

Creazione del mondo e caduta originaria

Abbiamo visto che la prima parte del *Simbolo* esprime la professione di fede nel Dio Uni-Trino (*Padre, Figlio e Spirito Santo*), il Dio della Rivelazione biblica che culmina nell'evento Gesù Cristo. La relazione di *Paternità* rinvia immediatamente alla generazione eterna del *Figlio* e ne parleremo quindi trattando della parte cristologica del *Credo*.

Soffermiamoci per ora sull'attributo dell'*onnipotenza* divina, che accompagna la professione di fede in *Dio Padre* («Credo in Dio Padre onnipotente») e sull'azione creatrice che ne è diretta manifestazione. Di tutti gli attributi divini infatti (*bontà, sapienza, giustizia, ecc.*) solo l'*onnipotenza* è esplicitamente nominata nel testo del *Simbolo*. Il termine viene dal latino *omnipotentia*, traduzione dell'aggettivo greco *pantokràtor* (“colui che può tutto”), che a sua volta traduce l'ebraico *sabaoth* (“degli eserciti”), e indica il governo supremo e dunque la signoria sull'intera creazione. Che l'azione e la volontà divina non siano limitate da alcunché (a differenza delle creature), essendo appunto tutto ciò che esiste conseguenza dell'attività creatrice divina, è proprio ciò che salvaguarda la differenza *Creatore/creatura*, ed è verità attestata continuamente nella Scrittura (Gn 18,15: «c'è forse qualcosa di impossibile a Dio?»; Sal 114,3: «Egli opera tutto ciò che vuole»; Gb 42,2: «Comprendo che tutto puoi e che nessuna cosa è impossibile a te»; Lc 1,37: «Nulla è impossibile a Dio»; Mc 14,37: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu»). Eppure se c'è un attributo divino che incontra maggiore diffidenza, se non spesso incomprensione e rifiuto (anche in ambito cristiano), è proprio quello dell'*onnipotenza*, percepito come legato alla falsa immagine di un Dio minaccioso e arbitrario e smentito costantemente sul piano fattuale dall'esperienza del male. L'ascolto della Rivelazione biblica e della stessa formula racchiusa nella professione di fede tuttavia, aiutano a precisare il senso dell'*onnipotenza* divina: essa non ha nulla di arbitrario o di dispotico, perché è sempre legata alla *sapienza* del governo divino (Sal 104,24: «Quanto sono grandi le tue opere Signore! Tutto hai fatto con saggezza, la terra è piena delle tue creature»; Sap 11,20: «Tu hai disposto tutto con misura, calcolo e peso») e alla misericordia di un Padre amorevole. Sempre dalla Scrittura e dalla riflessione teologica riceviamo delle linee di risposta anche al problema dello scandalo del male: obiezione senz'altro non nuova nei confronti della fede («Lo stolto pensa: non c'è Dio, fanno cose abominevoli, nessuno più agisce bene», Sal 14,1), ma che ha acquistato una rilevanza nuova nel XX secolo, dopo l'esperienza dei grandi totalitarismi e dei milioni di vittime da essi prodotti. È nota ad esempio la riflessione del filosofo ebreo tedesco di scuola fenomenologica Hans Jonas dopo la tragedia di Auschwitz¹: se una tale atrocità ha potuto compiersi significa o che Dio non è buono, o che bisogna rinunciare a crederlo onnipotente. In realtà la Scrittura insegna che Dio *permette* l'esistenza del male nella sua opera (pur non volendolo direttamente), perché esso può essere occasione per altri beni che la sua bontà e sapienza sono in grado di ricavare, oltre che un richiamo alla fragilità e fallibilità della creatura umana. Ne dà riscontro l'esperienza stessa di Paolo, allorquando chiede di essere liberato da una misteriosa “spina nella carne” che lo affligge, sentendosi rispondere: «Ti basta la mia grazia, la mia potenza si manifesta appieno nella debolezza» (2Cor 12,9). Ed è la risposta classica al problema dell'esistenza del male di s. Agostino, ripresa anche da s. Tommaso:

«Come dice s. Agostino [*Enchiridio*, c. 11]: “Dio essendo sommamente buono, in nessun modo permetterebbe che nelle sue opere vi fosse del male, se non fosse tanto potente e buono da saper trarre

¹ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1989

il bene anche dal male. Sicché appartiene all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali per trarne dei beni»².

L'esempio più illuminante è proprio quello della *croce*, in cui la condanna del giusto innocente diventa occasione di redenzione e salvezza per l'uomo. Ed è la croce la risposta che il cristiano in ultima analisi può dare (alla luce della fede) al mistero del male e della sofferenza: un Dio che salva non "dalla" sofferenza, ma "nella" sofferenza, e che ha preso su di sé il dolore del mondo per riconciliarci con sé.



All'attributo dell'onnipotenza si lega in maniera diretta il tema dell'azione creatrice di Dio, che è menzionato nel *Simbolo* immediatamente dopo di esso: «Creatore del cielo e della terra». Poter infatti «chiamare all'esistenza le cose che non sono», secondo la bella formula di Paolo (Rm 4,18) è proprio della volontà e potenza divina, mentre ogni altra azione creaturale presuppone sempre qualcosa di preesistente per operare. La creazione è il fondamento del piano salvifico divino e in particolare dell'Alleanza, così come quest'ultima è la finalità dell'atto creatore stesso. La formula della professione di fede ("cielo e terra") include la creazione sia della realtà visibile e corporea che delle creature spirituali e incorporee, specificazione che si trova nel *Credo* di Nicea-Costantinopoli: «di tutte le cose visibili e invisibili». Dalla Scrittura sappiamo infatti dell'esistenza di creature intelligenti e libere di natura spirituale (angeli) che svolgono un ruolo nel disegno della salvezza. La loro creazione non è menzionata nei racconti scritturistici sulla creazione del mondo, ma è data come presupposta: esseri incorporei creati da Dio in uno stato di comunione e amicizia con Lui, alcuni di essi si sono volontariamente ribellati al Creatore e posti in uno stato di inimicizia con Lui alla quale tentano di sedurre anche l'uomo, mentre gli altri restano suoi messaggeri e collaboratori nell'economia della salvezza ("angelo" significa *messaggero* e designa la funzione che svolgono, non la loro natura di esseri spirituali)³. Nel racconto sulla caduta dei progenitori in Gn 3 troviamo appunto all'opera la più astuta di queste creature (Satana) simboleggiato dal serpente, mentre alla loro stessa caduta e prova originaria la Scrittura accenna in qualche occasione⁴.

La formulazione del *Simbolo* riguardo al tema della Creazione è ovviamente sintetica e rinvia alle fonti scritturistiche che trasmettono gli insegnamenti fondamentali sulla fede in Dio creatore, contenuti soprattutto nei "racconti delle origini" di Gn 1-2 e nel racconto della caduta dei progenitori in Gn 3. Si tratta di testi di carattere sapienziale, che attraverso immagini e simboli intendono offrire non una "cronaca" puntuale degli eventi delle origini, né rispondere a curiosità o questioni di carattere scientifico, ma solo alcuni insegnamenti di fondo a sostegno della fede in Dio Creatore e nel suo piano di salvezza. Senza volersi qui addentrare in una esegesi puntuale dei testi, che esulerebbe dai

² TOMMASO D'AQUINO, *S.th.*, I, q. 2, a.3, ad 1^m, ESD, Bologna, 1984, p.89

³ Per un approfondimento sul tema dell'*angelologia* si può vedere B. MARCONCINI-A.AMATO-C.ROCCHETTA-M.FIORI, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra bene e male*, EDB, Bologna, 2006

⁴ Il testo più esteso al riguardo è senz'altro quello di Is 14,12-15, in cui si accenna a un rifiuto della condizione creaturale da parte dell'angelo e a un suo volersi fare uguale a Dio, stessa tentazione che in Gn 3 prospetterà ai progenitori: «Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli? Eppure tu pensavi: "Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nelle parti più remote del settentrione. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo". E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!»

compiti del corso, cerchiamo però di tentarne una ricognizione di fondo da cui ricavare alcuni elementi essenziali per una *teologia della creazione*.

Il testo di *Gn 1*, appartenente alla tradizione sacerdotale (P), ha il tono di un poema lirico-liturgico in cui, attraverso la memoria delle opere divine, si rende lode al Creatore. Più recente da un punto di vista redazionale del racconto del successivo capitolo, ha un carattere essenzialmente *cosmogonico*, narra cioè le origini di tutto il mondo visibile con al vertice la creazione dell'uomo e della donna. Il racconto risente degli influssi del patrimonio mitico-religioso delle popolazioni circostanti (in particolare ci sono affinità con il poema sumerico *Epopèa di Gilgameš*), ma introduce notevoli novità a sottolineare l'originalità della Rivelazione biblica rispetto alle esperienze culturali circostanti. Mentre infatti nelle tradizioni mesopotamiche si parla spesso di una lotta originaria tra gli dèi da cui scaturisce il mondo, nel testo genesiaco Dio è presentato fin da subito come unico Creatore, dalla cui semplice volontà tutto scaturisce. Lo sottolinea l'apertura stessa del racconto («in principio») che indica un cominciamento assoluto: il Creatore non crea da alcunché di preesistente, ma tutto inizia con la sua azione creatrice, a differenza di quanto si legge in altri racconti mitici sull'origine del mondo (si pensi al *Timeo* platonico e alla figura del Demiurgo), in cui si parte da una materia preesistente a cui l'artefice del mondo si limiterebbe a dare forma. Si parla al riguardo di «creazione dal nulla» (*creatio ex nihilo*) proprio per indicare che nulla precede l'azione creatrice divina⁵. Altro elemento di discontinuità rispetto ai racconti delle origini delle popolazioni circostanti è che l'azione creatrice si svolge tramite *parola*: per ogni opera voluta dal Creatore basta una semplice chiamata divina («Dio disse») e la realtà viene all'esistenza. Si tratta di un elemento che sottolinea la dimensione fortemente spirituale dell'atto creatore (il linguaggio, come si vedrà anche a proposito della creazione dell'uomo, è espressione di facoltà spirituali) e l'assoluta sovranità e trascendenza del Creatore sull'opera uscita dalle sue mani, che abbandona la prospettiva rozzamente antropomorfa dei miti mesopotamici. La struttura del racconto segue uno schema di «ripetizione e variazione»⁶: *ripetizione* nella presentazione delle varie opere («Dio disse», «Dio vide che era cosa buona»), e *variazione* nella tipologia delle realtà create. La successione dell'azione creatrice in «giornate lavorative» indica una progressione nella complessità dell'opera che passa dalla realtà inorganica (luce, firmamento, acque) all'apparizione della vita nei suoi vari gradi di complessità dal mondo vegetale a quello animale⁷, per arrivare all'uomo come termine finale con cui si chiude il racconto. Il mondo creato appare così, nella sua varietà fenomenologica, un riflesso dell'unica bontà divina riflesso in una moltitudine di creature e specie viventi. L'apprezzamento del Creatore per ognuna delle opere da Lui volute («e Dio vide che era cosa buona») è all'origine della positività dello sguardo ebraico-cristiano su tutte le realtà create, incluso il mondo corporeo e sensibile. La creazione in altre parole è *buona*: non c'è nello sguardo cristiano sul mondo sensibile alcun deprezzamento o diffidenza nei confronti della sfera materiale, come avviene ad esempio in alcune dottrine filosofiche (platonismo e lo stesso gnosticismo) o esperienze religiose (induismo, buddismo). Ma allo stesso tempo non c'è alcuna sacralizzazione o divinizzazione del mondo e delle creature, proprio perché uno

⁵ L'espressione «in principio» suggerisce che con la creazione abbia origine lo stesso scorrere del tempo, sicché chiedersi cosa facesse Dio «prima» della creazione è un *non-sense* (come già notava s. Agostino), perché il tempo inizia proprio con l'azione creatrice

⁶ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* Queriniana, Brescia. 2009, p.226

⁷ Il testo di Gn 1,21-22 sembra presentare l'apparizione delle specie animali come un dato immediato, laddove la scienza (*teoria dell'evoluzione*) ci insegna ormai che la vita ha una storia e che le specie che vediamo sono frutto di un adattamento millenario all'ambiente. Ma sappiamo che preoccupazioni di carattere scientifico esulano dall'intenzione dell'agiografo e che egli utilizza piuttosto linguaggio e conoscenze del suo tempo (*DV*, 12) per una narrazione che si inquadra piuttosto su un livello eziologico-sapienziale. Sul tema dei rapporti tra insegnamento biblico e prospettiva evolutiva, si può vedere il discorso di Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze del 1996: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html

solo è il Creatore da cui tutto proviene. La creazione dell'uomo e della donna indica invece un vero e proprio "stacco" rispetto alle opere precedenti: il testo è introdotto da una nuova risoluzione divina («Facciamo l'uomo a nostra immagine», Gn 1, 26) e viene sottolineata la dimensione dell'*immagine* e della *somiglianza* con il Creatore, che indica una singolarità dell'opera del sesto giorno rispetto alle precedenti. Dotato di facoltà spirituali (intelligenza e libertà), l'uomo è capace di un rapporto con Dio cosciente e libero che non si riscontra nelle altre creature. Il fatto che la sua creazione sia collocata a chiusura del capitolo di Gn 1 sottolinea il ruolo di vertice tra le opere apparse, a cui viene infatti affidato il governo e la custodia premurosa di tutta la creazione («riempite la terra e soggiogatela», Gn 1, 28). La creazione della coppia esprime l'*unità duale* del genere umano nella differenza irriducibile e complementare tra uomo e donna, entrambi espressione dell'immagine e somiglianza divina, tema approfondito dal secondo "racconto delle origini" di Gn 2.

Il racconto di Gn 2, appartenente alla tradizione jahvista (J) e più antico del testo della tradizione sacerdotale, ha un taglio più strettamente *antropocentrico*: approfondisce il tema della creazione dell'uomo e della donna e introduce la drammatica della prova e della caduta con la simbologia dell'albero della conoscenza del bene e del male, ripreso poi da Gn 3. Il brano si apre con il giorno del "riposo" del Creatore, giorno benedetto e consacrato a Sé, in cui non viene realizzata alcuna opera. Tutta la creazione (incluso l'uomo e la donna) ha in Dio non solo la sua origine e fondamento, ma anche la sua meta e fine ultimo: è in vista dell'Alleanza e della comunione con Sé che Dio dà esistenza a qualcosa di altro da Sé. Richiama inoltre l'importanza della lode, del culto, della festa, come dimensioni essenziali della persona umana, che l'uomo non può trascurare senza rischiare di smarrire anche se stesso. L'approfondimento della creazione dell'uomo e della donna avviene in due direzioni: da un lato sottolineando la natura "complessa" dell'uomo come essere corporeo-spirituale (creazione dalla «polvere» e da un «soffio di un alito di vita», Gn 2,7), che partecipa sia del mondo sensibile che di quello spirituale; dall'altro approfondendo la sua natura di soggetto *relazionale*, sia nei confronti della sua partner, che dell'ambiente circostante. La singolarità dell'uomo all'interno della creazione si manifesta nella facoltà del linguaggio, che implica il poter dare un nome a tutte le altre creature (Gn 2,20), e il ruolo di mandatario del Creatore stesso all'interno di essa, con il compito di "coltivarla e custodirla" (Gn 2,15). In tale ottica viene sottolineata la particolare ambientazione nel «giardino di Eden» (assente nel racconto di tradizione sacerdotale), che introduce il misterioso «albero della conoscenza del bene e del male», richiamo al limite e alla creaturelità della condizione umana, da accogliere come elemento ineludibile della natura dell'uomo, e ripreso poi nel successivo capitolo sulla caduta dei progenitori. La complementarità e reciprocità della donna nei confronti dell'uomo è sviluppata per contrasto nei confronti delle altre creature, incapaci di colmare la sua solitudine («non trovò un aiuto che gli fosse simile», Gn 2,20), e tale da indurre il Creatore a una nuova azione creatrice. La creazione "dalla costola" (Gn 2,21) allude simbolicamente a questa uguaglianza del rapporto uomo-donna, che esclude ogni subordinazione e sottomissione, e che suscita un grido di gioia e stupore nell'uomo assente nei rapporti con le altre creature («questa volta è carne della mia carne e osso delle mie ossa», Gn 2,23). Una reciprocità espressa anche dal nome («la si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta» Gn 2,23), che allude al gioco di parole nei rispettivi termini ebraici: *ish* (uomo) e *ishà* (donna).



Per quanto riguarda il racconto della caduta dei progenitori in Gn 3 si ricollega agli elementi già introdotti dal capitolo che precede e in particolare alla funzione-limite dell'albero della conoscenza del bene e del male e al comando di Dio di non mangiarne. La caduta è presentata come scelta

volontaria, compiuta sotto l'azione di una creatura astuta (il serpente), che istilla nella coppia la falsa immagine di un Dio geloso delle proprie prerogative e induce a trasgredire il comando divino. Si noterà come questa falsa rappresentazione del Creatore e rifiuto della propria condizione creaturale sia analoga a quella che ha motivato la caduta stessa dell'angelo ribelle secondo Is 14,12-15, e come quindi la sua azione di seduzione miri ad attirare l'uomo e la donna su quel sentiero da lui stesso battuto per primo. Un breve approfondimento di questo tema, a chiusura della riflessione sulla creazione, si impone per poter poi passare alla parte cristologica del *Simbolo* e alla missione di riconciliazione tra Dio e l'uomo realizzata dal Verbo, che presuppone appunto il tema della *colpa originale*.

Gli effetti della colpa dei progenitori vengono presentati da Gn 3 come apparizione di una serie di rotture e disarmonie nelle relazioni fondamentali che strutturano la vita dell'essere umano. Anzitutto una rottura nella relazione con il Creatore, percepito ora come presenza ostile e minacciosa («ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura», Gn 3,10), laddove precedentemente la relazione era segnata da armonia e comunione. Inoltre una disarmonia appare adesso nei confronti della propria stessa condizione creaturale, che genera un inedito sentimento di paura e vergogna («mi sono nascosto, perché sono nudo», Gn 3,10) mentre all'origine era vissuta come dato naturale e sereno («tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna», Gn 2,25), così come alterati appaiono i rapporti reciproci, segnati dall'accusa vicendevole e da un gioco di seduzione/dominazione («verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà», Gn 3,16) che interviene a rompere il quadro iniziale di stupore e riconoscenza per il dono l'uno dell'altra. Infine squilibri appaiono anche nel rapporto con la creazione, che ora mostra un volto ostile e non collaborativo («maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita» Gn 3,17), laddove la relazione originaria era stata all'insegna di una cooperazione spontanea al governo dell'uomo, in obbedienza alla stessa volontà divina. La conseguenza più drammatica della caduta sarà proprio l'apparizione della morte, che interviene come ineluttabile effetto del peccato («polvere tu sei e in polvere tornerai», Gn 3,19) a sconvolgere la condizione originaria dei progenitori e il cui riscatto sarà solo nell'evento pasquale.

La parte finale del brano, in cui il Creatore veste la coppia con «due tuniche di pelli» (Gn 3,21) ricorda che l'uomo non è abbandonato da Dio nemmeno dopo la caduta, e nelle parole stesse rivolte al serpente circa l'inimicizia «tra la tua stirpe e la sua stirpe» (Gn 3,15) la tradizione della Chiesa a partire dai Padri ha sempre intravisto il primo annuncio di un Salvatore per riscattare l'uomo dalla sua caduta (*protovangelo*). Tuttavia la “cacciata” dal luogo originario della presenza divina indica un mutamento stabile di condizione che non resta limitato ai progenitori, ma si estende anche alla discendenza della prima coppia. C'è in altri termini una *solidarietà* del genere umano per cui il dono di grazia concesso originariamente ai progenitori viene perduto non solo a titolo personale, ma come “patrimonio” trasmesso ora in forma difettiva, manchevole di qualcosa che ne faceva inizialmente parte. È quello che si esprime parlando di *peccato* o *colpa originale*, non nel senso di una scelta imputabile alla responsabilità della persona, ma di uno stato o condizione priva del dono di grazia concesso all'uomo nei progenitori. In Rm 5 Paolo approfondisce questa solidarietà nel peccato di Adamo alla luce della solidarietà nella salvezza apportata da Cristo, “nuovo Adamo”: la salvezza è donata a tutti, così come la partecipazione alla caduta del primo uomo si è estesa universalmente a tutti gli uomini. Anzi, l'apostolo sottolinea lo sbilanciamento positivo che si realizza nell'opera di salvezza mediante beni superiori (la speranza della risurrezione) a quelli di cui la caduta iniziale ci aveva privati. «Felice colpa» (*Felix culpa*), non esita a cantare la Chiesa attraverso l'inno dell'*Exsultet* della veglia di Pasqua, «che meritasti un così grande Redentore!».