

## FUNZIONE COSMICA DEL CRISTO SECONDO IL NUOVO TESTAMENTO

### III.

Lo sguardo panoramico sui principali testi del Nuovo Testamento concernenti la funzione cosmica di Cristo permette di fare, a mo' di conclusione, un certo numero di considerazioni. Colpisce in primo luogo il poco spazio che gli scritti neotestamentari concedono a tale problema, e in generale il disinteresse che vi si nota per le *speculazioni cosmologiche*, disinteresse tanto più significativo se lo si pone in confronto con la mentalità dell'epoca, nella quale problemi di quel genere avevano un posto importante, sia negli ambienti apocalittici del giudaismo sia nelle filosofie e culti ellenistici.

Occorre però non fermarsi a questo dato quantitativo. La dimensione cosmica dell'evento-Cristo era presente fin dall'inizio. La morte di Gesù<sup>1</sup>, la sua risurrezione e glorificazione, l'esperienza dello Spirito fatta dalle comunità, tutto questo era da sempre compreso come manifestazioni attuali della Signoria universale di Colui che con la risurrezione ha ricevuto poteri uguali a quelli di Dio, e contemporaneamente come fatti escatologici che situano la comunità negli ultimi tempi e nell'attesa della parusia di Cristo<sup>2</sup>. La Signoria del Risorto non poteva non essere cosmica.

<sup>1</sup> Notare per esempio il valore universale e cosmico dato nei Vangeli alla morte di Gesù, con l'utilizzazione di clichés apocalittici: *Mc 15, 33; Mt 27, 45.51-54.*

<sup>2</sup> Vedi l'importante studio di W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung, in der ältesten nachösterlichen Christologie*, «Stuttgarter Bibel Studien» 42, Stuttgart 1969.

Il contatto poi del cristianesimo con il mondo ellenistico favoriva un processo, una esplicitazione della fede che andava nel senso di una soteriologia cosmica. Il rapporto di Cristo con l'universo era un elemento fondamentale di risposta al problema della salvezza come veniva posto in tali ambienti.

### 1 - CRISTO E LA SAPIENZA

Nell'evolversi del pensiero sulla funzione cosmica del Risorto, una notevole influenza hanno avuto le speculazioni sulla sapienza in voga negli ambienti giudeo-ellenistici.

Nel periodo post-esilico, la trascendenza di Dio veniva messa in rilievo al punto da non poter più pronunciare il Nome di Dio. Nasce di conseguenza l'esigenza di dare più spazio ad entità come la Legge, la Sapienza, il Logos, che si tende a personificare, e che fungevano da intermediari fra il Trascendente e l'uomo: Dio, per mezzo della Sapienza, del Logos e della Legge, agiva nel mondo, svelava la sua volontà e i suoi disegni, e l'israelita poteva giungere a qualche conoscenza di Lui grazie a queste realtà ipostatizzate.

Tale sviluppo si nota nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento, così come in scritti extrabiblici, in particolare in Filone. È quindi normale che la giovane Chiesa attinga alla tradizione sapienziale degli scritti veterotestamentari che teneva per ispirati e, a partire da essa, approfondisse la sua riflessione sul Mistero di Cristo risorto, la sua relazione con Dio e con il mondo.

Molto presto, dunque, Gesù fu identificato con la Sapienza che acquistò così, per i credenti, un volto concreto. La Sapienza ha il suo trono presso Dio (*Sir* 24, 4); essa preesiste al mondo (*Prov* 8, 22s), ha posto la sua dimora fra gli uomini (*Bar* 3, 38; *Prov* 8, 31).

In modo particolare la Sapienza è posta in relazione con la creazione (*Prov* 3, 19; 8, 22s; *Sal* 104, 24 ecc.): essa svolge il ruolo di mediatrice nell'opera creatrice, tiene unito il cosmos impedendo che ritorni nel caos. La Chiesa attribuisce, dunque,

al Risorto ciò che la Sacra Scrittura diceva della Sapienza; e il legame di quest'ultima con la dottrina sulla creazione fa vedere che la Chiesa primitiva non ha riflettuto sulla preesistenza di Cristo indipendentemente dalla sua funzione cosmica.

Cristo è il mediatore della creazione<sup>3</sup>; egli manifesta che Dio ha un disegno sull'intero creato, che non proviene dal caso e non è abbandonato all'assurdità. Il mondo ha un senso che la fede in Cristo svela in modo compiuto.

Occorre tuttavia tenere ben presente che non si tratta di speculazioni arbitrarie su Cristo, Sapienza di Dio. La riflessione dei primi cristiani non consisteva, come per un gioco e privo di ogni fondamento, nel trasporre su Gesù gli attributi e funzioni della Sapienza. L'evento-Cristo precede. I discepoli sono stati prima toccati dalla luce del Risorto che ha loro aperto gli occhi e li ha fatti penetrare nel mistero della sua persona.

«Nessun Giudeo (lo erano gli apostoli e i primi cristiani) avrebbe pensato di unire ad un uomo questo concetto della Sapienza che circolava nel giudaismo alessandrino. Questa combinazione poteva avverarsi soltanto perché imposta dal fatto concreto di Gesù, dalle sue pretese, dalle sue opere... Perché si è creduto e sperimentato nello Spirito che Gesù era da tutta l'eternità il Figlio di Dio, si è capito che ciò che riguardava la Sapienza gli poteva essere applicato»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> La funzione di mediazione è espressa con la preposizione greca «dia» = «per mezzo»: cf. *1 Cor* 8, 6; *Col* 1, 16; *Ebr* 1, 2; 2, 10; *Gv* 1, 3.

La preposizione può essere diversamente interpretata. R. Schnackenburg nel suo commento al Vangelo di Giovanni dà tre possibilità:

- Cristo è mediatore in quanto demiurgo, un essere intermediario che riceve da Dio il potere di creare;
- in quanto Causa esemplare, secondo la quale il mondo reale è stato creato;
- in quanto ha la funzione attiva del Creatore stesso per mezzo del quale tutto è stato creato.

(Cf. *Das Johannesevangelium*, 1<sup>o</sup> Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg 1967, pp. 212s.)

<sup>4</sup> B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, coll. «Lectio divina» 42, Cerf, Paris 1966, pp. 210.211s.

Non ci si trova quindi in presenza della creazione di un mito a partire da testi sapienziali preesistenti, ma dinanzi all'esplicazione, alla presa di coscienza di un aspetto della fede in Cristo risorto. La letteratura sapienziale ha servito tutt'al piú da «catalizzatore», secondo la felice immagine di G. Schneider<sup>5</sup>.

L'esame dei testi del Nuovo Testamento, fatto nella prima parte di questo studio, lo conferma facilmente. La tendenza è di rafforzare gli attributi della Sapienza quando vengono riferiti a Cristo (vedi *Ebr* 1, 3). Mai i testi dell'Antico Testamento affermano che la Sapienza è il fine dell'intera creazione (come in *Col* 1, 16) o che essa si sia incarnata.

Inoltre, a Cristo viene conferito il ruolo attivo di Creatore nei confronti del mondo (vedi *Ebr* 1, 10; *Gv* 1, 3) e non di semplice intermediario.

Infine, la Sapienza acquista vera consistenza nella persona di Gesú, non è piú una entità astratta.

Insomma, un confronto tra il pensiero della Chiesa sulla funzione cosmica di Cristo in veste di Sapienza, e i testi sapienziali preesistenti, porta alla conclusione: chi «ci guadagna» non è Gesú risorto, ma la Sapienza veterotestamentaria! Essa ne viene arricchita. Per la fede dei discepoli, Cristo è anche piú della Sapienza.

Che cosa significava per i cristiani del I secolo affermare che nei confronti del creato Cristo è la Sapienza di Dio, e anche il fine del cosmos, il centro verso il quale converge l'universo? Non si voleva, di certo, dare informazioni di tipo scientifico sulla origine del mondo o sulla sua evoluzione.

Era la risposta cristiana — una risposta fondata sulla certezza dell'agire definitivo di Dio in Gesú — all'uomo in cerca di senso e di salvezza. Negli inni al Cristo cosmico si esprime la gioiosa convinzione che in Gesú si concretizza l'amore di Dio per l'intera creazione.

Cristo è Colui tramite il quale il progetto divino si realizza

<sup>5</sup> Art. *Präexistenz Christi*, in *Neues Testament und Kirche*, Herder, Freiburg 1974, p. 412.

sul mondo; ne è l'agente, ma anche il rivelatore; nel suo agire e nel suo destino — la risurrezione —, l'uomo, nella fede, scopre che il mondo fin dall'inizio ha un perché, è «aperto» ad un futuro, non è dunque il prodotto cieco del caso. La speranza veterotestamentaria per un futuro del mondo riceve in Cristo il suo orientamento. Cristo è Colui che rivela all'uomo il senso ultimo del suo essere-nel-mondo.

Cristo, Sapienza di Dio, si presenta alla fede dei primi cristiani come la chiave della comprensione «escatologica» dell'universo, di Dio che ha creato il mondo, dell'uomo che in esso vive.

Parlando dell'inno di *Col 1*, 15-20, E. Schweizer<sup>6</sup> ne riassume molto bene il contenuto: «*Col 1*, 15-18a sa che si può comprendere l'operare creatore di Dio soltanto di fronte a Cristo. Un Dio che non porti il volto di Cristo non sarebbe realmente Dio. Ma ciò significa che Dio può essere realmente conosciuto soltanto come Colui che si rivolge all'uomo, cioè come movimento dell'amore... Ogni amare all'interno del mondo è prima lo sfociare (*Ausfluss*) del Suo amore vissuto tra Lui e la sua "Immagine", tra il Padre e il suo Figlio primogenito, prima ancora della creazione. Ciò significa, dunque, che il mondo nella sua origine e nel suo fine non è privo di senso, ma portato dalla benevolenza di Dio. Cristo diventa così il Signore che dona alla vita il suo senso».

L'amore fra il Padre e il Figlio si trova quindi all'origine della creazione, le dà il suo perché, e la apre al suo vero futuro. Questa vita divina — l'amore — che Cristo incarna e rivela è il principio primo ed ultimo al quale l'universo deve la sua esistenza e il suo futuro, la legge fondamentale che mantiene unito il mondo, gli dà cioè la sua intelligibilità e il suo senso.

La speranza non si manifesta come ostinato ottimismo di persone che non osano guardare in faccia la dura realtà di questa terra. È significativa la decisa reazione di Paolo, come dell'autore dell'epistola agli Ebrei, nei confronti di coloro che per proteggersi

<sup>6</sup> *Der Brief an die Kolosser*, EKK, Benziger/Neukirchener Verlag 1976, p. 63.

contro la lotta fra gli elementi — l'angoscia esistenziale data dalla precarietà e instabilità del mondo, diremmo oggi — cercano rifugio nel culto e in altre pratiche religiose.

Le catastrofi di ogni sorta, espressioni dolorose della caducità, dell'entropia, della transitorietà della creazione materiale, non sono soltanto prodromi di un mondo che decade irrimediabilmente nel caos e quindi nel non-senso, nell'assurdo; ma segni di una «attesa» (cf. *Rom* 8, 19), l'attesa di una futura liberazione, detto nel gergo apocalittico; segni evidenti — per la fede — che *questo* mondo, o meglio, la condizione attuale dell'universo non è quella definitiva (cf. *1 Cor* 7, 31). C'è in questa reazione il manifestarsi di una speranza cosmica, ma nello stesso tempo l'invito all'uomo di maturare, di assumere le proprie responsabilità nei confronti del mondo, senza voler nascondersi dietro riti e osservanze più o meno superstiziose.

## 2 - IL CONTESTO LITURGICO

L'esame dei testi neotestamentari permette anche di conoscere gli ambienti nei quali si è esplicitato il pensiero cristiano sulla relazione di Cristo con il cosmos.

A questo riguardo, la liturgia ha un posto di primo piano.

La comunità si raduna e rivolge preghiere di lode e di riconoscenza a Dio e a Cristo risorto, sotto forma di canti, anche di racconti; la funzione cosmica del Risorto viene esaltata con inni, riconosciuta in confessioni di fede.

L'inno è poesia e canto atto a creare il «clima», a favorire nei partecipanti l'atteggiamento di gioia, di gratitudine. Il suo scopo non è quello di dare informazioni: l'inno è necessariamente incompleto, unilaterale — non è un credo.

La comunità radunata fa l'esperienza dello Spirito, questo Spirito che Dio ha promesso di effondere negli ultimi tempi. Essa ha coscienza di vivere a contatto con Gesù risorto, certa della sua presenza in mezzo ad essa (cf. *Mt* 18, 19-20; *1 Cor* 14, 25). È quindi normale che nel contesto dell'assemblea cristiana

nasca l'esigenza di esplicitare la fede in Cristo, di proclamare chi è Cristo accolto come Signore della comunità.

Nel contesto della preghiera di lode e di gratitudine, si fa luce la tendenza ad anticipare sul futuro, a contemplare come presente ciò che può essere, oggettivamente, soltanto materia di speranza. Si omette, per esempio, di parlare della condizione attuale del mondo sempre in preda alla caducità, al male; si sottolinea piuttosto la vittoria totale e definitiva di Cristo sulle potenze cosmiche acquistata già nella sua risurrezione (cf. *Fil 2, 9-11; Col 1, 15-20; Ef 1, 20-22; 1 Petr 3, 22*). Quest'atteggiamento è perfettamente legittimo nel contesto liturgico, ove la fede dà libero sfogo alla gioiosa certezza della sua speranza<sup>7</sup>.

Al di fuori del contesto nel quale gli inni hanno diritto di cittadinanza, l'ottimismo che essi esprimono potrebbe facilmente apparire come trionfalismo o ingenuità. Per questo la lettera ai Colossei sente il dovere di completare l'inno che essa utilizza, come insegnamento, ricordando il posto centrale della croce.

Non di rado Paolo ha dovuto opporsi con decisione a correnti entusiastiche nelle comunità, che volevano scartare Gesù crocifisso considerato come una realtà superata. Da qui lo sforzo suo di mettere in luce il valore permanente di Gesù crocifisso: in questo mondo, infatti, Cristo regna come crocifisso, come Colui che rivela la situazione reale del mondo e degli uomini dinanzi a Dio, una situazione di ingiustizia, di peccato; ma anche come Colui che inaugura la nuova creazione proprio da questa situazione di lontananza da Dio. Alla luce del crocifisso, infatti, diventa chiaro che il futuro trascendente del mondo voluto da Dio, «non comincia dall'alto, alle vette del progresso di una "società progredita", ma dal basso, presso le sue vittime», a

<sup>7</sup> Quando, invece, gli autori neotestamentari sono costretti a rispondere a problemi della comunità, si ritorna, logicamente, a prendere in considerazione la realtà attuale del mondo nel quale i credenti devono vivere. Si insisterà di più, per esempio, su quest'altro aspetto della fede: la vittoria di Cristo risorto sarà pienamente realizzata soltanto alla sua parusia; per ora il mondo è ancora sottomesso alla morte, alle potenze cosmiche (cf. *1 Cor 15, 24-28; Ebr 2, 5-9; 10, 12 s.*).

partire da coloro con i quali Gesù, sulla croce, si è fatto solidale<sup>8</sup>.

### 3 - CRISTO E LE POTENZE COSMICHE<sup>9</sup>

Un altro fattore che obbligò la Chiesa a mettere in risalto la dimensione cosmica della Signoria di Cristo è il cosiddetto «culto degli angeli», e cioè la credenza di vivere in un mondo riempito e dominato da spiriti o potenze di ogni tipo, in gran parte personificazioni delle leggi e forze della natura.

L'esistenza di tali esseri cosmici andava da sé nell'antichità, e non veniva negata neanche dai credenti. Ma occorreva confermare i nuovi convertiti nella fede in Gesù che, nella risurrezione, è diventato Signore anche di queste potenze. Bisognava inoltre reagire all'influenza negativa che il mondo circostante esercitava sulla comunità cristiana: la tentazione di considerare Cristo al pari delle potenze cosmiche, il rischio di sottomettersi di nuovo a queste potenze.

Ora Gesù risorto non è diventato una potenza cosmica, anche la più grande. Il suo rapporto con l'universo è diverso da quello delle potenze cosmiche, pure esse creature di questo mondo; è il rapporto che Dio, Sovrano del tempo e dello spazio, ha con la sua creazione.

L'affermazione della dominazione di Cristo sulle potenze cosmiche costituisce una delle asserzioni di base delle confessioni di fede: l'influenza che queste potenze tutt'ora continuano ad esercitare sul mondo viene già adesso depotenzializzata, relativizzata, per l'uomo che accetta la sovranità del Risorto.

<sup>8</sup> Cf. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, p. 24.

<sup>9</sup> Cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Herders theologischer Kommentar zum N.T., Herder, Freiburg 1971, pp. 63-66.

L. Goppelt, *Christologie und Ethik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968.

R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde (1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> siècles)*, Gabalda, Paris 1973, pp. 1-48.

O. Böcher, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, «Stuttgarter Bibel Studien» 58, Stuttgart 1972.

La demonologia era molto in voga negli ambienti giudaici e nel mondo ellenistico.

L'uomo di quell'epoca non era più portato, come l'antico greco, a contemplare l'armonia e l'ordine del mondo e ad inserirsi in quest'ordine.

Scrive Minnerath<sup>10</sup>: «A partire dallo sgretolamento (*éclatement*) della città antica, dalla formazione e dallo smembramento del grande impero d'Alessandro, il mondo civile attraversava una storia in cui nulla lo predisponeva a riconoscere quest'ordine ammirabile e permanente le cui leggi informano tanto la vita del cosmos quanto quella della comunità degli uomini. La guerra che si facevano i regni ellenistici, quella della conquista romana e delle lotte civili dell'ultimo secolo della Repubblica alimentavano il sentimento che un destino onnipotente regolava il corso del mondo, nell'economia del quale l'individuo non può più integrarsi. Non è più possibile riconoscere il proprio posto e la ragion d'essere in questo mondo. Il mondo ha un volto ostile. La vera patria si trova altrove...»

La conseguenza di questo mutamento radicale dello spirito ellenistico è una nuova concezione del mondo e quindi dell'uomo, caratterizzata da una visione dualistica dell'universo. Il mondo sensibile tende a confondersi con il principio del male. La divinità, di conseguenza, è allontanata nelle sfere inaccessibili della trascendenza e non ha più rapporto, almeno diretto, con il mondo terrestre e cattivo...

Di colpo, la caduta del mondo terrestre ad ambito del male offre un terreno accogliente per lo sviluppo di una demonologia rigogliosa».

Nasce dunque l'esigenza di popolare questo spazio che separa il mondo del divino dalla terra. Le anime e le potenze angeliche — buone e cattive — che finora abitavano le regioni inferiori della terra, secondo una visione dell'universo a tre piani (i cieli — la terra — i luoghi sotterranei o Ades), cominciarono ad invadere le regioni dell'aria: il loro campo d'azione abituale è infatti l'aria che sembra estendersi sino alla luna (cf. *Ef* 2, 2).

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 6-7.

Coesiste così, accanto ad una rappresentazione tripartita del mondo, quella di un cosmos formato da due piani: i cieli e la terra.

Il cielo — come indica l'uso del plurale: i cieli — era spesso anche esso distinto in sfere occupate da diverse categorie di potenze cosmiche (cf. *Ef* 6, 12); sopra queste sfere e al di là dei cieli, si estendeva il trono di Dio.

Ritroviamo queste diverse rappresentazioni negli scritti del Nuovo Testamento. Mentre l'inno di *Fil* 2, 6-11 suppone un universo a tre piani (cf. v. 10), la lettera agli Efesini segue una visione dualista, più o meno coerente, del mondo.

In *Ef* 4, 9-10 si legge: «Che significa la parola "ascese", / se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? / Colui che discese è lo stesso che anche ascese / al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose».

Cristo, quindi, è andato da una estremità dell'universo (la terra) fino all'altra estremità, attraversando le varie sfere dei cieli ove dimorano potenze angeliche. Con quest'immagine spaziale viene detto che Cristo domina l'intero universo e che egli è il Signore di tutte le categorie possibili di potenze cosmiche.

Questi esseri intermediari tra Dio e l'uomo erano preposti al governo dell'universo; essi regolavano il corso delle stelle, del sole, della luna, ma anche il destino dei popoli e di ciascun uomo; essi potevano intervenire sugli eventi della storia e sulla vita di ciascuno tramite l'influenza degli astri. Fra queste potenze, un posto particolare aveva la «Fatalità», e soprattutto la «*Tychē*», cioè il Caso, la Sorte che imprevedibilmente cambiava un destino, troncava una esistenza. In queste condizioni, l'uomo si sentiva in balia dell'imprevedibile, dominato da ogni parte da potenze che occorreva ingraziarsi con pratiche ascetiche, riti e osservanze varie.

È difficile, per molti di noi, immaginare a quale asservimento l'uomo si vedeva costretto, sentendosi schiacciato da forze di questo genere.

L'annuncio che Gesù è risorto e ha ricevuto nelle sue mani il futuro della storia e dell'universo, la proclamazione che tutte le potenze cosmiche gli sono sottomesse, risuonava come una vera e propria liberazione, liberazione non solo da pratiche

religiose assurde, ma anche liberazione da un mondo considerato come una potenza ostile, fatale ed imprevedibile — liberazione dalla paura, dal nonsenso. Se ne può trovare l'eco in *Rom* 8, 31ss. Ormai è fiorita la certezza: «Sí, sono persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezze né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesú, nostro Signore» (*Rom* 8, 38-39).

Forse l'uomo moderno, testimone e promotore del progresso scientifico, formato alla razionalità cartesiana, potrà sorridere dinanzi a certe formulazioni antiche della fede, di fronte alla tendenza a personificare le forze occulte della natura o a mitizzare le leggi del cosmos.

Occorre però non dimenticare: l'annuncio che le potenze cosmiche sono state detronizzate da Cristo ha aperto la possibilità di una nuova civiltà e cultura; il mondo occidentale, e in esso la scienza, ne è debitore, lo voglia o meno.

Come questa possibilità è stata concretamente sfruttata, è un altro problema.

Anche l'uomo di oggi dovrà fare la sua scelta nei confronti della Signoria di Cristo, se non vuole rischiare di rinchiudersi nei limiti del materialismo o di un cieco scientismo che prende la propria misura come criterio ultimo di giudizio; o se non vuole rimanere immaturo, schiavo delle stesse potenze cosmiche anche se rivestite da forme pseudo-scientifiche. Tanti fenomeni — l'ascolto attento degli oroscopi, la paura del fato, pratiche superstiziose ecc. — confermano purtroppo quest'ultima possibilità. Perfino da molti romanzi o fumetti di fantascienza traspare la paura del cosmos, l'insicurezza per uno stare sotto la costante minaccia di oscuri nemici cosmici<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Bella la professione di fede di A. Frossard, *L'art de croire*, Grasset, Paris 1979, pp. 24-25:

«Elle (la foi) vous appelle Père, car Vous êtes la cause unique de tout ce qui est,  
la raison de la mystérieuse solidarité qui vous lie au brin d'herbe et à la nébuleuse.  
C'est par cette origine commune que la

Le potenze cosmiche che rendono il mondo ostile e opprimente all'uomo sono vinte da Cristo risorto; in Cristo, cioè, l'uomo ritrova il rapporto vero con Dio e di conseguenza con l'universo; il mondo riprende il suo volto di *creazione*, e di creazione destinata ad un futuro. Certamente l'universo attuale evolve secondo le sue leggi proprie. La sovranità di Cristo non consiste nel governare il mondo "imponendo" un diverso ordine, diverse leggi al corso delle cose: Cristo non regna sulla storia e sull'universo alla maniera di una potenza cosmica. Nel presente — secondo l'esprimersi del Nuovo Testamento — le potenze cosmiche sono sottomesse al Risorto; egli non le annienta e non si sostituisce ad esse; esse continuano ad esercitare la loro influenza. Viene così posto un freno alla tentazione di voler ad ogni costo instaurare — anche con la forza — su questa terra il regno escatologico di Cristo. Questo mondo è stato riconciliato — ha trovato il rapporto giusto — con Dio tramite Cristo. La Signoria cosmica di Cristo si manifesta nel fatto che il destino dell'universo — aldilà del determinismo e dell'entropia che caratterizza la sua condizione attuale — si trova ormai nelle sue mani, poiché il cosmos è stato creato per mezzo di Lui e in vista di Lui, Lui che ha già vinto la potenza più significativa, la morte, «l'ultimo nemico» (cf. *1 Cor 15, 26.55*). Ovviamente si tratta di una realtà nascosta all'osservazione, ma riconosciuta nella fede che accoglie l'annuncio dell'agire di Dio in Gesù crocifisso e risorto.

«Non a caso egli non è mai chiamato nel Nuovo Testamento "Signore del mondo" o "Cosmocrator". "Cosmocratori" sono le "potenze" o, per la Chiesa antica, Satana (cf. *Ef 6, 12*). Il Risorto non prende il loro posto o quello della Heimarmene (il Fato) ma, depotenzializzandoli, Egli è posto sopra di esse. Egli è il Signore nei confronti di questo mondo, per esserlo nei confronti del nuovo»<sup>12</sup>. E la nuova creazione fa sentire i suoi effetti in questo mondo come luce nelle tenebre.

plus lointaine étoile ne nous est pas étrangère,  
e que dans cet univers où tant de forces  
inconnues nous surpassent nous n'avons pas d'ennemi».

<sup>12</sup> L. Goppelt, *Christologie und Ethik*, cit., p. 116.

## 4 - CRISTO, FINE DEL COSMOS

Vorrei ora rivolgermi in modo piú particolare al destino di questo nostro universo.

*Le rappresentazioni cosmologiche*

In un'opera in cui le conoscenze scientifiche, in special modo astronomiche, erano molto ridotte e approssimative, non stupisce il fatto che ci si trovi in presenza di una molteplicità di cosmologie o rappresentazioni dell'universo.

Le diverse immagini del mondo provenienti dalle culture babilonese, veterotestamentaria, apocalittica, greca e ellenistica, si costeggiavano, si mescolavano.

Troviamo nel Nuovo Testamento, anzi perfino in uno stesso autore<sup>13</sup>, indizi di un universo concepito a due piani (*Mc* 13, 31; *Atti* 4, 24; *Col* 1, 16ss ecc.) o a tre piani secondo il modello greco e veterotestamentario (*Fil* 2, 10s; *Rom* 10, 6-7; *Apoc* 5, 13 ecc.).

La terra era considerata piatta, circolare o quadrata; essa riposa sulle acque, o è circondata dagli oceani e sostenuta da colonne (le radici delle montagne) sopra l'abisso.

Sopra la terra si muovono le diverse sfere planetarie; poi c'è il firmamento, volta solida anche essa sostenuta da colonne (le cime delle piú alte montagne), qualche volta paragonato ad una tenda stesa sopra la terra: vi sono appesi i luminari (le stelle). Sopra il firmamento viene collocato il cielo, o i cieli se il cielo era diviso in un certo numero di sfere: i 7 cieli (nel giudaismo). Paolo conosce tre cieli (cf. 2 *Cor* 12, 2). Sopra di essi, c'è la dimora di Dio, anche se, teologicamente parlando, per il giudeo, Dio non è soltanto la potenza piú alta, ma il Creatore di tutto, Sovrano del tempo e dello spazio, che l'universo intero non può contenere.

<sup>13</sup> Nel Vangelo di Matteo: *Mt* 5, 18.34-35 suppone un mondo a due piani; *Mt* 11, 23 invece a tre piani.

Naturalmente ho semplificato.

Non è neanche necessario dire, talmente appare evidente, che non si possono trasporre puramente e semplicemente le rappresentazioni antiche del cosmos — e quindi le affermazioni del Nuovo Testamento a riguardo — alla struttura dell'universo come l'astronomia in questi ultimi secoli ce l'ha fatto conoscere.

In questo campo il sapere moderno non è il risultato dello sviluppo e del miglioramento progressivo delle conoscenze antiche; si tratta di un'altra conoscenza. I diversi modelli di cosmos che si incontrano nel Nuovo Testamento (come in tutta la letteratura di quell'epoca) non sono soltanto incompleti, ma dipendono da un ordine di conoscenza non scientifica. A questo punto, chiediamoci: le affermazioni sulla sovranità cosmica di Cristo non vengono allora messe in discussione? Affatto!

Occorre notare, a questo proposito, che gli autori degli scritti neotestamentari non prestavano alcuna attenzione all'esattezza nel campo delle rappresentazioni cosmologiche, che non li interessavano in se stesse. La loro indifferenza, sotto quest'aspetto, è totale, e si fa vedere per esempio in certe incoerenze che si incontrano nei testi. Così gli evangelisti scrivono che alla fine dei tempi anche il cielo passerà (*Mt 5, 18; Mc 13, 31; cf. 2 Petr 3, 7*), allorché altrove il cielo è detto essere la dimora di Dio.

Un'altra incoerenza viene dal fatto che non si distingueva più bene tra lo Sheol, il tenebroso soggiorno dei morti, e la Geenna di fuoco, il luogo dei dannati. Si incontrano di conseguenza descrizioni dell'inferno ove regna nello stesso tempo fuoco e caldo, tenebre e freddo<sup>14</sup>.

Tutto questo attesta semplicemente la poca importanza data ai diversi sistemi cosmologici: queste rappresentazioni non facevano parte dell'annuncio evangelico. Scrive giustamente Minnerath: «Poiché il cosmos non ha un significato in se stesso, ma è l'opera ove si rivela la volontà salvifica di Dio, la conoscenza della sua struttura esatta è secondaria rispetto all'evento della salvezza che è il cuore della predicazione cristiana... Nel Cristianesimo, il contenuto stesso della fede, che è il riconoscimento del

<sup>14</sup> Prendo questi esempi da A. Vögtle, *op. cit.*, pp. 42-43.

Salvatore nella persona di Gesù, non può essere alterato dall'immagine che il credente ha del mondo, perché questa non riguarda la fede»<sup>15</sup>.

### *La fede del mondo*

Lo stesso discorso vale per la varie descrizioni — generalmente di stile profetico-apocalittico — sulla fine del mondo, che si leggono un po' dovunque nel Nuovo Testamento.

A. Vögtle nel suo importante libro sul futuro del cosmos secondo il Nuovo Testamento<sup>16</sup> fa una suggestiva presentazione delle incoerenze, perfino contraddizioni, che i testi neotestamentari offrono sull'argomento.

Alcuni di questi testi parlano di catastrofi cosmiche, suppongono quindi la distruzione dell'universo, senza però menzionare l'apparizione di una nuova creazione (cf. *Mc* 13, 24-25; *Apoc* 6, 12-14).

Quest'ultimo passo di *Apoc* 6, 12-14 che descrive fenomeni cosmicci (oscuramento del sole, caduta delle stelle...) contraddice poi l'affermazione di *Apoc* 20, 11 dove viene detto che il mondo sparisce, fugge senza lasciar tracce. Invece, secondo *Apoc* 21, 1ss, cieli nuovi e terra nuova succedono alla disparizione dell'universo attuale.

Lo stesso pensiero si legge in *2 Petr* 3, 12-13; ma in quest'ultimo caso, niente fenomeni stellari! Il fuoco universale — come il diluvio — consumerà l'universo (cf. *Is* 33, 11-12).

Altri passi del Nuovo Testamento esprimono l'idea di un rinnovamento del mondo attuale. Così forse *Mt* 19, 28 che parla del tempo della «rigenerazione» (palingenesi); rimane dubbio se egli intende il rinnovamento del mondo materiale<sup>17</sup>.

Paolo, in *Rom* 8, 21, aspetta una liberazione del creato:

<sup>15</sup> R. Minnerath, *op. cit.*, p. 36.

<sup>16</sup> *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, cit., pp. 28-31.

<sup>17</sup> Secondo alcuni, l'espressione potrebbe alludere all'universale risurrezione dei morti, o, come propone A. Vögtle (*op. cit.*, p. 165), alla riunificazione definitiva delle dodici tribù, del popolo di Dio.

non c'è posto per sconvolgimenti cosmici. Queste catastrofi sono addirittura escluse nella visione delle lettere ai Colossei e agli Efesini, che parlano di ricapitolazione (riunione sotto un unico capo), di riappacificazione e di riconciliazione degli elementi finora in lotta tra di loro.

In conclusione: distruzione dell'universo con o senza accompagnamento di fenomeni cosmici? Creazione di cieli nuovi e terra nuova? Trasformazione, rinnovamento o restaurazione del mondo attuale? I testi in questione non forniscono nessuna risposta. Conviene accettare la conclusione di A. Vögtle: «Riguardo all'aspetto propriamente cosmologico, il Nuovo Testamento rinuncia a dare degli insegnamenti» (p. 233). Esiste certamente, nel Nuovo Testamento, la speranza in un futuro che riguarda l'intera creazione, ma il centro dell'interesse non è nel dare informazioni, nel descrivere l'avvento di tale futuro.

Una conclusione pratica e importante: non è a partire dai testi neotestamentari che descrivono eventi cosmici finali, che bisogna riflettere per parlare del futuro che l'amore di Dio riserva alla sua creazione. Lo stile apocalittico non deve far perdere di vista il contenuto teologico di questi testi; le cosiddette descrizioni della fine del mondo sono dei clichés, delle immagini convenzionali che formano il quadro terribile (catastrofi cosmiche) o lieto (pace cosmica, amicizia fra gli animali, creazione nuova) dell'agire salvifico definitivo di Dio — e di Cristo — che toglie il male (il che richiede, nella visione apocalittica, la distruzione del mondo attuale) e sarà per sempre vicino al suo popolo, nel pieno compimento della nuova Alleanza (cf. *Apoc* 21, 3).

Per lo sguardo della fede, il mondo non è soltanto una realtà fisica che si muove secondo leggi naturali, ma creazione di Dio, che segue il destino, il compimento dell'umanità che la abita. Come scrive K.H. Schelkle: «Il mondo non è natura, e la sua storia non è naturale, ma esso è creatura, e la sua storia è giudizio e salvezza. L'interesse della Scrittura non è cosmologia ma sempre teologia»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Herders theologischer Kommentar zum N.T., Herder, Freiburg 1970<sup>3</sup>, p. 226.

Il Nuovo Testamento non ci dice quindi assolutamente nulla sull'evolversi *fisico* del cosmos, sulla fine *naturale* dell'universo. Queste previsioni appartengono al campo delle scienze fisiche, astronomiche. Per avere informazioni a riguardo, conviene dunque rivolgersi alle diverse ipotesi formulate dagli scienziati.

### *Geocentrismo e galassie*

Se è relativamente facile attribuire alla Signoria di Cristo risorto una dimensione cosmica nella visione del mondo del Nuovo Testamento, il credente di oggi può ancora dire lo stesso nella visione del mondo data dal sapere scientifico? Nonostante, infatti, la varietà delle rappresentazioni cosmologiche antiche, il geocentrismo era ovvio per ciascuna di esse: tutto si evolve attorno alla terra e nella sua vicinanza.

Le scoperte astronomiche, da tempo, hanno dato un'altra immagine dell'universo nel quale la terra è un grano di polvere persa nell'immensità degli spazi.

Quale rapporto tra una terra piatta al centro del mondo formato da sfere celesti, e i sistemi galattici dell'universo della scienza? Cristo può ancora dirsi Signore dell'universo?

A questo punto occorre ricordarsi che con la risurrezione Gesù entra in un rapporto totalmente nuovo con il mondo attuale. Egli è posto in una condizione di esistenza nella quale le nostre misure e criteri di apprezzamento non valgono più. Ciò che per noi è distanza, separazione, allontanamento dovuti allo spazio e al tempo, non lo è più per il Risorto che contiene in sé l'universo e non viceversa<sup>19</sup>. Cristo, nella sua risurrezione «accede ad un mondo che, rispetto al nostro mondo, è caratterizzato dalla soppressione delle contraddizioni, delle esclusioni mutue, e anche delle separazioni ed esteriorità reciproche dovute allo spazio e al tempo», spiega Pousset<sup>20</sup>. Poche pagine dopo,

<sup>19</sup> Mi permetto di rimandare il lettore all'articolo *La risurrezione di Gesù*, pubblicato in «Nuova Umanità», 4/5 (1979) 61-66.

<sup>20</sup> E. Pousset, *La résurrection*, in «Nouvelle Revue théologique», 10 (1969) 1033.

il medesimo autore scrive che Cristo «assumendo la carne di peccato cioè un corpo d'uomo collocato nello spazio e nel tempo e sottomesso a tutte le conseguenze del peccato (contraddizione degli esseri fra di loro, opacità...), è diventato uno di noi, contenuto dall'universo e assoggettato alle sue servitú. Ma passato attraverso la morte che è rinuncia all'esistenza naturale e distruzione del peccato, Cristo risorto diventa libero rispetto alle condizioni naturali dell'esistenza e non è più assoggettato alle conseguenze del peccato. Egli è ormai corpo spirituale che contiene in sé lo spazio e il tempo e tutti gli esseri, invece di essere contenuto dallo spazio e dal tempo e di trovarsi così esteriore agli altri esseri... L'universo fisico ed umano gli è interiore, essendo superata ogni opposizione e ogni separazione...»<sup>21</sup>. «Egli è quindi libero rispetto al determinismo, dal quale si svincola non per entrare in un universo meraviglioso di fantasia e di arbitrarietà, ma nell'ordine e nella coerenza superiore del Regno di Dio, della vita di Dio, della Libertà sovrana, assoluta»<sup>22</sup>.

Ci si può certo porre la domanda dell'esistenza di altre «umanità» su altri pianeti lontani dal nostro. Anche se la relazione propria di Dio con queste possibili «umanità» per mezzo di suo Figlio ci sfugge, si può senz'altro continuare a considerare il Risorto come il Signore dell'universo senza necessariamente cadere in una specie di geocentrismo teologico. Cristo rimarrebbe il centro d'unità e di convergenza di una «umanità» cosmica di cui la nostra umanità terrestre è forse soltanto un'infima parte.

Anche se quindi, dal tempo del Nuovo Testamento, l'universo ha cambiato volto, si è complessificato e ingrandito nell'infinitamente grande e nell'infinitamente piccolo; anche se l'uomo, soltanto in questi ultimi secoli, ha aperto gli occhi sulle dimensioni reali del mondo, nondimeno Dio rimane il Creatore di esso, e Cristo il Signore di questo cosmos, il «punto omega» dell'umanità che trova in Lui il suo futuro, la piena realizzazione della vocazione dell'uomo e del mondo a lui legato.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 1036-37.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 1038.

### Cristo e la nuova creazione

Non basta parlare del rapporto di Cristo con il mondo attuale. Il credente aspetta un mondo nuovo che, qualitativamente, corrisponda all'umanità gloriosa di Gesù risorto.

Vorrei ora rivolgere l'attenzione a questa creazione nuova che Gesù ha già inaugurata nel suo corpo<sup>23</sup>. Evidentemente questa realtà escatologica non è fondata su previsioni di natura scientifica, perché tale mondo — e sarà il nostro mondo, adatto alla nuova esistenza dell'uomo risorto — non è il risultato ultimo dell'evoluzione *naturale*, ma è frutto di un intervento di Colui che «ha il potere di sottomettere a sé tutte le cose», secondo l'espressione di *Fil 3, 21*.

È dunque dire, in termini di fede, che l'universo ha un futuro non calcolabile, non deducibile dalle sue leggi naturali.

<sup>23</sup> Occorre stare attento a certe formulazioni affascinanti ma ambigue. Così l'affermazione che alla parusia Cristo farà del cosmos trasfigurato il suo proprio corpo. «La vera finalità del mondo», scrive Gustave Martelet, consiste nel diventare, nella risurrezione, il corpo stesso di Cristo» (*Genesi dell'uomo nuovo*, Queriniana, Brescia 1976, p. 188). Martelet si situa nella linea del pensiero di Theilhard de Chardin: «Il mio corpo non è una parte dell'universo che possiedo totalmente. È la totalità dell'universo da me posseduta parzialmente». Di conseguenza anche la transustanziazione eucaristica sarebbe una anticipazione sacramentale, nel pane e nel vino, di quello che accadrà al cosmos al momento della sua trasfigurazione. M.-J. Nicolas, nella recensione del libro di Martelet sopracitato, reagisce giustamente a questa interpretazione, nella «Revue Thomiste» 1 (1977) 117-124. Ne accenna anche in altri articoli della stessa rivista, nei nn. 3 e 4 del 1979. Non si può certo negare il rapporto profondo che il corpo umano nutre con il cosmos dal quale trae tutti i suoi elementi, scrive Nicolas. Il corpo «immerge nel cosmos tutte le sue radici e non potrà mai esserne separato». Rimane tuttavia vero che «unendosi ad una porzione di materia del cosmos, lo spirito la sottrae al tutto, ne fa un tutto separato di fronte all'universo». Non si potrà quindi mai affermare che l'uomo ha con la materia dell'universo l'identico rapporto che ha con il proprio corpo. La persona ha con il suo corpo una relazione unica perché *personale*. Lo stesso vale per Cristo risorto: la creazione, alla parusia, non diventa il corpo di Cristo allo stesso titolo del suo corpo personale glorioso. Non si può allora considerare la transustanziazione come una anticipazione della trasfigurazione del creato. Il pane e il vino consacrati diventano infatti realmente il corpo e il sangue di Cristo; Egli è sacramentalmente presente sotto la specie del pane e del vino. Lo stesso non vale per la «nuova creazione» che non diventa il corpo personale di Cristo come lo è l'eucaristia.

Da dove la fede trae questa certezza? Unicamente dalla promessa di Dio, il Dio «che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono» (*Rom 4, 17*), il Dio che «ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore» (*Rom 4, 24*).

Ad Abramo Dio promise una terra. E questa promessa prendeva consistenza nella coscienza del popolo eletto nella misura in cui la sua parziale realizzazione diventava segno, rimandava ogni volta ad una realizzazione ulteriore. La promessa di una terra si trova all'origine di una attesa in una realtà escatologica, di cui la beatitudine dei miti è testimonianza e risposta (cf. *Mt 5, 5*).

La risurrezione di Gesù, compresa come evento escatologico e quindi nella sua dimensione cosmica — Cristo, il Signore e il fine dell'universo —, rivela e garantisce per il mondo un futuro della stessa qualità della risurrezione, poiché con Gesù risorto parte di questo mondo è già glorificata.

Il concetto stesso di creazione implica per il mondo un futuro: «La creatura, infatti, è tale perché voluta, e l'esser voluto implica l'esser voluto per un fine»<sup>24</sup>.

Questo fine è l'uomo. Ricordo a questo proposito il pensiero di Giovanni Paolo II: «La creazione, come azione di Dio, significa non soltanto chiamare dal nulla all'esistenza... ma significa anche *donazione*»<sup>25</sup>.

Esiste allora tra l'uomo e il creato una profonda parentela; l'uomo non è buttato da un assurdo Caso in un universo dove si sente solo e estraneo; uomo e mondo sono fatti l'uno per l'altro.

L'uomo è il fiore dell'universo al quale è indissolubilmente legato. Con l'apparizione dell'essere umano, punto terminale dell'evoluzione, il creato ha generato, per così dire, uno più grande di sé, uno che gli appartiene con tutte le fibre della sua umanità, eppure lo trascende.

Nell'uomo, l'universo ha trovato il suo perché: essere contenuto da colui che, per il momento, contiene.

<sup>24</sup> Articolo *ktizoo* di W. Foester, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, vol. 5º, col. 1314.

<sup>25</sup> *La verità sull'uomo è forza della grande causa della pace*, in «L'Osservatore Romano» del 2/3-1-1980.

Esiste quindi un legame tra l'uomo e il creato che li unisce in un destino comune: anche il mondo materiale parteciperà al futuro dell'uomo in Dio. Minnerath sintetizza: «La chiave dell'interpretazione cristiana del mondo è che esso non è mai compreso come una realtà statica, ma come un essere vivente il cui destino è legato a quello degli uomini per i quali è stato fatto» (p. 129).

Da tutte queste considerazioni risulta che non bisogna vedere la creazione, così come viene posta da Dio, come un'opera compiuta e chiusa, ma come un progetto in divenire. Merita riflessione ciò che scrive Moltmann: «La riduzione del concetto di creazione a creazione "in principio" ha condotto nella tradizione alla diastasi di "creazione e redenzione", di "natura e soprannatura", o di "prima e seconda creazione". In tale modo però la continuità e l'unità dello stesso creare divino divennero dubbie. Il concetto di unità di Dio nell'unità del senso del suo creare può a mio avviso essere stabilito solo attraverso il concetto del connesso processo creativo, orientato escatologicamente. Se è così, allora muta anche la posizione dell'uomo nei confronti della creazione: egli non è più contrapposto, in quanto creatura simile a Dio, al creato non umano come suo signore, ma allo stesso tempo sta anche insieme a tutti gli altri esseri viventi nel divenire del processo creativo, ancora aperto e incompiuto.

La creazione non è allora un *factum*, ma un *fieri*. Ciò porta ad una nuova interpretazione della destinazione dell'uomo nel creato. «Assoggettate a voi la terra» non può essere l'ultima parola di questa destinazione»<sup>26</sup>. La considerazione di Moltmann suppone quel dato fondamentale nel pensiero biblico che è il legame tra creazione e storia, storia di Dio con l'uomo.

L'Antico Testamento ha compreso la creazione alla luce della propria esperienza storica di popolo dell'alleanza.

Il concetto di creazione — così originale per contenuto rispetto agli altri popoli dell'epoca — non è frutto di un pensiero metafisico e astratto, ma è nato da una riflessione che parte dalla comprensione dell'agire di Dio in mezzo al suo popolo. Quindi

<sup>26</sup> J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 133-134.

la creazione non era considerata come un atto divino a sé stante — porre in esistenza l'universo — ma come il punto di partenza della storia di Dio con l'uomo. La creazione fa parte della storia della salvezza, ne è l'atto iniziale.

La conseguenza è importante. Come scrive Sauter, citato da Moltmann (p. 44): «La creazione non è un mito protologico dell'origine, ma un progetto escatologico». L'atto creatore è già promessa divina e garanzia di futuro.

Come progetto escatologico di Dio nella sua fase iniziale, la creazione non può essere considerata come un'opera già compiuta e quindi chiusa, ma rovinata dal peccato, con la conseguenza che Dio deve ripristinarla nello stato di integrità originale o dare luce ad una seconda creazione sopraggiunta alla prima e senza legami con essa.

La nuova creazione non è la riparazione della prima creazione, ma il suo fine: è la prima creazione giunta a compimento. È, certo, una nuova creazione, ma di quest'universo. «Le diverse fasi dell'economia salvifica: creazione, redenzione, nuova creazione, sono in realtà gli aspetti successivi di uno stesso atto di Dio che offre al mondo di partecipare alla sua vita»<sup>27</sup>.

Ora in alcuni testi neotestamentari esaminati nella prima parte del nostro studio, si ritrova chiaramente lo stesso schema di pensiero: in Paolo (*1 Cor 8, 6*), nell'inno di *Col 1, 15-20*, nell'epistola agli Ebrei (*1, 2-4; 2, 8-10*), nel prologo del 4º vangelo (*Gv 1, 3.10.14*), creazione e redenzione sono legati. La novità: Cristo, l'artefice della salvezza, è anche all'origine della creazione. Se gli autori cristiani hanno messo in relazione l'evento-Cristo con la creazione ciò significa che nel pensiero neotestamentario l'opera «salvifica» di Gesù riguarda anche l'intera creazione: essa è soteriologia cosmica. Cristo si rivela dunque come la chiave d'interpretazione del progetto di Dio sull'umanità e sull'universo: «Il mondo creato è innanzi tutto una storia, e una storia orientata verso Cristo»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> R. Minnerath, *op. cit.*, p. 129.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 22.

Visto il legame tra creazione e redenzione nel disegno divino realizzatosi in Cristo, la salvezza compiuta da Gesù in favore degli uomini — salvezza che attraverso la morte in croce giunge alla risurrezione — acquista di conseguenza una dimensione cosmica e implica novità per il futuro del mondo presente.

Cristo, origine, centro e fine del cosmos, è anche per gli uomini di oggi il criterio di comportamento nel loro rapporto con il mondo. Vorrei concludere queste mie considerazioni con un pensiero di J. Moltmann: «L'errata comprensione della creazione come uno stato originario, finito e in sé compiuto ha portato nella tradizione a vedere nella disposizione biblica "prolificate, moltiplicatevi, riempite la terra e assoggettatela a voi" (*Gen 1, 28*), la vera ed essenziale destinazione dell'uomo... L'uomo è il soggetto del dominare, tutte le altre creature gli sono sottomesse e sono suoi oggetti. Il suo dominio sul mondo fu compreso come prova del suo essere somigliante a Dio...»

«Secondo Cartesio, per mezzo della scienza naturale l'uomo deve diventare "maître et possesseur de la nature" e così realizzare la sua destinazione, conforme al dettato della creazione...»

«Da quando Bacon e Cartesio raffigurarono il rapporto uomo-mondo come rapporto soggetto-oggetto e questo modello apparve universalmente evidente, iniziò l'avanzata vittoriosa delle scienze naturali classiche e della tecnologia moderna. Si tratta di un modello di dominio e di sfruttamento. La fisica quantistica, anche se non ha superato questo modello, lo ha relativizzato».

L'autore cita una pagina di W. Heisenberg: «...“Nell'orizzonte di questa scienza sta piuttosto in primo luogo la rete dei rapporti tra uomo e natura, i nessi attraverso i quali noi come esseri corporei siamo parti dipendenti della natura e che allo stesso tempo in quanto uomini facciamo oggetto del nostro pensare e agire. La scienza naturale non sta più davanti alla natura come osservatrice, ma si riconosce come parte di questo scambio alterno tra uomo e natura”».

Poi Moltmann prosegue: «È proprio questo scambio alterno a non venir colto attraverso il modello del dominio e della sottomissione. È perciò necessario sviluppare un nuovo modello...»

Per la fede cristiana, Cristo è il “vero uomo” e “l’immagine di Dio” sulla terra. Perciò gli è “dato ogni potere in cielo e in terra” (*Mt* 28, 18). Ma Egli è venuto “non per dominare, ma per servire”. Ed ha servito per liberare alla comunione con Dio e all’apertura reciproca. Alla luce della missione di Cristo quel passo del Genesi (1, 28) dovrà essere interpretato in modo completamente nuovo: non “assoggettate a voi la terra”, ma “liberate la terra attraverso la comunione con essa”. Poiché secondo Paolo (*Rom* 8) la creatura attende la “rivelazione della libertà dei figli di Dio” per diventare essa stessa libera attraverso questa libertà»<sup>29</sup>.

GÉRARD ROSSÉ

<sup>29</sup> J. Moltmann, *op. cit.*, pp. 142-145.