

# TOMMASO DEL CREATORE (CHESTERTON). LE RAGIONI E L'ATTUALITÀ DI UN APPELLATIVO

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ<sup>\*</sup>

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Le ragioni dell'appellativo*. 1. Le ragioni di Chesterton. 2. Le ragioni di Pieper. 3. Le ragioni di Pesch. III. *L'attualità dell'appellativo*. 1. L'attualità nell'ottica di papa Francesco. 2. L'attualità secondo Joseph Ratzinger / Benedetto XVI. IV. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

Trentotto anni fa, il 14 marzo 1979, a Salisburgo, in una occasione analoga a questa, la celebrazione accademica della festa di San Tommaso d'Aquino, l'allora arcivescovo di Monaco di Baviera e Frisinga, che si chiamava Joseph Ratzinger, iniziava la sua *Lectio magistralis* citando una proposta del noto scrittore Gilbert K. Chesterton.<sup>1</sup> La citazione sarebbe da considerare aneddotica, addirittura irrilevante, se non fosse perché eminenti studiosi di Tommaso, sia prima (Josef Pieper), che dopo (Jean-Pierre Torrell, Otto H. Pesch), per nominare solo alcuni, si sono riferiti alla stessa proposta dell'intellettuale inglese.

Come si sa, Chesterton scrisse alcune biografie, fra le quali una su san Francesco d'Assisi (1923), e dieci anni dopo un'altra su san Tommaso d'Aquino (1933),<sup>2</sup>

<sup>\*</sup> Pontificia Università della Santa Croce. Conferenza tenuta in occasione della celebrazione accademica della festa di San Tommaso d'Aquino, nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, il 18 gennaio 2017. Nel testo messo a disposizione dall'autore è stato mantenuto il tono proprio del discorso orale, arricchendolo con qualche aggiunta nonché con l'apparato bibliografico delle note.

<sup>1</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Conseguenze della fede nella creazione*, in *In principio Dio creò*, Lindau, Torino 2006, 107-136. C'è da aggiungere che, dieci anni dopo, nel 1989, durante un'omelia a Chieti nella memoria di San Tommaso, ormai nella veste di prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Ratzinger tornava sulla stessa idea chestertoniana: J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Sul coraggio della verità*, in *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, 79-83, qui 80.

<sup>2</sup> Citiamo qui la versione in italiano: G.K. CHESTERTON, *San Francesco d'Assisi*, Guida Editori, Napoli 1990; IDEM, *San Tommaso d'Aquino*, Guida Editori, Napoli 1992. Sul pensiero di Chesterton, e concretamente sul paragone fra i due santi, cfr. M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerras*, Rialp, Madrid 2008, 165-206, specialmente 195-203.

che risultò essere l'ultimo scritto da lui consegnato alle stampe. Si potrebbe dire che entrambe le opere formano un dittico. Anzi, visto che siamo ancora sotto la luce del tempo natalizio, direi quasi che costituiscono il particolare presepe chester-toniano di contemplazione di Cristo: infatti, dopo aver scritto su colui che chiamava il suo corpo *frate asino*,<sup>3</sup> si doveva fare spazio al soprannominato dai suoi compagni *Bue muto* – addirittura, senza precisione geografica, i suoi confratelli tedeschi aggiungevano *della Sicilia* –, ai quali il maestro Alberto Magno, pure lui tedesco, replicherà in modo profetico: «voi lo chiamate il bue muto, ma vi dico che questo Bue Muto muggirà così forte che i suoi muggiti riempiranno il mondo».<sup>4</sup>

Si racconta che Chesterton scrisse questo libro in contemporanea ad altri, per cui, mentre dettava gli altri libri a chi li dattilografava, ogni tanto intercalava e chiedeva: «Vogliamo fare un po' di *Tommy*?», riferendosi alla biografia dell'Aquinate. Potrebbe sembrare il solito libro divulgativo, che forse conosce un momento di gloria per poi essere dimenticato; lo stesso Chesterton, con una auto-ironia tipicamente *british*, alla fine del libro, riferendosi alla storia secondo la quale Lutero bruciò le opere di San Tommaso, pensava che, se il suo libro dovesse correre una fine simile, in realtà non lascerebbe un vuoto particolarmente significativo.<sup>5</sup> Ma sbagliava, e il suo libro non solo non fu dimenticato né bruciato, ma ricevette le lodi di uno studioso del calibro di Étienne Gilson, il quale, dopo averlo letto, disse: «Chesterton è sconcertante. Ho studiato Tommaso lungo tutta la mia vita, e non avrei mai potuto scrivere nulla di simile [...]. Lo considero senza possibilità di paragone il miglior libro mai scritto su san Tommaso».<sup>6</sup>

Queste frasi sono riportate, nel suo studio sull'Angelico, da Josef Pieper, che si riferisce al libro di Chesterton come una delle migliori introduzioni allo spirito di Tommaso, anche se, da buon tedesco, ritiene le parole di Gilson un po' esagerate.

Quale è allora la misteriosa proposta di Chesterton? La troviamo nelle parole conclusive del capitolo intitolato *Una meditazione sui manichei*, dove si riferisce alla «audacia particolare» consueta in alcune istituzioni religiose, «con la quale gli uomini aggiungono ai loro nomi personali i tremendi titoli della Trinità e della Redenzione; così qualche monaca può dirsi 'dello Spirito Santo', o un uomo può portare un tale fardello come il titolo di San Giovanni della Croce. In

<sup>3</sup> Così in un episodio raccontato in due tra i primi scritti biografici sul santo, quello di Tommaso da Celano, *Memoriale nel desiderio dell'anima* detto anche *Vita seconda*, 116 (*Fonti Francescane*, 703); e quello di San Bonaventura, *Leggenda Maior*, cap. 5, n. 4 e 6 (*Fonti Francescane*, 1091.1093): cfr. E. CAROLI (a cura di), *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2004.

<sup>4</sup> CHESTERTON, *San Tommaso*, 61.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 163-164.

<sup>6</sup> M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton*, Sheed & Ward, London 1944, 526; citato in J. PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 2005, 20.

questo senso, l'uomo che studiamo potrebbe essere definito San Tommaso del Creatore». <sup>7</sup>

Questa proposta ha fatto veramente fortuna tra gli studiosi. <sup>8</sup> Jean Pierre Torrell, ad esempio, nel riportarla nel suo noto studio su San Tommaso, la considera una 'osservazione profonda'. <sup>9</sup> Otto Herman Pesch conclude la sua introduzione su Tommaso d'Aquino intitolando il paragrafo conclusivo così: *San Tommaso di Dio, il Creatore*. <sup>10</sup> Ratzinger afferma che l'osservazione di Chesterton lo ha aiutato molto a capire meglio la figura intellettuale e spirituale di San Tommaso, <sup>11</sup> e che "in una celebrazione di Tommaso viene perciò spontaneo pensare al tema della creazione", consapevole del fatto che «il Creatore e la creazione sono il nucleo del suo pensiero teologico». <sup>12</sup>

Oggi non vi proporrò una riflessione sistematica compiuta sulla creazione in Tommaso (ci vorrebbe un corso di molte ore di lezione!), <sup>13</sup> ma cercherò sempli-

<sup>7</sup> CHESTERTON, *San Tommaso*, 99-100.

<sup>8</sup> È diventato comune riferirsi alla proposta, specialmente negli studi sulla creazione in Tommaso. Cfr. ad esempio, senz'animo di esaustività, J. VILLAGRASA, *L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino*, «Alpha Omega» 10 (2007/2) 209-223, qui 212, nota 5; R. PASCUAL, *La creazione in Tommaso, verità razionale o dato di fede?*, in L. CONGIUNTI – G. PERILLO (a cura di), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino, In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, LAS, Roma 2009, 101-123, qui 101; G. RAVASI, *L'ottimismo dell'imperfezione*, «L'Osservatore Romano», 5 marzo 2010.

<sup>9</sup> «This is not the place to develop further this Thomist theology of creation, but we should know that it contributes to the Thomistically inspired spirituality one of its clearest characteristics. It has been profoundly remarked that if we had to designate Thomas by a religious name we could call him 'Thomas a Creatore.' Thus, we would express one of the most profound intuitions about his vision of the world» (J.P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas. Volume 1: The Person and His Work*, CUA Press, Washington 2005, 164). Torrell cita in nota, oltre il libro di Chesterton, il contributo di J. PIEPER, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, in L. OEING-HANHOFF (hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Kösel-Verlag, München 1974, 47.

<sup>10</sup> Cfr. O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino: Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, 412-416.

<sup>11</sup> RATZINGER, *Sul coraggio*, 80.

<sup>12</sup> RATZINGER, *Conseguenze*, 109.

<sup>13</sup> Mi sono occupato della dottrina tommasiana della creazione in diverse pubblicazioni: cfr. S. SANZ, *Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según Santo Tomás*, «Scripta Theologica» 36 (2004/3) 911-929; *Metafísica de la creación y teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007, 9-105; *La creación, misterio de fe y verdad de razón según Santo Tomás. Algunas reflexiones epistemológicas*, in A. PORRAS (a cura di), *Fede e ragione. Le luci della verità. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, ESC, Roma 2012, 65-79; *Fe y razón ante la posibilidad de un mundo creado eterno según Tomás de Aquino*, in R. DÍAZ, M. VANZINI (a cura di), *Egli manifestò la sua gloria: saggi teologici offerti al prof. José Antonio Riestra in occasione del suo 70º genetliaco*, Edusc, Roma 2015, 459-472.

cemente di mostrare le ragioni che hanno portato questi autori a considerare così illuminante l'espressione 'Tommaso del Creatore'. Ciò ci condurrà, così spero di mostrare, ad apprezzare l'attualità di tale appellativo.

La tesi che sosterrò è piuttosto semplice: come l'ottimismo creaturale di Tommaso sconfisse il manicheismo gnostico della sua epoca, così oggi, in un momento in cui lo gnosticismo, ovvero l'odio verso la creazione, si ripropone sotto diverse vesti, abbiamo bisogno di un nuovo approfondimento della visione ottimista della creazione.

Devo chiarire subito, a scanso di equivoci, che questa visione positiva della creazione in Tommaso non si può separare dal mistero fondamentale della storia della salvezza cristiana, ovvero l'unione fra il Creatore e la creatura nell'incarnazione del Verbo, la cui morte in croce non è una negazione del valore del creatore, in unione al mistero della risurrezione di Gesù, l'inizio della nuova creazione. Come afferma Pieper, per Tommaso parlare della creazione è, in un certo senso, parlare dell'Incarnazione di Cristo. E viceversa: parlare di Cristo è parlare della bontà della creazione.<sup>14</sup> La grande Tradizione della Chiesa, Ireneo e Agostino, Tommaso e Bonaventura, fino ai grandi maestri moderni e contemporanei, è unanime nel considerare la confessione del Creatore, la distinzione fondamentale nella realtà tra Creatore e creatura, come 'marchio di garanzia' della fede cristiana. Anche perché, come appena accennato, incarnazione e risurrezione, che sono parole chiavi del mistero cristiano della redenzione, fanno esplicito riferimento alla materia come qualcosa di buono, e alla creazione come fondamento.

## II. LE RAGIONI DELL'APPELLATIVO

### 1. *Le ragioni di Chesterton*

Chesterton racconta che, trovandosi Tommaso invitato nel palazzo di Re Luigi di Francia, «improvvisamente i calici sobbalzarono e risuonarono sulla credenza e il grande tavolo vacillò, poiché il frate vi aveva appoggiato violentemente il suo grosso pugno come una mazza di pietra, con un tonfo che fece sussultare come un'esplosione; e aveva gridato a voce alta, simile a quella di un uomo che grida in sogno: 'E questo sterminerà i manichei!'».<sup>15</sup> Ecco il muggito del Bue Muto, che Chesterton raccoglie in apertura del capitolo che conclude con la proposta dell'appellativo, e che ci offre una pista per capire le ragioni dell'importanza della fede nel Creatore.

Infatti, secondo Chesterton, fin dai suoi albori, il cristianesimo ha avuto come nemico il dogma della negazione della vita, che ha dominato lungo la storia

<sup>14</sup> Cfr. PIEPER, *Introducción*, 146-148.

<sup>15</sup> CHESTERTON, *San Tommaso*, 85.

come principio essenziale su vasta scala. Una delle sue prime forme storiche fu quella del manicheismo, il quale insegna sempre, in un modo o nell'altro, che la natura è un male; o che almeno il male è radicato nella natura.<sup>16</sup> Questa visione si ripropose in epoca medievale già dalla prima metà del secolo XI, in diversi gruppi eretici le cui radici risalivano ad antiche sette manichee.<sup>17</sup> Si tratta di una sorta di gnosticismo spiritualista, convinto che, non soltanto il Cattolicesimo non è altro che ascetismo, ma che l'ascetismo non è altro che pessimismo.<sup>18</sup>

Di fronte a ciò, Chesterton segnala che «nessuno inizierà a capire la filosofia tomistica, o in verità la filosofia cattolica, se non si renderà conto del fatto che il suo aspetto primario e essenziale è soprattutto la lode della vita, la lode dell'Essere, la lode di Dio come Creatore del Mondo».<sup>19</sup>

Gli antichi manichei capovolgevano le Scritture, insegnando che Satana ha dato origine a tutta l'opera della creazione normalmente attribuita a Dio. Con visione lucida, Chesterton fa notare come «l'opera del cielo soltanto fu materiale; la creazione di un mondo materiale. L'opera dell'inferno è del tutto spirituale».<sup>20</sup> Così ogni estremo di ascetismo cattolico è una, sensata o meno, precauzione contro il peccato della caduta, ma mai un dubbio sulla bontà della Creazione.

Infatti, un'aura di ottimismo traversa tutta l'opera di San Tommaso come una grande luce: egli credeva nella vita, con la più ferma e grande convinzione.<sup>21</sup> «Dopo che l'Incarnazione era diventata l'idea centrale della nostra civiltà, era inevitabile che dovesse esservi un ritorno al materialismo, nel senso di un ritorno al valore autentico della materia e della trasformazione del corpo. Una volta resuscitato Cristo, era inevitabile che resuscitasse anche Aristotele».<sup>22</sup>

La ragione principale di questo 'battesimo' di Aristotele andava ben oltre la questione della critica al dualismo di segno platonico. Si trattava di prendere semplicemente, anche in vista della riflessione teologica, il mondo e le cose così come sono, cioè come Dio le aveva create.

Contro questa visione armonica del creato, dove convivono senza contraddizione fede e ragione, dimensione naturale e soprannaturale, l'umano e il cristiano, alzò la voce una certa interpretazione averroista di Aristotele, rappresentata, tra gli altri, da Sigieri da Brabante. Indipendentemente dal dibattito sulla sua

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, 89.

<sup>17</sup> Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1974, 429-432.

<sup>18</sup> Cfr. CHESTERTON, *San Tommaso*, 87.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 90.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, 94.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 99. «Il materialismo, che è mero cinismo in un pagano, può essere umiltà cristiana in un cristiano» (*ibidem*, 98).

permanenza nell'averroismo, e sulla sua adesione alla teoria della doppia verità,<sup>23</sup> comunque sembra chiaro che il suo marcato razionalismo filosofico poneva in contrasto la verità della ragione con quella della fede. Con espressione certamente drammatica, Chesterton segnala: «A molti questa parve una parodia del tomismo. In realtà, era la sua uccisione».<sup>24</sup> Ecco un dualismo, forse alla radice del nominalismo, contro il quale Tommaso combatté costantemente: lui era convinto che una sola verità fosse raggiunta da due sentieri, proprio perché era sicuro che vi fosse una sola verità.<sup>25</sup>

La questione dell'inizio e la fine del mondo è a questo riguardo paradigmatica. Come si sa, San Tommaso dice molto schiettamente di credere che questo mondo abbia un inizio e una fine, poiché tale è l'insegnamento della Chiesa. «Ma l'Aquinate dice di non scorgere, nella ragione, alcun motivo particolare per il quale questo mondo debba essere un mondo senza fine, e persino senza principio. Ed è del tutto certo che, se fosse interamente senza fine o senza inizio, vi sarebbe comunque la stessa necessità logica di un Creatore, giacché il mondo non giustifica da sé la sua esistenza. Chiunque non vede ciò, egli gentilmente sottintende, non capisce affatto cosa si intende per Creatore».<sup>26</sup> La creazione non consiste nel fatto di avere un inizio, ma nella dipendenza metafisica dell'ente per partecipazione rispetto all'Essere per essenza. Come sentenzia Chesterton, «vi deve essere un Creatore anche se non vi è alcun giorno della Creazione».<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Qui il riferimento è alle opere di F. VAN STEENBERGHEN, cfr. ad esempio *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, in *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*, 1970, 5<sup>e</sup> série, LVI, 179-196 (seconda edizione in IDEM, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* [Philosophes Médiévaux, 18], Louvain-Paris, 1974, 555-570).

<sup>24</sup> CHESTERTON, *San Tommaso*, 78.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Incidentalmente segnaliamo come questa logica sembri in sintonia con un autore poco sospettoso di tomismo come Charles Darwin, che in una occasione scriveva: «Vi è qualcosa di grandioso in questa concezione della vita, con le sue diverse forze, originariamente impresse dal Creatore in poche o in una forma; e nel fatto che, mentre questo pianeta ha continuato a ruotare secondo la legge immutabile della gravità, da un così semplice inizio forme innumerevoli, bellissime e meravigliose, si sono evolute e si evolvono» (CH. DARWIN, *L'evoluzione*, Newton - I Mammut, Roma 1994, 62; tr. it. di Mirella di Castro). A questo proposito, il biologo britannico Denis Alexander ha segnalato un fatto certamente curioso, e cioè, che nella famosa opera darwiniana *The Origin of Species*, le parole 'creazione' e 'Creatore' appaiono più di cento volte, mentre la parola 'evoluzione' non appare proprio! (cfr. D. ALEXANDER, *Creation or Evolution. Do We Have to Choose?*, Monarch Books, Oxford 2008, 169).

## 2. Le ragioni di Pieper

Josef Pieper ci aiuta a capire ancora meglio le motivazioni che Chesterton ha abbozzato sull'importanza della creazione in Tommaso, cioè il suo antimanicheismo e il suo realismo capace di accogliere Aristotele e in generale ciò che proviene dalla ragione, che non può mai essere in contrasto con la fede. Infatti, sosterrà dall'inizio alla fine della sua vita intellettuale: *Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.*<sup>28</sup>

Pieper fa notare come l'antimanicheismo dell'Aquinate sorge dalla condivisione delle giuste esigenze che pone. La fondazione degli ordini mendicanti non si può capire, infatti, senza la loro preistoria, dove possono trovarsi elementi catari e valdesi. Tali erano le eresie medievali, eredi dell'antico manicheismo, che considera cattivo tutto ciò che è materiale, sia il corpo e il matrimonio, che anche lo Stato, le istituzioni e perfino i sacramenti.<sup>29</sup> Non si deve ignorare che Domenico condivideva con Pietro Valdo la radicalità del ritorno alla Bibbia e all'ideale di povertà, elementi così importanti della dottrina di Tommaso.

L'originalità di Tommaso poggia nel modo in cui lui riesce ad unire due dimensioni che sembravano opporsi, cioè la radicalità evangelica e la secolarità proveniente dal pensiero pagano. Con quest'ultimo condivide l'atteggiamento fondamentale di vicinanza alla realtà concreta, quella che sta davanti agli occhi.<sup>30</sup> Non c'è mai in Tommaso una sorta di culto a Aristotele o alla filosofia. Esiste, semplicemente, il riconoscimento della dimensione reale delle cose, quella che lo porta a dire che mentre la filosofia considera il fuoco in sé stesso, cioè come fuoco, la teologia invece lo considera in quanto in esso si esprime la grandezza di Dio.<sup>31</sup> Il testo della *Summa Contra Gentiles* che precede tale affermazione merita di essere citato: «è notoriamente falsa l'opinione di coloro che dicono che è completamente indifferente, rispetto alla verità della fede, ciò che si pensi sulla Creazione, sempre che si abbia una opinione giusta su Dio: infatti, un errore sulla Creazione produce una falsa idea di Dio».<sup>32</sup>

Per amore di verità, qui si dovrebbe citare un altro passo ad esso complementare, dove Tommaso afferma che il motivo primario per cui fu necessaria la conoscenza delle persone divine è «per avere un giusto concetto della creazione. Dicono infatti che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di quanti dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con il porre in Dio la

<sup>28</sup> *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co.; cfr. *De potentia*, q. 3, a. 5 co.: «Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata».

<sup>29</sup> Cfr. PIEPER, *Introducción*, 36.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, 58, 59, 64.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, 61. Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 4, n. 1.

<sup>32</sup> *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 3 n. 6.

processione dell'amore si indica che egli non ha prodotto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa [a lui] estrinseca, ma solo per amore della sua bontà». <sup>33</sup> C'è in Tommaso una epistemologia che alcuni hanno descritto come *redoublement*, <sup>34</sup> che va dalla fede alla ragione e dalla ragione alla fede.

È chiaro comunque che la sua 'opzione preferenziale per il reale' (che include certamente i più piccoli e bisognosi, come attesta la vita stessa di Tommaso, intrisa di un grande amore per i poveri), se così la si volesse chiamare, è fondata non su una pretesa indipendenza o autonomia radicale del mondo, ma sull'affermazione cristiana della Creazione.

Nel Commento al Vangelo secondo Giovanni, Tommaso parla di tre significati della parola 'mondo' nel linguaggio della Scrittura. Due sono totalmente positivi: 'mondo' in primo luogo vuol dire creazione, l'insieme degli esseri creati da Dio; in secondo luogo, 'mondo' è la creazione liberata e redenta da Cristo. Ma è vero che nella Bibbia si parla anche di un senso negativo della parola 'mondo', cioè il mutamento dell'ordine della creazione dovuto al peccato. <sup>35</sup> Ciò che Tommaso non può accettare è la confusione tra questo concetto negativo e il primo.

Pieper si sofferma su due argomenti che Tommaso offre per superare gli estremi dell'assolutismo aristotelico di un Sigieri da Brabante e dell'antiaristotelismo di importanti settori della scuola francescana; o, se si vuole, il filosofismo e il biblicismo soprannaturalista. <sup>36</sup> In primo luogo, l'Aquinate afferma ripetutamente che, precisamente perché c'è stata la creazione, ci sono degli esseri con la loro natura, che non solo esistono, ma anche possono agire e produrre a partire da sé. Questo lo afferma nei confronti dei teologi e dei filosofi. Alcuni teologi tradizionali obiettavano a Tommaso l'aver lasciato la creazione troppo indipendente di fronte a Dio. Lui rispondeva che precisamente nella sussistenza ed efficienza delle creature si manifestava la forza creatrice di Dio. Agli aristotelici estremisti riconosce che la realtà naturale ha un diritto proprio, ma che tale realtà non esisterebbe se non ci fosse il Creatore. <sup>37</sup> Il pensiero di Tommaso, in questo modo, sembra trovare un equilibrio fra immanenza e trascendenza che posteriormente vedremo minacciato dagli estremi del deismo (Dio non può far nulla nel mondo) e del panteismo (Dio fa tutto perché tutto è Dio).

In secondo luogo, Tommaso argomenta che tutte le cose sono buone per il fatto di esserci, e che questo si può capire solo alla luce della loro condizione di

<sup>33</sup> I<sup>a</sup>, q. 32, a. 1, ad 3.

<sup>34</sup> Su questo aspetto, cfr. M. LEVERING, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell, Oxford 2004, 214-216.

<sup>35</sup> Cfr. *Super Io.*, cap. 1, lect. 5.

<sup>36</sup> Cfr. PIEPER, *Introducción*, 142-145.

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*, 145-146.

creature. È impossibile pensare che le creature possano modificare essenzialmente il loro essere o quello del mondo. Ciò significa concretamente che né il peccato angelico né quello umano possono cambiare la struttura del mondo. Tommaso si rifiuta, nel modo più deciso, di concepire lo stato presente del mondo come improprio.<sup>38</sup> L'ente è buono perché creato da Dio. Chi disprezza la perfezione delle cose create disprezza la perfezione della virtù divina.<sup>39</sup>

Come corollario di questi argomenti, Pieper insiste nel fatto che Tommaso non avrebbe mai avuto il coraggio di sostenere la positività della realtà naturale sensibile, specialmente la corporalità umana, senza il pensiero dell'Incarnazione di Dio.<sup>40</sup> L'Aquinate dirà che il Vangelo di Giovanni parla espressamente dell'Incarnazione del Logos per escludere l'opinione manichea secondo la quale il corpo proviene dal male. Chi crede che il Logos si è unito in Cristo con la natura umana corporea non può sostenere al contempo che la realtà materiale non sia buona. Tantomeno se poi la medicina della salute si offre agli uomini nelle stesse cose sensibili attraverso i sacramenti.<sup>41</sup>

In definitiva, secondo Pieper, Tommaso si distingue sia dalla spiritualità a-secolare simbolica tradizionale della sua epoca, sia dalla mondanità radicalmente secolarizzata dell'aristotelismo eterodosso. Lui fonda la sua secolarità nella Teologia della Creazione e nella Teologia dell'Incarnazione,<sup>42</sup> e in questo modo ottiene la desiderata *coinunctio rationis et fidei*.

Se è vero che il cristianesimo ha de-divinizzato il mondo, è anche vero, come diceva Tommaso, che dove c'è qualcosa di reale, c'è qualcosa che si ravviva a partire da Dio: *in quantum habet esse, est Ei simile*.<sup>43</sup> Come ricordava Gilson, il mondo, giacché il suo essere è partecipazione nell'essere divino, che lo mantiene nel modo più intimo nell'essere, non è solo un mondo buono, ma è, in un senso molto preciso, santo. E se esistere non è solo buono, ma santo, allora il rifiuto dell'esistenza non è solo cattivo, ma sacrilego, anti-divino.<sup>44</sup>

Pieper, infine, fa capire come sia sempre lontano dalla prospettiva di Tommaso l'idea di un sistema. «Le essenze delle cose ci sono sconosciute».<sup>45</sup> L'a-

<sup>38</sup> Si pensi, ad esempio, per contrasto, all'opinione di alcuni Padri della Chiesa sul modo puramente spirituale in cui sarebbe avvenuta la procreazione umana nel paradiso senza peccato: cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, XVII; cfr. anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *De virginitate*, XIV.

<sup>39</sup> Cfr. PIEPER, *Introducción*, 146.

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*; Pieper prende questa affermazione da G.M. MANSER, *Das Wesen der Thomismus*, Paulusverlag, Freiburg 1949<sup>3</sup>, 213.

<sup>41</sup> Cfr. *Super Io.*, cap. 1, lect. 17.

<sup>42</sup> Cfr. PIEPER, *Introducción*, 147.

<sup>43</sup> *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 22.

<sup>44</sup> Cfr. PIEPER, *Introducción*, 159.

<sup>45</sup> *De veritate*, q. 10, a. 1, co: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*. Si dovrebbe aggiungere quell'altra

pofatismo di questa famosa affermazione del *De veritate* è il miglior antidoto contro ogni tentazione ‘hegeliana’, e impedisce «l’*hybris* di un umanesimo immanentista e autosufficiente». <sup>46</sup> Ma questa non è una confessione di agnosticismo, al contrario: Dio e le creature sono talmente conoscibili, che non siamo mai capaci di esaurire quella conoscibilità, che è per noi, e non solo in questa vita, inesauribile. <sup>47</sup>

### 3. *Le ragioni di Pesch*

Dopo aver dato voce ad un giornalista e ad un filosofo, forse è arrivata l’ora di sentire l’opinione di un teologo. Alla fine del suo noto studio di introduzione a San Tommaso, Otto H. Pesch sostiene che, nella struttura della *Summa Theologiae*, Tommaso ha risolto il problema di fare della storia della salvezza l’oggetto di una considerazione scientifica secondo il modello aristotelico. Infatti, all’interno di un orizzonte di comprensione storico-salvifico concreto, la prospettiva creazionista unitaria rende possibile un autentico *ordo disciplinae*. Questo spiega allora perché sia Dio, e non Gesù Cristo, a costituire il tema della teologia. <sup>48</sup>

Secondo Pesch, se si comprendesse Gesù Cristo, l’uomo-Dio e Redentore, come il tema centrale della teologia, e si tentasse dunque di organizzare il sapere teologico in modo soteriologico-cristocentrico – cosa che, come è noto, è divenuta nel nostro secolo ardente esigenza di molti teologi protestanti e cattolici, con ottime ragioni – allora, però, non si riuscirebbe a superare del tutto la dualità di creazione e redenzione. Una tale distinzione è sicuramente indispensabile, anche solo per stabilire concettualmente la radicale libertà di Dio nel suo agire storico e con ciò, il carattere inderivabile dell’evento-Cristo. Questo, del resto, è lo stesso motivo che ha condotto la teologia latino-occidentale alle svariate forme di distinzione tra ‘natura e grazia’. <sup>49</sup>

Pesch fa notare che solo in relazione a Dio, ossia al Creatore, creazione e redenzione non si separano, perché la redenzione non è niente altro che l’imporsi per grazia della volontà creatrice di Dio nell’uomo e, a causa di lui, nel mondo. Così la storia concreta della salvezza, che include la croce di Gesù Cristo, appare come un tutto unico. Pertanto, Gesù Cristo è tema della teologia in quanto egli è in persona la eterna decisione salvifica di Dio, in cui la creazione è fin dall’inizio orientata

del proemio all’esposizione del Simbolo della Fede: “la nostra conoscenza è talmente debole che nessun filosofo ha mai potuto investigare in modo esaustivo la natura di una singola mosca” (*In Symbolum Apostolorum*, prooemium).

<sup>46</sup> RAVASI, *L’ottimismo*.

<sup>47</sup> PIEPER, *Introducción*, 177.

<sup>48</sup> Cfr. PESCH, *Tommaso*, 412.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*, 413.

per sempre all'alleanza; in cui Dio giustifica l'uomo stabilendo e mantenendo saldo il suo diritto contro ogni arroganza.<sup>50</sup>

Per cogliere il contenuto pieno del concetto tomista di creazione non si deve però solo pensare che il mondo ha realmente avuto un inizio temporale, ma piuttosto che la creazione apre e riapre di continuo la storia della salvezza, in cui Cristo è via e centro di forza dell'eterna elezione divina per grazia. La creazione, perciò, è per Tommaso la prima e più ampia parola rivelatrice di Dio e, anche se solo l'evento storico della rivelazione insegna a tradurre pienamente questa parola originaria di Dio, tuttavia il filosofo che indaga con meraviglia (Aristotele) sull'essere e sulla verità delle cose, ha già a che fare con la parola di Dio.

Pesch pensa che solo sullo sfondo di questo mistero di fede della creazione certe affermazioni centrali della teologia tomista continuano ad essere illuminanti: l'ottimismo del 'desiderio naturale' della visione di Dio e l'assioma: 'La grazia non elimina la natura, ma la perfeziona'.<sup>51</sup> Si potrebbe aggiungere qui la questione dei motivi dell'incarnazione, che, come recentemente ha mostrato Ols,

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*, 413-414. Una sensibilità analoga si può riscontrare in queste parole di Benedetto XVI: «Bisogna ritornare al Dio Creatore, al Dio che è la ragione creatrice, e poi trovare Cristo, che è il Volto vivo di Dio. Diciamo che qui c'è una reciprocità. Da una parte, l'incontro con Gesù, con questa figura umana, storica, reale; mi aiuta a conoscere man mano Dio; e, dall'altra parte, conoscere Dio mi aiuta a capire la grandezza del mistero di Cristo, che è il Volto di Dio» (BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e il clero della diocesi di Roma*, 22 febbraio 2007).

<sup>51</sup> Cfr. PESCH, *Tommaso*, 414. Benedetto XVI unisce questi aspetti nel testo di una delle udienze generali che dedicò al Dottore Angelico, che vale la pena riportare per esteso: «Questo accordo fondamentale tra ragione umana e fede cristiana è ravvisato in un altro principio basilare del pensiero dell'Aquinate: la Grazia divina non annulla, ma suppone e perfeziona la natura umana. Quest'ultima, infatti, anche dopo il peccato, non è completamente corrotta, ma ferita e indebolita. La Grazia, elargita da Dio e comunicata attraverso il Mistero del Verbo incarnato, è un dono assolutamente gratuito con cui la natura viene guarita, potenziata e aiutata a perseguire il desiderio innato nel cuore di ogni uomo e di ogni donna: la felicità. [...] San Tommaso, sottolineando il ruolo fondamentale, nella vita morale, dell'azione dello Spirito Santo, della Grazia, da cui scaturiscono le virtù teologali e morali, fa comprendere che ogni cristiano può raggiungere le alte prospettive del 'Sermone della Montagna' se vive un rapporto autentico di fede in Cristo, se si apre all'azione del suo Santo Spirito. Però – aggiunge l'Aquinate – 'anche se la grazia è più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo' (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2), per cui, nella prospettiva morale cristiana, c'è un posto per la ragione, la quale è capace di discernere la legge morale naturale. [...] Non sorprende che la dottrina circa la dignità della persona, fondamentale per il riconoscimento dell'inviolabilità dei diritti dell'uomo, sia maturata in ambienti di pensiero che hanno raccolto l'eredità di san Tommaso d'Aquino, il quale aveva un concetto altissimo della creatura umana. La definì, con il suo linguaggio rigorosamente filosofico, come 'ciò che di più perfetto si trova in tutta la natura, cioè un soggetto sussistente in una natura razionale' (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3)» (BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 16 giugno 2010).

Tommaso sembra aver voluto lasciare in una certa indeterminazione.<sup>52</sup> Anche se normalmente considera, seguendo alcuni passi della Scrittura, l'incarnazione come redenzione dal peccato, in un noto testo della *Summa Theologiae* ammette che Adamo ebbe fede nell'incarnazione del Verbo, non come redentrice del peccato (il che toglierebbe la libertà nel commetterlo) ma in quanto portatrice della pienezza della grazia divina.<sup>53</sup>

Se la prospettiva della creazione è la forma mentale teologica che prevale in Tommaso, sorge la domanda di dove si trovi in lui il luogo per il tema, del tutto serio, non della continuità, ma della cesura, della frattura, che l'evento Cristo anche e in maniera ineludibile significa, e cioè se egli prenda sul serio il dato del peccato in tutto il suo peso. Di fronte a questa obiezione, Pesch sostiene che Tommaso è consapevole del pericolo di una minimizzazione del peccato, più di tanti approcci storico-teologici cristocentrici della teologia attuale, molto più 'ottimisti' di lui. Ad esempio, Pesch fa notare come Tommaso lascia chiaramente intendere che la legge antica è stata data principalmente a causa del peccato e non, in certo qual modo, per la 'necessità sistematica' dell'agire storico-salvifico di Dio. E ciononostante, in un'ottica contraria al sistema, ha lasciato la dottrina della legge antica proprio in questo punto ammettendo così tacitamente che ogni impostazione teologico-sistematica trova il suo limite nella ricchezza del mistero.<sup>54</sup>

Al mistero della creazione deve essere accordato, pertanto, in Tommaso, un valore teologico assai diverso da quanto comunemente accade. La fede nel Dio Creatore implica semplicemente tutto. La proposta di denominarlo 'Tommaso del Dio Creatore' testimonia, agli occhi di Pesch, «una profonda compren-

<sup>52</sup> Cfr. D. OLS, *Aperçus sur la christologie de Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 99 (2015/2) 185-216; (2015/3) 409-491, qui 194-202 e 468-470. Su questa questione, vedi anche G. NARCISSE, *Christ according to Saint Thomas*, «Nova et Vetera», English Edition, 8 (2010/4) 813-826. Le posizioni teologiche su questo tema sono sempre molto sottili; infatti, si possono trovare sia in grandi Padri della Chiesa (Ireneo e Agostino), che in grandi Dottori Medievali (Tommaso e Scoto), testi in cui sembrano sostenere la posizione contraria a quella che normalmente viene loro attribuita. Se, nella teologia del passato, l'incarnazione era vista soprattutto dal lato della redenzione, oggi la maggior parte dei teologi preferisce considerarla nel suo nesso con la creazione. La cosa importante qui, in ogni caso, è mantenere l'equilibrio senza dissolvere la polarità fra creazione e redenzione.

<sup>53</sup> «Prima del peccato l'uomo ebbe la fede esplicita dell'incarnazione di Cristo in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria; ma non in quanto era ordinata a liberare dal peccato con la passione e con la resurrezione; perché l'uomo non prevedeva il suo peccato. Invece si arguisce che prevedeva l'incarnazione di Cristo dalle parole che disse: 'Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie'; parole che secondo l'Apostolo stanno a indicare 'il grande mistero esistente in Cristo e nella Chiesa'; mistero che non è credibile che il primo uomo abbia ignorato» (*Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-IIae, q. 2, a. 7, co.).

<sup>54</sup> Cfr. PESCH, *Tommaso*, 415.

sione della spiritualità e della teologia tomista [...] a cui non abbiamo nulla da aggiungere. La chiave apre, e la porta dà libero accesso all'interno».<sup>55</sup>

### III. L'ATTUALITÀ DELL'APPELLATIVO

#### 1. *L'attualità nell'ottica di papa Francesco*

Nel suo discorso ai vescovi polacchi a Cracovia, nel corso della Giornata mondiale della Gioventù nell'estate del 2016, papa Francesco riferiva un pensiero che gli aveva confidato il Papa emerito: «Santità, questa è l'epoca del peccato contro Dio Creatore!».<sup>56</sup>

Non era la prima volta che Francesco toccava questo importante argomento. Qualche mese prima, nel corso di una sua omelia a Santa Marta, commentando il martirio di Santo Stefano, il Pontefice parlava di due forme di persecuzione. «La prima forma 'si deve al confessare il nome di Cristo' ed è dunque 'una persecuzione esplicita, chiara'. Ma l'altra persecuzione 'si presenta travestita di cultura, travestita di modernità, travestita di progresso: è una persecuzione – io direi un po' ironicamente – educata'. Si riconosce 'quando viene perseguitato l'uomo non per confessare il nome di Cristo, ma per voler avere e manifestare i valori di figlio di Dio'. È perciò 'una persecuzione contro Dio Creatore nella persona dei suoi figli'. E così 'vediamo tutti i giorni che le potenze fanno leggi che obbligano ad andare su questa strada e una nazione che non segue queste leggi moderne, colte, o almeno che non vuole averle nella sua legislazione, viene accusata, viene perseguitata educatamente [...]. Quando le potenze vogliono imporre atteggiamenti, leggi contro la dignità del figlio di Dio, perseguitano questi e vanno contro il Dio creatore: è la grande apostasia'».<sup>57</sup>

Più recentemente, di ritorno dal suo viaggio in Svezia, Francesco parlava ai giornalisti del fenomeno della secolarizzazione: «nella secolarizzazione io credo che prima o poi si arriva al peccato contro il Dio creatore. L'uomo autosufficiente. Non è un problema di laicità, perché ci vuole una sana laicità, che è l'autonomia delle cose, delle scienze, del pensiero, della politica [...]; un'altra cosa, è un laicismo piuttosto come quello che ci ha lasciato in eredità l'illuminismo [...]. Lì ci salva un po' riprendere la sana autonomia nello sviluppo della cultura e delle scienze, anche con il senso della dipendenza, dell'essere creatura e non Dio; e inoltre riprendere la forza dell'evangelizzazione».<sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Ibidem*, 416.

<sup>56</sup> FRANCESCO, *Discorso ai vescovi polacchi*, 27 luglio 2016.

<sup>57</sup> FRANCESCO, *Due persecuzioni*, Meditazione mattutina nella Cappella di Santa Marta, 12 aprile 2016.

<sup>58</sup> FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Svezia*, 1 novembre 2016.

Queste citazioni fanno capire quanto il Pontefice veda necessario recuperare le dimensioni strettamente naturali, condivisibili con tutti, incluse nell'idea di creazione. Infatti, assistiamo nelle nostre società occidentali al susseguirsi di leggi e decisioni a grande scala, che esaltano ciò che viene considerato il valore fondante della nostra convivenza, cioè la libertà. Sembra che si sia messa in questione la permanenza di alcuni valori che erano tradizionalmente legati a ciò che veniva considerato la radice che ci accomuna, ciò che tutti abbiamo ricevuto, cioè la natura umana, la cui eminente dignità (che include il dono meraviglioso della libertà), si fonda nell'essere stata creata da Dio a sua immagine e somiglianza.

Tutto ciò che ha a che vedere con Dio appartiene all'ambito della religione, ma questa oggi, nelle nostre società laiche, viene relegata alla sfera privata della vita degli individui, in modo tale che possa essere rispettato quel valore, conquistato con difficoltà, dell'autonomia dell'ordine politico e sociale rispetto al potere religioso. Quindi, i valori che la tradizione europea e occidentale aveva ricevuto uniti alla sua eredità religiosa giudaico-cristiana sono privati dal poter esercitare un qualsiasi influsso pubblico, e meno ancora, possono essere imposti come valori permanenti comuni a tutti. Resta, pertanto, l'unico valore della libertà, intesa come pura capacità di disporre: quanto più è ampliata tale capacità di disporre (sulla vita, sulla morte, sulla propria identità), si avrà una esistenza più degna.

È questa una libertà non più percepita come dono, ma piuttosto come una conquista che può crescere sempre più, fino a diventare, ecco la vera pretesa, onnipotente. Non bisogna adeguarsi a delle leggi o principi imposti dall'autorità di un Creatore, ma è l'uomo che deve diventare creatore, di sé stesso, della sua identità, delle sue circostanze, della sua dignità e della sua felicità.

Non c'è più lo spazio per una natura che conviene rispettare perché gode nel suo dinamismo di una razionalità e bontà che sono un dono fatto all'uomo perché diventi felice. Tutto ciò che è dato o stabilito, che è semplicemente così, e così è buono e vero, viene percepito come ostacolo alla propria auto-realizzazione, che assume il carattere di una autentica auto-creazione. Può allora ben dirsi, con il prof. Rodríguez Luño, che assistiamo al sacrificio della verità sull'altare della libertà.<sup>59</sup>

Giovanni Paolo II, nel suo ultimo libro, pubblicato poche settimane prima della sua morte, faceva un'analisi semplice e profonda della situazione attuale, segnalando chiaramente la radice delle ideologie post-illuministe, che hanno causato tanta distruzione e disumanizzazione; nel chiedersi il perché, risponde: «è stato respinto Dio quale Creatore, e perciò quale fonte della determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male. È stata rifiutata la nozione di quanto, in modo più profondo, ci costituisce esseri umani, cioè la nozione di natura umana come

<sup>59</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 2001<sup>4</sup>, 32.

‘dato reale’, e in suo luogo è stato posto un ‘prodotto del pensiero’ liberamente formato e liberamente mutabile a seconda delle circostanze. [...] Se vogliamo parlare in modo sensato del bene e del male, dobbiamo tornare a San Tommaso d’Aquino, cioè, alla filosofia dell’essere». <sup>60</sup>

Forse per questi motivi Papa Francesco ha voluto proporre alla fine dell’Enciclica *Laudato si’* due preghiere diverse, «una che possiamo condividere tutti quanti crediamo in un Dio creatore onnipotente, e un’altra affinché noi cristiani sappiamo assumere gli impegni verso il creato che il Vangelo di Gesù ci propone». <sup>61</sup>

## 2. *L'attualità secondo Joseph Ratzinger / Benedetto XVI*

Quando Benedetto diceva a Francesco che questa è l’epoca del peccato contro il Creatore stava toccando una preoccupazione costante sia del suo proprio pontificato, che, ancora prima, di Joseph Ratzinger come teologo e pastore.

E così torniamo all’inizio di queste pagine, dove ci riferivamo a quella conferenza di trentotto anni fa, pronunciata da una persona che non può certo essere tacciata di tomismo militante. Come è ben noto, questa conferenza, intitolata *Conseguenze della fede nella creazione*, entrò come ultimo capitolo nelle successive edizioni del libro *Creazione e peccato*. Ciò che non tutti sanno è che una prima versione del testo di tale conferenza forma parte degli appunti delle lezioni che il professor Ratzinger tenne tre anni prima a Ratisbona nel semestre estivo del 1976. <sup>62</sup> Concretamente, è la seconda parte del capitolo quarto. Lì si analizzano le cause dell’odierno oblio della creazione, sia nella filosofia che nella teologia, e si critica nell’ultima parte la deriva gnostica di alcuni modi attuali di pensare. Invece di soffermarmi su questo materiale ormai pubblicato, vorrei andare alla parte iniziale del capitolo, dove il professore esamina, come prima pietra miliare della storia della dottrina della creazione, la problematica gnostica.

Ratzinger osserva che, se si vuole andare alla radice di tale fenomeno, è fondamentale capire che si tratta in primo luogo non di una ontologia (o una asceti), bensì di una esperienza vitale, che si può descrivere come la rottura dell’originale accordo con l’essere, in modo tale che sorge nella persona una irritazione di fronte all’esistenza, insieme a un desiderio appassionato della sofferenza. C’è un odio per la vita che si manifesta nel godimento della rottura, ma con il paradosso che, in realtà, questo è un grido disperato alla ricerca della vita e del senso. Il mondo

<sup>60</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, 23.

<sup>61</sup> FRANCESCO, Enc. *Laudato si’*, 24 maggio 2015, n. 246.

<sup>62</sup> Cfr. S. SANZ, *La dottrina della creazione nelle lezioni di Joseph Ratzinger. Gli appunti di Regensburg (1976)*, «Annales Theologici» 30 (2016) 251-283, qui 257; per quanto segue, cfr. *ibidem*, 257-260.

è per il gnostico allora un carcere dal quale desidera scappare, e per questo serve la gnosi, una conoscenza cioè che vede la storia di questo mondo, per così dire, alla rovescia; il serpente e Caino, ad esempio, sono visti in realtà come messaggeri della salvezza. L'uomo raggiungerà la sua libertà appena riuscirà a liberarsi dal Creatore e dalla sua creazione.

Nel Vangelo di Tommaso, uno degli scritti gnostici più antichi, c'è un *logion* che, interpretando in un certo modo ciò che Gesù dice sui piccoli, diventa una proclamazione dell'assoluta uguaglianza di tutto: grande-piccolo, sopra-sotto, uomo-donna. Non si tratta, come in san Paolo, del fatto che tutto diventa uno, ma che tutto diventa lo stesso. Qui l'unità si trasforma in uguaglianza, perdendo così la dimensione dinamica del mistero dell'amore.

In questa prospettiva l'uomo vuole svincolarsi dalla sua condizione biologica, sia nel modo della contrapposizione dei sessi sia in quella del libertinaggio. In ogni caso, sottolinea Ratzinger, non si tratta solo di un problema riguardante la moralità, ma prima ancora di una sorta di protesta metafisica, una protesta contro la creazione. Questa mentalità, propria del manicheismo e dello gnosticismo, costituisce un pericolo sempre attuale per la fede cristiana, giacché questo atteggiamento di rifiuto dell'essere viene fatto poggiare sulla teologia della croce.<sup>63</sup> Diventa così più chiaro, quasi come contrappunto, quanto sia importante la verità della creazione in quanto segno dell'essere cristiano.

Ratzinger considera interessante questo riferimento perché qualcosa di simile lo troviamo nella modernità, nella nuova religiosità della liberazione dell'uomo da Dio, come se Dio fosse il suo avversario. Infatti, come nello gnosticismo, un'apparente radicalizzazione di elementi cristiani può portare all'anticristiano. Il nostro professore vedeva nel marxismo di quegli anni un chiaro esempio di questo (oggi sicuramente lo vedrebbe nell'imporsi della cosiddetta ideologia di genere), e conclude queste sue riflessioni proprio mettendo in guardia contro il pericolo di ridurre il cristianesimo ad una teologia dell'alleanza e ad una soteriologia senza creazione.

In definitiva, per Ratzinger, l'occultamento contemporaneo della creazione ha le caratteristiche gnostiche del rifiuto della dipendenza, che è proprietà es-

<sup>63</sup> Nella sua opera sulla liturgia, commentando la peculiare assunzione cristiana dello schema neoplatonico dell'*exitus-reditus*, Ratzinger fa notare che, a differenza di altre visioni, per il cristianesimo l'*exitus*, «l'essere non divino, non è quindi di per sé qualcosa di già negativo, ma, al contrario, frutto positivo di un volere divino». Così anche il *reditus*, non è un processo necessario di restituzione, che avviene nel culto sacrificale in modo distruttivo, ma un conferire alla creazione la sua piena identità, nella forma storica della riconciliazione di una libertà ferita. «Il sacrificio assume allora la forma della croce di Cristo, dell'amore che si dona nella morte, la quale non ha nulla a che fare con la distruzione, ma è un atto di nuova creazione che riporta la creazione a sé stessa» (J. RATZINGER, *Introduzione allo Spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 29 e 30).

senziale dell'essere creatura. La dipendenza non ha la forma della servitù, bensì dell'amore, il quale è l'unico a poter trasformare la dipendenza in libertà. A questa umiltà 'entitativa' cristiana del riconoscimento dell'essere si contrappone il disprezzo dell'essere, il malcontento con l'esistenza che porta al desiderio della redenzione, che però acquista le dimensioni di una auto-redenzione, vale a dire una auto-creatività. Qui la redenzione si pone contro la creazione. Invece, come sostiene Ratzinger, solo se la creazione è buona l'uomo è redimibile. Solo se il redentore è anche il creatore può essere veramente redentore.<sup>64</sup>

#### IV. CONCLUSIONE

Concludo affermando, con un'espressione di Ratzinger, che il nostro mondo ha bisogno di un 'ottimismo creaturale'.<sup>65</sup> Sì, il mondo ha bisogno di speranza e di misericordia, come ci ricorda costantemente papa Francesco. E la misericordia, l'atteggiamento amorevole di Dio per il peccatore, non è altro che la fedeltà di Dio, che vuole ripristinare l'armonia originale della creazione. Pertanto, da parte nostra, aprirci alla misericordia vuol dire, anzitutto, confessare la bontà di Dio, del mondo e di noi stessi, confessare quindi anche la possibilità reale della nostra guarigione dal peccato. Come avvertiva Ratzinger, «non è possibile separare la questione dell'essere da quella della nostra speranza».<sup>66</sup> È decisiva pertanto la questione del fondamento del nostro essere: «possiamo guadagnare il futuro solo se non perdiamo la creazione».<sup>67</sup>

Di conseguenza, se si intende con Tommaso la creazione non in un senso essenzialista, ma come partecipazione all'essere, e quindi in chiave di relazione di dipendenza e di dono, non c'è più la tentazione razionalistica che preoccupava Lutero. Se, dopo la caduta delle origini, amiamo ancora la ragione umana e le altre creature, è perché confessiamo, come giustamente ci ha ricordato il riformatore, il primato assoluto di Dio, dal quale deriva l'indistruttibilità della sua opera creatrice, che regge davanti al peccato, perché Dio è sempre, nelle sue opere, più forte, più buono e più saggio, del maligno. In questo senso, il miglior teologo luterano del xx secolo, W. Pannenberg, nella sua opera magna, *La Teologia siste-*

<sup>64</sup> Cfr. RATZINGER, *Conseguenze*, 128-134.

<sup>65</sup> «La convinzione che l'essere nella sua totalità è creato da Dio comporta l'ottimismo creaturale; implica la gioiosa certezza che l'essere è buono fino in fondo; indica il sì alla materia, voluta da Dio non meno che lo spirito; implica anche un'autonomia dell'essere naturale creato da Dio per essere sé stesso, in maniera tale che questo essere rimane in una intima relazione con Dio. La redenzione non è soppressione della natura dell'io; la redenzione è perfezionamento, completamento dell'essere naturale» (RATZINGER, *Sul coraggio*, 80-81.)

<sup>66</sup> RATZINGER, *Conseguenze*, 111.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 134.

*matica*, in tre volumi, dedica un capitolo significativamente lungo alla dottrina della creazione.<sup>68</sup>

I cristiani sono chiamati ad apprezzare la secolarità, ad «amare appassionatamente il mondo» (così si esprimeva san Josemaría, che proponeva addirittura di parlare di un ‘materialismo cristiano’),<sup>69</sup> riconducendolo, ferito dal peccato ma non distrutto da esso, al Creatore attraverso Cristo, manifestando «l’originaria visione ottimistica della creazione, l’amore per il mondo’ che palpita nel cristianesimo». <sup>70</sup> Sia il manicheismo gnostico (che separa drasticamente il Creatore dal Redentore) che il nominalismo e l’idealismo cripto-teologico (che dopo quella drastica separazione, finiscono per confondere creazione e redenzione) sono tentazioni estreme che un cristiano può superare, annunciando il ‘Vangelo della creazione’.<sup>71</sup>

Le precedenti riflessioni mostrano la convenienza di tornare a guardare il mondo e l’uomo come creature di Dio. Dall’epoca dell’Illuminismo ci troviamo in un universo culturale molto sensibile all’autonomia intesa in modo radicale, che finisce per percepire Dio Creatore come concorrente dell’uomo. In questa situazione, una dottrina della creazione, che parla della dipendenza rispetto a Dio, è vista come una minaccia alla libertà umana. Ecco il significato più profondo del peccato: l’uomo non vuole essere creatura, non vuole essere dipendente.

Tuttavia, il crescente sapersi membri della stessa famiglia umana, la coscienza di condividere la stessa sorte degli altri popoli, di camminare insieme verso lo stesso destino, la molteplicità delle relazioni vissute a tutti i livelli, e facilitate dal progresso delle tecnologie, non sono forse un invito ad approfondire la questione della relazionalità della vita umana, e concretamente della dipendenza (amore, solidarietà, compagnia) come valore? Sono questi aspetti che vengono valorizzati dalla metafisica della creazione, che intende questa come relazione di dipendenza.

La nozione di creazione aiuta a superare sia la negazione della libertà che la sua indebita esaltazione: la libertà umana è creata, non assoluta, esiste in co-dipendenza con la verità e il bene. Il sogno di una libertà come puro potere e ar-

<sup>68</sup> Cfr. W. PANNENBERG, *La creazione del mondo*, in *Teologia sistematica*, II, Queriniana, Brescia 1994, 11-201.

<sup>69</sup> Cfr. J. ESCRIVÀ, *Amare il mondo appassionatamente*, Ares, Milano 2010. Come è noto, si tratta del testo della celebre omelia pronunciata durante la Messa celebrata nel Campus dell’Università di Navarra l’8 ottobre 1967. Per l’espressione *materialismo cristiano*, cfr. *ibidem*.

<sup>70</sup> J. ESCRIVÀ, *Forgia*, n. 703. Su questo tema, cfr. S. SANZ, *L’ottimismo creazionale di San Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, Esc, Roma 2014, 217-254.

<sup>71</sup> FRANCESCO, Enc. *Laudato si’*, 24 Maggio 2015, cap. 2º (nn. 62-100).

bitrarietà risponde ad una immagine deformata non solo dell'uomo, ma prima ancora del Creatore.<sup>72</sup>

La nozione di creazione aiuta anche a sostenere l'intelligibilità del reale. Il cristianesimo, nell'identificare il Figlio Gesù Cristo con il *Logos*, fece un'opzione per il dialogo con la ragione. Una ragione cosciente delle sue possibilità sempre aperte, e del suo carattere creato, giacché scopre che non si è data a sé stessa l'esistenza né può disporre completamente del suo futuro. Una ragione, dunque, aperta a ciò che la trascende, aperta in definitiva alla Ragione originaria. Paradossalmente, una ragione curvata, chiusa su sé stessa, che crede di poter trovare in sé la risposta ai suoi interrogativi più profondi, finisce per dichiarare il nonsenso dell'esistenza, e quindi la mancanza d'intelligibilità del reale. La religione cristiana afferma, tuttavia, che riconoscere la dipendenza dal Creatore è fonte di sapienza e di libertà, di gioia e di confidenza.

In questo compito, la riflessione di San Tommaso del Creatore, amico di Aristotele e della Scrittura, della ragione e della fede, amico della verità e quindi innamorato di Cristo, ci sarà sempre di aiuto.

#### ABSTRACT

La proposta di Chesterton di chiamare il Dottore Angelico *Tommaso del Creatore* è stata accolta da importanti studiosi, che l'hanno ritenuta particolarmente azzeccata. In queste pagine ci proponiamo di mostrare le ragioni di tale accoglienza in autori come Pieper e Pesch, nonché la sua attualità, alla luce di alcune considerazioni di Papa Francesco e di J. Ratzinger/Benedetto XVI. Se lo gnosticismo si ripropone oggi di nuovo come peccato contro la creazione, è urgente recuperare il genuino ottimismo creaturale proprio del cristianesimo, fondato in ultima analisi nel mistero di Cristo incarnato e risorto.

In his famous book on Aquinas, Chesterton proposed to call him *Thomas a Creator*. This proposal has been welcomed by important scholars, who have considered it particularly appropriate. I show in this paper the reasons for such a reception in authors as Pieper and Pesch. I add some considerations from Pope Francis and J. Ratzinger/Benedict XVI to show its topicality. In fact, nowadays Gnosticism is proposed again as a sin against creation and the Creator. So, it becomes urgent to recover the genuinely Christian creatural optimism, which is rooted at the end in the mystery of the Incarnate and Risen Christ.

<sup>72</sup> BENEDETTO XVI, *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*, Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace, 1 gennaio 2010, n. 6.