la sicurezza'»<sup>8</sup>

Il principio di indeterminazione può essere interpretato come un limite invalicabile alla conoscenza dei rapporti di causa-effetto presenti nel mondo sub-atomico, oppure come una proprietà della materia stessa; nel primo caso, non si può dire nulla di certo sull'esistenza di un determinismo anche nel microscopico, ma è legittimo pensare che ci sia ancora e che non sia percepibile solo a causa dei limiti della nostra ricerca; nel secondo caso, un certo grado d'indeterminatezza è invece nella stessa natura della materia. Moltmann sembra propendere per questa seconda ipotesi, dal momento che cita le leggi quantistiche per argomentare su una certa 'libertà' dei sistemi vitali. E nel farlo, estende l'idea anche ai sistemi macroscopici complessi, probabilmente facendo riferimento alla teoria del caos.<sup>9</sup> Tuttavia l'autore prudentemente non approfondisce il rapporto tra le leggi scientifiche e gli enunciati teologici, così evitando di interpretare grossolanamente il principio d'indeterminazione come una prova scientifica della libertà. Inoltre ricorda che «questi enunciati teologici, riferiti ad ipotesi di tipo natural-scientifico, ovviamente sono solo progetti, nient'affatto dogmi».<sup>10</sup> Del resto ha suscitato dibattiti e perplessità l'interrogativo se l'indeterminatezza del comportamento della materia sia da interpretare come un limite della conoscenza oppure sia ontologica. John Polkinghorne, che si è occupato della questione, inclina con prudenza per la seconda ipotesi. Massimo Nardello, in un'analisi critica della posizione dell'autore appena citato, ritiene problematico proprio l'accostamento tra i concetti d'indeterminatezza sul piano scientifico e sul piano metafisico, accostamento che è praticato da Moltmann, come visto sopra:

«A rigor di termini la scienza potrà parlare di indeterminismo solo in

---

<sup>8</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 237.

<sup>9</sup>La teoria del caos è lo studio dei sistemi fisici che esibiscono una sensibilità esponenziale rispetto alle condizioni iniziali. I sistemi di questo tipo sono in grado di esibire una casualità nella loro evoluzione.

<sup>10</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 243.

senso lato (e metafisicamente improprio), per indicare semplicemente che in alcuni sistemi fisici vi sono fenomeni dietro ai quali essa non è capace di rilevare alcuna causa. Ulteriori affermazioni sull'esistenza effettiva di tali cause, oltre che sulla presunta 'libertà' o apertura di questi sistemi o sul loro fondamento ontologico o epistemologico sono solo posizioni di tipo metafisico e non scientifico. [...] Solo a livello filosofico e teologico si può parlare di indeterminismo ontologico, cioè di qualcosa non determinato da ogni tipo di causalità e che quindi riguarda la realtà in quanto tale, poiché solo queste discipline possono riflettere su ciò che trascende l'ambito fisico»<sup>11</sup>

Come si vede, il modello di mondo scelto da Moltmann è suscettibile di critiche, tuttavia non paiono esserci argomenti decisivi per negarlo: pare già un buon segno il fatto che esso trovi un felice supporto nella scienza contemporanea. Se è vero che non bisogna confondere piano scientifico e metafisico - e Moltmann è attento a non spingersi troppo oltre su questa via - tuttavia è significativo che l'evoluzione dei modelli scientifici non diverga rispetto alla riflessione teologica, ma anzi stia fornendo un'idea dell'universo, almeno negli aspetti qui trattati, più digeribile per il lavoro del teologo.

## 3.2. Spirito Creatore ed evoluzione

Particolarmente interessante è il confronto che Moltmann fa tra la sua posizione sul tema dell'evoluzione e quella del gesuita e paleontologo francese Teilhard de Chardin (Orcines, 1 maggio 1881 – New York, 10 aprile 1955). L'importanza del lavoro di questo teologo-scienziato è il tentativo di tessere un ponte tra il pensiero scientifico e quello religioso. Nei suoi scritti parla di una struttura convergente dell'universo, che si manifesta nel principio per cui «tutto ciò che sale converge», cioè secondo la «Legge di complessità e coscienza»<sup>12</sup>; questa si realizza nell'evoluzione simultanea della materia e dello spirito verso quello che Teilhard chiama il Punto Omega, il Cristo. Vale la pena di citare qualche testo:

---

<sup>11</sup>M. NARDELLO, «Causalità e indeterminazione tra fisica e teologia», in *Rassegna di teologia*, in corso di pubblicazione.

<sup>12</sup>Secondo Teilhard, la Legge di complessità e coscienza è la tendenza che esiste all'interno della materia a diventare maggiormente complessa e allo stesso tempo ad accrescere la coscienza.

«Nel Cosmo (perché questo abbia consistenza, e funzioni), vi deve essere, per costruzione, un luogo privilegiato in cui, come in un crocevia universale, tutto si veda, tutto si percepisca, tutto si ordini, tutto si animi, tutto si tocchi. Non è forse questo un posto meraviglioso per collocarvi (meglio ancora, per riconoscervi) Gesù?»<sup>13</sup>

«Prolungate logicamente sino al loro estremo, le prospettive scientifiche dell'Umanità determinano, al vertice dell'Antropogenesi, l'esistenza d'un centro o focolaio ultimo di Personalità e di Coscienza necessario per dirigere e sintetizzare la genesi storica dello Spirito. Ebbene, questo Punto Omega (come io l'ho chiamato) non è forse il luogo ideale dal quale far irradiare il Cristo che adoriamo, un Cristo il cui dominio soprannaturale si accompagna, lo si sa, ad un potere fisico preponderante sulle sfere naturali del Mondo?»<sup>14</sup>

«Identifichiamo infatti (almeno con la sua parte "naturale") il Cristo cosmico della Fede con il Punto Omega della Scienza. Tutto si chiarisce, si amplia, s'armonizza nelle nostre prospettive. Da un lato, per la ragione, l'evoluzione fisico-biologica del mondo non è più indeterminata nel suo termine: ha trovato un vertice concreto, un cuore, un volto. D'altro lato, per la Fede, le proprietà strane imposte dalla Tradizione al Verbo incarnato escono dal metafisico e dal giuridico per prendere posizione, realisticamente e senza violenza, in testa alle correnti più importanti riconosciute oggi dalla Scienza nell'Universo. [...] porre in luce, dogmaticamente, nella persona di Cristo, l'aspetto e la funzione cosmici che lo rendono organicamente, principio motore e guida, cioè 'anima' dell'Evolutione. [...] questa generalizzazione del Cristo-Redentore in un vero 'Cristo-Evolutore' (Colui che porta, assieme ai peccati, anche tutto il peso del Mondo in progresso).»<sup>15</sup>

Alla luce di quanto detto nella sezione 2.3 sulla spinta all'auto-trascendenza che lo Spirito infonde nelle creature, sembrerebbe che il ruolo assegnato da Moltmann allo Spirito corrisponda a quello attribuito al Cristo da Teilhard de Chardin, nel tentativo, da parte di entrambi gli autori, di dare una lettura teologica dell'evoluzione.

In realtà, Moltmann prende più volte le distanze da Teilhard, sotto i seguenti aspetti:

---

<sup>13</sup>P. TEILHARD DE CHARDIN, *Cristologia ed evoluzione*, 1933.

<sup>14</sup>P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Cristo evolutore*, 1942.

<sup>15</sup>P. TEILHARD DE CHARDIN, *Cristianesimo ed evoluzione*, 1945.

- l'insistenza sul Cristo-Evolutore, cioè l'idea che Cristo sia il motore dell'evoluzione, attribuisce a quest'ultima un valore di redenzione rispetto alla creazione iniziale; ma in questo modo sarebbero inclusi nella creazione continua anche gli errori e le vittime che il processo di evoluzione ha comportato. In altre parole, è discutibile che Teilhard abbia in larga parte identificato l'evoluzione con la creazione continua e il suo compimento finale.
- il futuro della creazione non è raggiunto attraverso le vie dell'evoluzione, perché questa avviene nel tempo e comporta delle vittime; invece, nella creazione finale, la nuova creazione, Dio non dimenticherà nulla di quanto ha creato, Egli porterà a perfezione tutte le creature, non solo quelle prodotte al termine del processo d'evoluzione. Dunque il futuro escatologico è fuori dal tempo, contemporaneo a tutte le ere dell'evoluzione e perciò è in grado di dare eternità a tutte le cose.
- l'idea che l'evoluzione spinga a forme sempre più alte di coscienza, delle quali l'uomo è evidentemente l'avanguardia, dimostra una fiducia forse eccessiva, o quantomeno poco critica, nel progresso dell'umanità. Per esempio, Moltmann accusa Teilhard di essersi entusiasmato per il progresso scientifico in occasione dello sganciamento della prima bomba atomica, a Hiroshima; Teilhard ebbe lo stesso approccio verso gli esperimenti delle bombe ad idrogeno a Bikini, pur non gradendo il loro aspetto militare, perché la scoperta di queste nuove forze avrebbe dato un'ulteriore inaudita spinta all'evoluzione dell'umanità e della coscienza umana. A causa del suo eccessivo ottimismo, non riusciva a percepire i rischi di una catastrofe atomica, poi rivelatisi concreti durante la guerra fredda. Anche l'attuale disastro ecologico getta qualche ombra sulla bontà del progresso tecnologico dell'uomo.

Dunque c'è uno scarto tra il fine a cui tende l'evoluzione e la nuova creazione, anche se l'evoluzione la prepara in qualche modo. Dobbiamo perciò diffidare dall'interpretazione che lega troppo strettamente l'evoluzione biologica con l'azione dello Spirito che spinge le creature all'auto-trascendenza, infatti la selezione naturale ha un carattere ambiguo, comportando la distruzione di organismi viventi, combinata ad un mirabile processo di costruzione. Nel mondo naturale è più facile vedere un riflesso di quell'azione dello Spirito nei meccanismi di cooperazione tra esseri viventi (sezione 2.3).

L'auto-trascendenza opera nei processi evolutivi, essi però sono solo un'allusione alla nuova creazione, che avverrà alla fine dei tempi. Di per sé, l'evoluzione richiede la propria redenzione, che può essere messa in relazione con Cristo solo se Egli è «riconosciuto quale Vittima tra le vittime dell'evoluzione», presente con il suo Spirito in tutte le vittime (sezione 2.7):

«Va qualificato come escatologico quel movimento della redenzione che si muove in modo contrario all'evoluzione: un movimento che - per esprimerci in modo temporale - scorre dal futuro verso il passato, non dal passato al futuro. E come una "bufera divina" che investe la nuova creazione, che soffia dal futuro di Dio sui campi di morte della storia e che risveglia e raccoglie anche le ultime creature. 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.»<sup>16</sup>

Dopo questo chiarimento, rimane comunque lecito chiedersi come debba essere interpretata l'azione dello Spirito quando spinge le creature all'auto-trascendenza. Nonostante le precisazioni importanti fatte da Moltmann, rimane vero che nel suo pensiero esiste un qualche legame tra l'auto-trascendenza e l'evoluzione. Nel tentativo di interpretare in cosa consista il legame, occorre innanzitutto evitare il rischio del concordismo, denunciato da diversi autori in quest'ambito; cioè non bisogna trovare per forza un punto di accordo in ogni questione, tra scienza e teologia; Benedetto XVI, in occasione del convegno "Creazione ed Evoluzione", tenuto a Castel Gandolfo nel 2006, ha affermato con equilibrio che a volte è meglio sospendere il giudizio, piuttosto che trovare subito e comunque un accordo frettoloso tra scienza e fede. Evitare il concordismo significa anche rinunciare a trovare per forza una corrispondenza biunivoca tra un'entità studiata dalla scienza e una studiata dalla teologia, nel nostro caso individuare l'azione dello Spirito Creatore in un preciso meccanismo dell'evoluzione. Ciò non toglie che l'azione dello Spirito promuova dei meccanismi evolutivi, come Moltmann ha suggerito a proposito dell'auto-trascendenza, senza però identificare le due cose. D'altro canto, una spiegazione naturale dei fenomeni dell'evoluzione non esclude che in essi o tramite essi agisca lo Spirito Creatore.

Per tentare un chiarimento, tra i tanti testi disponibili in materia, si farà riferimento all'opera «Le sfide dell'evoluzione» di Fiorenzo Facchini, che ha il pregio di fornire una panoramica sintetica su questo problema.<sup>17</sup> Anche se il citato lavoro

---

<sup>16</sup>J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo*, 340.

<sup>17</sup>F. FACCHINI, *Le sfide dell'evoluzione*, Jaca Book, Milano 2008, 99-126.

di Facchini non si occupa di pneumatologia, le sue considerazioni teologiche sull'evoluzione possono applicarsi anche al nostro tema e perciò fornire qualche pista di ricerca. A proposito dell'interpretazione teologica dell'evoluzione, Facchini cita opportunamente san Tommaso, affermando che le operazioni nell'ambito del creato non sono da riferirsi in parte a Dio e in parte all'agente naturale, ma ad entrambi pienamente, secondo modalità diverse. In altre parole, Dio, che è la causa prima, agisce tramite le cause seconde. Fatte queste premesse, si può dire qualcosa sull'interazione tra lo Spirito Creatore e i meccanismi evolutivi? Moltmann, quando parla dell'auto-trascendenza, non scende nei dettagli, comprensibilmente.

Una posizione che emerge tra gli autori che Facchini cita, afferma che la materia non ha la capacità, per sua natura, di passare dal meno al più, dal non vivente al vivente, dal vivente al pensante. A sostegno si può portare l'argomentazione che il processo dell'evoluzione è casuale, come ha ipotizzato Darwin, e perciò non è capace di ordine e di una direzione; poiché, nonostante tutte le esitazioni e le catastrofi, il percorso dell'evoluzione è segnato da un ordine e da una direzione che conduce all'uomo, bisognerà supporre che sia guidato da un'intelligenza estrinseca. Questa posizione è sostenuta anche dal card. Schönborn nel già citato convegno con Benedetto XVI.<sup>18</sup> Tuttavia, ciò non significa che Dio intervenga di tanto in tanto a sospingere il processo evolutivo con un'azione che contraddice le leggi fisiche, perché otterremmo l'immagine di un Dio tappabuchi, tirato in causa per spiegare quello che la scienza non ha (per ora) scoperto. Mi sembra piuttosto che questi autori pensino ad un Dio che spinge i sistemi viventi ad evolversi in altri più complessi, senza violare le leggi intrinseche alla materia, ma ottenendo un esito che la materia non avrebbe mai raggiunto, se abbandonata a se stessa. Queste parole di Frosini sono chiarificatrici:

«Ora, proprio sulla base dei primi principi della ragione umana, sembra che l'unica soluzione possibile sia quella del teismo finalistico, cioè dell'affermazione di un essere superiore che colmi l'incapacità dell'essere inferiore a produrre qualcosa al di là delle sue condizioni e superiore alla perfezione da esso posseduta; e, ancora, che conduca l'intera operazione prefiggendosi e perseguendo un fine che guidi e diriga lo svolgimento di quanto sta avvenendo lungo il percorso evolutivo: può infatti, da sola, la materia inanimata produrre la vita, può la vita vegetativa dare ini-

---

<sup>18</sup>C. SCHONBORN, «Fides, ratio, scientia», in *Creazione ed evoluzione. Un convegno con papa Benedetto XVI*, EDB 2007.

zio a quella sensitiva, soprattutto può la vita sensitiva originare quella spirituale e intellettuale? Di nuovo: fare a meno di un essere superiore significa attribuire alla materia iniziale la forza e la capacità di dare origine a tutte le perfezioni che la natura distende lungo l'intera scala degli esseri. Una materia capace di fare tutto questo è veramente qualcosa di accettabile razionalmente? [...]

L'intervento divino, di cui il filosofo e il teologo hanno bisogno per una spiegazione sufficiente del fenomeno dell'evoluzione, non è da collocarsi sul piano delle cause naturali (intervento categoriale), ma sul piano delle cause trascendenti, non verificabile attraverso i mezzi posseduti dalla scienza. "Dio opera, non parallelamente o successivamente all'azione dell'organismo generante, ma attraverso di essa, non supplendo a una causalità deficiente, ma facendo sì che l'organismo generante possa esercitare una causalità, che supera la propria naturale". Siamo ben al di là della concezione del Dio tappabuchi»<sup>19</sup>

Questa posizione è compatibile con quanto pensato da Moltmann sull'azione dello Spirito Creatore, perché ne rende accettabili le seguenti caratteristiche:

- Un'azione continua, concordemente all'idea di creazione continua
- Un'azione "dall'interno" della materia, concordemente all'idea di un'immanenza dello Spirito nel creato
- Un'azione che tende ad aumentare la complessità dei sistemi viventi, concordemente all'idea di auto-trascendenza

Una seconda posizione citata da Facchini afferma che l'evoluzione abbia potuto generare sistemi più complessi grazie a proprietà intrinseche alla materia, che racchiuderebbe in se stessa un finalismo reale e non apparente, come invece è ritenuto dal darwinismo. Si tratta solo di un'ipotesi, perché i meccanismi noti finora lo escludono; anche il meccanismo dell'emergenza, affermando che un sistema si può organizzare in uno più complesso avente proprietà nuove, non dice che il sistema d'origine sia spinto a farlo; la nascita di un nuovo sistema più complesso sarà ancora un evento casuale. Al di là del carattere ipotetico (anche la posizione presentata precedentemente lo è), occorre notare che questo discorso non esclude un Creatore, infatti su un piano filosofico nascerebbe sempre l'interrogativo su chi avrebbe dato

---

<sup>19</sup>G. FROSINI, *Dio, il cosmo, l'uomo: exitus-reditus*, EDB, Bologna 2011, 146-148.

alla materia quella capacità di evolversi fino all'uomo, come se fosse "programmata" per questo scopo.

Mi sembra che questo secondo approccio si concili meno con la visione di Moltmann: se le cose stessero così, non ci sarebbe bisogno di postulare l'immanenza dello Spirito nel creato e la sua azione continua nella direzione dell'auto-trascendenza delle creature. Si riproporrebbe un'idea di Dio simile a quella del modello meccanicistico usato dalla scienza moderna: Dio crea la materia e le sue leggi, poi lascia che il mondo si evolva in autonomia<sup>20</sup> (una differenza con il modello meccanicistico rimarrebbe il mondo come sistema aperto, piuttosto che chiuso). Non a caso, Moltmann ha posto a premessa del suo impianto il rifiuto del modello meccanicistico della natura.

Infine si può individuare una terza posizione, parente della prima, ma che a differenza di essa non insiste sull'aspetto dell'auto-trascendenza. Senza ipotizzare leggi dell'evoluzione ulteriori rispetto a quelle note, essa accetta i presupposti darwiniani secondo i quali le mutazioni avvengono per fenomeni casuali: infatti la natura presenta, accanto a eventi di tipo deterministico, altri che non si possono dire finalizzati o preordinati (come quelli che sono dovuti alla coincidenza di due serie di cause indipendenti), come pure vi sono eventi che sembrano sfuggire a regole precise, assolutamente imprevedibili, come si osserva nella probabilità statistica, in genetica delle popolazioni. Tuttavia da quei fenomeni casuali sortisce un ordine razionale (non statico, ma dinamico), rilevabile sul piano scientifico e che rimanda, su un piano filosofico e teologico, a una ragione ordinatrice e creatrice, cioè ad un Creatore. Benedetto XVI ha fatto queste osservazioni in alcune occasioni<sup>21</sup>. Per chi sostiene questa posizione, un disegno generale può realizzarsi anche con eventi di tipo casuale che noi osserviamo a posteriori, ma che dinanzi a Dio si svolgono al presente.<sup>22</sup> Dunque il risultato del processo evolutivo illumina di senso gli eventi casuali che l'hanno originato. Il documento della Commissione Teologica Internazionale "Comunione e servizio" del 2004, a firma dell'allora cardinale Joseph Ratzinger, riconosce che anche eventi di tipo aleatorio possono rientrare in un disegno di Dio:

---

<sup>20</sup>A tal proposito, Ruiz de la Peña si interroga addirittura così: «In questo universo Dio potrebbe aver giocato a dadi, lasciando che la materia esplorasse le sue diverse possibilità e ne sviluppasse una? [...] in ultima analisi il corso e i risultati di fatto della cosmogenesi sarebbero previsti e voluti dall'intelligenza divina»

<sup>21</sup>Per esempio, in occasione del discorso all'Università di Regensburg e al convegno "Creazione ed evoluzione" del 2006

<sup>22</sup>F. FACCHINI, «L'evoluzione tra scienza e fede», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 27(2010), 69-96.



«Persino l'esito di un processo naturale veramente contingente può ugualmente rientrare nel piano provvidenziale di Dio per la creazione. Secondo san Tommaso d'Aquino: "Effetto della divina Provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina Provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della divina Provvidenza esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente" (Summa Theol. I, 22, 4 ad 1). [...] La causalità divina può essere attiva in un processo che è sia contingente sia guidato. Qualsiasi meccanismo evolutivo contingente può esserlo soltanto perché fatto così da Dio. Un processo evolutivo privo di guida — un processo che quindi non rientra nei confini della divina Provvidenza — semplicemente non può esistere poiché "la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali [...]. È necessario che tutte le cose siano soggette alla divina Provvidenza, nella misura della loro partecipazione all'essere" (Summa Theol. I, 22, 2).»

In occasione del Convegno del 2006, il papa ha affermato cose simili:

«... a me pare che il processo come un tutto abbia una razionalità. Nonostante il suo errare e percorrere strade sbagliate lungo uno stretto corridoio, nella scelta delle poche mutazioni positive e nello sfruttamento della poca probabilità, il processo stesso è qualcosa di razionale»

«... c'è la razionalità della materia, che apre una finestra sul *Creator Spiritus*»<sup>23</sup>

Ponendo a confronto questa terza posizione con il discorso di Moltmann - come fatto con le due precedenti - mi sembra che essa non sia incompatibile, tuttavia non insiste sul tema dell'auto-trascendenza e perciò è meno adatta della prima a supportare l'idea di un'immanenza dello Spirito: quest'ultima non verrebbe né smentita né ritenuta necessaria.

---

<sup>23</sup>BENEDETTO XVI - ET AL., «Discussione», in *Creazione ed evoluzione. Un convegno con papa Benedetto XVI*, EDB 2007, 164-165.

### 3.3. Immanenza dello Spirito

In quale rapporto stanno Dio e il mondo? Come abbiamo visto, Moltmann risolve la questione in chiave pneumatologica: la presenza dello Spirito di Dio nel mondo spinge le creature ad auto-trascendersi. Una certa immanenza dello Spirito nel mondo pare necessaria perché questo avvenga («non si può concepire nessuna trascendenza del mondo a Dio se non congiunta con questa immanenza di Dio nel mondo»<sup>24</sup>). Però l'immanenza non è totale, questo approccio conserva una certa trascendenza dello Spirito rispetto al creato e solo nella creazione ultima Dio risiederà pienamente nell'universo trasformato (sezione 2.7). Questa tensione tra immanenza e trascendenza si accompagna bene all'idea di evoluzione, perché possiamo immaginarla come un cammino verso una pienezza che non c'è ancora, ma che è in costruzione (non deve sfuggire tuttavia che l'immagine è frutto di un'estrapolazione, dal punto di vista scientifico nulla assicura che il progresso finora registrato nella storia della vita sulla Terra proseguirà positivamente).

Se la tensione tra immanenza e trascendenza dello Spirito si risolverà in un orizzonte escatologico, quando Dio abiterà nella nuova creazione, nasce un motivo di discussione. Infatti alcuni autori notano un'ambiguità nel discorso di Moltmann, derivante dalla stretta correlazione tra il futuro escatologico della storia e del creato e la divinità di Dio: è corretto che la realtà di Dio sia decisa dal suo rapporto con il creato? Non si rischia la «risoluzione della realtà di Dio in quella della nuova creazione»?<sup>25</sup> Come si vede, si aprono problemi complicati, la cui trattazione esula dagli obiettivi della presente tesi.

La sottolineatura dell'immanenza dello Spirito nella creazione comporta un ulteriore problema: nonostante il nostro autore abbia tentato di legare la resurrezione di Cristo alla teologia della creazione (sezione 2.6), non corre comunque egli il rischio di ridurre l'evento di Cristo solo ad una promessa di un compimento futuro?<sup>26</sup> Ovvero, il senso profondo e il fine ultimo della creazione traggono origine dall'evento di Cristo o sono sospesi alla realizzazione escatologica del creato?<sup>27</sup> Si ricordi a questo proposito la frase di Moltmann: «*gratia non perficit naturam, sed praeparat naturam*

<sup>24</sup>J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 243.

<sup>25</sup>P. A. SEQUERI, *Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su Dio come futuro*, La Scuola Cattolica, Milano 1975, 63-86.

<sup>26</sup>F. G. BRAMBILLA, «Teologie della creazione», in *La Scuola Cattolica*, 122(1994), 615-659.

<sup>27</sup>F. G. BRAMBILLA, «La creazione fra istanze culturali e riflessione teologica», 137.

*ad gloriam aeternam*».<sup>28</sup>

### 3.4. Conclusioni

Dalla rassegna di questioni presentate in questo capitolo, emerge che le discussioni sulla teologia della creazione di Moltmann, nel suo aspetto pneumatologico, si addensano intorno all'affermazione dell'immanenza dello Spirito Santo nel creato. In estrema sintesi, si può trarre un bilancio dei contributi positivi apportati dall'idea del nostro autore e dei problemi che rimangono aperti.

Le difficoltà incontrate si possono così riassumere:

- Come concepire l'azione dello Spirito, immanente nei sistemi vitali, tesa a promuovere la loro auto-trascendenza? Abbiamo visto (sezione 3.2) che non tutti i modelli, usati nel dialogo tra fede e scienza dell'evoluzione, si adattano alla proposta di Moltmann.
- Quale rapporto tra il futuro della creazione e il futuro di Dio?
- Quale rapporto tra l'immanenza dello Spirito nel creato e l'evento di Cristo?

D'altro canto, l'idea di immanenza ha i seguenti pregi:

- Valorizza ogni aspetto del creato: tutte le cose che esistono hanno una loro dignità, perché lo Spirito abita in esse. Pertanto non è giustificato lo sfruttamento indiscriminato della natura operato dall'uomo contemporaneo.
- Dio, tramite il suo Spirito, condivide le sofferenze che il creato deve attraversare, prima di giungere alla pienezza di vita, nella nuova creazione
- Indica una pista di ricerca interessante nel dialogo tra la teologia e lo studio scientifico del fenomeno dell'evoluzione.

.

---

<sup>28</sup>J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 20.



## 4. Un breve confronto con il magistero della Chiesa

Nonostante le differenze con la posizione di Moltmann, alcune espressioni del magistero recente della Chiesa condividono con il nostro autore la preoccupazione per la crisi ecologica e l'interesse per la relazione tra Spirito Santo e creato. In questo capitolo si fa un breve cenno ad alcuni documenti sul tema, appartenenti agli ultimi due pontificati. La rapida carrellata è comunque sufficiente a mostrare, anche in ambito cattolico, un'attenzione alla dimensione cosmica dell'opera dello Spirito Santo sul creato<sup>1</sup>.

### 4.1. Giovanni Paolo II

Il testo più importante è l'enciclica *Dominum et vivificantem* (1986). Come indica il sottotitolo («sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo»), l'enciclica è centrata su temi diversi dal rapporto tra Spirito Santo e creato, tuttavia ai numeri 50 e 52 è possibile trovare qualche indicazione in merito:<sup>2</sup>

«il mistero dell'incarnazione si è compiuto “per opera dello Spirito Santo”. [...] L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità

---

<sup>1</sup>Evidentemente, la relazione tra Spirito e creato non è una scoperta recente, ma è patrimonio della teologia cristiana fin dai tempi dei Padri. S. Ambrogio dichiara: «forse crediamo che senza l'opera dello Spirito Santo sussista la sostanza della terra..?» (*Lo Spirito Santo*, II, 33-35). S. Atanasio cercò di legare strettamente l'atto creatore di Dio alla vita trinitaria. In S. Ireneo troviamo l'idea della Parola e dello Spirito come due mani, attraverso le quali Dio crea il mondo. Per avere un'idea su questi temi patristici in relazione alla teologia della creazione, si può fare riferimento a D. EDWARDS, «Un abbozzo di teologia ecologica dello Spirito Santo e della Parola di Dio», in *Concilium*, 4(2011)47, 17-29, e C. SIMONELLI, «Di fronte al creato: una lettura patristica», in *Seminario di studio sulla responsabilità per il creato*, Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino e Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro, 2008.

<sup>2</sup>P. D. MURRAY, «Leggere oggi *Dominum et vivificantem*», in *Concilium*, 4(2011)47, 175-181.

con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è “carne”: di tutta l’umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L’incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il “generato prima di ogni creatura”, incarnandosi nell’umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l’intera realtà dell’uomo, il quale è anche “carne” - e in essa con ogni “carne”, con tutta la creazione»

Dunque lo Spirito Santo opera l’incarnazione di Cristo, la quale ha un valore cosmico, come sottolinea anche il passo seguente:

«L’elargizione di questa nuova vita è come la risposta definitiva di Dio alle parole del Salmista, nelle quali in certo modo risuona la voce di tutte le creature: “Se mandi il tuo Spirito saranno creati e rinnoverai la faccia della terra”. Colui che nel mistero della creazione dà all’uomo e al cosmo la vita nelle sue molteplici forme visibili ed invisibili, egli ancora la rinnova mediante il mistero dell’incarnazione. La creazione viene così completata dall’incarnazione e permeata fin da quel momento dalle forze della redenzione, che investono l’umanità e tutto il creato»

Certamente lo Spirito è in relazione con il creato e dà vita ad esso, ma nelle affermazioni dell’enciclica la relazione passa chiaramente attraverso l’incarnazione di Cristo: è grazie a questa, realizzata per opera dello Spirito, che il cosmo è redento. Anche nell’opera di Moltmann si trova un tentativo di coniugare l’evento di Cristo e l’opera universale dello Spirito (sezione 2.6); d’altro canto è innegabile che la sua insistenza sullo Spirito come causa dell’auto-trascendenza delle creature - tema che non compare nell’enciclica - rischi di ledere la centralità dell’incarnazione di Cristo, come indicato da alcuni critici.<sup>3</sup>

Un punto di contatto più interessante è fornito dal testo dell’udienza generale del 2 agosto 2000, intitolata «L’ascolto della Parola e dello Spirito nella rivelazione cosmica». Al numero 5, lo Spirito Santo è posto in relazione con la creazione, «nel dinamismo che contraddistingue i rapporti tra le cose, all’interno del macrocosmo e del microcosmo, e che si manifesta soprattutto là dove nasce e si sviluppa la vita»; quindi emergono due punti che ricordano il pensiero di Moltmann: lo Spirito che dà la vita - ma questo è un tema tradizionale - e l’implicazione dello Spirito nei

---

<sup>3</sup>G. COLZANI, «La teologia della creazione. L’orizzonte trinitario e salvifico di un mondo in evoluzione», in *Lateranum*, 75(2009), 245-259.

rapporti tra le cose (vedere sezione 2.4). Inoltre, citando il numero 12 di *Dominum et vivificantem*, il documento parla esplicitamente di una «presenza dello Spirito di Dio nella creazione», nel senso che «ogni forma di vita, di animazione, di amore, rinvia in ultima analisi a quello Spirito, di cui la Genesi dice che “aleggiava sulle acque”»; anche questo è un punto di contatto con il nostro autore. Un’ulteriore analogia è la preoccupazione che le affermazioni precedenti giustifichino l’idea dello Spirito come *anima mundi*; abbiamo già visto come Moltmann cerchi di mantenere un equilibrio tra immanenza e trascendenza dello Spirito (sezione 2.7).

## 4.2. Benedetto XVI

Nel «Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi», pronunciato in Vaticano il 22 dicembre 2008, Benedetto XVI tocca un tema a lui caro, il fatto che il cosmo abbia una struttura matematica; essa mostra che l’universo è opera di un Creatore, più precisamente questa struttura proviene dallo Spirito Creatore. L’uomo è in grado di capire la struttura dell’universo, attraverso il linguaggio della matematica, perché lo stesso Spirito che «crea il mondo e continuamente lo rinnova», ha dato a noi lo spirito. Qui il papa afferma in sostanza che la scienza è possibile proprio grazie a come lo Spirito ha formato il mondo e lo spirito umano. Questo discorso è estremamente interessante e non è presente nella riflessione di Moltmann, tuttavia è bello vedere come entrambi gli autori cerchino punti di contatto con le scienze e soprattutto come pure il papa tenti di fondare teologicamente l’ecologia con un approccio pneumatologico, come mostrano le seguenti parole in modo chiaro e ricco:

«Il fatto che questa struttura intelligente proviene dallo stesso Spirito creatore che ha donato lo spirito anche a noi, comporta insieme un compito e una responsabilità. Nella fede circa la creazione sta il fondamento ultimo della nostra responsabilità verso la terra. Essa non è semplicemente nostra proprietà che possiamo sfruttare secondo i nostri interessi e desideri. È piuttosto dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci e con ciò ci ha dato i segnali orientativi a cui attenerci come amministratori della sua creazione. Il fatto che la terra, il cosmo, rispecchino lo Spirito creatore, significa pure che le loro strutture razionali che, al di là dell’ordine matematico, nell’esperimento

diventano quasi palpabili, portano in sé anche un orientamento etico. Lo Spirito che li ha plasmati, è più che matematica – è il Bene in persona che, mediante il linguaggio della creazione, ci indica la strada della vita retta»

Nella omelia per la celebrazione dei primi vesperi nella veglia di Pentecoste del 3 giugno 2006, Benedetto XVI afferma che la Pentecoste è anche festa del creato, perché lo Spirito è creatore e proprio la fede nello Spirito Creatore fonda un atteggiamento di rispetto nei confronti del creato, che ci è stato affidato non per la distruzione, ma perché diventi il giardino di Dio; inoltre esiste un legame tra la capacità dell'uomo di accogliere l'azione dello Spirito nel proprio cuore e il rispetto verso il creato:

«se guardiamo la storia, vediamo come intorno ai monasteri la creazione ha potuto prosperare, come con il ridestarsi dello Spirito di Dio nei cuori degli uomini è tornato il fulgore dello Spirito Creatore anche sulla terra – uno splendore che dalla barbarie dell'umana smania di potere era stato oscurato e a volte addirittura quasi spento. E di nuovo, intorno a Francesco di Assisi avviene la stessa cosa – avviene dovunque lo Spirito di Dio arriva nelle anime, questo Spirito che il nostro inno qualifica come luce, amore e vigore»

Grazie a Gesù Cristo, siamo venuti a conoscenza che Dio è Amore, perciò lo Spirito Creatore, la cui opera intravediamo nella creazione, ha un cuore, dunque dà al mondo sia l'ordine delle leggi fisiche che la bellezza; i due aspetti - le leggi fisiche e la bellezza - sono fusi dal papa nella felice espressione «matematica creativa».



## A. Conclusioni

La dottrina della creazione di Moltmann ha sollevato diversi problemi; alcuni di essi sono stati accennati in questo lavoro. Prevalentemente riguardano il tema dell'immanenza dello Spirito nel creato. Questo è un punto importante nella teologia dell'autore. Infatti, se lo Spirito di Dio è presente ed è all'opera nella natura, allora possiamo percepire la natura come creazione, allora l'esperienza che ne facciamo può essere esperienza di Dio, a condizione che non ci limitiamo a guardare le creature solo con i nostri occhi, ma ci domandiamo come esse possono essere agli occhi del Creatore. Ne consegue il rispetto per tutte le cose esistenti, che sono, come noi, creature, anche se non uguali a noi. Ogni creatura parla in qualche modo del suo Creatore e questo richiamo può essere definito concettualmente in vario modo: sacramento, parabola, traccia. La spiritualità francescana è l'esempio più lampante.

Dunque, nonostante le obiezioni, la dottrina della creazione di Moltmann è un tentativo ampio e serio di fondare l'atteggiamento ecologico, ridando il posto che merita al rapporto tra lo Spirito e il creato. Più in generale, il taglio trinitario che egli ha dato al suo lavoro è particolarmente importante e convincente.

Inoltre è lodevole e quanto mai necessario il tentativo di liberare il cristianesimo dall'accusa di essere concausa dello sfruttamento della natura. Come si è visto, una teologia della creazione rettamete formata sul dato biblico non può giustificare questo sfruttamento (vedere sezione 1.1). Anzi, il testo di Gen 9,9 («Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, con ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e animali selvatici, con tutti gli animali che sono usciti dall'arca, con tutti gli animali della terra») fonda i diritti fondamentali della natura sull'alleanza stipulata da Dio con ogni essere vivente, che ha la sua dignità, pur nella diversità. Gli esseri viventi non sono proprietà dell'uomo, ma sono creature di Dio; l'alleanza con Dio spinge l'uomo a concludere un'alleanza con gli altri esseri, una collaborazione che favorisca la vita: occorre conciliare gli interessi vitali dei viventi, non si può distruggere nessuno di essi senza motivo.

Evidentemente, questa aspirazione ad un'armonia tra le creature, ad un patto di convivenza e rispetto tra l'uomo e gli altri esseri, si fonda sull'alleanza che Dio ha stipulato con tutti, quindi su un modello teocentrico, piuttosto che antropocentrico: al centro del creato non c'è l'uomo, ma Dio.

Comunque questo non significa ridurre l'uomo solo ad una parte della natura. Non significa neppure limitarsi a un certo, pur lodevole, sentire contemporaneo che rispetta la natura per amore della natura stessa. Una teologia della creazione come quella illustrata è più esigente: la natura va rispettata innanzitutto per amore di Dio, che ne è il proprietario; inoltre il rispetto si deve estendere dagli animali a tutto il creato, compresa la terra. Un'altra conseguenza, critica rispetto al comune sentire, è che la ricerca scientifica deve portare non un dominio più completo sulla natura, ma ad incrementare la comunione tra essa e l'uomo: si potrebbe dire un atteggiamento contemplativo, che riconosca il mondo come un dono.

# Bibliografia

- [1] AA.VV. Discussione. In *Creazione ed evoluzione*. Un convegno con papa Benedetto XVI, EDB, 2007.
- [2] F. G. BRAMBILLA. La creazione fra istanze culturali e riflessione teologica. In *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* Associazione Teologica Italiana, Edizioni Messaggero Padova, 1992.
- [3] F. G. BRAMBILLA. Teologie della creazione. *La Scuola Cattolica*, (122):615–659, 1994.
- [4] F. G. BRAMBILLA. *Antropologia teologica*. Queriniana, Brescia, 2005.
- [5] G. COLZANI. Introduzione. In *Creazione e male del cosmo*. Associazione Teologica Italiana, Edizioni Messaggero Padova, 1995.
- [6] G. COLZANI. La teologia della creazione, il problema delle scienze, la questione del male. Per un bilancio e una provocazione. In *Creazione e male del cosmo*. Associazione Teologica Italiana, Edizioni Messaggero Padova, 1995.
- [7] G. COLZANI. La teologia della creazione. L'orizzonte trinitario e salvifico di un mondo in evoluzione. *Lateranum*, (75):245–259, 2009.
- [8] S. DEL CURA ELENA. Creazione e salvezza in prospettiva trinitaria. *Lateranum*, (75):199–243, 2009.
- [9] D. EDWARDS. Un abbozzo di teologia ecologica dello Spirito Santo e della Parola di Dio. *Concilium*, 4(47):17–29, 2011.
- [10] F. FACCHINI. *Le sfide dell'evoluzione*. Jaca Book, Milano, 2008.
- [11] F. FACCHINI. L'evoluzione tra scienza e fede. *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, (27):69–96, 2010.
- [12] G. FROSINI. *Dio, il cosmo, l'uomo: exitus-reditus*. EDB, Bologna, 2011.
- [13] E. JOHNSON. Spirito creatore ed etica ecologica. *Concilium*, 4(47):30–42, 2011.

- [14] J. MOLTMANN. *Futuro della creazione*. Queriniana, Brescia, 1980.
- [15] J. MOLTMANN. *Dio nella creazione*. Queriniana, Brescia, 1986.
- [16] J. MOLTMANN. *La via di Gesù Cristo*. Queriniana, Brescia, 1991.
- [17] J. MOLTMANN. *Lo Spirito della vita*. Queriniana, Brescia, 1994.
- [18] J. MOLTMANN. *Chi é Cristo per noi oggi?* Queriniana, Brescia, 1995.
- [19] J. MOLTMANN. *Fonte della vita*. Queriniana, Brescia, 1998.
- [20] J. MOLTMANN. *L'avvento di Dio*. Queriniana, Brescia, 2004.
- [21] J. MOLTMANN. *Nella fine - l'inizio*. Queriniana, Brescia, 2004.
- [22] J. MOLTMANN. *Etica della Speranza*. Queriniana, Brescia, 2011.
- [23] S. MORANDINI. *Teologia ed ecologia*. Morcelliana, Brescia, 2005.
- [24] P. D. MURRAY. Leggere oggi Dominum et Vivificantem. *Concilium*, 4(47):175–181, 2011.
- [25] M. NARDELLO. Causalità e indeterminazione tra fisica e teologia. *Rassegna di teologia*, in corso di pubblicazione.
- [26] PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004.
- [27] F. D. E. SCHLEIERMACHER. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*. Queriniana, Brescia, 1989.
- [28] C. SCHONBORN. Fides, ratio, scientia. In *Creazione ed evoluzione*. Un convegno con papa Benedetto XVI, EDB, 2007.
- [29] P. SCHUSTER. Evoluzione e disegno. In *Creazione ed evoluzione*. Un convegno con papa Benedetto XVI, EDB, 2007.
- [30] P. A. SEQUERI. *Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su Dio come futuro*. La Scuola Cattolica, Milano, 1975.
- [31] C. SIMONELLI. Di fronte al creato: una lettura patristica. In *Seminario di studio sulla responsabilità per il creato*. Angelicum - Pontificia Università S.Tommaso d'Aquino, Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro, 2008.
- [32] C. TADDEI FERRETTI. Creazione continua: il futuro e la creazione. *Rassegna di Teologia*, (41):223–259, 2000.

- 
- [33] P. TEILHARD DE CHARDIN. *Cristologia ed evoluzione*, 1933.
- [34] P. TEILHARD DE CHARDIN. *Il Cristo evolutore*, 1942.
- [35] P. TEILHARD DE CHARDIN. *Cristianesimo ed evoluzione*, 1945.