

LA CREAZIONE IN TOMMASO D'AQUINO

Introduzione

E' stato scritto qualche tempo fa che "la delicatezza del tema della creazione è tale che l'edificio metafisico tomistico regge solo se permane filosoficamente giustificata la posizione della creazione"¹. Si può certamente aggiungere che anche la riflessione più strettamente teologica dell'Aquinate ha nel tema della creazione un riferimento non secondario.

L'importanza che il discorso sulla creazione riveste in Tommaso è in evidente continuità con il rilievo che la stessa rivelazione biblica, la fede ecclesiale e la riflessione dei credenti hanno sempre accordato a questo argomento. Indagando sulla creazione, l'Aquinate si mostra non soltanto 'uomo del suo tempo', sensibile alle non poche questioni che venivano agitate intorno a questa problematica, ma anche ascoltatore della Parola che viene da 'altrove' e che ha sempre costituito per lui il riferimento primario, al cui servizio mettere tutte le risorse della ragione.

La presente riflessione si articola in tre parti:

1) anzitutto presenterò alcune caratteristiche dell'epoca in cui Tommaso elabora la propria proposta; si tratterà di individuare il *Sitz im Leben* in cui si colloca il pensiero dell'Aquinate;

2) in un secondo momento, riprenderò le linee essenziali della *teologia della creazione* del Dottore Angelico;

3) successivamente tratterò della *dimensione trinitaria della creazione*, che costituisce un aspetto di cui Tommaso parla in modo certamente essenziale, ma che tuttavia è di grande importanza.

Prima della conclusione, farò alcune rapidissime considerazioni sul possibile rapporto tra teologia tommasiana della creazione e prospettiva evolucionistica.

1) *Tommaso e il suo tempo*

Non si capirà fino in fondo la proposta dell'Aquinate, se si dimentica che il XIII secolo segna, in campo teologico, il trionfo di un nuovo modo di esercizio della ragione². Dopo l'epoca monastica, in cui la teologia è stata vissuta prevalentemente come semplice

¹ A. GHISALBERTI, *La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica* 51 (1969) 202-220, qui 202.

² Cf M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957.

ripresa del dato tradizionale, la Scolastica, sotto la spinta di un generale rinnovamento della società e del pensiero, si impegna nell'esercizio rigoroso dell'intelligenza nei confronti delle verità di fede, per evidenziarne la credibilità razionale, la non contraddizione con le esigenze della logica. Il pensiero teologico, "da completamente tradizionale, diventa più speculativo e più critico"³, assumendo un taglio più sistematico e trasformando "il risultato dogmatico in domanda"⁴. La teologia esce dalle Abbazie, dalle scuole diocesane e viene praticata nei centri delle città, nelle università, luoghi di scambio culturale, di apertura, di dialogo, di esercizio della ragione quale comune impegno di professori e studenti.

In questo periodo, tra incertezze e arditezze, tra fedeltà al passato e desiderio del nuovo, la teologia cristiana vive lo sforzo di ripensare gli aspetti più importanti della concezione di Dio, dell'uomo e del mondo.

Anche la tematica della creazione rientra in questo generale sforzo di ripensamento del dato di fede; essa diviene un terreno sul quale si confrontano i filosofi e i teologi, alla ricerca "dei nuovi equilibri fra naturalismo e metafisica, agostinismo e aristotelismo, sapienza e scienza, razionalità e rivelazione"⁵.

Fino a questo momento, i credenti hanno guardato alla natura e al mondo quale *vestigium Dei*, simbolo di una ulteriorità, quella di Dio e dello spirito, a cui siamo destinati e verso cui occorre indirizzare lo sforzo dell'intelligenza, illuminati dalla rivelazione e dalla fede. I cristiani interrogano il 'libro' della natura per cercarvi le tracce del soprannaturale, per cogliere in essa il simbolo dell'invisibile: "nihil enim visibilium corporaliumque est [...] quod non incorporale quid et intelligibile significet"⁶.

Durante il XII secolo, il pensiero credente continua a procedere sotto l'influsso e il predominio filosofico di Platone e delle sue reinterpretazioni, proposte sia dall'agostinismo, sia dal neoplatonismo⁷. La creazione viene intesa quale azione propria di Dio, esercitata a partire dal nulla e avente quale modello le idee esistenti nella stessa mente divina; l'agire divino creatore consiste anche nel porre in essere le *rationes seminales*,

³ Y. CONGAR, *La fede e la teologia*, Roma, 1967, 245.

⁴ B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1986, 188.

⁵ M. M. ROSSI, "Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam": *riflessioni su 'Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3', in D. LORENZ (a cura di), *Istituto San Tommaso. Studi 1996*, Roma, 1997, 153-181, qui 153.

⁶ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, 5, 3: PL 122, 865-866. Sul modo di intendere la natura nel XII sec., cf. tra gli altri, M.-D. CHENU, *La teologia nel dodicesimo secolo*, Milano 1992; T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992.

⁷ A questo proposito, cf. M.-D. CHENU, *op.cit.*; E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958.

che sono quei germi degli esistenti che giungeranno a sviluppo nel corso del tempo; Agostino continua a essere il riferimento più autorevole anche in questo settore della teologia⁸.

È utile ricordare anche un altro autore, vissuto nel IX sec., il cui pensiero ha avuto un notevole influsso nel dibattito medievale sulla creazione: Giovanni Scoto Eriugena⁹. Questi parla di Dio quale Natura creante e non creata, che ha la sua massima manifestazione nel Figlio o *Logos*, che è - invece - Natura creata e creante e racchiude in sé l'archetipo di tutte le cose, nel senso che è esemplare di ogni esistente e causa efficiente di essi in virtù dello Spirito santo.

A completamento di questo quadro culturale, va citata la posizione dello Pseudo-Dionigi (V-VI sec.)¹⁰, ripresa ampiamente durante il XII sec., la cui concezione di creazione ha un'impronta nettamente neoplatonica, nella misura in cui pensa la realtà come molteplicità e gradualità di forme provenienti dal divino e partecipanti ad esso, dotate, perciò, di un'intrinseca carica simbolica, che rinvia alla loro causa suprema.

L'ingresso del pensiero aristotelico nel mondo occidentale spiazza questa lettura tradizionale e favorisce una diversa maniera di intendere la natura e il mondo, ossia una interpretazione più razionale, più 'secolare', meno segnata dal simbolismo esasperato, meno condizionata da premesse religiose e spirituali. Il mondo viene visto quale realtà che possiede una sua intellegibilità; esso è governato da leggi che l'intelletto umano può scoprire e comprendere, in virtù della propria capacità di ricerca della verità delle cose e nelle cose. Il creato viene, così, spogliato della sua intrinseca sacralità; non è più luogo dove si incontra Dio, ma arida terra in cui sembra non esserci più posto né per Dio, né per l'esercizio dell'intelligenza credente.

Non mancano coloro che si sforzano di accogliere il nuovo e di armonizzarlo sia col dato rivelato, sia con la riflessione filosofica e teologica della tradizione. Già alcuni pensatori del XII sec., come ad esempio Abelardo e Ugo di san Vittore, offrono il loro contributo per favorire una svolta, arrivando, però, a formulazioni non sempre accolte favorevolmente dalla comunità credente.

⁸ Su ciò, cf, ad es., CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920; ID., *La théorie augustiniennne des raisons séminales*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma 1931, 759-820; A. TRAPÈ, *Agostino d'Ipbona*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. 1, Casale Monferrato 1983, 91-104.

⁹ Cf M. T. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII siècle*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 28 (1953) 31-81; T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena*, Firenze 1963; E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, 1, Roma 1991, 294-299.

¹⁰ Su questo Autore, cf B. FORTE, *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia* Cinisello Balsamo (MI) 1992, 11-64; S. LILLA, *Dionigi Areopagita (Pseudo)*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, cit., 971-980; E. VILANOVA, *op. cit.*, 190-197.

D'altra parte, la proposta teologica sulla creazione elaborata durante il XII secolo porta in sé delle aporie, derivanti, da una parte, dai problemi irrisolti dell'agostinismo; dall'altra, da una conoscenza non ancora precisa e completa dell'opera aristotelica, nonché da alcuni aspetti del pensiero dello Stagirita inconciliabili col dato di fede.

Sintetizzando, si potrebbe dire che ci si trova di fronte ad un bivio: mentre la tradizione agostiniano-neoplatonica "offriva una visione partecipativa nella quale Dio comunica l'essere, ma in chiave emanazionista e di necessità (...) [l'aristotelismo] offriva il concetto di causalità ma non radicale, in quanto non esteso anche alla materia; per entrambe le posizioni, inoltre, l'essere è nell'ordine delle forme e la creazione si limita alla *inductio formae*"¹¹.

Davanti a questa sfida, Tommaso d'Aquino si pone con spirito di fede, con intelligenza e coraggio¹². Situandosi a metà strada fra gli oppositori del pensiero di Aristotele (come, ad esempio, Bonaventura) e i suoi fautori (come, ad esempio, Sigieri di Brabante), seguendo il maestro Alberto Magno, il Dottore Angelico assume un atteggiamento equilibrato di fronte allo Stagirita, senza abbandonare la tradizione platonica¹³ e soprattutto operando lo sforzo di rispettare la priorità assoluta del dato rivelato. Ciò è facilmente verificabile proprio nel trattato sulla creazione¹⁴, dove accanto ad

¹¹ M. M. ROSSI, *art. cit.*, 164-165.

¹² Per una conoscenza più ampia della persona e dell'opera di Tommaso d'Aquino, nonché del contesto in cui si situa la sua storia, cf J. P. TORRELL, *Initiation à Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg-Paris 1993; J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris 1993.

¹³ I recenti studi dedicati in special modo alla metafisica mostrano che in essa l'Aquinate offre un contributo originale al superamento dei problemi irrisolti presenti nella tradizione platonica e in quella aristotelica.

¹⁴ Su questo trattato, cf, tra l'altro, D'ANCONA COSTA, *Saint Thomas lecteur de 'Liber de causis'*. *Bilan des recherches contemporaines concernant le 'De causis' et analyse de l'interprétation thomiste*, in *Revue Thomiste* 92 (1992) 785-817; G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in S. Tommaso*, in *Divus Thomas* (Bologna) 3 (1992) 62-81; F. DANDER, *Gottes Bild und Glichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929) 1-40; 203-246; B. DECOSSAS, *Les exigences de la causalité créatrice selon l'Expositio in Librum de causis de Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 94 (1994) 241-272; M. J. DODDS, *Ultimacy and Intimacy. Aquinas on the Relation between God and the World*, in C. J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pier Torrell O.P., à l'occasion de son 65e anniversaire*, Fribourg 1993, 211-227; L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica. II. La teologia filosofica*, Città del Vaticano 1995, 354-405; C. FABRO, *La nozione di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1963³; P. GISEL, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*, Torino 1987, 89-131; G. PADOIN, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Roma 1959; M. PANGALLO, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*, Città del Vaticano 1991; A.D.

elementi di chiara impronta neoplatonica, ne troviamo altri di stampo aristotelico; il tutto presentato in una sintesi suggestiva, posta al servizio della ragione credente, ossia dell'impegno a cercare di comprendere la sensatezza, la ragionevolezza, oltre che i contenuti originali del dato di fede.

2) *La teologia della creazione*

La teologia della creazione di Tommaso è rintracciabile, in modo speciale, nello *Scriptum super Sententiis*, nelle *Quaestiones disputatae De potentia Dei* e nella *Summa theologiae*. In quest'ultima opera, le questioni relative al nostro argomento si trovano nella I *pars*, immediatamente dopo quelle che trattano di Dio in sé, nella sua unità (qq. 2-26) e nella sua Trinità personale (qq. 27-43). Tali questioni sono dedicate anzitutto all'approfondimento del concetto di creazione e del modo di intendere questa speciale forma di causalità (qq. 44-46); nelle qq. 47-102, Tommaso parla dei diversi esseri creati e infine tratta del governo divino (qq. 103-119).

L'orizzonte ermeneutico nel quale l'Aquinate pensa la creazione è quello della causalità. Chi dice *creazione* (nel senso dell'atto divino del creare), intende la produzione *libera* di effetti o esistenti che partecipano l'essere di Dio, che è l'*Ipsum Esse subsistens*. "Creare est proprie causare sive producere esse rerum"¹⁵; creare è comunicare l'essere a tutti gli esistenti finiti. Partecipando l'essere, per il fatto di riceverlo dal Creatore, le creature si trovano ad una 'distanza ontologica' infinita da Dio; questi non perde la sua ricchezza di vita nel momento in cui, dalle tenebre del nulla, chiama all'esistenza la molteplicità degli effetti finiti.

Tommaso afferma che l'Autore del creato è anche 'causa esemplare' di tutte le creature¹⁶, oltre che 'causa finale'¹⁷: come dire che tutto 'esce' dalle mani di Dio, portando in sé un'impronta, una traccia del suo Principio; e tutto è orientato a Lui.

È opportuno notare che questa maniera di intendere il rapporto Creatore-creatura, se certamente risente degli orizzonti culturali del XIII sec., fortemente impregnati di filosofia neoplatonica e aristotelica, resta, a suo modo, vicina alla concezione biblica dell'agire del Dio creatore e dell'evento della creazione. Come è stato correttamente osservato, in

SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945; M.-A. VANNIER, *Sur le problème de la création. Réflexions en marge des textes de saint Thomas*, in *Studi tomistici* 14 (1982) 435-451; W. A. WALLACE, *Aquinas on Creation: Science, Theology and Matters of Fact*, in *The Thomist* 38 (1974) 485-522;

¹⁵ *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 6.

¹⁶ *Ib.*, I, q. 44, a. 3.

¹⁷ *Ib.*, a. 4.

Tommaso il tema della creazione non si confonde con quello dell'inizio o del punto di partenza"¹⁸; nell'Aquinate "la teologia della creazione romperà con il tema dell'inizio come punto di partenza a vantaggio della perfezione di un'origine come dono e sovrabbondanza, che proviene da un Dio esistente e animato da volontà"¹⁹.

Il dato dell'esistenza di realtà finite, nelle quali si dà compresenza o composizione di materia e forma (Aristotele) o di potenza e atto, rinvia necessariamente a un Essere semplice²⁰, nel quale non esiste tale composizione e che è pura attualità, origine di ogni esistente, causa non causata, unico possessore di ogni perfezione di essere e di vita. Poiché questa Causa prima è perfetta, allorquando agisce non ha bisogno di qualcosa di preesistente, ma pone in essere *ex nihilo* il proprio effetto; perciò, si dice *creato* proprio quell'esistente che riceve originariamente e totalmente il proprio atto d'essere.

L'agire creatore di questa Causa prima è libero: lo testimoniano la finitezza del mondo, la sua molteplicità e gradualità nell'essere²¹. Fine di questo libero agire divino è la stessa bontà di Dio, che è infinita e viene diffusa e partecipata alle creature; queste ultime non apportano a Dio nessuna perfezione; né aumentano la sua beatitudine. Esse costituiscono, invece, un libero e splendido effetto della sua ricchezza di vita; pur se connotate dal limite, le creature costituiscono un riflesso luminosissimo dell'infinita luce divina.

Sulla base del rapporto causa-effetto che caratterizza la creazione, è possibile intravedere uno speciale legame tra Creatore e creatura: fra queste due realtà si dà una certa congruenza o somiglianza: *effectus aliquantulum repraesentat suam causam*²²; *neesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis*²³. Tuttavia, ciò non annulla l'alterità o differenza ontologica fra Creatore e creatura, tra causa infinita ed effetto finito.

Non è difficile cogliere qui un passaggio problematico: l'effetto finito deve in qualche modo rispecchiare la causa infinita e la sua azione; eppure si dà distanza e incommensurabilità tra effetto creato e causa agente²⁴. Esclusa la possibilità che la

¹⁸ P. GISEL, *op. cit.*, 123.

¹⁹ *Ib.*

²⁰ Cf *Summa theologiae*, I, q. 3.

²¹ *De Potentia* 3,15.

²² *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 7.

²³ *Ib.*, I, q. 4, a. 3; cf anche *Summa contra Gentes*, cc. 15.16.20.23.24.30.

pienezza della perfezione divina, la sua attualità purissima possa essere comunicata totalmente 'al di fuori di Dio', resta però vero che tutto ciò che ha origine da Colui che è il perfettissimo, rifletterà in qualche modo tale caratteristica. C'è, insomma, una perfezione dell'universo *dovuta, necessaria* (proprio a causa della perfezione del Creatore)²⁵, che si esprime nella diversità e nell'ordine o gradualità o varietà o molteplicità con cui le perfezioni create sono possedute dagli enti finiti²⁶. In un certo senso, la molteplicità e la varietà sembra tradurre "l'esigenza del finito di rimediare, per così dire, al divario incolmabile con la sua causa infinita e realizzare così quella congruenza postulata"²⁷.

Pur essendo trascendente, Dio è anche 'immanente' al mondo: Egli è presente alle creature *immediate*, come scrive con frequenza il Dottore Angelico²⁸. Con questo avverbio, Tommaso prende le distanze dall'affermazione neoplatonica dell'esistenza di esseri intermedi che si frappongono fra il Creatore e le creature; inoltre, evita un rischio presente nella prospettiva aristotelica: quello di fare del Creatore il distaccato 'motore immobile', che si limita a conferire la forma alla materia.

Dio è in tutte le creature "per *essentiam, praesentiam et potentiam*"²⁹. Anzitutto *per essentiam*, in quanto la Causa prima è sempre presente nell'effetto che essa produce e conserva nell'essere. Ciò non vuol dire, nota Tommaso, che Dio origini tutti gli esistenti così come essi ci appaiono; tra Dio, Causa prima, e le creature si danno talvolta anche delle 'cause seconde'; Dio crea in maniera immediata solo le sostanze spirituali, l'anima umana, le sostanze separate, gli astri immutabili e la materia soggetta al cambiamento. A proposito degli effetti delle cause seconde, però, l'Aquinate osserva che essi sono

²⁴ "Nella creazione Dio con un atto infinito produce soltanto qualcosa di finito ... c'è qui una certa inadeguatezza da non trascurare": H.VOLK, *Creazione*, in H. FRIES (ed.), *Dizionario teologico*, vol. I, Brescia, Queriniana, 1966, 372.

²⁵ Cf *Summa contra Gentes*, II, 45.

²⁶ "Perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur": *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2.

²⁷ G. ALLEGRO, 'Creatio ex nihilo'. *Causalità e male in Tommaso d'Aquino*, in *Filosofia e teologia* 1 (1997) 80-90, qui 88. Ecco ciò che scrive Tommaso: "Oportuit esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum" (*Summa contra Gentes*, II, 45). A quest'ultimo aspetto si collega il tentativo tomista di spiegazione del *malum*; quest'ultimo esprime quella carenza d'essere o limite che inficia ogni esistente e si iscrive, a suo modo, nell'*ordo univarsi*; pur non possedendo una sua entità (è *non ens*), il male esiste e testimonia la precarietà delle cose e, in ultima analisi, rinvia a Dio, perfezione senza limiti e luce senza ombre: *si malum est, Deus est!*

²⁸ Sulle ricorrenze di questo termine, cf R. BUSA, *Index thomisticus*, Sectio II, Concordantia prima, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstat, 1975, 13-28.

²⁹ *Commento alle Sentenze*, I, 37, 1, 2.

comunque dipendenti dalla Causa prima³⁰; così dicendo , egli salvaguarda, da una parte l'onnipotenza di Dio, origine assoluta di ogni creatura, e la sua priorità rispetto all'esistenza di qualunque essere finito; dall'altra, la relativa autonomia delle cause seconde (e, in special modo, dell'uomo e della sua libertà³¹).

Se Dio è in ogni esistente *per essentiam*, ne consegue che ogni creatura è *in Dio*: ciò deve essere inteso non in un senso panteistico, perché Dio, causa prima, non si identifica con il creato, per il fatto che è Atto puro, trascendente rispetto a qualunque esistente finito. Come afferma lapidariamente Tommaso, "Dio è l'essere di tutti gli enti, non nel senso dell'essenza, ma della causa"³². In ogni caso, "la peculiarità radicale della comunicazione dell'essere da parte dell'Atto d'essere nella creazione, libera dal rischio di intendere il rapporto Dio-mondo in termini eccessivamente estrinseci"³³. (come avviene nella filosofia aristotelica)

Che Dio sia presente nelle creature *per essentiam* significa anche che, se venisse meno l'opera di conservazione da parte di Dio, le creature verrebbero a mancare; è necessario che l'essere contingente delle creature sia sostenuto dall'*Esse per se subsistens*; a questo proposito, Tommaso fa l'esempio della sorgente di luce e dell'oggetto illuminato: se viene a mancare la sorgente luminosa, finisce la luminosità che essa diffonde e che noi cogliamo sugli oggetti³⁴.

Dio è nelle creature anche *per praesentiam*, nel senso che Egli conosce in maniera simultanea e perfetta tutti gli esistenti a cui dona la vita. Proprio perché in Dio intelligenza e potenza creatrice coincidono perfettamente, donare l'essere e conoscere sono simultanei. Questa conoscenza si estende a tutti gli esistenti e a tutti i loro aspetti; ecco perché Tommaso dice spesso che Dio è nelle creature *intime*. Inoltre, in virtù di questo suo conoscere nell'intimo ogni esistente, Dio può esercitare nei loro confronti la propria provvidenza, ordinaria e straordinaria.

Questa presenza provvidente di Dio alle sue creature è possibile anche in virtù della *potenza*: "tutto è sottomesso al suo potere"³⁵, come emerge sia dal fatto che Dio è capace di servirsi con magnanimità ed eleganza delle cause seconde per consentire alle creature di

³⁰ *Ib.*, I, 37, 1, 1; II, 1, 1, 4.

³¹ *Quaestiones de Potentia*, III, 7, 13.

³² *Commento alle Sentenze*, I, 8, 1, 2.

³³ A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Milano 1986, 150.

³⁴ *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1.

³⁵ *Ib.*, I, q. 8, a. 3.

realizzarsi pienamente, sia dalla possibilità di andare al di là dell'ordine delle cause seconde (miracoli).

3) *Trinità e creazione*

L'impianto dato da Tommaso al discorso sulla creazione sembrerebbe utilizzare esclusivamente il registro *causale* nell'orizzonte speculativo e quello *monoteistico* nell'orizzonte più strettamente teologico. Se ciò fosse vero, ne discenderebbe che il *novum* della concezione cristiana di Dio (la Trinità e la persona di Gesù Cristo) è rimasto in ombra, non ha ricevuto sufficiente attenzione e, comunque, non è stato importante per elaborare il pensiero circa la creazione. Di conseguenza, quella di Tommaso verrebbe a configurarsi come lettura pre-cristiana della realtà, del suo rapporto con il Creatore e dell'evento stesso della creazione.

Perciò trovo opportuno verificare la presenza di un'eventuale dimensione trinitaria della creazione nell'opera di Tommaso³⁶.

Prima di segnalare alcuni testi della *Summa theologiae* in cui si fa esplicito riferimento alla Trinità in rapporto alla creazione, devo anzitutto ricordare che per Tommaso i termini 'Dio', 'essenza divina', 'natura divina' indicano sempre il Dio uno e trino, anche se considerato da differenti prospettive³⁷. Mosso da motivi pedagogici e metodologici, nella *Summa theologiae* l'Aquinate dà al discorso su Dio una scansione che prevede anzitutto la considerazione dell'essenza o natura divina (qq. 2-26), poi quella della Trinità (qq. 27-43) e

³⁶ Su ciò, cf E. BAILLEUX, *La création, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas*, in *Revue Thomiste* 62 (1962) 27-50; J. BINKTRINE, *De nexibus inter mysterium spirationis divinae et creationem*, in *Divus Thomas* (Piacenza) 41 (1938) 130-140; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 254-262; G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris 1995, 249-515; Gh. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 141-146; G. MARENCO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma 1990; F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), Roma 1969; G. M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Leumann (TO) 1987, 87-93; D. A. WALKER, *Trinity and Creation in the Theology of St. Thomas Aquinas*, in *The Thomist* 57 (1993) 443-455.

³⁷ Può essere indicativo, a questo riguardo, quanto è stato detto a proposito del concetto di *essentia divina*, che Tommaso usa nel trattato su Dio uno, che a molti ha fatto apparire la proposta dell'Aquinate un puro discorso filosofico, poco influenzato dal dato rivelato. Secondo C. Sträter, questo concetto (*essentia divina*) indica non soltanto ciò che è comune ai Tre (ossia le perfezioni assolute), ma il *tutto* della realtà di Dio, un "concetto totale di essenza divina" (*Le point de départ du traité thomiste de la Trinité*, in *Sciences ecclésiastiques* 14 [1962] 71-87, qui 72).

Una conferma di questa ipotesi viene dalla q. 12 della *Summa theologiae*, dove Tommaso, trattando della *visione beatifica*, afferma che essa ha per oggetto l'*essenza*; qui è chiaro che questo termine indica non tanto 'ciò che è comune ai Tre', ma Dio stesso, uno e trino.

successivamente quella del Dio creatore; è evidente, però, che questo ordine è funzionale esclusivamente alla chiarezza della riflessione³⁸.

Tommaso sa bene che la identità trinitaria è fondamentale per comprendere tutto ciò che Dio compie liberamente nella storia. Ne è testimonianza questa espressione della *Summa theologiae*: "la conoscenza delle Persone divine ci è necessaria per due motivi. Anzitutto, per comprendere correttamente la creazione. Infatti dicendo che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di coloro i quali dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con l'ammettere in Dio la processione dell'amore, si indica che non ha fatto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa estrinseca; ma solo per amore della sua bontà".³⁹.

L'Aquinate afferma, inoltre, che come l'unica natura divina è posseduta dalle tre Persone secondo un certo ordine, così la comune potenza creatrice conviene ai Tre in maniera ordinata: il Padre la possiede originariamente; il Figlio la riceve dal Padre, eternamente; lo Spirito la riceve eternamente da entrambi. Da ciò discende che, pur essendo unico il Creatore, sono i Tre - nella loro originalità e nella loro inscindibile comunione- ad esercitare l'azione creatrice. Allora non è insensato parlare della creazione quale "prolungamento dell'agire trinitario"⁴⁰, quale azione che fa ridondare nello spazio e nel tempo i dinamismi eterni.

Questa sorta di 'continuità' tra la vita intima di Dio e l'azione creatrice è indicata da Tommaso anche in un testo del *De Potentia* in cui scrive che "la potenza di generare [il Figlio] e quella di creare è una sola e medesima potenza, se la si considera in se stessa; esse differiscono, tuttavia, secondo le loro differenti relazioni ad atti diversi"⁴¹.

Poiché il Dio cristiano si caratterizza per un eterno e fecondo dinamismo del suo essere, è ovvio pensare che anche le sue azioni libere riflettono in qualche maniera questa sua prerogativa. Riferendosi in particolare alla creazione, Tommaso offre una sintesi del suo pensiero in un suggestivo articolo della *Summa theologiae*, in cui scrive:

³⁸ In particolare, per quel che riguarda la divisione in due parti delle questioni che trattano di Dio considerato in se stesso (*De Deo uno - De Deo trino*), cf G. M. SALVATI, 'Cognitio divinarum personarum ...' *La reflexión sistemática de Santo Tomás sobre el Dios cristiano*, in *Estudios trinitarios* 3 (1995) 443-472.

³⁹ I, q. 32, a. 1, ad 3um. Il testo prosegue così: "Perciò Mosè, dopo aver detto che 'in principio Dio creò il cielo e la terra', soggiunge: 'disse Dio: sia fatta la luce', per far conoscere il Verbo. E continua: 'vide Dio che la luce era buona', per mostrare l'approvazione dell'amore divino. E così per le altre creature. Secondo, e principalmente, perché si abbia una corretta comprensione della redenzione del genere umano, avvenuta per mezzo del Figlio incarnato e per mezzo del dono dello Spirito santo".

⁴⁰ B. DE MARGERIE, *op. cit.*, 256.

⁴¹ q. 2, a. 6.

"Creare propriamente è causare o produrre l'essere delle cose. Ora, siccome ogni operante produce cose a sé somiglianti, si può stabilire quale sia il principio di un'operazione dall'effetto della medesima: infatti è il fuoco che genera il fuoco. E perciò creare conviene a Dio secondo il proprio essere; e questo non è che la sua essenza, comune alle tre Persone. E così il creare non è proprietà di una sola Persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni ... Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un'idea (*verbum*) concepita dall'intelligenza e spinto da un amore della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figlio; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito santo. E sotto questo aspetto, le processioni delle Persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà"⁴².

Perciò, se considerata *ex parte Trinitatis*, la creazione si configura quale libero atto di potenza (Padre), di sapienza (Figlio) e di amore (Spirito santo); essa è dinamismo libero, la cui possibilità e la cui struttura si fondano sui dinamismi necessari che connotano la vita divina. Se considerata, invece, *ex parte creaturae* essa significa non solo il potente, sapiente e amorevole venire alla luce dalle tenebre del non-essere, ma lo stabilirsi di un profondo legame (una *relazione reale*, dice Tommaso) tra ogni esistente e i Tre; relazione che, se non apporta a Dio nessuna novità sul piano della perfezione, nobilita ogni creatura, che si configura come *vestigium Trinitatis* o, addirittura, nel caso dell'uomo, come *imago Trinitatis*⁴³.

Per il fatto di provenire dal Padre *per mezzo del Verbo*, ogni creatura è *vox Verbi*⁴⁴; proprio da qui discende, da un lato, la struttura *logica* del reale, che fonda e garantisce la buona riuscita della conoscenza umana; dall'altro, l'impegno dell'uomo a *comprendere e ridire* la realtà.

La creazione, che si può paragonare ad una specie di *exitus a Deo*, ed ha un'impronta trinitaria, avrà un suo corrispettivo nell'opera salvifica o *reditus ad Deum*, che si connoterà a sua volta per una chiara dimensione trinitaria: il Padre invia il Figlio affinché egli sia per le creature, nello Spirito, via del ritorno alla sorgente da cui esse sono scaturite. Dopo che è stato 'modello' della creazione, a immagine del quale tutto è stato fatto, il Figlio mediatore diventa per tutto e per tutti causa di salvezza, ossia di realizzazione piena e di comunione col Padre, origine di ogni cosa.

Quale spazio c'è, in questa visione della creazione per la prospettiva evoluzionistica?
Mi limito a due brevi considerazioni.

La prima si ispira ad un testo di Tommaso, che dice: "qualunque cosa si trovi in un grado inferiore di essere, desidera essere assimilata *quanto può* agli esseri superiori. È ciò che Aristotele aggiunge: tutte le cose desiderano questo, di essere cioè assimilate al divino

⁴² I, q. 45, a. 6.

⁴³ *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 7.

⁴⁴ *Summa contra Gentes*, I, 413; *In I Sent.*, 27,2, 2, 2, ad 3um.

ed immortale, e lo fanno in virtù della stessa causa per cui agiscono naturalmente"⁴⁵. L'espressione *quanto può* sta ad indicare i confini di possibilità di questo passaggio; un corpo fisico certamente non può aspirare all'immortalità, pur restando vero che qualunque esistente tende a raggiungere, entro certi limiti, ciò che si realizza compiutamente negli esseri superiori.

La seconda considerazione è di carattere più generale. La visione evoluzionistica mette in luce l'esistenza di un *dinamismo* delle cose, nelle cose e della realtà nel suo complesso. Mi sembra che questo dato possa essere considerato anzitutto come un segnale del fatto che tutto proviene da Colui che è in sé *dinamismo necessario e non perfettibile*. Poiché ogni causa agente produce un effetto che gli è in qualche modo simile, direbbe Tommaso, si può forse pensare il dinamismo che conduce la realtà verso livelli più elevati come un processo che esprime la limitatezza ed insieme la perfettibilità delle creature.

Inoltre, se è vero che tutta la realtà porta in sé un dinamismo che la conduce verso un 'compimento' che va costruendosi nel tempo, sia sul piano naturale, sia su quello antropologico, sia su quello cosmico, io posso intendere questo 'compiersi' della realtà come realizzazione di tutte le potenzialità inscritte dalla sapienza e dalla bontà del Creatore nelle fibre più intime di tutte le creature. Nel giorno in cui avrà raggiunto questo compimento, la 'comunità del creato' diventerà un riflesso ancora più luminoso della comunità divina creatrice.

Conclusione

È molto evidente che la prospettiva di pensiero con cui Tommaso d'Aquino riflette sulla creazione è quella cosmologica, come è normale al suo tempo. Di conseguenza, non fa meraviglia che egli ricorra con frequenza alla prospettiva filosofica, a quella aristotelica, anzitutto, ma anche a quella platonica o platonizzante.

Ma è altrettanto evidente la sufficiente libertà con cui l'Aquinate si serve di questa prospettiva (che, come ogni altra, è sempre parziale) per scandagliare, ripensare e illustrare il dato originale proposto dalla rivelazione biblica e approfondito dalla comunità eccelsiale, preoccupandosi di mettere in luce i punti di contatto esistenti tra le verità di fede e quelle rintracciabili dalla ragione.

Per Tommaso, filosofo e teologo della creazione, la *scientia Dei* a noi nota per mezzo della rivelazione è il *verbum primum* a partire dal quale è possibile pronunciare ogni parola su Dio, sull'uomo e sul mondo. Filosofia e teologia della creazione, se da una parte testimoniano la grandezza dell'uomo, fatto dalla Trinità a propria immagine, capace di dire e ri-dire la realtà creata e addirittura di inabissarsi con l'intelletto nel mistero di Dio;

⁴⁵ *In II De anima*, lectio 7.

dall'altra parte, costituiscono una perpetua memoria della ineffabilità, della magnificenza, dello splendore e della bontà di quel Dio che amorevolmente si è rivelato in Gesù Cristo, per renderci suoi figli adottivi; quello stesso Dio dal cui amore è sbocciata all'esistenza la realtà pensata nella sua originalità, voluta nella sua varietà, amata nella sua bellezza, rispettata nelle sue caratteristiche, attesa nel suo compimento.

G. M. Salvati

Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino

R O M A