DALLA CREAZIONE ALLA STORIA: LA SFIDA DELL'EVENTO, IERI E OGGI



The notions of "creation" and "history" are in the forefront of current debates. Looking at them mostly from a historical perspective, the article indicates the necessity of a biblical understanding of "event", seen as something that brings about an irreversible change in history and in the world. It is divided into three parts: the first considers current opinions on the subject; the second considers the Judeo-Christian roots handed down to us from the great tradition of the Church's first thousand years; and the third considers the possibilities opened up by the charism of Chiara Lubich as it illuminates and deepens the previous tradition.

di
PAOLO SINISCALCO

Il tema: *"Dalla creazione alla storia: la sfida dell'evento, ieri e oggi"* risulta particolarmente complesso e può essere considerato da vari punti di vista. Chi Vi parla non è un teologo, né un esegeta dell'Antico e del Nuovo Testamento e neppure un filosofo, ma nulla più che uno storico del cristianesimo antico con qualche conoscenza in campo letterario e filologico. Sarà quindi la prospettiva storica l'orizzonte ermeneutico, con qualche timida puntata in altri domini: *ne sutor ultra crepidam*, consapevole del proprio limite. Il tutto necessariamente sarà da me affrontato per brevi note, data la gravità e l'imponenza delle questioni considerate.
Articolerò l'esposizione in tre parti: la prima riguarda opinioni oggi correnti circa il nostro argomento; la seconda le radici giudaico-cristiane che la grande Tradizione della Chiesa, e della Chiesa del primo millennio, ci ha consegnato; la terza, infine, riguarda la prospettiva aperta dal carisma dell'unità di Chiara Lubich, che illumina e approfondisce quella medesima Tradizione.

1. La nozione di creazione oggi

La nozione di *creazione* suscita diverse contestazioni o sollecitazioni nella cultura contemporanea, delle quali si fanno testimoni le scienze fisiche, la cosmologia, la sensibilità ecologica e olistica, e ancora il dialogo con le grandi religioni - in particolare con l'interpretazione buddhista dell'universo - e, non meno, con una parte del pensiero filosofico moderno, da Nietzsche a Heidegger a Severino[1]. Altre forti sollecitazioni riceve dalla teoria dell'evoluzione e, in un diverso ambito, da determinate specie di esegesi applicata in particolare ai primi due capitoli del libro veterotestamentario della *Genesi*.
Ulteriori difficoltà sono mosse da quella sorta di politeismo neopagano presente in Occidente, e in special modo in Europa, che costituisce una corrente di pensiero, e più ancora, direi, di prassi esistenziale poco apparente, ma ben viva. Esso instilla una nostalgia per il sacro in polemica con il cristianesimo, che, si dice, avrebbe la colpa di avere tolto alla terra il suo incanto, i suoi "dèi", che avrebbe separato il mondo dalla (o dalle) divinità[2]. Un'idea che, negando il legame essenziale e permanente tra il mondo, in quanto creato, e Dio, in quanto creatore, consente di liberarsi dal convincimento dell'esistenza di un ordine creaturale, e quindi di una legge naturale, iscritte nella realtà. E con ciò viene aperta all'uomo (o meglio, a pochi tra di loro) la possibilità di usare le cose secondo la propria utilità o il proprio piacere; oppure, al contrario, di assolutizzare la natura preferendola all'uomo stesso. Nella medesima linea di pensiero, accanto alla negazione della *creatio ex nihilo*, si annovera la negazione della storia

1) Si veda per qualche maggiore approfondimento degli accenni qui fatti, P. Coda, *Dio e la creazione. I. Trinità e creazione dal nulla*, in «Nuova Umanità» XX (1998/1), pp. 67-88 (67-69 e note 2-6). Per la cosmologia si veda S. Rondinara, *L'uomo e il cosmo.* Dispense a.a. 2009-2010, Istituto Universitario Sophia, pp. 60-64 *(Gli abissi del nulla nella cosmologia quantistica)* e *passim*. Alla p. 59 sono date indicazioni bibliografiche.
2) Mi riferisco, tra l'altro, a un intellettuale come A. de Benoist, per il quale la colpa radicale del monoteismo consisterebbe nell'avere introdotto un "dualismo", come lo chiama, tra il mondo e Dio, mostrando con ciò di avere radicalmente frainteso la concezione giudaico-cristiana di creazione.

e si nega l'"evento", da intendere nel senso di avvenimento che muta in maniera irreversibile la storia del mondo e degli uomini, pertanto con la sua irriducibilità. È riproposto il valore del mito antico. Come è stato messo a punto in un contributo di Leonardo Lugaresi[3], di cui mi sono valso in questa parte del mio discorso,

> «ciò che caratterizza il mito, nel politeismo greco, è la pluralità, aperta a infinite variazioni […]. Il mito è una storia (nel senso che appaga il nostro bisogno di narrazioni che interpretano la vita), ma non è "storico" […]. Quello che vi manca è l'"evento". È evidente che qui il mito pagano confligge radicalmente con la pretesa cristiana che sia la storia a contare e che la Verità vi sia entrata».

Faccio un esempio che mi pare significativo, anche se proviene da un ambiente specifico, quello italiano. In un libro scritto da Roberto Calasso, un colto intellettuale che dirige una casa editrice culturalmente incisiva, ricca di titoli e di proposte stimolanti, si legge in esèrgo: *Queste cose non avvennero mai e sono sempre*[4]. È una citazione dotta desunta da quello che potrebbe definirsi un catechismo pagano intitolato *Degli dèi e del mondo* dovuto a Sallustio, personaggio della cerchia dell'imperatore Giuliano (361-363), dapprima cristiano e poi convertitosi al paganesimo. «Non si potrebbe dire meglio: il mito è una storia nei confronti della quale non ha senso chiedersi se è veramente avvenuta, ed è proprio questo che permette la sua eterna circolarità, in una infinita moltiplicazione di varianti»[5].
Un'ulteriore considerazione che ci introduce in una questione di grande attualità, discussa e diffusa anche a livello di grandi mezzi di comunicazione: è quella sul relativismo. Infatti il rifiuto dei legami con la creazione e con il creatore e il rifiuto dell'"evento" storico porta con sé da una parte il relativismo dei valori e delle scelte, a cominciare da quelle morali, e quindi la negazione che si possa mai giungere a cogliere la verità e dall'altra l'abbandono di un'antropologia ontorelazionale. Se su tutto domina il caso, l'opzione, almeno in campo religioso, è quella di seguire l'indicazione del tradizionalismo (non della Tradizione, che è memoria, radice, condizione di ogni realtà). E qui si può evocare la parola di un altro pagano illustre, vissuto come Sallustio nella seconda metà del IV secolo d.C., Quinto Aurelio Simmaco. In un disputa famosa con il vescovo di Milano Ambrogio, questo rappresentante di un'*élite* senatoriale pagana dice:

3) *Perché non possiamo più dirci pagani*, in *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, a cura di A. M. Mozzanti, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2009, pp. 282-347 (313 s.). Il Lugaresi pone in luce l'attualità della critica dei Padri della Chiesa al politeismo dei primi secoli rispetto a certe idee oggi non poco diffuse.
4) Mi riferisco al libro intitolato *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano, pubblicato venti anni fa e ripubblicato sempre da Adelphi nel 2009.
5) Traggo anche questo spunto dal contributo citato di L. Lugaresi, p. 315, il quale riporta poi una frase dello stesso Calasso, in cui si dice: «Le figure del mito vivono molte vite e molte morti, a differenza dei personaggi del romanzo, vincolati ogni volta ad un solo gesto. Ma in ciascuna di queste vite e di queste morti sono compresenti tutte le altre e risuonano. Possiamo dire di avere varcato la soglia del mito soltanto quando avvertiamo un'improvvisa coerenza fra incompatibili».

> «Se la lunga durata conferisce autorevolezza alle religioni, da parte nostra ci si deve conservare fedeli a tanti secoli e seguire i nostri avi che hanno felicemente seguito i loro […]. Chiediamo dunque pace per gli dèi della patria, per gli dèi nazionali [pagani]. È giusto che sia considerata una cosa sola ciò che tutti venerano. Contempliamo i medesimi astri, ci è comune il cielo che sta intorno a noi. Che cosa importa quale sia la dottrina che ciascuno segue per ricercare la verità? A un mistero tanto grande *[ad tam grande secretum]* non si può pervenire attraverso un'unica strada»[6].

Un discorso molto fine, che tende a persuadere gli imperatori romani, ai quali è rivolto, perché permettano che nella sede del Senato di Roma (quella sede che ancora oggi si può visitare nel Foro romano) sia di nuovo compiuto un atto di culto agli dèi pagani.

2. Creazione e storia secondo la grande Tradizione della Chiesa

Siamo nel cuore del nostro tema e vi siamo stati condotti da questioni che il mondo contemporaneo pone dinanzi a tutti noi e insinua in molti. Di qui muoviamo per parlare delle radici giudaico-cristiane relative ai nostri argomenti.
«In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta…». Così comincia il racconto della creazione attribuito alla fonte sacerdotale. Nel linguaggio ebraico il verbo *bara'* esprime l'atto del creare - distinto dall'azione produttrice dell'uomo. Tuttavia non si può qui vedere espressa l'idea della *creatio ex nihilo*: infatti l'uomo orientale non conosce tale nozione[7]. Nondimeno è molto importante rilevare che il racconto genesiaco della creazione non è integrato in un mito atemporale, ma è l'inizio di una storia. L'idea della creazione dal nulla apparirà in modo chiaro molto più tardi in un libro deuterocanonico (composto in lingua greca nei primi decenni del I secolo a.C.) che non fa parte del canone che i rabbini ebrei fissarono nella città di Iamnia e che neanche i protestanti riconoscono come canonico: nel *Libro dei Maccabei* (7, 28) si racconta della spietata persecuzione di Antioco Epifanie contro gli ebrei, durante la quale la madre dei Maccabei, esortando il più giovane dei suoi figli ad accettare la morte, gli dice: «Ti scongiuro, o figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi. E sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano. Non temere questo carnefice…».
Con il passare del tempo l'idea che ci interessa è maggiormente attestata anche in ambiente giudaico. Così accade nel *Libro dei Giubilei*, uno degli apocrifi giudaici risalente al 109-105 a.C., ove si dice che Dio ha fatto il cielo, la terra e tutte le cose insieme, che è onnipotente, dominatore del cosmo, di tutte le cose, un Dio perfetto che

6) *Relatio Symmachi*, § 8 e 10. Il testo latino si può leggere in *Opera Omnia* di Sant'Ambrogio (=SAEMO), vol. 21, *Epistulae* X, 72 (tr. it. di G. Banterle), Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1988, pp. 54 e 56.
7) Più tardi, nel libro di Isaia (44, 24), in quella parte che riflette la situazione degli esuli ebrei in Babilonia intorno alla metà del VI secolo a. C., si legge: «Sono io che ho fatto tutto, che ho spiegato i cieli da solo, che ho disteso la terra. Chi era con me?». Ma in questo passo la credenza nella creazione è legata alla fede nell'unicità, nell'onnipotenza di Dio, come si desume dal fatto che, creando, non ha bisogno di alcun altro.

fin dall'inizio sceglie tra tutti un popolo perché svolga una missione particolare[8]. Ma in questo medesimo tempo o poco dopo, nelle fonti giudaiche, si fa pure presente l'idea della creazione da una materia informe, già espressa da Platone (che aveva sostenuto essere nato il cosmo per opera di un demiurgo, ispiratosi al modello eterno)[9]. Il contesto culturale dei primi secoli della nostra èra si presenta dunque per i cristiani assai problematico, in rapporto all'idea a cui ci riferiamo. Infatti l'antichità greca accoglie largamente il principio secondo cui dal nulla non deriva nulla: *ex nihilo nihil fit*. Lo rende manifesto Aristotele[10], il quale asserisce appunto che nulla diviene da ciò che non è, mentre tutto diviene da ciò che è; e ciò tanto nella dimensione del "fenomeno" quanto in quella della "sostanza". Ne consegue quindi che per lui, come per Platone,

> «non si può parlare di un nulla nei confronti del quale rispettivamente il demiurgo o il motore immobile abbiano esercitato la loro attività cosmogonica, pur essendo la *chôra* platonica o la *prôtê hylê* aristotelica il limite ultimo dell'essere, lo spazio vuoto e la virtualità primigenia a partire dai quali viene formato e ordinato il cosmo; tuttavia non sono il nulla, il mero nulla»[11].

Occorre pure dire che frequentemente nell'ambito del pensiero antico si coglie l'affermazione della coeternità della materia con Dio, ossia l'idea di Dio che dà forma agli esseri e li "organizza" a partire da una materia primordiale, rivelandosi importante il rapporto tra Dio e la materia e, non meno, il rapporto tra l'Uno e i molti.
Si comprende il motivo per cui i cristiani, volendo marcare la diversità del loro pensiero rispetto ai sistemi filosofici diffusi nel loro tempo, sulla scorta di indicazioni bibliche e giudaiche e dell'esegesi da loro messa in opera, vertente in special modo sui primi capitoli genesiaci, tengano a precisare che il termine "creare", in riferimento a Dio, significa "trarre dal nulla", intendendo con ciò asserire che, ontologicamente, accanto a Dio e prima di Lui non c'è altro che Dio stesso[12].
Negli scrittori cristiani antichi è infatti unanime l'idea che Dio sia il creatore del cielo e della terra e di ciò che vi è in essi, delle cose invisibili e delle visibili, in quanto onnipotente. E la cosa notevole è che una tale nozione non appartiene solamente alla speculazione dei dotti - ecclesiastici o laici che fossero - ma fin dall'inizio fa parte del patrimonio essenziale delle prime comunità cristiane: lo provano i più antichi simboli di fede, le preghiere liturgiche, la letteratura martiriale e ancora la "risposta" alle eresie più antiche che concernono anche la questione di Dio creatore. Tra l'altro, è di grande interesse seguire, in particolare attraverso le espressioni dei simboli di fede, il costituirsi di una dottrina concernente Dio Padre creatore e

8) Si veda *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, Utet, Torino 1981, pp. 222 e 370, ove si può leggere la traduzione italiana dei due passi citati.
9) Cf. *Timeo* 29 a-c.
10) *Metafisica* XI (K) 6, 1062b, p. 24 ss.
11) Cf. P. Coda, *'Creatio ex nihilo amoris'. Per una lettura trinitaria del principio di creazione*, in «Nuova Umanità» XXV, (2003/1), pp. 55-68 (58 ss.).
12) Cf. P. Siniscalco, *La* creatio ex nihilo *nel pensiero dei più antichi scrittori cristiani*, in *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. Lenzi e A. Maierù, Leo Olschki Editore (Lessico Intellettuale Europeo CIV), Firenze 2009, pp. 3-19.

Signore di tutte le cose: dalla formula paolina di *1 Cor* 8, 6: «Per noi c'è un solo Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui»; alle parole di Giustino Martire[13], scritte intorno alla metà del II secolo, sul "Creatore di questo universo", sul "Padre dell'universo", sul "Creatore di tutte le cose"; fino alla professione di fede dei trecentodiciotto Padri, a Nicea, che proclamano di credere «in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili»[14].

Il fatto è che una delle prime grandi eresie di fronte a cui si trovarono i cristiani dei primissimi secoli, che si ripropose anche in epoche successive, riguardava appunto la nozione di Dio onnipotente e creatore. Fin dai suoi albori, infatti, il cristianesimo fu messo alla prova dalle correnti di pensiero gnostiche e dualiste, di fronte alle quali si difese, respingendone le dottrine con ripetute condanne rivolte, oltre che contro gli gnostici dei primi secoli, contro i manichei fino ai neo-manichei del Medioevo[15]. Si diceva che gli autori cristiani, dei quali, certo, non è possibile in questa sede illustrare adeguatamente il pensiero a proposito del tema[16], respingono le teorie di quanti non condividono le linee di una dottrina unanimemente proclamata nell'ambito della Grande Chiesa. Dalle loro espressioni emergono almeno due significati del termine "creazione": il primo si riferisce all'atto di Dio con cui egli liberamente partecipa l'essere a ciò che non è; il secondo si riferisce alla relazione continuata tra Dio e la creatura, in primo luogo alla sua relazione con la primizia del cosmo, l'uomo - fatto, secondo le espressioni genesiache, ad immagine e somiglianza di Dio -, oltre che con il cosmo stesso.

Da ciò derivano alcune conseguenze che caratterizzano profondamente l'antropologia e la cosmologia cristiane: le creature sono buone perché vengono dal Creatore che è buono; il male non deriva dalla materia, la quale ha una valenza positiva. D'altro verso, seguendo la concezione cristiana, l'uomo è libero e la sua libertà non è condizionata dal Creatore o, tanto meno, da un fato a lui superiore; l'uomo perciò è responsabile delle azioni che compie, potendo imboccare la via del bene e quella del male. In tale senso il suo destino è nelle sue mani, non è predeterminato; senza che questa condizione voglia significare l'abbandono da parte di Dio delle sue creature, giacché, pur senza sottrarre loro autonomia, egli le assiste provvidenzialmente. Se le cose sono state create dal nulla, ad esse appartiene la temporalità che porta con sé la loro mutevolezza, il loro deperimento e infine la loro scomparsa. L'insegnamento che si ricava dal pensiero patristico è duplice: da una parte esso pone in evidenza che il tempo, secondo quella che del resto risulta essere l'esperienza umana, è irreversibile. Tema questo, acutamente sentito, ma in modo diverso, dagli autori classici - da Platone[17] a Seneca[18], per citarne due soli -. Secondo la visione

13) Cf. I *Apologia* 1, 13;65,3; 67,2.
14) Cf., tra l'altro, J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa Antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, tr. it., Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, pp. 100 ss. e *passim* (ed. or. Longman, London 1972).
15) C. Tresmontant, *Le idee fondamentali della metafisica cristiana*, trad.ital., Morcelliana, Brescia 1963, p. 48 (ed. or. Les Éditions du Seuil, Parigi 1962).
16) Cf. tra l'altro, P. Siniscalco, *La grazia della creazione nella più antica tradizione cristiana*, in « Studium » XCIV, (1998), pp. 231-251.
17) Cf. per esempio, Platone, *Res publica* II, 380 e-381-b.
18) *Epistulae ad Lucilium* 24, 20; 26, 4. Cf., tra l'altro, I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Pàtron Editore, Bologna 2010 (rist. anast., l'edizione originale risale al 1955), pp. 276 ss. e *passim*.

del mondo dei greci e dei latini pagani, infatti, «il divenire non è quel processo fecondo generatore di più essere, come le nostre sensibilità moderne si sono abituate a concepire alla scuola di Hegel o di Bergson»[19]. Per i cristiani la prospettiva è diversa: il Signore guida misteriosamente il cammino degli uomini che avrà il proprio compimento alla fine dei tempi; per cui la "riserva" escatologica è elemento basilare nel loro modo di vedere il corso delle cose.
Essi concepiscono un inizio del cosmo, un principio della storia dell'uomo e, non meno, una fine dell'uno e dell'altro. Non si tratta però di una forma di emanazione e di degradazione, come in "narrazioni" immaginate da certi gnostici, e neppure di un processo di allontanamento dalla fonte, come nel neoplatonismo, il cui antidoto risulta essere costituito dal movimento inverso, di ritorno verso l'origine. Per il cristiano non si tratta neppure dello scorrere del tempo che vede l'uomo solidale con i ritmi cosmici, rappresentati da modelli che riattualizzano periodicamente gli avvenimenti accaduti *in principio* e che danno adito alla teoria dell'eterno ritorno[20], come si verifica per la mentalità di tanta parte degli uomini antichi. Si tratta dello scorrere del tempo che vede l'uomo solidale con la creazione e con la storia, comprendendo nella creazione

> «tutto l'arco dell'azione divina, a partire dalla formazione del mondo e dalla nascita dell'uomo, fino alla conclusione del Regno, passando attraverso le fasi storiche della vicenda salvifica del popolo di Israele, dell'esistenza di Gesù Cristo morto e risorto e dell'esperienza della comunità dei credenti»[21]

inglobando quindi l'intero percorso della *historia salutis*, da intendere, nella sua più ampia accezione, includente tutti i tempi e tutta l'umanità.
Non meno, la *creatio ex nihilo* ha da essere concepita come dono gratuito, come *gratia*, secondo l'idea già di Paolo e dei Padri in cui si esprime non solo l'atto libero di Dio che dà l'essere a ciò che non è, non solo il prodotto di quell'atto, ma la creazione come relazione tra il Creatore e il creato, in special modo del Creatore e l'uomo, che del creato è il culmine, allo scopo di introdurlo nella piena comunione con Sé. Scrive Ireneo di Lione nella seconda metà del II secolo: «All'inizio Dio plasmò Adamo non quasi fosse necessitato, ma per avere in lui una creatura in cui riporre i suoi atti di liberalità gratuita»[22]. Ed all'inizio del III secolo, Tertulliano osserva:

> «Sì, il mondo è bello ed eccellente. Per la sua grandezza, per la disposizione tanto dello Zodiaco quanto del settentrione e per la sua forma sferica, non esso, però, ma il suo creatore è da adorare […]. Il mondo non fu fatto come se Dio ne avesse bisogno, perché Dio è tutto a se stesso […], è spirito, è potenza, è ragione»[23].

19) H.-I. Marrou, *Teologia della storia*, tr. it. Milano 1969, p. 45 (ed. or. Les Éditions du Seuil, 1968). Cf. P. Siniscalco, *Riflessi nella letteratura latina*, in AA.VV., *La fine dell'Impero romano d'Occidente*, Istituto di Studi Romani, Roma 1978, pp. 104 s.
20) Sulla quale, cf. il libro ormai classico di M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Torino 1968 (ed. or. Gallimard, Paris, 1949).
21) Cf. G. Barbaglio, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Alba 1977, p. 185.
22) Ireneo di Lione, *Aduersus haereses* IV, 14, 1.
23) Tertulliano, *Aduersus Marcionem* I, 13,5-14,1.

In questo orizzonte si scorge la centralità dell'uomo nella dimensione naturale e soprannaturale. Le cose sono state create in vista di lui perché se ne serva per dominare su di esse; con il suo lavoro è chiamato a partecipare alla stessa attività creatrice di Dio.
In un bel saggio, dal titolo *Faith and History*, risalente alla metà del secolo scorso, un teologo riformato statunitense, Reinhold Niebuhr[24], ponendo a confronto la concezione cristiana e la concezione moderna della storia[25], osservava giustamente che la concezione veterotestamentaria della storia costituisce una rottura radicale rispetto all'orizzonte delle culture contemporanee. Essa consiste nell'idea che Dio ha stretto con Israele un patto, nell'idea che Dio ha scelto un popolo, che non aveva alcun merito o virtù per meritare tale scelta, con un atto di grazia. Il Niebuhr affermava poi che due concetti sono basilari nell'interpretazione biblica della storia, e sono impliciti nella concezione stessa del rapporto tra Dio e il destino storico: il concetto di storia universale, e il concetto che la storia continuamente dimostra di essere piena dell'orgoglio dell'uomo che, con i suoi sforzi pretenziosi, tende a sfidare la sovranità divina per stabilire se stesso come dio[26]. E continuava scrivendo:

> «Chiunque interpreti la storia da un punto di vista razionalistico giudica scandaloso il fatto che la concezione di una storia universale sia scaturita dal centro di un particolare evento e che esso sia da considerare "unico". E ciò a differenza della cultura classica che vede la storia soggetta al ciclo della nascita e della morte e non attribuisce alcun significato ai risultati nuovi raggiunti da individui o culture; e pure a differenza della cultura moderna che intende il significato della storia come sviluppo illimitato del potere e della saggezza dell'uomo ed è condotta alla disperazione quando le contraddizioni provocate dal male si manifestano in questo sviluppo»[27].

Il Niebuhr afferma poi che «lo scandalo dell'"unicità" *(Einmaligkeit)*, proprio della concezione biblica è, per la fede, parte essenziale della rivelazione»[28].
Un concetto questo che deve essere, a mio giudizio, integrato.
I greci distinguevano tra *kairós* e *chrónos* giusto per distinguere l'evento che avviene nel "tempo opportuno" o "quando i tempi sono maturi", dal tempo che si sviluppa un con un ritmo continuativo; il momento "kairologico" deve essere ri-

24) Sulla sua figura e sul suo pensiero, cf. G. Dessì, *Niebuhr*, Edizioni Studium, Roma 1993 (la bibliografia e gli studi sull'autore studiato sono indicati alle p. 139-149).
25) R. Niebuhr, *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, tr. it., Bologna, Società Editrice Il Mulino, 1966 (ed. or. Charles Scribner's Sons, New York, 1949).
26) R. Niebuhr, op. cit., pp 131 s. della tr. it.
27) *Ibid*.
28) Non è un caso che nella *Lettera agli Ebrei* siano usati i termini greci *hephapax* e *hapax* che significano "una volta per sempre", "una sola volta", in riferimento al sacrificio di Cristo. In 7, 26-27 si legge: «Questo era il sommo sacerdote che ci occorreva […]. Egli non ha bisogno, come i sommi sacerdoti, di offrire ogni giorno sacrifici per i propri peccati e poi per quelli del popolo: lo ha fatto *una volta per tutte*, offrendo se stesso». E in 9, 28: «Così Cristo, dopo essersi offerto *una sola volta* per togliere il peccato di molti, apparirà una seconda volta, senza alcuna relazione con il peccato, a coloro che lo aspettano per la loro salvezza».

conosciuto in quanto tale; la sequenza cronologica è da tutti conosciuta[29]. Questo per dire che anche il *chrónos,* con lo sguardo della fede, ha significato nel piano di Dio. Infatti è vero che Dio si rivela agli uomini in momenti specifici della storia. Seguendo la Rivelazione, infatti, «Dio svela i suoi fini nel quadro di determinati eventi significativi che accadono nella storia […]», i quali

> «non sono semplici eventi particolari, sono le "opere potenti" di Dio nelle quali è reso chiaro il significato dell'intero dramma della vita umana. Questa chiarificazione è sempre un atto di redenzione oltre che di rivelazione, poiché Dio manifesta in questi eventi rivelatori sia la sua misericordia che il suo Giudizio»[30].

È proprio questa la sfida che l'evento - se per evento si intende una provocazione audace e anche temeraria - reca all'uomo stesso, alla sua prudenza, al suo "buon senso", al suo razionalismo. Ed è chiaro che il riconoscimento di tali eventi non può essere colto se non dalla fede, o, se si vuole, nel quadro di una teologia della storia. Ma è anche vero che Dio non abbandona le sue creature, non si disinteressa di loro, perché le ama, e quindi le segue costantemente. La cosa si fa evidente per l'"evento" della creazione. Se è vero che quando si parla di creazione la si concepisce come avvenuta una volta per tutte, è altrettanto vero che il Padre, in quanto creatore, si propone, - lo si vedeva - continuativamente tramite il cosmo all'occhio e alla mente dell'uomo[31], ma non di meno interviene senza sosta per darle vita e sostenerla. Già Paolo afferma che tutte le cose, create per mezzo di Cristo e in vista di Cristo, in lui hanno consistenza[32], a seguito di atti che sono la prosecuzione dell'azione creativa, che conservano e mantengono nell'essere le creature con amore provvidente.
La cosa si fa evidente per l'"evento" dell'incarnazione: in un dato momento e in un dato luogo Gesù discende dal cielo e si fa uomo. La fede, in questo evento unico e decisivo, mette in luce il motivo per cui la prima venuta di Cristo si presenti come una decisione unica. Ma era nella logica dell'amore che Gesù «non restasse sulla terra solo per 33 anni […], ma trovasse modo di rimanere per tutti i secoli e soprattutto di esser presente su tutti i punti della terra nel momento culmine del suo amore: sacrificio e gloria, morte e resurrezione. E vi è rimasto»[33], nell'Eucarestia.
E ancora: la cosa si fa evidente per l'"evento" dello Spirito Santo, che si manifesta cinquanta giorni dopo la resurrezione di Cristo e in questo modo è donato agli Apostoli, ai discepoli. Ha osservato Giovanni Paolo II:

29) Trovo in un articolo scritto su un quotidiano un esempio illuminante, tratto dal dominio cosmologico, che vale la spesa di essere riportato, ove si osserva che si può «lasciare ai cosmologi, come è corretto, il *chrónos* lineare come parametro fondamentale dei loro modelli fisici per inanellare cause e effetti e riconoscere invece, a un livello diverso, nel *kairós*, le emergenze (i primi aminoacidi, la prima cellula, il primo barlume di coscienza) che sono i miracoli non per un intervento demiurgico che modifica le leggi dell'evoluzione, ma perché l'uomo le riconosce come tali nella Grazia» (P. Benvenuti, *Dal satellite Plank uno sguardo nuovo sull'universo*, in «L'Osservatore Romano» del 27.10.2010, p. 3.
30) R. Niebuhr, cit., p. 133 della tr. it.
31) Cf. *Romani* 1, 20.
32) Cf. *Colossesi* 1, 16-17.
33) Chiara Lubich, *Scritti spirituali*, vol. IV, Roma 1981, p.11 s.

> «È un fatto storico che la Chiesa è uscita dal cenacolo il giorno di Pentecoste, ma in un certo senso si può dire che non lo ha mai lasciato. Spiritualmente l'evento della Pentecoste non appartiene solo al passato: la Chiesa è sempre nel Cenacolo, che porta nel cuore»[34].

Come a dire che lo Spirito Santo, che ha parlato in passato, non cessa di parlare anche oggi come in ogni tempo, per introdurre i credenti a una comprensione sempre più piena delle verità rivelate e ad una vita sempre più conforme alla volontà di Dio. Non solo: una delle sue manifestazioni attraverso i secoli è resa "pubblica" nei doni straordinari che elargisce a singole persone, che rendono testimonianza di Dio e che in modi molteplici e sempre nuovi danno origine a realtà che in qualche modo avvicinano la città celeste alla terra.

3. Le prospettive aperte dal carisma dell'unità[35]

Noi sappiamo - e mi valgo ancora delle parole di Piero Coda - che il carisma dell'unità, donato a Chiara Lubich «è espressione, gratuita e imprevedibile, di un dono dall'Alto che, se mai, proprio grazie a ciò che gli è preparato intorno può esprimere tutta la sua fecondità»[36]. Ancora una volta la storia manifesta la sua centralità: i carismi sono donati sempre in situazioni e circostanze specifiche, nelle quali essi si inseriscono perfettamente per suggerire concrete vie di uscita a situazioni che si sono verificate a causa degli uomini stessi.
Non è dunque un caso se in questa ultima parte del mio intervento provo a valermi degli scritti di Chiara Lubich finora pubblicati[37], per interrogarli in relazione ai due temi in oggetto: la creazione e la storia. Essi, in vero, si pongono da una parte nel solco della tradizione cristiana e dall'altra vi recano nuove accentuazioni, nuove coloriture, nuove prospettive, e di grande rilievo.
Chiara guarda alla creazione in una specifica ottica, non come ad un atto puntuale, ma come al primo "evento", inizio della storia dell'uomo e del cosmo, che tuttavia, nel mistero dell'economia divina, si sviluppa nel tempo. Scrive Chiara: «Ci fu una sola creazione, e Dio continuamente crea»[38].
Ma ci si può chiedere perché Dio crei. Le espressioni che seguono danno la risposta, mostrando una delle novità insite nel messaggio che Chiara che ha lasciato. Ascoltiamola:

34) Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, n. 66.
35) Devo qui dichiarare il mio debito verso alla prof.ssa Maria Intrieri che nell'ambito di un gruppo di ricerca di "storici" che si ispirano alla spiritualità e alla cultura del Movimento dei Focolari, ha raccolto con intelligenza e diligenza un insieme di passi di Chiara, tra quelli pubblicati, con qualche commento di chi quei passi ha studiato a lungo in questi scorsi anni. A lei vada la mia gratitudine.
36) P. Coda, *Dio che dice Amore*, cit., p. 157.
37) Sono gli scritti che Chiara Lubich redasse a seguito delle visioni intellettuali da lei avute nell'estate del 1949 e in periodi successivi.
38) Le parole di Chiara riportate qui e di seguito sono desunte dagli articoli citati nelle note. Per la frase ora citata, cf. P. Coda, *Dio e la creazione*, cit., p. 86, nota 1.

> «Quando Dio creò, creò dal nulla tutte le cose perché le creò da Sé: dal nulla significa che non preesistevano perché lui solo preesisteva (ma questo parlare è improprio non essendoci in Dio il prima e il dopo). Le creò però da Sé perché creandole morì (d'amore), morì in amore, amò e perciò creò»[39].

Qui l'elemento decisivo e nodale della rivelazione neotestamentaria, ossia la parola di Giovanni: *Dio è amore,* «*Dio è Agàpe*» (*I Gv* 4, 8. 16), è applicata all'atto creativo di Dio. È l'idea della *creatio ex nihilo amoris*, ossia di una *kenosis*, di una "morte" di Dio, ma per amore, il quale solo per amore crea («amò e perciò creò»); un'idea, questa, indissolubilmente legata al mistero di Dio Uno e Trino.
Osserva Piero Coda che l'evento di Gesù Cristo e la rivelazione di Dio come *Agàpe* trinitaria inducono a risemantizzare la formula *creatio ex nihilo* e prosegue:

> «L'aveva già intuito Agostino nel *De Trinitate*[40]: dire che Dio, essendo Uno, è al tempo stesso Padre, Figlio e Spirito Santo […] significa dire che il Padre *non* è il Figlio e *non* è lo Spirito Santo, e il Figlio *non* è il Padre e *non* è lo Spirito Santo, e così lo Spirito Santo: è il concetto di *nulla relativo*, per cui, appunto, una realtà *non è un'altra*, come ben lo descrive Platone nel *Parmenide*. L'inaudito è qui, in virtù della rivelazione, di dover e poter affermare un *nulla relativo* in Dio stesso! Una nozione che ha immense conseguenze. L'affermazione di una alterità *reale* in Dio […] implica la negazione dell'identità pura e semplice dei Tre»[41].

39) Cf. *Ibid.*, p. 78.
40) Ove in I. 4, 7 viene detto: «Tutti gli interpreti cattolici dei Libri sacri […], questo intesero insegnare secondo le Scritture: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo con la loro assoluta parità in una sola e medesima sostanza mostrano l'unità divina e pertanto non sono tre dèi, ma un Dio solo (cf. *Gv* 13, 34; *1 Gv* 5, 3; *I Tim* 1, 5), benché il Padre abbia generato il Figlio e quindi non sia il Figlio colui che è Padre; benché il Figlio sia stato generato dal Padre e quindi non sia Padre colui che è Figlio; benché lo Spirito Santo non sia né Padre né Figlio, ma solo lo Spirito del Padre e del Figlio, pari anch'egli al Padre e al Figlio, appartenente con essi all'unità della Trinità». Già in Ambrogio, le cui omelie Agostino aveva ascoltato a Milano, si trovano analoghe riflessioni concernenti la Trinità. Cf. *De mysteriis* 5, 28, ove si legge: «Sei sceso nel fonte [battesimale] ; ricorda ciò che hai risposto: che tu credi nel Padre, credi nel Figlio, credi nello Spirito Santo. Non hai detto: "Credo in un essere più grande, in un essere meno grande, in un essere ultimo dopo di loro". Ma dalla medesima garanzia della tua parola sei costretto a credere nello stesso modo nel Figlio come nel Padre, allo stesso modo allo Spirito Santo come nel Figlio, con questa sola eccezione, che professi di dovere credere nella croce del solo Signore Gesù» (SAEMO, cit. vol. 17, p. 151. Cf. pure Ambrogio, *De Spiritu Sancto* II, 13, 154, ove è scritto:«[…] se l'uomo ha definito l'amico […] "un altro se stesso", quanto più dobbiamo credere che nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo si trovi un'unità di maestà, dal momento che attraverso il medesimo operare e la medesima divinità viene ad essere espressa l'unità o piuttosto […] la *tautótês* […], (*taŭtón* in greco significa "identico"), per il fatto che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo posseggono la medesima cosa, in modo che l'unità di volere e l'unità di potere non derivano da una disposizione della volontà, ma riposano nella sostanza della Trinità» (SAEMO, cit. vol. 16, pp. 259 e 261).
41) Cf. P. Coda, *Creatio ex nihilo amoris*, pp. cit. 65-66, nota 11.

e manifesta l'Assoluto come Trinità e non, come intendevano gli antichi, negazione della diversità. Ha scritto Giuseppe Maria Zanghì:

> «(l'Assoluto) è in se stesso, a suo modo, diversità! Egli si è fatto uomo, non-Assoluto: si è fatto diverso da sé! Questa rivelazione, ove l'Assoluto, - l'Uno - dice di Sè "Siamo" (cf. *Gv* 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia, del divenire»[42].

Ma torniamo alle parole di Chiara:

> «Iddio creò dapprima tutto l'universo. Poi l'uomo. L'universo senza l'uomo sarebbe apparso un assurdo e l'uomo lo coronò, e lo sintetizzò: l'uomo è il capo dell'universo e quindi lo contiene. Non è però parso assurdo durante la creazione, essendo l'ultima cosa creata capo di tutto il resto e coronamento»[43]. Ed aggiunge: «Tutte le creature e l'uomo sono riassunti in Gesù»[44].

Due gradi essenziali sono qui richiamati. Il cosmo trova nell'uomo il proprio coronamento e la propria sintesi; ma uomo e cosmo, a loro volta, hanno la piena realizzazione, assumono pieno significato, in Gesù Cristo, ed in lui tendono verso la meta finale, la consumazione escatologica.
In un altro luogo si legge:

> «Per lui furono fatte tutte le cose. Tutto ciò che è creato non è che Gesù spiegato, come l'iride è il ventaglio dei colori che spiegano il bianco. Le stelle, le piante, il sole, la luna, il mare, i monti, gli uccelli, tutte le creature e l'uomo sono riassunti in Gesù»[45].

È qui riecheggiato un passo paolino (*Col*. 1, 16 s.): «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui». In Chiara, come in Paolo, si tratta di Gesù, non del Verbo incarnato che è al centro del progetto di Dio sulla creazione; si tratta evidentemente dell'espressione di Dio "fuori di sé", anche se dal punto di vista della temporalità, Gesù si incarna solo "nella pienezza dei tempi".
Mi sembra che attraverso queste parole sia delineata una stupenda visione che contiene tutte le cose e che, estendendosi alla totalità del tempo, riconosce la presenza assolutamente centrale nello spazio e nel tempo di Gesù, Verbo incarnato crocifisso e risorto. È una visione della creazione vista dall'Uno[46]. In essa due sono

42) G.M. Zanghì, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità» XXV (2003/6), p. 666.
43) Cit. in *Ibid.*, p. 72.
44) Cit. in *Ibid.*, p. 72.
45) Ho desunto l'ultima frase di Chiara citata e lo spunto per le osservazioni fatte da un articolo, in corso di pubblicazione, di P. Coda in «Nuova Umanità», intitolato *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*.
4**6)** Cf. G.M. Zanghì, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità» XXV (2003/6), pp. 72-74.

appunto i fuochi su cui converge l'attenzione: l'evento creativo e l'evento salvifico o redentivo che in Cristo ha perfetto compimento, nella certezza che le cose vecchie sono passate, e che ne sono nate di nuove (cf. *1 Cor* 15, 28).
In tale orizzonte la creatura umana ha un posto straordinariamente importante: «L'uomo è la creazione e redento lui tutto è redento. E poi è lui il destinato ad essere un altro Dio. È lui il capolavoro "in fieri" di Dio, la Ricreazione di Dio, l'immagine e somiglianza Sua, il che significa: Altro Lui»[47]. Siamo lungo la via tracciata dai Padri della Chiesa, da altri grandi autori ecclesiastici e dai mistici lungo i secoli, fino ad oggi[48]. Si pensi, tra l'altro, alla nozione di "ricapitolazione" che Ireneo[49] mutua da San Paolo (cf. *Rom* 13, 10; *Ef* 1, 10) e che vede in Cristo il rappresentante di tutti gli uomini, come tutti gli uomini erano stati in qualche modo presenti in Adamo. Con la nozione di ricapitolazione egli comprende in un quadro, che è di storia della salvezza, l'incarnazione in quanto sintetizza e porta a perfezione tutta la storia precedente dell'uomo, l'istituzione di Cristo come capo dell'universo, l'ubbidienza di Cristo e Maria che hanno riparato la disobbedienza di Adamo ed Eva[50].
Considerando la creazione non più come atto puntuale, ma come continuità di rapporto tra Dio e le creature, le espressioni di Chiara sono non meno sorprendenti nella loro originalità:

> «Nella creazione tutto è Trinità. Trinità le cose in sé, perché l'essere loro è Amore, è Padre. La Legge in loro è Luce, è Figlio, Verbo; la Vita in loro è Amore, è Spirito Santo. Il tutto partecipato al nulla. E sono Trinità tra loro, che l'una è dell'altra, Figlio e Padre, e tutte concorrono, amandosi, all'Uno, donde sono uscite»[51].

Accanto alla struttura ontologica delle cose, sono poste in luce le relazioni che esse hanno tra di loro. Ancora una volta la visione è qui prospettata dall'Uno: «Qui si vedono le cose come saranno, e come Trinità». La struttura trinitaria è dunque presente in tutte le cose fin dal principio, quale impronta e quale vocazione, che attende, per realizzarsi, che sia compiuto il disegno di salvezza in Cristo. Cristo, con la sua incarnazione, passione, morte e resurrezione ha un posto ineliminabile e fondamentale nel creato e nell'"economia" divina.
Un altro tratto degli scritti di Chiara merita di essere ricordato, quello in cui scopre la presenza Dio "sotto le cose":

> «Avevo l'impressione di percepire, forse per una grazia speciale di Dio, la presenza di Dio sotto le cose […]. Vedevo in certo modo Dio

47) Cit. in *Ibid*, p. 82.
48) La bibliografia in argomento è ricchissima. Cito un solo libro di sintesi, non recente, ma sempre utile; J.N. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, tr. it., Il Mulino, Bologna1972, pp. 201-232 ("L'uomo e la sua redenzione") Adam and Charles Black, ed. or. London 1968.
49) Ireneo di Lione, *Adversus haereses* III, 18, 1; IV, 34, 1; V, 14, 2; V, 21,2.
50) Cf. B. Studer, in *Nuovo Dizionario di Patristica e di Antichità Cristiane*, III, Marietti. Genova-Milano 2008, vol. III, coll. 4505 s., s.v. *Ricapitolazione*.
51) Cf. P. Coda, cit., p. 83.

> che sostiene. che regge le cose […] ed esse erano tutte collegate tra loro dall'amore, l'una dell'altra innamorate […]. E la visione di Dio che dava unità al creato era più forte delle cose stesse»[52].

Qui davvero è mirabilmente descritto quel progetto di amore sulla creazione che, iniziato dall'amore trinitario, ad esso farà ritorno[53].

Nella vita, nell'esperienza e nel pensiero di Chiara, si sa, il fulcro dell'economia divina e di quella umana è Gesù Abbandonato (cf. *Mt* 27, 46: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»). Fu lui infatti che «riscattò tutto il creato in cui l'orma e la vita trinitaria (vi trovammo l'essere e la legge e la vita ed il tutto è Amore: Padre, Figlio e Spirito Santo) è da Gesù abbandonato portato alla Trinità piena e completa»[54].
Egli è «il creatore che si fa non Essere, lui. L'Essere, per partecipare Sé alla creazione […]. È il creatore del Creatore partecipato alla creazione, che con ciò diventa creatore». Gesù, per amore del Padre e degli uomini perde, nel momento supremo della sua passione, lo Spirito Santo, cioè il suo legame con il Padre; Spirito che tuttavia ritrova in sé nell'evento della resurrezione, e lo partecipa agli uomini[55].
Gesù Abbandonato: da questa intuizione Chiara trae ancora conclusioni che illuminano la sorte dell'uomo, le vicende delle cose, la vita stessa in cielo: «La differenza che passa fra il Cielo e la terra è che in Cielo la Vita nuova nasce dalla Vita, mentre in terra nasce dalla morte, dal dolore. Per questo, amato il dolore, sulla terra è tutto fatto, tutto è trasformato in Paradiso»[56].
Secondo questo angolo visuale, le "leggi" che presiedono a tutti i mondi, dal minerale al vegetale, all'animale, nella loro infinita varietà, hanno un'intima risonanza con la dinamica trinitaria, secondo la gerarchia armonica tra le varie specie di esseri. «La pianta che cresce [quest'anno] dal seme nasce da una morte, dunque, da un nulla. Ma questo nulla è positivo nel senso che è un nulla creato. Infatti la pianta non potrebbe nascere da un nulla non creato. Ha bisogno del seme morto»[57]. Ne deriva che, seguendo questa straordinaria intuizione, si potrebbe e si dovrebbe considerare tutta la storia degli uomini, che ha il proprio punto culminante nell'evento Cristo: Cristo, impotenza fatta persona, che nel momento dell'abbandono «ha aspirato a Sé tutte le vanità e le vanità sono divenute Lui ed Egli è Dio. Non c'è più vuoto sulla terra né in cielo: c'è Dio»[58]. In altre parole, mi chiedo se non sia questa la chiave che consente di "leggere" e di interpretare, alla luce di una teologia della storia, il corso delle complesse e sempre nuove vicende degli uomini, senza dimenticare che questi ultimi sono

52) C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia, "Per una cultura dell'unità"*, in «Sophia» 1 (2008), p. 14.
53) Cf. S. Rondinara, *L'uomo e il cosmo*, cit. pp. 53-54.
54) P. Coda, *Dio e la creazione*, cit., p. 83, nota 29. Per comprendere meglio le parole ora menzionate, si può ricorrere ad un altro passo appartenente ad un contesto, nel quale si afferma che «il Padre sarà meglio visto nell'essere delle cose, il Figlio nella Legge che è in esse, lo Spirito Santo nella vita che scorre in esse». *Ibid*.
55) Attingo ancora le parole di Chiara dall'articolo di P. Coda menzionato nella nota 43, come pure quelle citate infine, sul destino cosmico dell'Eucarestia e sull'*eschaton*.
56) Cf. V. Araujo, *Il centuplo e il Paradiso terrestre*, in «Nuova Umanità» XIX (1997/6), p. 721.
57) Cf. P. Coda, cit., p. 86.
58) Testo citato da H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla*, in «Nuova Umanità» XX (1998/3-4), pp. 117 s.

stati creati liberi, giacché Dio ha lasciato a loro la gioia della conquista del cielo[59], ma anche la responsabilità non lieve di meritarlo. Per cui, se il modello supremo a cui tutto si conforma è la Vita trinitaria, con le implicazioni che ne discendono - la prima ed essenziale è mettere a base prima di tutto l'unità -, quanto più, per volere dell'uomo e per grazia di Dio, si tende a realizzare un tale modello nella vita sulla terra, tanto più si è nella scia di luce, di pace, di gioia, a livello personale e, non meno, a livello sociale, come hanno dimostrato e dimostrano le figure di santi e di martiri, di ieri e di oggi, che hanno percorso il cammino di Cristo, nella certezza che le cose vecchie sono passate e che ne sono nate di nuove (cf. *1 Cor* 15, 28). Viceversa, quanto più ci si allontana da quel modello, tanto più si cade nello smarrimento, nell'aridità, nel non senso.
Entro il quadro della nuova creazione, che è frutto di Gesù Abbandonato, un posto preminente è occupato dall'Eucarestia, in quanto anticipa ciò che è destinata a diventare l'intera creazione. «Anche la creazione - scrive Chiara - fattura di Dio che è Amore, non può non essere fatta nell'Amore e quindi essere Eucaristia: espressione di Dio che vale Dio».

Abbiamo fatto un cenno in precedenza all'importanza di due nozioni, utili per meglio per comprendere la sfida dell'evento: quella di *kairós* e quella di *chrónos*. A questo punto non si può dimenticare una terza fondamentale nozione, espressa ancora da un termine greco di densa pregnanza, la nozione di *aiôn*, nel significato che (insieme ad altri) ha di 'eternità'[60]. La creazione come la storia si consumeranno nella parusia. Ed è guardando a quel punto che tutto assume il vero senso: «[…] cosicché tutto fu Dio: Dio in Sé e Dio nel creato. Due, ma fatti uno dal Mediatore Gesù»; ossia, per valerci delle parole di Paolo, «Dio tutto in tutti» (*1 Cor* 15, 28).

Per concludere, due ultime brevi notazioni. La prima: intorno alla concezione della creazione e a quella della storia, oggi, forse ancora più di ieri, si gioca il grande confronto tra le culture. Non sfugge infatti che dal modo di concepire e l'una e l'altra nozione derivano conseguenze di grande rilievo sul piano esistenziale, sociale, politico, etico, ambientale, ecc. La seconda: in questo confronto, ormai a livello planetario, il cristianesimo è in grado di recare una luce straordinaria. È un'altra sfida, che i cristiani devono affrontare, non sottraendosi alla "battaglia" culturale. E, entro questo ambito, mi pare che davvero il carisma dell'Unità offra «sguardi nel centro della rivelazione» stessa, tali da arricchire la Chiesa e il mondo «in modo inaspettato e perenne»[61] e in questo orizzonte l'Istituto Universitario Sophia possa dare un contributo significativo.

PAOLO SINISCALCO
Prof. incaricato di Storia del Cristianesimo presso l'Istituto Universitario Sophia
paolosiniscalco@tiscali.it

59) Cf. C. Lubich, *La resurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità» XVII (1995/6), p. 8.
60) Cf. *A Patristric Greek Lexicon*, a cura di G. W. H. Lampe, At Clarendon Press, Oxford1978.
61) Sono parole di H. U. von Balthasar, *Teologica. 3 Lo Spirito della verità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1992, p. 22. Traggo queste espressioni di von Balthasar, riferite ai grandi carismi donati dallo Spirito, "in cui intelligenza, amore e imitazione sono inseparabili", da un bel libro di Lucia Abignente, *Memoria e presente. La spiritualità del Movimento dei focolari in prospettiva storica*, Città Nuova, Roma 2010, p. 359, in cui, come suggerisce il titolo, il Carisma dell'Unità viene considerato storicamente, inserendolo nel contesto socio-politico in cui è nato.