

**CREATIO EX NIHILO AMORIS.
PER UNA LETTURA TRINITARIA
DEL PRINCIPIO DI CREAZIONE**

La relazione che si dà tra Dio e la realtà che non è Dio è espressa nella tradizione teologica cristiana mediante il concetto di creazione. Un concetto che, senza dubbio, ha una precisa radice biblica e che, con sfumature diverse, accomuna la fede ebraica a quella cristiana e a quella islamica, in quanto esse tutte riconoscono il loro principio nella fede di Abramo in risposta alla rivelazione di Dio.

Il concetto di creazione esprime la signoria di Dio su tutte le cose come quella di Colui che le ha poste in esistenza, le conserva in essa e le destina a un compimento che trascende i confini del mondo presente. Al fine di definire più chiaramente la sua portata semantica, la tradizione teologica cristiana ha accostato a tale concetto una precisazione che nella sua apparente evidenza e definitività nasconde, in realtà, un abisso. Lo fa parlando di creazione dal nulla: *creatio ex nihilo* o anche *de nihilo*.

Ma che cos'è questo nulla? quale nulla è quello sullo sfondo del quale si staglia il significato, teologico e ontologico, dell'evento e del concetto di creazione?

Mio intento, nel presente contributo, è semplicemente quello di tentare una risposta a questa domanda.

1. LA NOZIONE DI CREAZIONE
E IL PARADIGMA DELL'ESODO/ALLEANZA

Per impostare correttamente il discorso, è importante partire da una constatazione. Il riferimento esplicito al nulla, nella for-

mula della *creatio ex nihilo*, è piuttosto tardo nella tradizione ebraica attestata dalla Sacra Scrittura¹.

Nel racconto genesiaco della creazione (redazione sacerdotale di Gn 1, 1 - 2, 4a, i cui elementi di base risalgono al periodo della monarchia) l'atto della creazione è espresso con solennità e semplicità a un tempo dal verbo בָּרָא (*bārā*) ormai diventato, nel linguaggio biblico, il solo verbo specifico e tecnico per esprimere quell'atto del creare che è proprio di Dio. La traduzione greca del Primo Testamento, la Settanta, per salvaguardare questo significato, non usa il verbo δημιουργεῖν, che dopo il *Timeo* di Platone era comunemente impiegato per esprimere l'opera trasformatrice e ordinatrice del mondo materiale, ma il non ancora ipotecnato κτίζειν, che designava l'atto di volontà precedente la costruzione di una città o la costituzione di una festa². Coi verbi בָּרָא (*bārā*) e κτίζειν si vuole infatti dire che solo Dio crea, essendo il creare quel "fare" del tutto singolare per cui la realtà altra da Dio, nella sua unità e insieme nella sua molteplicità, entra sulla scena dell'esistenza. Significativo il fatto che Dio crei mediante la sua parola o la sua sapienza, come viene esplicitato da numerosi testi del Primo Testamento (cf., in particolare, *Prv* 8, 22-31). Ciò sottolinea l'onnipotenza, la libertà, la saggezza e la bontà di Dio, che non ha necessità d'associare a Sé alcunché nell'atto di creare.

Ma solo in testi più tardi troviamo delle formule che alludono espressamente al creare dal nulla. Così, nel periodo dopo l'esilio di Babilonia, il Deutero-Isaia unisce strettamente la fede nell'unicità di Dio alla fede nella creazione: «Sono io, il Signore, che ho fatto *tutto*, che ho spiegato i cieli *da solo*, ho disteso la terra; chi era con me?» (*Is* 44, 24); mentre nel secondo libro dei Maccabei (risalente al II a.C.) troviamo un'affermazione ancora più esplicita: «Ti sconsiglio, o figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto v'è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose che

¹ Cf. W. Kern, *L'asserzione biblica fondamentale: la creazione quale presupposto dell'alleanza nell'A.T.*; Id., *Interpretazione teologica della fede nella creazione*, in *Mysterium salutis*, tr. it., Queriniana, Brescia 1970, IV, pp. 59-76; pp. 93-193.

² Cf. W. Foerster, in TWNT, III, pp. 1022-1027.

sono: οὐκ ἐξ ὄντων» (2 Mac 7, 28). Ma il libro della Sapienza (seconda metà del I a.C., il più recente dei libri del Primo Testamento), con un'espressione almeno parzialmente ispirata al *Timeo* di Platone, parla ancora della «mano onnipotente» del Signore che «ha creato il mondo da una materia senza forma (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)» (Sap 11, 24), presupponendo uno stato indifferenziato e caotico della materia cui Dio, creando, ha dato forma e ordine.

Nonostante queste oscillazioni, occorre sottolineare che sia nel racconto genesiaco sia nella ripresa dei profeti postesilici sia nella successiva riflessione sapienziale viene in rilievo lo specifico orizzonte di esperienza e comprensione entro il quale si staglia, progressivamente, l'originale significato biblico della creazione. Tale orizzonte è quello *storico, salvifico e dialogico dell'alleanza* tra JHWH e il suo popolo e, tramite quest'ultimo, con tutta l'umanità e l'universo. Dio liberamente e gratuitamente trae fuori i figli d'Israele dalla schiavitù d'Egitto e li costituisce, appunto, suo popolo: in una relazione che è, insieme, di grazia e di giustizia, di misericordia e di fedeltà. Ed è proprio questo paradigma, il paradigma dell'esodo, che illumina la cosmogonia ebraica distinguendola da quelle delle altre religioni, pur ben altrimenti attrezzate dal punto di vista culturale, che circondano Israele.

La creazione è la prima e originaria alleanza: è chiamata all'essere, è instaurazione di una relazione, è espressione di gratuità. È non solo offerta di salvezza e amicizia da parte di Dio a un partner umano, ma è appunto chiamata all'esistenza di questo partner stesso: l'uomo creato da Dio a sua immagine e somiglianza, affinché possa egli stesso rispondere liberamente alla chiamata del suo Creatore e Signore, accogliendo la grazia della comunione con Lui. Lo esprimerà icasticamente l'apostolo Paolo nella lettera ai Romani, rivolgendosi a Dio come a Colui «che dà la vita ai morti e chiama all'essere le cose che non sono: τοῦ θεοῦ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα» (4, 17). L'orizzonte della creazione alla luce dell'alleanza è dunque quello del dono, del dono più basilare che si possa pensare: l'esistenza. Ed è precisamente per esprimere, da un lato, la sorgività gratuita e assoluta di questo dono, e, dall'altro, la sua radicalità, che si esplicita il significato della creazione con il riferimento al nulla.

2. LA FORMULA DELLA "CREATIO EX NIHILO" TRA TEOLOGIA CRISTIANA E FILOSOFIA GRECA

Per quanto riguarda la tradizione teologica cristiana, l'approfondimento del concetto di creazione avviene sin dall'inizio, sulla base dei testi biblici veterotestamentari ripresi e riletti alla luce dell'evento di Gesù Cristo – come più avanti dirò –, in un confronto serrato e risolutivo con la tradizione filosofica greca e con le concezioni religiose e cosmogoniche correnti nel periodo ellenistico³.

In particolare, nel pensiero greco si era imposto, come noto, un principio che rivestiva un significato generale, valevole, ai loro diversi livelli, per tutte le espressioni dell'*epistème*: è il principio per cui *ex nihilo nihil fit*. Aristotele, nel libro XI della *Metafisica*, lo esprime con stringata chiarezza, riassumendo la convinzione dei pensatori a lui precedenti: «τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίνεσθαι, πᾶν δ' ἐξ ὄντος, σχεδὸν ἀπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως: che nulla divenga da ciò che non è, bensì tutto da ciò che è, è dogma comune a quasi tutti coloro che hanno studiato la *phýsis*»⁴. Tale principio è ritenuto evidente da un punto di vista essenzialmente cosmologico e fisiologico: se, infatti, l'orizzonte dell'essere di ciò che è, è l'orizzonte della φύσις e del κόσμος, nel pregnante significato che queste due parole vengono ad assumere nel pensiero greco, e questo non solo nella dimensione di ciò che appare (il φαινόμενον, il *fenomeno*) ed è materiale, ma anche in quella di ciò che «sta sotto» (ὑποκείμενον, la *substantia*) ed è immateriale, ne consegue che nulla viene dal nulla, ma tutto conosce il suo essere e il suo divenire (benché qui le vie divergano, a cominciare da Eraclito e Parmenide) entro ciò che in qualche modo

³ Sulla genesi di questa formula nel periodo patristico come prolungamento attualizzante della dottrina contenuta nella rivelazione ebraico-cristiana, cf. J. Fantino, *L'origine de la doctrine de la création ex nihilo*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 80 (1996), pp. 589-602, che dialoga con il saggio sullo stesso tema di G. May, *Creation ex nihilo. The doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, T&T Clark, Edinburgh 1994 (l'originale tedesco del 1978 è di difficile reperimento).

⁴ Aristotele, *Metafisica*, XI, 6, 1062b.

già da sempre è. Anche per Platone e Aristotele non si può parlare di un nulla d'essere rispetto al quale, rispettivamente, il demiurgo o il motore immobile esercitino la loro attività cosmogonica. La *χώρα*⁵ platonica e la *πρώτη ὕλη*⁶ aristotelica, pur essendo il limite ultimo dell'essere, lo spazio vuoto e la virtualità primigenia a partire dai quali viene formato e ordinato il cosmo, non sono il nulla, il mero nulla. Già da sempre anch'esse sono, essendo in qualche modo coestensive all'essere, quasi la sua ombra o, meglio ancora, l'orizzonte stesso del suo attuarsi come essere che è, ed è ciò che è, in ciò che è altro da sé (Platone) o è diveniente (Aristotele).

Per questo motivo il pensiero cristiano, per affermare che Dio è il Creatore di tutte le cose, precisa che creare significa trarre all'essere dal nulla. Con ciò non intende affermare, contraddittoriamente, l'esserci, accanto a Dio, del nulla: quasi uno spazio metafisico assolutamente privo d'essere (il *nulla assoluto*), all'interno del quale Dio faccia germinare le cose che sono. Ma intende piuttosto dire che, accanto a Dio e prima (in senso ontologico) del creato, non c'è null'altro che non sia Dio. Perché Dio solo originariamente è: nella prospettiva di quella «metafisica dell'esodo» (E. Gilson) che legge in termini ontologici la rivelazione del nome di Dio fatta a Mosè: «Io sono Colui che sono» (*Es* 3, 14). Già il *Pastore di Erma*, all'inizio del II secolo, attesta la fede in Dio, che «abita nei cieli e fece da ciò che non è (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) le cose che sono»⁷. E, poco dopo, il primo vero teologo cristiano, Ireneo di Lione, argomenta lucidamente questa verità in polemica con gli gnostici: «*Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia et est substantia omnium voluntas eius*»⁸. La formula della *creatio ex nihilo* diventa così tecnica per esprimere il concetto tipicamente teologico di creazione.

⁵ Cf. *Timeo*, 48-53. Platone stesso afferma che è difficile esprimere questo terzo εἶδος che è «ἀνοράτου καὶ ἀμύφου», e perciò solo vi allude con una serie di metafore: «ricettacolo di tutto ciò che si genera» (49a; cf. 51a.b e 53a); «spazio» (52a.d); «nutrice» (49a, 52d, 88d); «madre» (50d, 51a); «ciò in cui è generato» (50d); «natura che riceve tutti i corpi» (50b); «materia formativa di tutto» (50a.c.e).

⁶ Cf. Aristotele, *Metafisica*, IX, 7, 1049a, 18ss.

⁷ *Pastore di Erma*, I, 1.

⁸ *Adversus Haereses*, II, 30, 9.

3. L'ESPLICAZIONE ONTOLOGICA DI TOMMASO D'AQUINO

In Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo, il secolo d'oro del medioevo cristiano, questa dottrina raggiunge l'esplicazione che diventerà classica nel grande contesto di una metafisica dell'essere rigorosamente concepita a partire da quella che è senza dubbio la più geniale conquista speculativa del Dottor Angelico: l'intuizione dell'essere non semplicemente come *substantia* (ciò che è in sé e sta sotto gli accidenti) ma come *actus essendi*, quell'atto primigenio in virtù di cui ogni realtà è, esiste. Poiché Dio è l'Essere che sussiste per Se stesso, è necessario – egli spiega – che ogni altro ente sia creato da Dio, e cioè riceva da Dio l'atto d'essere in virtù del quale appunto esiste. È proprio questa concezione, che deriva dalla rivelazione ma che insieme dispiega un profondo e coerente significato ontologico, quella che – secondo Tommaso – distingue la dottrina cristiana della creazione dalle concezioni di Platone e Aristotele⁹.

A questa tesi fondamentale, Tommaso affianca alcune considerazioni degne di grande interesse. Innanzi tutto, sottolinea che «la creazione non è un cambiamento, ma è la dipendenza stessa dell'essere creato rispetto al suo principio. Essa appartiene quindi alla categoria della *relazione*»¹⁰. In altre parole, dire che l'essere del mondo è creato, significa dire che esiste in virtù della relazione per cui Dio lo pone e lo conserva nell'essere. Inoltre, dopo aver negato che l'azione di creazione si eserciti su di una materia preesistente, in quanto anche la materia prima, diversamente da quanto pensava Aristotele, è essa stessa creata da Dio¹¹, l'Aquinate precisa che propriamente l'atto creativo non si esercita neppure sul nulla, inteso come qualcosa di diverso da Dio e dalle cose create, ma raggiunge direttamente la realtà stessa che pone in essere: «*In creatione, non ens non se habet ut recipiens divinam ac-*

⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I, 44, 2.

¹⁰ *Summa contra Gentes*, II, 18, n. 952.

¹¹ Cf. *Summa Theologiae*, I, 44, 2.

tionem, sed id quod creatum est»¹². Il riferimento al nulla, dunque, intende esprimere la qualità unica della relazione tra Dio e il creato: relazione per cui Dio pone in essere, senza alcuna mediazione, ciò che, per sé, non sarebbe se Dio appunto non lo creasse. In tale prospettiva, la successiva tradizione scolastica preciserà ulteriormente la formula della *creatio ex nihilo*, dicendo che il *nihil* da cui Dio crea il mondo è il *nihil sui et subiecti*, il nulla di Sé (di Dio) e il nulla di un *subiectum* o materia preesistente. Con ciò intendendo negare che la creazione, in una concezione di stampo monistico, sia un'emanazione in cui Dio pone qualcosa di sé come principio della creazione, e al tempo stesso che la creazione, in una concezione di stampo dualistico, presupponga due principi: Dio e una qualche forma di materia prima sulla quale Egli successivamente interviene.

La creazione *ex nihilo* dice dunque una forma del tutto singolare di *relazione*: quella relazione che sussiste appunto tra Dio e il creato, relazione in cui Dio è il principio dell'essere della creatura ma senza confusione e senza separazione, in modo tale, cioè, che l'essere del creato, essendo donato da Dio, è esercitato in proprio dalla creatura. La creazione è l'atto in grazia del quale Dio fa sì che l'altro da sé, il creato, sia appunto altro e come tale, in distinzione e libertà (nel caso dell'uomo), eserciti in proprio l'essere che riceve in dono da Dio. Il concetto di creazione esprime così il delicato e vertiginoso equilibrio tra l'immanenza e la trascendenza di Dio stesso rispetto al creato: equilibrio in cui – secondo la felice affermazione di Agostino – *Deus est intimior intimo meo et superior summo meo*¹³. La creazione, in effetti, illustra una trascendenza di Dio rispetto al mondo così grande da consistere, al tempo stesso, nella più intima immanenza di Lui a ogni cosa che, proprio così, è ed è ciò che è.

¹² *De potentia*, 3, 3, ad 1.

¹³ La nota affermazione delle *Confessiones*, 3, 6, 11, è precisata in chiave cosmologica nel *De Genesi ad litteram*: «...interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia» (8, 26).

4. "NUOVA CREAZIONE" IN CRISTO E TRINITÀ

Questo, in estrema sintesi, l'orizzonte di comprensione che il principio biblico di creazione dischiude al pensiero d'ispirazione cristiana, offrendogli una via d'interpretazione della realtà che è originale rispetto a quella percorsa dal pensiero greco e, in genere, dalle diverse forme del pensiero orientale. Non si tratta di una spiegazione scientifica, nel senso antico o moderno del termine, ma, ripeto, di un orizzonte di comprensione sapienziale entro il quale esercitare liberamente il pensiero nelle sue varie espressioni. E non si tratta neppure di una dottrina formulata una volta per tutte, ma appunto di una via sulla quale continuare a camminare.

In realtà, le acquisizioni del pensiero teologico e metafisico d'ispirazione cristiana intorno alla *creatio ex nihilo* sono oggi riprese e ripensate non solo in riferimento alle nuove prospettive della filosofia, delle scienze della natura e della cosmologia, ma anche in riferimento alla sorgente stessa della rivelazione cristiana: l'evento di Gesù Cristo ¹⁴. Esso, secondo la fede cristiana, senza rinnegare la radice ebraica sulla base della quale soltanto diventa possibile e comprensibile, dischiude un ulteriore orizzonte d'intelligibilità della realtà. Si pensi a concetti nuovi e dirompenti come quelli dell'incarnazione del Verbo, della passione e morte del Figlio di Dio fatto uomo, o della Trinità. Tale orizzonte entra in azione anche in riferimento al concetto di creazione.

Ciò risulta evidente già dalle pagine del Nuovo Testamento. In esse, infatti, non solo s'interpreta l'evento di Gesù Cristo, con il suo culmine nella morte di croce e nella risurrezione, come «nuova creazione» (κοινή κτίσις, cf. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15), per sottolineare che nel Cristo la creazione è stata rifondata e riplasmata *ab imis* da Dio stesso, ma s'intuisce un significato più profondo e radicale della creazione stessa ¹⁵. Così, ad esempio, la lettera ai Colossesi giunge ad affermare che Egli, il Cristo, «è immagine del Dio invis-

¹⁴ Per un'introduzione a questa prospettiva mi permetto di rinviare al mio *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in «Lateranum», LXVIII (2002), pp. 23-42.

¹⁵ Cf. F. Mussner, *Creazione in Cristo*, in *Mysterium salutis*, cit., 78-86.

bile, generato prima di ogni creatura; poiché in lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν» (1, 15-17). Anche il prologo del vangelo di Giovanni, dopo aver proclamato solennemente che «in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (1, 1), sottolinea che «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν» (1, 2).

Troviamo qui una reinterpretazione cristologica del racconto genesiaco del principio e anche della riflessione sapienziale sulla creazione di Dio mediante la sua parola. Gli Scolastici, riprendendo il linguaggio aristotelico, parlano perciò di Gesù Cristo come causa efficiente, finale e quasi-formale della creazione stessa. Ed è precisamente in quest'orizzonte cristologico, che implica l'idea della preesistenza del Verbo presso Dio nel principio, la sua incarnazione, la sua morte e risurrezione, che il concetto di *creatio ex nihilo* e, in particolare, stando al nostro specifico interesse, la nozione stessa di nulla entrano in un nuovo orizzonte di intelligibilità.

Già san Tommaso e san Bonaventura nel medioevo¹⁶, per non fare che due nomi, intuiscono e affermano chiaramente, sulla scia del Nuovo Testamento e dei Padri dei primi secoli, che il mistero della Trinità di Dio rivelato in Cristo getta una luce nuova sul mistero della creazione. Tommaso precisa, ad esempio, che le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono *ratio et causa*¹⁷ di quella relazione tra Dio e il mondo che è appunto la creazione: e cioè che quest'ultima è modellata su quelle e in quelle trova la sua radice e il suo significato. Altri autori, più recenti (penso a M. Blondel¹⁸ e a S. Bulgakov¹⁹), anche se di mezzo vi

¹⁶ Cf. G. Emery, *La Trinité creatrice. Trinité et création dans les commentaires des Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventura*, Vrin, Paris 1996.

¹⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, 45, 6 ad 2um.

¹⁸ Cf. *L'Être et les êtres*, PUF, Paris 1963, pp. 311-312; cf. S. Cavaciuti, *Naturale e soprannaturale nell'ontologia di Blondel*, in AA.VV., *Attualità del pensiero di M. Blondel*, Massimo, Milano 1976, pp. 103-108.

¹⁹ Cf. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo e la storia*, tr. it., Dehoniane, Bologna 1991.

sono la teologia, la mistica e anche la filosofia del Crocifisso che hanno segnato progressivamente la modernità²⁰, richiamano con forza il fatto che è il Cristo crocifisso «la sapienza e la potenza di Dio», secondo l'espressione paolina (cf. *1 Cor* 1, 22-25) e che, dunque, è guardando a lui che si può penetrare più a fondo nel mistero della creazione.

Si è così intuito quello che potremmo definire *il significato cristologico del nulla*. Già la Vulgata traduce il versetto del salmista, riferendolo al Crocifisso, con un'espressione che diventerà cara ai mistici, da Francesco di Assisi a Meister Eckhart a Giovanni della Croce: «*ad nihilum redactus sum et nescivi*» (*Sal* 72, 22). Cristo che si fa nulla in obbedienza al Padre e per amore dell'uomo. Il linguaggio è certo metaforico, ma i mistici cristiani v'intuiscono qualcosa di abissale. Anche il noto inno della lettera di Paolo ai Filippesi spinge in questa direzione: «(Cristo) pur essendo di natura divina, svuotò se stesso – ἐκένωσεν ἑαυτὸν – assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (2, 7). L'amore, quell'amore che è rivelato in Gesù Cristo e che il Nuovo Testamento designa ἀγάπη per distinguerlo dall'ἔρως di cui nella filosofia greca, si esprime nel dare spazio all'altro: e ciò esige una morte a sé, un farsi nulla, quella κένωσις di cui in Paolo. Ed ecco l'interrogativo che si fa strada: si tratta solo di un fatto intenzionale e spirituale o in tutto ciò è piuttosto adombrato un significato anche ontologico che dice qualcosa dell'Essere di Dio, dell'essere del creato e della relazione tra i due? L'*Agápe di Dio* – lo rivela il Crocifisso, che spinge la sua kenosi sino all'abbandono e alla morte – non è soltanto un attributo di Dio, ma la sua stessa "essenza".

Riprendendo una dottrina sviluppata nella *qabbaláh* ebraica, quella dello *tzimtzûm*, alcuni teologi contemporanei hanno perciò proposto d'interpretare la creazione come un ritrarsi di Dio, una contrazione del suo Essere infinito per far spazio all'altro da Sé

²⁰ Si vedano gli schizzi storici proposti, tra filosofia, teologia e mistica, anche se ovviamente all'interno di precise opzioni ermeneutiche, da S. Breton, *La pensée du rien*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1992 e da S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995.

(così, ad esempio, J. Moltmann²¹). Penso che l'evento di Gesù Cristo e la rivelazione di Dio come *Agápe* trinitaria spingano il discorso ancora più avanti, nell'ottica di una risemantizzazione della formula della *creatio ex nihilo*²². L'aveva già intuito sant'Agostino nel suo *De Trinitate*: dire che Dio, essendo Uno, è al tempo stesso Padre, Figlio e Spirito Santo come attesta la rivelazione, significa dire che il Padre *non* è il Figlio e *non* è lo Spirito Santo, e il Figlio *non* è il Padre e *non* è lo Spirito Santo, e così lo Spirito Santo²³: è il concetto di *nulla relativo*, per cui, appunto, una realtà *non* è un'altra, come ben lo descrive Platone nel *Parmenide*²⁴. L'inaudito è qui, in virtù della rivelazione, di dover e poter affermare un *nulla relativo* in Dio stesso! L'affermazione di un'alterità *reale* in Dio – per cui Egli, come attesta la rivelazione, è Padre,

²¹ Cf. *Creazione dal nulla*, in Id., *Dio nella creazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1986, pp. 109-117, dove sviluppa quanto già precedentemente aveva scritto in *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, tr. it., Queriniana, Brescia 1983, pp. 120ss., rifacendosi alla visione proposta da Isaak Luria e all'interpretazione di G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, *Eranos-Jahrbuch* 1956, pp. 87-119. Moltmann si distingue nettamente dalla riflessione su «Dio e il niente» sviluppata da K. Barth nel famoso § 50 della *Kirchliche Dogmatik* III/3: *Gott und das Nichtige* (pp. 327-425, tr. it. a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2000), sostenendo che Barth «nella sua dottrina della creazione non va oltre la definizione platonica del nulla» (*Dio nella creazione*, cit., p. 111, n. 28). In realtà, in Barth vi è almeno l'intuizione della necessità di una rilettura del nulla della creazione a partire dal nulla del Crocifisso: «Egli – scrive Barth – seguita a trattare il Niente come ha fatto in quanto Creatore, quando ha separato la luce dalle tenebre, seguita a essere il nemico di questo nemico, perché il suo amore per la creatura non ha fine, né conosce limiti. (...) Ecco perché il conflitto con il Niente, il suo superamento, la sua eliminazione, costituiscono in primo luogo e propriamente problema di Dio» (*ibid.*, p. 163).

²² Ho già offerto qualche spunto in proposito in: *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà e nuova creazione*, in ATI, *Futuro del cosmo – futuro dell'uomo*, a cura di S. Muratore, Ed. Messaggero, Padova 1992, pp. 191-232; *Dio e la creazione dal nulla. Una riflessione teologica*, in *Memoria dell'origine. Percorsi sul tema della creazione*, a cura di G. Prodi - M. Malaguti, PUL - Mursia, Quaderni Sefir 2, Roma 2001, pp. 183-201; cf. anche le penetranti riflessioni di G.M. Zanghì, *Trinità e creazione*, in Id., *Dio che è Amore*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 123-132.

²³ Cf. *De Trinitate*, I, 4, 7.

²⁴ Circa la nozione di nulla relativo e di nulla assoluto, cf., rispettivamente, la sesta e la settima ipotesi del *Parmenide* platonico (XXIV 160b-163b; XXV 163-164b).

Figlio e Spirito Santo – implica la negazione dell'identità pura e semplice dei Tre²⁵. Tale alterità *in Dio* è la condizione di possibilità e il libero paradigma dell'alterità *da Dio*: e cioè della creazione. Ciò è decisivo per l'esplicazione dogmatica (vedi i Concili trinitari di Nicea I e Costantinopoli I) e anche metafisica, come intuirà Tommaso, della rivelazione cristiana.

5. LA RELAZIONE COME "NIHIL AMORIS"

Ma si può fare un passo ulteriore. Quando si vuol comprendere la qualità di relazione che sussiste, in Dio, tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, posto che Dio è *Agápe*, e cioè dono di Sé, come rivela il Cristo, si può dire che ciascuno dei Tre è Se stesso annullandosi nell'altro, e reciprocamente. Dire che il Figlio nasce dal Padre significa dire che Egli nasce dal Nulla d'amore che il Padre si fa generando appunto il Figlio, nel donare tutto di Sé, ed essendo proprio così Se stesso, Padre. Il non essere, nella Trinità, non è solo quello, per così dire, statico della distinzione delle alterità (*nulla relativo*), ma anche quello *dinamico* della loro relazione d'amore (*nulla relazionale*). Senza tale reale farsi nulla non v'è amore reale e dunque reale alterità. Come mostrano la morte in croce e la risurrezione di Gesù Cristo: «per questo il Padre mi ama – egli afferma – perché offro la mia vita e così la riprendo di nuovo» (*Gv* 10, 17-18). Il dono di sé, sino al rischio della propria vita, rivela nella carne umana del Cristo il dono totale di sé del Figlio al Padre, in risposta al dono di sé del Padre al Figlio. Solo nel dono di sé, e cioè attraversando il nulla dell'espropriazione, il Padre è se stesso, e così il Figlio e lo Spirito Santo.

Ora, è in questo *nulla trinitario*, nulla infinito d'amore di cui solo Dio è capace, che ha la sua radice la creazione. L'*ex nihilo* della creazione va perciò compreso come *nihil amoris*: in perfetta

²⁵ Cf. il nostro *Quaestio de alteritate in divinis*: Agostino, Tommaso, Hegel, in «Lateranum», LXVI (2000), pp. 509-528.

coerenza con la progressiva comprensione dell'evento della creazione che si è stagliata a partire dalla rivelazione, ma con quel *novum* imprevedibile dischiuso dall'evento di un Dio che si fa carne e muore in croce. Il nulla assume così, paradossalmente, un significato ricco e pregnante. Non dice soltanto, in negativo, che nulla preesiste al creato se non Dio; ma dice anche, in positivo, che l'atto di creazione da Dio è atto di puro amore, atto con cui si fa Egli stesso Nulla, rispetto al creato, perché il creato sia. Affinché l'altro *da sé* (e non soltanto l'Altro *in sé*: il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo) sia, Dio appronta liberamente nel grembo stesso del suo Essere, che è *Agápe*, lo spazio d'esistenza di tale altro voluto dal suo amore. Questa è la sua vera e infinita onnipotenza.

Il *nihil* della creazione è perciò, visto dalla parte del creato, la gratuità assoluta del proprio venire all'essere; e, visto dalla parte di Dio, l'amore con cui Dio – senza alienazione di sé – si espropria di ciò che gli è più proprio, l'essere stesso, per farne dono gratuitamente all'altro da sé. L'*ex nihilo* dell'atto della creazione è la pienezza con cui Dio comunica Se stesso, non di meno, a ciò che non è Sé. Di qui la ricchezza di virtualità che germinano dal nulla della creazione – come mostra la storia dell'universo – in quanto esso non è che l'immagine creata, distesa nello spazio e nel tempo, di quel Nulla Tutto dell'Amore che, in Dio-Trinità, è il Verbo/Figlio del Padre, la sua eterna Sapienza: Nulla, perché riceve il suo essere dall'amore del Padre; Tutto perché l'infinita ricchezza del Padre in Lui pienamente si riflette ed è espressa²⁶. Dire – come fa il Nuovo Testamento – che tutto è stato creato per mezzo del Verbo significa dire che anche il creato, essendo nulla perché si riceve da Dio, è con ciò esso stesso chiamato ad accogliere il tutto di Dio, in quanto Dio vi riversa, tramite il Verbo incarnato che effonde lo Spirito «senza misura» (Gv 3, 34), la sua stessa pienezza (cf. Col 2, 9; Ef 3, 19). Tanto che la meta escatologica del divenire dell'universo creato è intuiva dall'apostolo Paolo come libera e gratuita inesistenza di Dio in tutte le cose create: «ἵνα ἢ ὁ Θεὸς (τὰ) πάντα ἐν πασὶν» (1 Cor 15, 28).

²⁶ Devo l'espressione che descrive il Figlio/Verbo come «Nulla Tutto dell'Amore» del Padre agli scritti mistici di Chiara Lubich.

Come il «non» della distinzione e il «farsi nulla» nel reciproco amore dicono l'unità e la trinità del Dio che è *Agápe*, così l'*ex nihilo* della creazione dice la distinzione e la relazione d'amore tra Dio e il creato²⁷: senza separazione e senza confusione. E dice la trama di unità e molteplicità di cui lo stesso creato, ai suoi diversi livelli di essere e sviluppo, è tessuto nello spazio e nel tempo. Il nulla dell'amore è la grammatica trinitaria con cui è scritto il libro della creazione. E qui il discorso, più che terminare, potrebbe cominciare.

PIERO CODA

²⁷ Coglie ed esprime assai bene il significato ontologico decisivo dei concetti di relazione e di dono impliciti nel concetto di creazione, a partire dalla Scrittura, passando attraverso le tappe più significativi della storia del dogma sino alla «proposition pour une nouvelle ontologie», P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire e la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1987².