

Parte quinta

BIBBIA E PASTORALE

GIUSEPPE GHIBERTI, La salvezza della creazione: tutta la κτίσις o solo l'umanità?

MARIO MARITANO, Le profezie veterotestamentarie sulla nascita verginale
di Cristo negli scritti di Giustino martire

FAUSTO PERRENCHIO, L'utilizzazione della Bibbia da parte di Don Bosco
nell'educazione dei giovani alla fede

LA SALVEZZA DELLA CREAZIONE: TUTTA LA KTÍSIS O SOLO L'UMANITÀ?¹

Giuseppe Ghiberti

Il problema

Fra i vocaboli con più valenze semantiche che il Nuovo Testamento offre con una certa frequenza, κτίσις tiene un posto di rilievo. Anche in tempi vicini a noi il confronto fra interpretazioni diversificate è ripreso con vivacità. Il presente intervento vorrebbe rivisitare gli estremi del contenzioso.

Esso è riassumibile in questi termini: nel Nuovo Testamento κτίσις significa l'azione della creazione oppure il suo effetto? In questa seconda eventualità, significa tutto il creato oppure soltanto la creatura uomo, l'umanità? Anche se – come vedremo nel corso dell'esposizione – non manca chi ritiene che lo spettro semantico del termine nell'uso neotestamentario sia ristretto, mi sembra invece di poter affermare (e dovrò dimostrarlo) che la casistica dei significati biblici del termine mostra uno spettro tanto ampio da rendere possibili, in teoria, tutte le ipotesi enunciate: creazione in divenire (con attenzione privilegiata al soggetto creante), creazione terminale, creato (propriamente κτίσμα²) e dunque creature, sia inanimate sia animate, o solo creatura umana. Occorre pertanto procedere a una verifica analitica, senza indulgere a tendenze generalizzanti.

Probabilmente la storia della ricerca avrebbe risparmiato molta fatica, se fra le 19 occorrenze del sostantivo κτίσις nel Nuovo Testamento³ mancassero le 4 che sono concentrate nei vv. 19-22 del cap. 8 della lettera ai Romani.⁴ La Volgata traduceva le

¹ Il cardinale Saldarini è il coordinatore della commissione dei cinque Cardinali e Arcivescovi che la Conferenza Episcopale ha delegato per la verifica e l'approvazione del lavoro di revisione compiuto in questi anni sul testo corrente della traduzione CEI. Gli dedico con affetto questa modestissima nota, che prende lo spunto proprio dal lavoro eseguito in quella sede.

² Che però nel Nuovo Testamento è assai raro, ma sempre usato con grande proprietà e costanza di significato: creatura (*I Tm* 4,4: «Ogni creatura di Dio è buona»; *Gc* 1,18: «perché fossimo come una primizia, ἀπορχήν τύν, delle sue creature»; *Ap* 5,13; 8,8).

³ 3 nei vangeli (solo in *Marco*), 11 nel corpus paolino (di cui 7 in *Romani*), 2 in *Ebrei*, 1 in *Giacomo*, 1 in 2 *Pietro* e 1 in *Apocalisse*. Assai raramente si trova il termine «creazione» o «creatura» (*bry'h*) nella letteratura qumranica (cf oltre, nota 15). Ringrazio i proff. Paolo Sacchi e Anna Passoni Dell'Acqua per i proficui scambi di idee su queste tematiche.

⁴ La bibliografia su questo argomento è molto ricca. Segnalo prima qualche voce per anni più lontani e poi un elenco più completo per gli ultimi quindici anni.

H. R. BALZ, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen, 59), Kaiser, München 1971; E. v. DOBSCHÜTZ, *Zum Wortschatz und Stil des Römerbriefs*, ZNW 33 (1934) 51-66; A. DUBARLE, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos (Rom. 8,19-22)*, RSPT 38 (1954) 445-465; T. FAHY, *Exegesis of Romans 8,16-25*, ITQ 23 (1956) 178-181; A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, RB 57 (1950) 336-

4 occorrenze di κτίσις sempre con *creatura*; la Bibbia CEI usa invece «creazione» (solo 2 volte; nelle altre 2 il sostantivo è sostituito dal pronome «essa» o «lei»). Mentre in latino *creatura* lascia adito anche a un'interpretazione antropologica, l'italiano «creazione», che nel contesto non significa certo «azione del creare», può far pensare solo al complesso del creato e ha quindi valenza cosmologica.

Ma proprio questo senso fa difficoltà per l'eccezionale concentrazione di qualifiche personali attribuite a quel soggetto: la creazione attende, è sottomessa alla caducità, ha speranza di essere liberata... per entrare nella gloria dei figli di Dio, gema, sofre... Ora, come può essere intesa in modo animato la creazione inanimata? La visione del cosmo di Teilhard de Chardin è stata assunta anche da qualche studioso del testo biblico,⁵ ma il tentativo è in grado di sostenersi? Certo non è facile evitare il condi-

387.489-529; F. R. M. HITCHCOCK, «*Every creature* not «*all creation*» in *Romans* 8,22, Exp 11 (1916) 372-383; E. LEWIS, *A Christian Theodicy. An Exposition of Romans* 8,18-39, Interp 11 (1957) 405-420; M. J. MACK, *Über das Elend, die Sehnsucht und Hoffnung der Creatur. Erklärung der Stelle Röm. VIII, 16-25*, TQ 15 (1833) 601-638; G. MACKENZIE, *The Earnest Expectation of the Creature*, ET 5 (1893/94) 333-334; F. OGARA, *Expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat*, VD 18 (1938) 193-201; G. PHILIP, *Creation Waiting for Redemption. An Expository Study of Romans* 8,19-22, ET 5 (1893/94) 315-319.415-416.509-512; A. VIARD, *Expectatio creaturae*, RB 59 (1952) 337-354.

Per gli ultimi anni:

1978 B. BARTNICKI, *Współczesna a patrystyczna interpretacja Rz 8,19* (The contemporary patristic interpretation of Ro 8,19), Stud TheolVars 16, 49-65; D. FRANCIS, *Terrestrial Realities. Their Liberation*, Jeevadhara 8, 148-158; J. LAMBRECHT, *Present world and Christian hope. A consideration of Rom. 8,18-30*, Jeevadhara 8, 29-39; B. REICKE, *Creation, determination and consummation in the view of the New Testament*, Abba Salama 9.

1979 E. GRÄSSER, *Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik*, Wissenschaft und Praxis – Kirche und Gesellschaft 68, 98-114; F. MENEZES, *Christian Hope of Glory. Rom 8,18-30*, Biblehashyam 5, 208-225.

1980 W. SCHMITHALS, *Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17-8,39* (Taschenbücher 1021), Kohlhammer, Stuttgart...1980; J. MAY, *Religious Symbolisation of Nature in ethical argumentation. A «pragmasemantic» analysis of Romans 8,18-25 and a Buddhist comparison*, LingBib 48, 19-48.

1982 D. R. DENTON, «*Apokaradokia*», ZNW 73, 138-140.

1983 W. BIDEMANN, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur* (Neukirchener Studienbücher 14), Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1983.

1985 O. CHRISTOFFERSSON, *På jakt efter den rätta bakgrundens till Rom 8, 18ff* (Stalking the real background to Rom 8,18ff), SvenskExegÅrsk 50, 135-143; M. FAESSLER, *Lecture de Romains 8*, BullCentProtEtud 37, 5-42.

1986 J. G. F. COLLISON, *Biblical perspectives on stewardship of earth's resources*, BangalTheolFor 18, 153-160.

1989 S. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains* (Analecta biblica 120), P.I.B., Roma 1989; J. LAMBRECHT, *The groaning creation. A study of Rom 8,18-30*, LouvStud 15, 3-18.

1990 O. CHRISTOFFERSSON, *The earnest expectation of the creature. The flood-tradition as matrix of Romans 8,18-27* (Coniectanea biblica, NT series 23), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1990.

1991 B. ROSSI, *Struttura letteraria e teologia della creazione in Rm 8,18-25*, StudBib-FranLibAnn 41, 87-124.

1993 J. ALSUP, *Translation as interpretation and communication*, Insights 108, 15-23; O. M. RAO, *Healing of the creation*, Biblehashyam 19, 205-209.

⁵ Cf G. DE GENNARO (a cura), *Il cosmo nella Bibbia*, Dehoniane, Napoli 1982; R. W. KROPP,

zionamento di una visione sistematica della salvezza e dei rapporti che la legano alle sue varie componenti, ché anzi un certo grado di sistematicità, anche teoretica, concorre all'organicità delle soluzioni che si propongono, ma occorre avere una coscienza critica circa l'influsso condizionante esercitato da quella precomprendere (sia che accetti sia che rifiuti un orientamento teilhardiano).

A una consapevolezza tanto acuta del problema ha fatto seguito una estensione a tutto campo della verifica, portando l'inchiesta pure su tutte le altre occorrenze neotestamentarie del termine, per trovarvi riscontri e suggerimenti. Era inevitabile ed era anche scientificamente corretto. La conseguenza fu, spesso, la proposta di scegliere, in forma rigida, o l'uno o l'altro dei due significati e di applicarli a tutta la casistica riguardante questo lemma.

Un esempio istruttivo si può trovare in una recente pubblicazione, che anticipa i risultati dell'inchiesta in questa tesi: «La lettura cosmologica di κτίσις in S. Paolo e nel Nuovo Testamento non è sostenuta da nessun valido supporto biblico; perciò l'unica interpretazione possibile dei testi paolini è quella antropologica».⁶

Per l'esemplarità dell'opera in questione, del suo procedimento e delle conclusioni che essa propone, può essere utile prendere l'avvio dalla sua ricerca per tentare di raggiungere anche noi un orientamento su una materia tanto complessa.

Le tesi di Alberto Giglioli

Alberto Giglioli scrive un libro a tesi. Mi sembra che la tesi fondamentale si distinguia in due affermazioni principali: κτίσις non significa la creazione o il creato, bensì – come dichiarava l'asserzione riportata sopra – solo l'uomo o l'umanità e nel Nuovo Testamento (ma anche, più generalmente, nella Bibbia) si parla solo sempre di redenzione dell'uomo e non si presta mai attenzione alla creazione inanimata. Non è chiaro quale tesi sia precedente: nell'ordine logico, per una retta metodologia, certamente quella filologica, ma probabilmente nell'ordine genetico quella sistematico-ideologica. In filigrana si avverte continuamente l'argomento: il creato inanimato non può diventare soggetto personalizzato di intellezione e decisione; si verificarono cataclismi nel creato ben prima che intervenisse il peccato dell'uomo nella storia della creazione, né è possibile affermare che con il disordine morale sia aumentato quello del cosmo inanimato; infine tutto il discorso soteriologico biblico ha come beneficiario soltanto la creatura umana, mentre del mondo infraumano la Bibbia – e il Nuovo Testamento in particolare – non dice nulla. Questa precedenza genetica è un fattore a rischio, perché tende a suggerire un ragionamento capzioso: ciò che non può, non deve essere e ciò che non deve essere, non viene trovato nelle parole.

Ma andiamo con ordine. In poco più di cento pagine l'autore ci consegna l'opera di una vita. Dopo alcuni anni di insegnamento biblico, Giglioli venne consacrato vescovo e dovette sospendere l'insegnamento: ma non la ricerca, la quale ha di preferenza seguito la pista di un problema, che è assai meno limitato di quanto sembri. L'opera grandiosa di Teilhard de Chardin è stata solo la punta dell'iceberg di un pensie-

Teilhard, Scripture and Revelation. A study of Teilhard de Chardin's reinterpretation of Pauline themes, Fairleigh Dickinson University Press, Cranbury NJ 1980.

⁶ A. GIGLIOLI, *L'uomo o il creato? Kτίσις in S. Paolo* (Collana Studi Biblici 21), EDB, Bologna 1994, p. 15.

ro che aveva trovato nella direzione della partecipazione cosmica alla redenzione uno dei filoni del rinnovamento della sensibilità teologica moderna.⁷

Su questo punto nodale il nostro autore ha invece un atteggiamento del tutto contro corrente. È qui però che riemerge il rischio: può essere un punto di discussione teologica il primo criterio per decidere la risposta a una questione nata in campo esegetico? Può darsi che teologicamente si assista a una enfatizzazione nel teorizzare la natura della partecipazione del creato alla redenzione di Cristo,⁸ ma basta questo motivo per non tener conto di una evidenza di vocabolario, che può forse trovare spiegazione nel linguaggio del mondo della Bibbia e della letteratura affine, in particolare nella simbolica dell'apocalittica anche intertestamentaria?

Anche questa volta però stiamo già anticipando. La ricerca di Giglioli iniziò nel 1968, durante un corso accademico e fu in grado di presentare le prime conclusioni in una assise di studi biblici nel 1969 e poi alla Settimana biblica del 1970. Da questa data inizia il carteggio con biblisti e teologi prevalentemente italiani (ma anche

⁷ G. CANOBBIO (ed.), *Dio, mondo e natura nelle religioni orientali*, Messaggero, Padova 1993; F. M. CROSS, *The redemption of nature*, PrincetonSemBull 10 (1989) 94-104; J. ERNST, *Das Heil der Schöpfung*, Catholica 46 (1992) 34-52; P. JONES, *L'eschatologie et l'avenir de la création*, RevRéf 42 (1991) 43-70; G. KEGEL, *Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Das Neue Testament und die Heilung der Welt*, Mohn, Gütersloh 1988; J. LAMBRECHT, *The wretched «I» and its liberation. Paul in Romans 7 and 8* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 14), Peeters-Eerdmans, Louvain-Grand Rapids 1992; D. MUÑOZ LEÓN, *El universo creado y la encarnación redentora de Cristo*, ScriptTheol 25 (1993) 807-855; A. SALAS, *El mundo hoy. Profanidad y trascendencia* (Biblia y fe 45), Escuela Bíblica, Madrid 1989; A. VÖGTLER, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Patmos, Düsseldorf 1970; M. D. WILLIAMS, *Regeneration in cosmic context*, EvangJourn 7 (1989) 68-80.

⁸ Sul problema «creato e redenzione del creato» si veda: E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung*, II, Evang. Verlagsanstalt, Zürich 1950; B. BYRNE, *Inheriting the Earth. The Pauline basis of a spirituality for our time*, Alba House, New York 1991; D. CERBELAUD, *La création ex nihilo en question*, RevThom 90 (1990) 357-372; J. DRANE, *Defining a Biblical Theology of creation*, Transformation 10, 7-11; P. DSCHULNIGG, *Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion* (Mt, Apg, Kol, Offb), FreibZeitPhilTheol 40 (1993) 125-145; H.-H. ESSE, *Creazione*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976; W. FÖRSTER, *Kτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης*, in G. KITTEL (Hrsg.), TWNT, III, Kohlhammer, Stuttgart 1938; C. E. GUNTON, *Christ and creation* (The Didsbury lectures), Paternoster-Eerdmans, Carlisle UK-Grand Rapids 1992; Z. HAYES, *What are they saying about Creation?* (A Deus Book), Paulist, New York-Ramsey NJ 1980; U. MELL, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), De Gruyter, Berlin-New York 1989; S. NIDITCH, *Chaos to Cosmos. Studies on biblical patterns of creation* (Scholar Press Studies in the Humanities), Scholar Press, Chico CA 1985; G. PETZKE, *κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Kohlhammer, Stuttgart... 1981; C. PORRO, *Provocazioni attuali alla teologia della creazione*, RivCl 76 (1995) 55-66; B. ROSSI, *La creazione fra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25*, Roma 1992; Id., *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica*, Vivens homo 4 (1993) 225-268; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología della creazione* (Ricerche teologiche), Borla, Roma 1988 (orig. spagn. 1986); *Schöpfung und Neuschöpfung* (Jahrbuch für biblische Theologie 5), Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1990; H. SCHÜRMANN, *Christliche Weltverantwortung im Lichte des Neuen Testaments*, Catholica 34 (1980) 87-110; J. S. UPKONG, *Création nouvelle. Perspectives bibliques et christologiques*, Spiritus 34 (1993) 149-160.

esteri: p. es. p. Alonso Schökel, il card. Garrone, P. Grech, H.U. von Balthasar) e da padre Luís Alonso Schökel Giglioli ebbe la soddisfazione di apprendere che il suo studio aveva causato, nella *Nueva Biblia Española*, il mutamento della versione, a proposito di *Rm 8,19-22*, da *creación a humanidad*. L'autore non racconta l'ultimo atto di questa storia, vissuto in seno alla commissione di revisione delle proposte per la nuova edizione della traduzione C.E.I. della Bibbia. Giglioli presentò alla commissione la proposta di accettare anche per la versione italiana un mutamento analogo a quello operato da padre Alonso Schökel e, per dare maggior peso alle sue ragioni, si decise a farne un'esposizione completa con la presente pubblicazione.

Anche questo mio intervento è finalizzato prevalentemente allo scopo di individuare criteri esatti di traduzione di quel termine e solo secondariamente alla ricerca di una risposta al problema della cosiddetta soteriologia cosmica di Paolo.

La storia dell'interpretazione è riassumibile all'incirca così:⁹ i commentatori della patristica occidentale preferiscono di solito l'interpretazione antropologica, mentre quelli della patristica orientale si collocano sul versante cosmologico. Anche in Occidente però avviene un allineamento all'interpretazione cosmologica a partire dall'esegesi protestante, a cui si assimila presto quella cattolica, anche se permangono eccezioni significative in ambedue i campi (o nel corso dell'attività dello stesso esegeta: M.-J. Lagrange, per es., non sceglie sempre il significato cosmologico in *Rm 8*). Impressionante fu specialmente, in epoca vicina a noi, la recezione della lettura cosmologica nel Concilio Vaticano II (LG 9,3; 36,1; 48,1.3; GS 38,3; 39,1), da cui sono venuti contraccolpi rilevanti nei testi liturgici (soprattutto – noterà nell'analisi finale l'autore – nella versione italiana, un po' disinvolta nei confronti dell'originale latino).¹⁰

Giglioli dichiara anzitutto il suo metodo, fondato sull'osservanza delle sette regole: testo, contesto, paralleli, circostanze di composizione, interpretazione della Chiesa, dei Padri e analogia della fede. Non è nominato il contesto culturale, ma la prima voce della ricerca (*LXX e apocrifi*) lo ricupera, anche se con attenzione strettamente limitata alla terminologia e – mi sembra – inadeguata alla varietà degli usi.

Tutti i passi neotestamentari in cui ricorre *κτίσις* vengono presi in considerazione, cominciando dagli scritti non paolini. L'attenzione è dedicata costantemente alla tensione fra le due possibilità di senso: «creazione» o «umanità»? La conclusione è sempre solo per la seconda. Il lavoro viene introdotto di volta in volta con il testo nell'attuale traduzione della Bibbia CEI e alla fine viene proposta la correzione della traduzione. Per es. (corsivi miei): «Dall'inizio *dell'umanità* Dio li creò maschio e femmina» (*Mc 10,6*), «Cristo... venuto... attraverso una tenda... non appartenente a *questa umanità*» (non *creazione*) (*Eb 9,11*), «Così parlò l'amen... il principio *dell'umanità* di Dio» (*Ap 3,14*) e naturalmente «Le sue perfezioni invisibili, *da par-*

⁹ L'autore non giustifica la sintesi, che dà semplicemente per scontata. Cita però i lavori di B. Rossi (v. sopra, n. 8) e mostra d'aver avuto contatto diretto con molti autori antichi. Rassegne più articolate e sfumate sono però offerte ad es. dai commentari di O. Kuß e di U. Wilckens.

¹⁰ Anche la recente enciclica *Evangelium vitae* sembra allineata sulla stessa concezione: «La violenza omicida cambia profondamente l'ambiente di vita dell'uomo. La terra da "giardino di Eden" (*Gn 2,15*), luogo di abbondanza, di serene relazioni interpersonali e di amicizia con Dio, diventa "paese di Nod" (*Gn 4,16*), luogo della "miseria", della solitudine e della lontananza da Dio» (n. 9). La considerazione è fatta in riferimento all'uomo, ma soggetto ne è la terra, che riceve l'influsso dall'uomo e su di lui esercita il proprio influsso.

te delle creature umane, vengono conosciute in quanto desunte dalle opere...» (*Rm 1,20*) e «*L'ansiosa attesa dell'umanità aspetta la rivelazione della figliolanza divina. Poiché l'umanità fu assoggettata alla vanità dell'idolatria, non per sua volontà, ma a causa di colui che l'ha assoggettata, nella speranza che la stessa umanità sarà liberata... Sappiamo infatti che tutta l'umanità gemit... e non essa soltanto, ma anche noi...»* (*Rm 8,19-23*). L'amabile lettore vorrà operare personalmente il confronto con la versione attuale.

La precisione dell'autore lo porta a spingere le verifiche a due ambiti significativi: lo scambio dei generi e il neutro plurale *πάντα*: il secondo è una specificazione del primo. Tendenza di Giglioli è quella di tradurre possibilmente con un maschile l'aggettivo o participio neutro. «Quel che è generato in lei...» diventa «*colui* che è stato generato in lei» (*Mt 1,20*); «Tutte le cose mie sono tue» diventa «*Tutti quelli che sono miei* sono (anche) tuoi» (*Gv 17,9-11*). Analogamente si procede per il neutro plurale: ad es. in *Gv 3,35* non si leggerà «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano tutte le cose» bensì «Il Padre ama il Figlio e *tutti gli ha dato* in dono». In questo modo anche il pericolo remoto che la realtà inanimata venga coinvolta nell'opera di salvezza realizzata da Gesù è scongiurato. D'altra parte, quando il Nuovo Testamento predice «cieli nuovi e terra nuova», non intende parlare di una realtà cosmica che viene ora redenta assieme all'uomo e che alla fine della storia umana verrà con l'uomo trasformata per continuare in una esistenza giunta a perfezione: il mondo futuro sarà invece radicalmente nuovo, non restaurato e «nella vita futura l'uomo non avrà più bisogno delle creature visibili» (p. 103) e lo stesso corpo dei risorti sarà (puramente) spirituale.

Certamente il Concilio è un osso duro per questa teoria, ma è vero che i padri hanno avuto coscienza delle difficoltà sottese ad alcune espressioni e le decisioni conciliari non hanno voluto prendere posizione definitiva su di esse. Comunque non si può negare, secondo l'autore, che «un vistoso incidente esegetico» è trasmesso dagli antichi Padri orientali ai commentatori dell'epoca moderna ed è stato accettato dai padri del Concilio che, non disponendo «del tempo e degli strumenti per un attento esame di una questione ancora discussa, si sono fidati degli esperti» (p. 109). Ma già sant'Agostino pensava che concili posteriori possono emendare quelli celebrati in precedenza.

Così si chiude il ciclo dell'elaborazione esegetica e storica, a cui fanno da appendice le riflessioni su una liturgia che ha perso l'eco anche delle sfumature prudenziarie del concilio e la raccomandazione finale ai pastori e ai teologi perché riflettano sui «pericoli che possono derivare dalla esegeti cosmologica» (p. 119).

Riflessioni di metodo

L'opera che abbiamo descritta ha messo in evidenza le forti implicanze sistematiche che vengono chiamate in causa dalle possibili traduzioni di *κτίσις*. Le difficoltà si fanno acute solo in alcuni casi, ma per un'adeguata informazione è necessario verificare tutti gli usi presenti nel Nuovo Testamento. Nel momento però in cui viene impostata l'inchiesta è bene non condizionarla totalmente a quelle difficoltà, perché la ristrettezza delle prospettive mortifica le possibilità di cogliere i suggerimenti che emergono lungo il cammino.

In particolare sono irrinunciabili due interventi: specialmente quando un'espres-

sione fa problema, se ne deve verificare l'eventuale carica simbolica e, contemporaneamente, si deve estendere l'inchiesta all'ambiente letterario circostante e affine alla ricerca di possibili analogie.¹¹

L'attenzione al testo impone anzitutto l'obbligo di una totale fedeltà al suo sistema semantico. La struttura di un termine e lo stilema in funzione del quale esso è impiegato permettono il ricorso a sinonimi solo nel caso che sia rispettata la funzione originaria che veniva assolta da quel termine o stilema. In particolare la prudenza è d'obbligo, quando si voglia ricorrere sistematicamente al sinonimo e quando questo abbia un campo semantico del tutto autonomo nei confronti del termine originale. Il caso si verifica appunto nel passaggio da «creazione-creatura» a «uomo-umanità».

È illusoria la contrapposizione netta fra creazione e umanità perché, salvo il caso che ci si voglia esplicitamente riferire solo alla creazione inanimata, di per sé il senso del termine «creazione» è tanto ampio da comprendere tutti gli esseri viventi e non viventi. Quando si scopra che «uomo» o «umanità» dà riscontro di senso nella traduzione di *κτίσις*, non è affatto detto che quello sia il solo senso inteso: l'uomo è parte del creato, ma non per questo sono escluse le altre creature.

Solo apparentemente, inoltre, la netta distinzione fra significato soggettivo di *κτίσις* (creazione, atto del creare, intervento del creatore) e significato oggettivo (frutto del creare, creatura; salvo poi a dover distinguere quali creature: tutte, a partire dalle inanimate fino all'uomo, o solo le creature umane?) è segno di precisione concettuale, perché non è affatto impossibile che nel discorso biblico esistano casi di copresenza dei due.

Per i motivi precedenti e per la convinzione che la scelta di un vocabolo fatta da un autore sia da rispettarsi tutte le volte che la versione lo permette, mi sembra che di regola non si debba passare dalla terminologia di creazione a quella più riduttiva di «uomo - umanità». Lo esige il rispetto dell'intenzionalità dello scrivente. Solo una verifica operata di volta in volta potrà consigliare, se necessario, la modifica di un termine che risulti intollerabile. Né sarà sufficiente, per questo, che nel testo in questione si parli dell'uomo o gli si riferiscano gli argomenti trattati: una finalizzazione all'uomo degli interventi di salvezza è troppo evidente; resta invece da vedere se dell'uomo salvato il testo parli pensandolo immerso nel contesto più ampio dell'intera creazione oppure si interessi a lui solo. È questo il contesto veramente determinante e per conoscerlo è necessario rendersi familiare il mondo simbolico dell'autore, alla luce anche delle abitudini che egli assume dal mondo letterario di cui è espressione.

Intanto, prima di incominciare l'applicazione di questi principi, sgombriamo ancora il campo da qualche difficoltà previa. L'obiezione sulla preesistenza delle catastrofi cosmiche al peccato dell'uomo è quanto mai fragile, perché attribuisce la qualifica di male alle conflagrazioni cosmiche. È invece certamente vero che il giudizio di buono e bello o di cattivo e odioso a riguardo dei fenomeni naturali non siamo in grado di darlo e addirittura non ha senso, anche se essi possono essere motivo di sofferenza per l'uomo; e di fatto possiamo dire che storicamente questa sofferenza ha fatto seguito all'ingresso del peccato nel mondo. Una valutazione di etica ecologica

¹¹ Mi pare che A. G. non abbia preso veramente sul serio questa possibilità, alla quale pure si orientava ormai non poca bibliografia, nonostante le pp. 37-39 della sua opera.

comunque non parte da un giudizio sulle leggi della natura, bensì dalla verifica del rispetto o meno dell'uomo verso di esse.¹²

Inoltre le riserve che i commentatori hanno accumulato nei riguardi dell'interpretazione cosmologica (di cui A. Giglioli riporta alcuni esempi) non sono risolutive, ma solo indicative di un orientamento da seguire in quell'interpretazione. Non ha senso infatti parlare né di personificazione del cosmo né di vita etica per esso: non era certamente questa l'intenzione di Paolo e non lo è di nessun esegeta che si muova nei normali parametri di spiegazione della realtà. I richiami (ad es. di Tommaso d'Aquino) servono da stimolo per evitare pencolamenti animisti o immanentisti o spiegazioni troppo nebulose di stampo falsamente realistico.

Orientamenti di risposta

Vale la pena fare scorrere velocemente i passi delle occorrenze di κτίσις. Solo eccezionalmente mi attarderò in questioni analitiche.

1. **Mt 19,4** presenta solo il verbo corradicale ma, essendo parallelo di *Mc 10,6*, verrà trattato con questo.

2. **Mc 10,6¹³** è parallelo a **Mt 19,4¹⁴** ma l'inizio della scena marciana è legger-

¹² Sul problema dell'ecologia nell'aspetto biblico-teologico cf G. ANDERLINI, *Bibbia e natura. Appunti per una lettura ecologica della Bibbia*, BibOr 33 (1991) 193-209; W. BEINERT, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung* (Theologisches Seminar), Herder, Freiburg... 1974; C. BREYENBACH, *Glaube an den Schöpfer und Tierschutz. Randbemerkungen zu Albert Schweitzers Ethik angesichts urchristlicher Bekenntnissätze und Doxologie*, ET 50 (1990) 343-356; F. BRIDGER, *Echology and eschatology. A neglected dimension*, TynBull 41(1990) 290-301; R. BURGGRAEVE, *Responsabilità per «un nuovo cielo e una nuova terra»*, Concilium 4 (1991) 125-136; R. FARICY, *Vento e mare obbeditegli. Approcci a una teologia della natura* (Teologia/Saggi), Cittadella, Assisi 1984 (orig. inglese 1984); G. FRIEDRICH, *Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos*, Kohlhammer, Stuttgart... 1982; P. GIBERT, *Principe d'écologie et idée de création*, LumVie 42 (1993) 77-84; H. HEGERMANN, *Biblisch-theologische Erwägungen eines Neutestamentlers zum Problemkreis Ökologie*, TZBas 39 (1983) 102-118; C. MANGAN, *The Bible and ecology*, MilltownStud 32 (1993) 110-122; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986; R. MURRAY, *The Bible on God's world and our place in it*, Month 21 (1988) 798-803; Id., *The relationship of creatures within the cosmic covenant*, Month 23 (1990) 425-432; L. NEREARAMPIL, *An eco-theology foreshadowed in the Gospel of John*, Biblebhashyam 19 (1993) 188-204; J. A. RIMBACH, «All creation groans». *Theology/Ecology in St. Paul*, AsiaJournTheol 1 (1987) 379-391; P. STUHLMACHER, *Die ökologische Krise als Herausforderung an die biblische Theologie*, ET 48, 311-329; G. THERUKATTIL, *Towards a Biblical Eco-Theology*, Jeevadhara 21 (1991) 465-483; W. WINK, *Ecobible. The Bible and Ecojustice*, Theol-Today 49 (1993) 465-477; G. ZERBER, *Ecology according to the New Testament*, Direction 21 (1992) 15-26.

¹³ Per il vangelo di Marco mi riferisco di solito a questi commentari: R. G. BRATCHER - E. A. NIDA (*Manuel du traducteur*, Alliance Biblique Universelle, United Bible Societies 1963); P. CARRINGTON (The University Press, Cambridge 1960); J. GNILKA (Commenti e studi bibliici, Cittadella, Assisi 1987; traduz. dal ted., EKK zum NT, Benziger-Neukirchener V., Zürich-Einsiedeln- Köln/Neukirchen-Vluyn 1978-79); E. HÄNCHEN (Sammlung Töpelmann II, 6, Töpelmann, Berlin 1966); C. S. MANN (The Anchor Bible, Doubleday, New York 1986); V. TAYLOR (Cittadella, Assisi 1977; traduz. dall'ingl., The Macmillan Press, London 1963); F. M. URICCHIO - P. G. STANO (La Sacra Bibbia, Marietti, Torino 1966).

¹⁴ Mi riferisco ai commentari di E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH (KEKNT, Vandenhoeck &

mente diverso da quello del racconto matteano. Soltanto in Marco la domanda sulla liceità di rimandare la propria moglie riceve una controdomanda: «Che cosa vi ha comandato Mosè?». Gli interlocutori rispondono con rimando abbreviato a *Dt* 24,1, in modo che la risposta risolutiva di Gesù presenta la contrapposizione di una citazione a un'altra citazione: è la citazione composita di *Gn* 1,27 e 2,24, che è comune anche a Matteo. Questa parte del dialogo appartiene a una «duplice tradizione» rara (solo marciano-matteana) e ha il suo nucleo nella citazione biblica, che Gesù introduce inquadrandola nel contesto dell'inizio della creazione.¹⁵ Certo il riferimento specifico va alla creazione dell'uomo, ma ambedue i concetti in partenza sono genericci: Dio è «creatore» (Matteo) di tutto ciò che esiste e la «creazione» non termina solo all'uomo. È inteso anche l'uomo, prima di tutto l'uomo, ma la dinamica del testo non mostra alcun interesse a limitare la prospettiva solo all'uomo. Ciò che conta è la creazione di Dio e tutti sanno e – per cultura comune – pensano spontaneamente che Dio ha creato tutto. Né il particolare ἀπ' ὀρχῆς comporta una limitazione al solo uomo, come si vedrà fra poco. Nella traduzione manterrei «inizio della creazione», pensando più che alla scansione dei vari interventi creativi al progetto (unitario) di Dio sulla creazione tutta quanta.

3. **Mc 13,19** è parallelo a **Mt 24,21** e ancora una volta siamo in «duplice tradizione» marciano-matteana (nell'opera lucana la nostra famiglia lessicale non è mai presente). Vi è contenuto un detto che si ispira a modello anticotestamentario: *Es* 9,18 e *Dt* 4,32 attestano il modo di dire stereotipo.¹⁶ Nell'Esodo si dice: «Ecco io faccio cadere... una grandine violentissima, come non c'era mai stata in Egitto dal giorno della sua fondazione (LXX: ἀφ' ἧς ἡμέρας ἔκτισται) fino ad oggi»; nel Deuteronomio leggiamo: «Dal giorno in cui Dio creò l'uomo (ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον) sulla terra, vi fu mai cosa grande come questa?». L'inizio di questo modo di dire si riferisce al contrasto (che precisa *ciò che* Dio ha fatto, visto che ha creato tutto: può trattarsi dell'Egitto, dell'uomo o anche solo della creazione senza precisazioni) fra il momento iniziale e quello dell'intervento di cui ora si parla.

Il fatto sinottico conferma sia la genericità del discorso sia la possibilità di dare a κτίσις significato non precisato: *Mt* 24,21 dice «dall'inizio del mondo», dove il ri-

Ruprecht, Göttingen 1962), P. GÄCHTER (Tyrolia, Innsbruck 1963), P. BONNARD (Commentaire du Nouveau Testament, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963), W. GRUNDMANN (Theologischer Handkommentar zum NT, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968), ORTENSIO DA SPINETOLI (Cittadella, Assisi 1971), J. SABOURIN (2 voll., Ed. Paoline, Roma 1976-1977), R. FABRIS (Commenti biblici, Borla, Roma 1982), J. GNILKA (Herders theologischer Kommentar zum NT, Herder, Freiburg... 1985), U. LUZ (EKK I/1.2..., Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen 1985-1990...).

¹⁵ Un procedimento analogo di ragionamento si riscontra in ambito qumranico. Cf CD 4, 20-21: (I malvagi, o i falsi profeti) sono caduti in comportamento scostumato, «prendendo in moglie due donne durante la loro vita, mentre fondamento della creazione (*bry'h*) è: "maschio e femmina Dio li creò"». Le interpretazioni della polemica qui presente sono parecchie (contro la poligamia? contro il divorzio? contro qualsiasi forma di seconde nozze?), ma il riferimento a *Gn* 1,27 è fatto alla stessa maniera del nostro testo marciano.

¹⁶ La formulazione più vicina a *Mc* 13 si trova in *Dn* 12,1, ma lo stereotipo è segnalato già in precedenza. Una formulazione analoga è rinvenibile anche in EnEt LXIX, 17; S.; 566, e in Giub I, 29; S., 221 (cf sotto, nella trattazione di *Rm* 8,19-22 e di *2 Cor* 5,17; *Gal* 6,15).

mando allo stereotipo anticotentamentario è più generico ma anche più illuminante sul suo senso non impegnativo. Questa variante matteana non dice nulla di diverso dal marciano «inizio della creazione», però è vero che κόσμος è più ampio che il solo «mondo umano» e che quindi anche κτίσις è più generica che solo la creazione dell'uomo o l'umanità.¹⁷ Anche in questo caso non vedrei motivo per abbandonare la versione «creazione».¹⁸

4. **Mc 16,15** si trova nella seconda parte della finale tardiva (lunga) di Marco, dedicata agli incarichi per i dodici. Il v. 15 contiene la formula della missione universale (al v. 16 si descrivono gli effetti di salvezza per chi accoglie l'annuncio), che viene seguita dai segni con cui Gesù la conferma (vv. 17-18). L'incarico del v. 15 è scandito sul parallelismo tra l'«andare nel mondo intero» e l'«annunciare il vangelo a ogni creatura», con sottolineatura dell'universalità della destinazione della salvezza, condizionata solo all'accettazione dell'annuncio, da realizzarsi nel credere e nell'essere battezzati. I confini di questo universalismo sono i confini del mondo e gli uomini a cui è destinato quel beneficio sono tutti quelli compresi nel quadro della creazione. Per questo motivo, pur pensando evidentemente agli uomini, preferirei rendere con «ogni creatura» piuttosto che con «tutti gli uomini». Probabilmente si avvicina maggiormente al senso del testo la versione «tutte (quante) le creature».¹⁹

5. **Rm 1,20.25** presenta una quantità di problemi interpretativi che non possono essere presi qui in considerazione, ma che non impediscono di individuare alcuni orientamenti per l'obiettivo che ci proponiamo.²⁰

¹⁷ A pp. 40-41 Giglioli riconosce che la variante di Matteo significa «fin dall'inizio del mondo» intero e lo vorrebbe contrapporre all'inizio della «creazione» di Marco. All'obiezione che gli facevo oralmente che le variazioni in passi paralleli si presuppongono convergenti, finché non è dimostrata l'intenzione della divergenza, egli obiettava che in Matteo anche κόσμος significa «uomo»; ma la verifica che io feci di tutte le ricorrenze di κόσμος nel primo vangelo (4,8; 5,14; 13,35.38; 16,26; 18,7; 24,21; 25,34; 26,13) mi dà un risultato totalmente opposto a quello da lui sostenuto. La versione poi che egli propone di *Mc 13,19* perde il sapore dell'originale greco semiteggiante, eliminando il gioco di ripetizione della radice «creare» («...tribalazione quale non c'è mai stata dall'inizio dell'umanità, fatta da Dio...»).

¹⁸ Ho trattato questo passo anche in *La creazione, l'uomo e la donna nei sinottici*, in A. S. PANIMOLLE (a cura), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 10. *Creazione-Uomo-Donna. Parte prima: nella Bibbia e nel giudaismo antico*, Borla, Roma 1995, pp. 95-120.

¹⁹ Nel 1967 fu difesa nella Facoltà di lettere e filosofia dell'Università Cattolica di Milano una tesi di laurea di Licia Porteri su *La resurrezione di Gesù e la missione universale in Mc 16,15*. Ne sfruttò la ricca documentazione. L'autrice ritiene che, partendo dall'uso anticotentamentario, sia da preferire il significato globale-collettivo della destinazione dell'incarico.

²⁰ Mi riferirò prevalentemente ai seguenti commentari: P. ALTHAUS (Nuovo Testamento 6, Paideia, Brescia 1970; traduz. dal ted., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966); K. BARTH (Feltrinelli, Milano 1962; traduz. dal ted., Evangelischer V. Zollikon, Zürich 1954); C. E. B. CRANFIELD (Shorter Commentary, W. B. Eerdmans, Grand Rapids MI 1985); C. H. DODD (Religious Books in Fontana Series, Collins, London and Glasgow 1965); J. A. FITZMYER (The Anchor Bible, Doubleday, New York-London... 1993); E. KÄSEMAN (Handbuch zum NT 8a, J.C.B. Mohr, Tübingen 1973); K. KERTELGE (Commenti spirituali del NT, Città Nuova, Roma 1973; traduz. dal ted., Patmos-V., Düsseldorf 1970); O. KUSS, 3 voll., Morcelliana, Brescia 1962-1981 (orig. ted. 1959-1978); F.-J. LEENHARDT (Commentaire du NT, VI, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1957); O. MICHEL (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT,

Penso che, se non vi fosse la consapevolezza di uno specifico contenzioso, il v. 20 non comporterebbe particolare difficoltà di versione. Ἀπὸ κτίσεως κόσμου per la struttura dell'espressione e per l'analogia con espressioni simili (viste in Marco e costruite con ἀπ' ἀρχῆς) fa pensare anzitutto a un complemento di tempo-luogo: a partire dalla creazione del mondo, dando a «creazione» il senso più proprio dell'attività del creare. Il complemento di agente di καθορᾶται è da rinvenire nell'ἐν αὐτοῖς con cui terminava il v. 19. Mi pare che sia il senso più naturale e più probabile.

Non molto diversa è la situazione del v. 25, dove κτίσει è contrapposto al principio κτίσαντα e significa dunque l'oggetto dell'azione creatrice. Siccome il «creatore» è creatore di tutto, il concetto di «creatura» non deve essere interpretato limitatamente a una sola categoria, per es. all'uomo. In realtà l'analogia con il ragionamento di *Sap* 12,24; 15,8 fa pensare in primo luogo alle creature inanimate, la cui adorazione rendeva tanto più assurdo il culto idolatra.

6. **Rm 8,19-22** è il passo di maggior interesse e difficoltà della serie. Fin dall'inizio è evidente che le quattro occorrenze di κτίσις hanno sempre lo stesso significato e che la realtà indicata da quel termine non coincide con il «noi» del v. 23, perché questa si contrappone e costituisce un momento di progressione nei confronti con la «creazione». Κτίσις è il frutto dell'intervento creativo di Dio, ma, essendo soggetto di azioni umane, non sembra poter indicare la creazione inanimata (o il creato, le creature). D'altra parte però essa non è neppure il «noi», che ha naturalmente bisogno di specificazioni: «noi» sono certamente uomini, probabilmente in rapporto con soggetti nominati fin qui. Ma in questo capitolo si parlava dei potenziali beneficiari della salvezza e dei protagonisti della lotta tra la carne e lo spirito in termini così generici da non permettere limitazioni di sorta.

Si sta manifestando particolarmente per questo passo la necessità di ricorrere ai due strumenti dei quali si parlava nelle osservazioni metodologiche: la verifica della carica simbolica dei vocaboli e delle figure e la ricerca delle eventuali analogie di espressione nella letteratura vicina all'ambiente di incubazione del Nuovo Testamento.

a) È noto che Paolo ipostatizza²¹ facilmente realtà che hanno riferimento all'uomo ma non sono personali: così per il peccato, la morte, per la giustizia, la carne... Egli può parlare di queste realtà come di persone, mentre né lui né i lettori immaginano le cose in questi termini. Eppure questo modo di fare ha un senso: entrando nel mondo del simbolico, la descrizione suggerisce un giudizio sulla realtà quale non sarebbe pensabile sul filo della logica astratta, con perdita delle ricchezze concettuali collegate a quel simbolo «logicamente impossibile». L'immagine sfugge ad alcuni aspetti della logica più rigida e in compenso acquista una forza di suggestività che è efficace proprio perché approssimativa. Che l'influsso nefasto del peccato abbia raggiunto non solo la sfera privata dell'uomo né solo i suoi rapporti con Dio e con gli altri uomini, ma si sia spinto fino a quella creazione all'interno della quale Dio ha chia-

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966); H. SCHLIER (Herders theologischer Kommentar zum NT, VI, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977); U. WILCKENS (EKK zum NT, Benziger-Neukirchener V., Zürich-Einsiedeln-Köln/Neukirchen-Vluyn 1980).

²¹ A proposito di *Rm* 8,20 Gennadio di Costantinopoli (riportato da H. R. BALZ [cf sopra, nota 4], p. 41, n. 17) dice che Paolo parla προσοπωποιήσας.

mato l'uomo all'esistenza, dalla quale il progetto originale di Dio gli destinava aiuto e alla quale Dio lo proponeva con compiti di responsabilità e sovranità non è solo convinzione diffusa nel mondo della speculazione teologica degli ultimi secoli, bensì è concezione che sembra trovare fondamento anche in tutta l'economia del pensiero biblico.

Questa concezione si presenta assai più facilmente nella veste di una terminologia simbolica imprecisa che in una concettualizzazione tecnicamente astratta (ma fredda). Così è possibile attribuire al creato inanimato qualifiche di animazione personale, razionale, per esprimere la solidarietà con il mondo umano, anche se non è approfondito il modo di realizzazione di quel rapporto.

b) La verifica in ambiti letterari vicini alla letteratura paolina²² è impresa più faticosa. È tornato a interessarsene recentemente Bernardo Rossi,²³ ma aveva raccolto una documentazione ancora più abbondante nel 1971 Horst R. Balz, interrogando sia la letteratura intertestamentaria sia quella rabbinica, con un risultato assai convincente.²⁴ Per conto mio mi limito a qualche segnalazione presa dal libro di Enoch Etiopico, notando che la terminologia può variare: al posto della «creazione» possiamo trovare «terra» o «mondo» o simili.

Per limitarmi al solo esempio di Enoch,²⁵ noto che il termine «creazione» è assai raro (cf CVI, 10;²⁶ S., 662), ma non tanto da non offrire un'analogia con un'espresione già udita nelle tradizioni sinottiche (cf sopra per *Mc* 13,19 e *Mt* 24,21): «Questi sono i segreti di questo giuramento e sono stati saldi nel suo giuramento e il cielo fu sospeso prima che fosse creato il mondo, e per l'eternità. E, per esso, la terra fu fondata nell'acqua e, dai segreti (=viscere) dei monti, vengono le belle acque ai viventi, *dalla creazione del mondo fino all'eternità*» (LXIX, 16-17; S., 566; corsivo mio).

In compenso, il significato «cosmico» di «creazione» si ritrova presente spesso quando si parla della «terra». Riporto qualche testo. (Parole del Signore a Raffaele:) «Fa' vivere la terra che gli angeli hanno corrotto e (quanto al)la vita della terra annuncia che io farò vivere la terra e che non tutti i figli dell'uomo periranno a causa del segreto di tutto quel che gli angeli vigilanti hanno distrutto e insegnato ai loro figli. E tutta la terra si è corrotta per aver appreso le opere di Azazel ed ascrivi a lui tutto il

²² Per l'Antico Testamento cf O. CHRISTOFFERSSON (1990; sopra, n. 4).

²³ 1991, sopra, n. 4; 1992 e 1993, sopra, n. 8.

²⁴ H. R. BALZ (sopra, nota 4), per es. pp. 41-45, a proposito di *Rm* 8,20. A κτίσις sono dedicate le pp. 47-49. Essa indica il «Gesamtkosmos der jüdischen Apokalyptik... Gesamtheit der Gott in einer bestimmten geschichtlichen Situation gegenüberstehenden Schöpfung» (p. 47).

²⁵ Citerò da P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, U.T.E.T., Torino 1981 e abbrevierò S. Il II volume (Torino 1989) è abbreviato S. 2. Per Enoch mi riferisco anche a M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch. A new English edition...* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha VII), E. J. Brill, Leiden 1985. Sarebbe di grande interesse stabilire il confronto diretto sul testo greco, ma purtroppo i frammenti che ci sono giunti di quel testo sono estremamente scarsi. Faccio riferimento al vol. III della stessa collana di Brill, Leiden: M. BLACK, *Apocalypse Henochi graece...* e A.-M. DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca...* 1971.

²⁶ Parlando del figlio di Lamek, «la cui creazione non è come la creazione degli uomini», per esprimere la diversa presenza del suo aspetto esterno.

peccato!» (X, 7-8;²⁷ S., 477-478). È indubbio che questo discorso ha come protagonista l'uomo, ma anche che la terra è partecipe della sorte dell'uomo al punto da diventare pure essa interlocutore attivo, soggetto di bene e di male. Si confrontino poco oltre, nello stesso capitolo, i nn. 18-22.²⁸ La terra è sede della corruzione (cf XII, 4-5²⁹) e lo è della purificazione, della giustizia... Si potrà parlare della figura letteraria che vede lo scambio del contenitore per il contenuto,³⁰ ma è innegabile la presenza di un rapporto fra la sorte della terra e quella dell'uomo.

Del resto, proprio dalla letteratura anticostituzionale proviene l'uso di ipostatizzare qualità riguardanti sia il mondo divino sia il mondo umano. È tipico tutto il breve cap. XLII (S., 522-523), dedicato alla saggezza (che parte da Dio) e all'ingiustizia (che è propria dell'uomo): «La saggezza non trovò posto dove stare e la sua sede era nei cieli. Essa venne a stare tra i figli degli uomini e non trovò posto. Ritornò alla propria sede e si mise tra gli angeli. La ingiustizia uscì dai propri serbatoi, trovò quelli che non voleva e si assise in mezzo a loro come pioggia nel deserto e rugiada sulla terra assetata».

Mi rendo conto della particolare difficoltà metodologica a distinguere fra il parlare puramente parabolico, che esaurisce la funzione delle realtà trattate nel rimando a una realtà che è autonoma nei riguardi della prima (cf ad es. l'esemplificazione dei monti, simbolo dei regni: LII; S., 534-535), e il parlare simbolico, che comporta invece un coinvolgimento della realtà di partenza nella sostanza stessa del discorso che si sta facendo.

Analogie tematiche sul futuro della creazione sono presenti in più momenti, ma è particolarmente suggestivo l'inizio del *Libro dei sogni*, quando viene preparata e pronunciata la preghiera per ottenere che «non sia resa nuda la terra e non vi sia distruzione eterna» (LXXXIII-LXXXIV; S., 601-604). La presenza del peccato ha tale forza distruttiva da far precipitare il cielo e ingoiare la terra mentre la presenza della «carne di giustizia e di rettitudine» può ottenere che continui l'umanità sulla terra. È, ancora una volta, l'espressione della solidarietà fra destino dell'uomo e destino della terra.

Se tutte queste osservazioni hanno un senso, penso che non si debba rinunciare nella traduzione del nostro passo alla presenza del vocabolo «creazione», sostituibile talora con «creatura». Personalmente userei «creazione» ai vv. 19.20.21; «creatura» al v. 22.

7. **Rm 8,39** mi pare un esempio meno importante della tipologia illustrata sopra. Τις κτίσις ἐτέρα è chiaramente sulla linea di tutte le componenti della serie incontrata fin qui nei vv. 38-39 e in qualche modo ne indica il comune denominatore: la morte, la vita, gli angeli, i principati,... le altezze e le profondità possiedono l'ambiguità delle creature: possono essere ostacoli alla nostra unione con l'amore di Dio in

²⁷ Καὶ ιαθήσεται ἡ γῆ... καὶ τὴν οἰσιν τῆς γῆς δῆλωσον, ἵνα ιάσωνται τὴν πληγήν... καὶ ἡρημώθῃ πάσα ἡ γῆ.

²⁸ Τότε ἐργαθήσεται πᾶσα ἡ γῆ ἐν δικαιοσύνῃ (18) ... καὶ σὺ καθάρισον τὴν γῆν ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ... ἀδικίας ... ἀμαρτίας καὶ ἀσεβείας (20)καὶ ὄργης καὶ μάστιγος (22).

²⁹ Ἀφανίσμὸν μέγαν ἡφανίσατε τὴν γῆν.

³⁰ Come per Dio si trova l'uso di nomi impersonali derivati da una qualità divina ipostatizzata: per es. «la Grande Gloria»: καὶ ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ' αὐτῷ (XIV, 20; S., 487).

Cristo Gesù, ma sono sottomesse a Dio e non possono prevaricare nei confronti del disegno da lui stabilito. Mi pare che una versione diversa da «creature» non sarebbe rispettosa del testo.

8. 2 Cor 5,17 e Gal 6,15 portano l'espressione καὶ νὴ κτίσις.³¹ Il tema della novità è presente nell'Antico Testamento, specialmente nei testi profetici di *Ger* 31,22.31; *Ez* 36,25-26; 11,19; 18,31; 37,5-6; *Is* 42,9.10; 43,18-19; 48,6-7; 65,17-18; 66,22: il Signore ha preparato una novità per il suo popolo, antitetica e incredibilmente superiore al passato, con lo scopo di stabilire un rapporto giusto e duraturo fra Dio e l'uomo. La novità parte da una vera creazione che, completando la prima, ne supera i limiti.

I testi dell'apocalittica giudaica³² (ad es. *EnEt* LXII, 15; LXIII, 3-4; *LXXII*, 1; *XCI*, 16; *Giub I*, 29;³³ *ApocBar* XLIV, 12; LVII, 2; *4Ez VII*, 75) delineano i contorni di un mondo nuovo, che si oppone totalmente a quello presente e al male che lo domina. La nuova creazione avviene alla fine dei tempi, è riservata ai giusti e segna un cambiamento radicale della realtà presente: «uno scuotimento di tutta la creazione» (*2 Bar XXXII*, 1³⁴). Il mondo nuovo avrà durata eterna e segnerà il trionfo della giustizia e della pace. Anche nella letteratura qumranica, nel quadro della dottrina dei due spiriti, si trova la convinzione che alla fine dei tempi si assisterà al trionfo dello spirito della verità e alla definitiva purificazione dell'uomo, che avverrà nel rinnovamento cosmico, al quale parteciperanno le armate eterne, che governano i corpi celesti (cf *1QH XIII*, 11-12,³⁵ riecheggiante *Is* 43,19): al presente si vive il rinnovamento dell'antica alleanza mosaica, come tappa intermedia verso il grande rinnovamento futuro, inizio di una nuova creazione cosmica.

È tutto un mondo rappresentativo, che non è sempre omogeneo e abbisogna certo di una attenta esegeti, ma che attesta comunque l'attesa di una novità in favore dell'uomo, partecipata dalla stessa realtà cosmica. E in questo quadro si pongono i no-

³¹ Nel 1990 Laura Bassanini difese nell'Università Cattolica di Milano una tesi su *Kaiνὴ κτίσις e καινός ἀνθρωπος nell'epistolario paolino*. Mi rifaccio alla documentazione in essa raccolta.

³² È nota la difficoltà di determinare il genere apocalittico. Paolo Sacchi ha offerto analisi e riflessioni determinanti su questo problema. Per l'interesse che riveste la sua parte conclusiva riporto la descrizione proposta da J. J. COLLINS, *Introduction: towards the morphology of a genre*, *Semeia* 14 (1979) 1-20 (qui 9): «L'apocalisse è un genere letterario di rivelazione con una cornice narrativa, nel quale una rivelazione, trasmessa da un essere non umano a un ricevente umano, dischiude una realtà trascendente, che è sia temporale, in quanto annuncia una salvezza escatologica, sia spaziale, in quanto coinvolge un mondo sovrannaturale».

³³ «E l'“angelus faciei”, che andava innanzi alle schiere di Israele, prese le tavole della suddivisione degli anni fin dal tempo della creazione,... fino al giorno della nuova creazione, alorché si rinnoveranno i cieli, la terra e tutte le loro creature...» (secondo la congettura di R.H. Charles; il testo attuale legge: «dal giorno...». Cf S., 221). Si noti l'espressione «fin dal tempo della creazione», per l'analogia con *Mc* 10,6 e 13,19 (cf sopra, i.l.). Di «nuova creazione» si parla pure in *Giub IV*, 26; S., 238-239: in essa «la terra è santificata da tutti i peccati e dalla impurità delle generazioni del mondo».

³⁴ Cf S., 2, 194.

³⁵ «Essi narreranno la tua gloria in tutto il tuo dominio, perché tu mostrasti loro ciò che ... creando cose nuove, distruggendo ciò che vi era prima e (facendo) ciò che sopravvive in eterno» (versione di F. Michelini Tocci, Bari 1967). Cf A. JAUBERT, *La notion de l'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'Ère chrétienne*, Paris 1963, p. 225.

stri due passi, che aggiungono al modo di pensare della letteratura antecedente e circostante la consapevolezza del fattore nuovo, costituito dall'intervento di Cristo nella storia.

2 Cor 5,17 enfatizza la radicale novità della vita dei credenti: coloro che sono in Cristo non solo hanno abbandonato ogni conoscenza carnale, ma sono parte di una nuova creazione. La condizione per essere «creatura nuova» è di «essere in Cristo». Nei confronti del v. 16, che aveva ravvisato in un nuovo principio di conoscenza l'effetto della trasformazione del cristiano, il v. 17 allarga l'orizzonte di una novità che poteva sembrare solo individuale, proclamando l'avvento di un mondo nuovo che segna la fine di tutto ciò che è antico.

*Gal 6,15*³⁶ afferma che, come alla morte di Cristo segue la risurrezione, alla crocifissione del mondo segue la nascita di una realtà nuova («creazione»). Forse con κτίσις si intende qui la potenza creatrice che interviene nella storia e dunque il sostantivo è usato nel suo senso attivo. Ma suo effetto è che gli uomini possono vivere come creature nuove.

Nell'uno come nell'altro caso proporrei la versione di «(nuova) creatura».

9. Col 1,15.23³⁷ si richiamano per il doppio uso dell'espressione πάση κτίσις senza alcun articolo. Se tale assenza volesse essere sfruttata come indicazione di senso distributivo, avremmo ambedue le volte *ogni creatura*. La cosa è possibile, ma la conseguenza non è così obbligata. Nel v. 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως predica di Gesù il riferimento da una parte al Padre («primogenito») e dall'altra alla creazione. Ma «primogenito» non dice inizio di una catena di esseri accomunati nella situazione di figli, perché al v. 16 è data la spiegazione del lessema nel fatto che «in lui tutte le cose sono state create»; serve dunque soltanto a stabilire la preesistenza del «primogenito» a tutta la creazione, che da lui procede. È noto d'altra parte che probabile *Sitz im Leben* di Col è l'inizio di una polemica antignostica (almeno a livello di prognosticismo) nella riflessione cristologica di questo tempo nell'ambito efesino-colosese.

La stranezza del ragionamento è parzialmente spiegabile attraverso un passo del *Quarto Libro di Ezra* (VI, 55-59): «Tutte queste cose le ho dette di fronte a te, o Signore, perché tu hai detto che era per noi che avevi creato questa (prima) età, che invece le altre genti, nate da Adamo, non contavano niente, e che erano come uno sputo, e la loro quantità l'hai paragonata ad una goccia (che stilla) da un vaso. Ma ora, o Signore, ecco che queste genti che erano considerate nulla ci dominano e ci calpestano, mentre noi – il tuo popolo, che tu hai chiamato (tuo) primogenito, (tuo) unigenito, pieno di zelo (per te), il (tuo) più caro – siamo consegnati nelle loro mani! Se

³⁶ Cf A. M. BUSCEMI, *Lo sviluppo strutturale e contenutistico in Gal 6,11-18*, StBibLA 33 (1983) 153-192.

³⁷ Faccio riferimento ai commentari di E. LOHSE (EKK, Benziger-Neukirchener, Zürich...-Neukirchen 1980), J. GNILKA (Herders theolog. Kommentar zum NT, Herder, Freiburg... 1980) ed E. GHINI (Lettura pastorale della Bibbia, EDB, Bologna 1990). Si veda anche N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12-20* (Stuttgarter biblische Monographien), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967. Per la storia della discussione cf H. J. GABATHULER, *Jesus Christus Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre* (ATANT), Zwingli V, Zürich/Stuttgart 1965.

questa età era creata per noi, perché questa nostra età non la possediamo in eredità? Fino a quando durerà tutto ciò?».³⁸ Nel quadro del lamento di Ezra, durante la terza visione, viene evocata la dignità di primogenito (addirittura «unigenito») propria di Israele e la subordinazione a lui della creazione. Non ha importanza il fatto che evidentemente il rapporto fra «primogenito» e «creazione» non sia identico nel passo paolino e in quello apocrifo (di redazione posteriore a quella di Col), essendo per Paolo Cristo creatore mentre per Ezra Israele non lo è. Indicativo è invece il fatto che in ambiente giudaico, in un tempo quasi equivalente, ci siano due esempi di un modo di dire che unisce il «primogenito» alla «creazione». In Ezra ciò che è stato creato sono una volta i popoli e una volta «questa età», cioè tutto il presente ordine dell'esistenza. È nell'ordine di tutto il creato e della sua storia che Israele è primogenito; ancora più evidentemente è nell'ordine di tutto il creato, che da lui procede e alla cui storia egli partecipa in modo tanto singolare, che Cristo è primogenito.

Il v. 23 fa parte della spiegazione data ai Colossei del modo con cui essi possono entrare nell'economia descritta nell'inno cristologico. Occorre «restare fondati e fermi nella fede», in rapporto a quel vangelo il cui annuncio ormai è diffuso in tutto il mondo. Èν πάσῃ κτίσει è spesso tradotto: «(annunciato) a ogni creatura», ma non è per nulla l'unica possibilità: «(annunciato) in tutta la creazione» non è meno plausibile.³⁹ Il significato non muta, perché destinatario dell'annuncio è l'uomo, ma in ambedue i casi il cenno alla creazione suggerisce lo sfondo ampio nel quale viene ad operare l'annuncio della salvezza al quale l'uomo aderisce e nella seconda versione la creazione diventa addirittura scenario e cassa di risonanza dell'annuncio.

Mi sembra che la traduzione di ambedue i versetti debba indicare il riferimento alla creazione: tutto il creato proviene da Cristo e in tutto il creato risuona l'annuncio della sua salvezza.

10. **Eb 4,13**⁴⁰ può essere reso con «creatura», perché κτίσις ha come corrispondente πάντα e ambedue descrivono l'universalità dell'efficacia esercitata dalla parola di Dio, inesorabilmente penetrante e tagliente. Con la scelta del nuovo vocabolo l'efficacia della parola viene rafforzata con l'universalità dell'azione creatrice, da cui tutto procede e di fronte alla quale nulla è nascosto o misterioso. Per la coerenza di questa immagine, anche se il discorso si riferisce all'uomo, occorre conservare il vocabolo che ricorda la creazione.

11. **Eb 9,11** esige invece, mi pare, esplicito riferimento alla «creazione». L'autore parla del nuovo tempio e del nuovo tabernacolo, la cui qualifica è espressa nella contrapposizione fra «prodotto da mano (d'uomo)» (qualifica del vecchio tabernacolo) e «non di questa creazione» (qualifica del nuovo), con l'effetto di ribaltare

³⁸ Cf S. 2, 320.

³⁹ Così anche M. ZERWICK, *Analysis philologica*, i.l.

⁴⁰ Mi riferisco ai commentari di T. BALLARINI (La Sacra Bibbia, Marietti, Torino 1952), C. SPICQ (Études bibliques, 2 voll., Gabalda, Paris 1952-1953), J. HÉRING (Commentaire du Nouveau Testament, XII, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1954), G. BONSIRVEN (Verbum salutis, Studium, Roma 1962; orig. franc.), O. MICHEL (KEKNT, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966 - ma del 1935), H. HEGERMANN (Theologischer Handkommentar zum NT, XVI, Evangelische Verlagsanstalt 1988), C. SPICQ (Sources bibliques, Gabalda, Paris 1977). Si veda anche N. CASALINI, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1992.

quanto era descritto nei vv. 7-8 circa il vecchio tabernacolo. Alla vecchia economia concorreva una serie di fattori, alcuni di natura umana e altri di natura infraumana, mentre ora, nell'ordine instaurato dalla risurrezione di Gesù, se ne sostituisce una rinnovata. Come sia rinnovata non viene qui concettualmente precisato, ma si intuisce dalla cessazione dell'antico ordine creaturale e dalla novità intervenuta in Cristo.

12. 1 Pt 2,13⁴¹ è solo apparentemente facile da comprendere e tradurre. Sta iniziando la prima parte di una «tavola domestica» sui generis o, forse, la parte introduttoria alla «tavola» vera e propria, che inizia solo al v. 18 (i due versetti si richiamano con il ripetersi del verbo ὑποτάσσομαι): nel v. 13 è richiesta la sottomissione a ogni ἀνθρωπίνη κτίσις, mentre al v. 18 incomincia la parte enfatizzata sui doveri degli οἰκέται, che devono essere sottomessi ai padroni. In questo contesto non è univoco il significato di «ogni umana κτίσις». Siccome nel linguaggio biblico soggetto di ogni intervento espresso con vocaboli di radice κτιδ- è Dio, c'è chi ipotizza che il titolo per cui alle «umane istituzioni» si deve andare incontro nella sottomissione sia la fondazione divina della loro autorità. Le istituzioni sono sì «umane» (gestite da uomini), ma si fondono sull'ordine della creazione.⁴² Resta però da dire a quali istituzioni in concreto l'autore si riferisca: solo alle politiche o anche a tutte quelle di cui si parlerà nella successiva «tavola»?

Occorre anzitutto notare che è questo forse l'unico caso in cui, nella letteratura neotestamentaria, prevale il senso classico del termine su quello biblico. Il primo senso documentato del gruppo lessicale di κτίζειν (κτιδjev) è «abitare, fondare, istituire» e solo in seguito viene «creare». Più eccezionale è il senso di «autorità costituita».⁴³ Qui si assiste a una mescolanza di significati: partendo da quello fondamentale di «istituzione», si sfrutta pure la sfumatura più tardiva di «creazione» che proviene da Dio e si estende a tutta la realtà esistente. Che il nostro caso non si arresti solo all'autorità del re e dei governatori sembra confermato dal fatto che anche nelle «tavole domestiche» classiche di Colossei ed Efesini si trova all'inizio il cappello introduttivo all'insegna del tema della sottomissione, che verrà esplicitata nella casistica successiva.

Comunque stiano le cose, pur non potendosi del tutto escludere la possibilità di tradurre «siate sottomessi a ogni creatura umana», preferirei conservare la versione comune: «istituzione».

13. 2 Pt 3,4 ci ripresenta il tipico lessema ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως visto in Mc 13,19. Per la versione si può confermare quanto si diceva per quel passo e per quelli impo-

⁴¹ Ricorro a questi commentari: P. DE AMBROGGI (La Sacra Bibbia, Marietti, Torino 1957), B. SCHWANK (Commenti spirituali del NT, Città Nuova ed., Roma 1966; orig. ted. 1963), K. H. SCHELKLE (Commentario teologico al NT, XIII/2, Paideia, Brescia 1981; orig. ted. 1961), R. FABRIS (Lettura pastorale della Bibbia, EDB, Bologna 1980), N. BROX (EKKNT, XXI, Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen 1989). Si veda ancora M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre* (LD 30), Cerf, Paris 1961; J. H. ELLIOT, *The Elect and the Holy. An exegetical examination of 1 Peter 2,4-10 and the phrase βασιλείου ἱεράτευμα* (Supplements to NT, XII), E. J. Brill, Leiden 1966; E. BOSETTI, *Il pastore. Cristo e la chiesa nella prima lettera di Pietro* (Supplementi alla Rivista Biblica, 21), EDB, Bologna 1990.

⁴² Con frequente riferimento a Rm 13,1-7 (dove però non troviamo κτίσις ma ἔξουσία). Così R. Fabris (209-210), K.H. Schelkle (236).

⁴³ Cf L. MEYER, *Handbuch der griechischen Etymologie*, II, Leipzig 1901, s. v.

stati in modo analogo. Se è vero che quanto «rimane ($\deltaιομένει$) come⁴⁴ dal principio della creazione» e non è cambiato dopo la morte di Gesù e quella dei padri, al punto da far pensare che la parusia sia una chimera, riguarda il mondo della esperienza umana, con le sue imperfezioni, è anche vero che il lessema in questione può solo essere tradotto con «dal principio della creazione» e non «dell'umanità». Infatti l'espressione è stereotipa e immediatamente comprensibile, per dire «da sempre».

14. **Ap 3,14**⁴⁵ ripresenta l'espressione $\eta\ \dot{\alpha}\rho\chi\eta\ t\eta\varsigma\ k\tau\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$, ma in una composizione diversa da quella stereotipa vista sovente e ancora nel passo precedente. Il lessema sta addirittura come titolo cristologico. Tra le sfumature possibili nell'interpretazione di questo passo (che è da accostare al già visto *Col 1,15.18*) è fuori di dubbio il senso proprio di «creazione», nella sua accezione ampia e totalizzante di tutto quanto esiste. Sugli altri particolari non è qui necessario prendere posizione e mi limito a riportare, come indicative, le interpretazioni di Prigent e di Vanni. Secondo il primo, «Cristo è anteriore alla creazione, vi ha attivamente partecipato, ne è il modello perfetto»; sarebbe qui addirittura presente un richiamo antignostico (Cristo non appartiene solo al mondo spirituale). Secondo Vanni «Cristo risorto si presenta, chiede di essere capito e riscoperto, come l'inizio dell'azione creativa di Dio che porterà, gradatamente, alla realizzazione piena della sua novità».⁴⁶

Ai soliti motivi che dissuadono dall'orientare la traduzione nel senso della sola creatura umana si aggiunge qui il senso attivo di «creazione» come *azione* creativa, prima ancora che come *frutto* della creazione e dunque creatura.

Conclusioni

Riprendendo la *positio quaestionis* iniziale, possiamo confermare che, sia pure con varia frequenza, tutti i significati di $k\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ sono rinvenibili nell'uso neotestamentario: quello del greco classico, di «fondazione, istituzione»; quello attivo, di

⁴⁴ La traduzione è intuibile, ma non semplice: $o\vee\tau\omega\varsigma$, «così», attenderebbe un «come», che invece non c'è, anche se può essere sottinteso. Così sottintende (o sostituisce) la corrente versione CEI, così il commentario di K. H. SCHELKLE (cf sopra, n. 41), il piccolo commentario di A. STÖGER (Commenti spirituali del NT, Città Nuova, Roma 1964; orig. tedesco 1962) e J. SCHNEIDER (NTD, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965); traducono invece letteralmente la Volgata («sic») e W. GRUNDMANN (Theologischer Handkommentar zum NT, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1986: «alles bleibt so vom Anfang der Schöpfung»), come del resto suggerisce pure M. ZERWICK, *Analysis* («ita»).

⁴⁵ Mi riferisco ai seguenti commentari: E.-B. ALLO (Études bibliques, Gabalda, Paris 1933), G. BONSIRVEN (Verbum salutis, Studium, Roma 1958; orig. franc.), A. WIKENHAUSER (NT commentato, Morcelliana, Brescia 1960; orig. ted. 1959), L. CERFAUX - J. CAMBIER (LD 17, Cerf, Paris 1964), C. BRÜTSCH (Labor et fides, Genève 1966), E. SCHICK (Commenti spirituali del NT, Città Nuova, Roma 1973; orig. ted. 1971), P. PRIGENT (Commentaire du Nouveau Testament, XIV, Labor et fides, Genève 1988). Inoltre J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse* (Bibliothèque de Théologie. Théologie biblique, III, 5), Desclée, Paris... 1965; E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Torino 1980; U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegeti, teologia* (Supplementi alla Rivista biblica, 17), EDB, Bologna 1988.

⁴⁶ Prigent, 76; Vanni, 146. Non molto dissimile Corsini (164): nel nostro titolo si può identificare la prerogativa messianica della fondazione della nuova realtà, della nuova creazione, discendente dalla morte e dalla risurrezione di Cristo.

creazione (come processo creatore o iniziativa di creazione); quello passivo, di creatura, sia umana sia subumana.

È stata pure confermata l'impossibilità di distinguere sempre, in forma eliminatoria, un significato piuttosto di un altro: di solito è possibile evidenziare un significato dominante, al quale si affiancano altri, che vengono anch'essi coinvolti. Ciò vale soprattutto per il significato passivo di creatura, quando viene interessata in prima istanza la creatura umana, ma vista sullo sfondo del creato intero.

L'analisi dei passi sembra aver offerto la riprova della regola enunciata come criterio preferenziale nei principi metodologici: la scelta neotestamentaria di questo gruppo di vocaboli dimostra una coerente e costante intenzionalità semantica da parte degli autori, tale da consigliare il traduttore a rimanere il più possibile all'interno della stessa famiglia nella sua proposta di versione. Essendo la cosa quasi sempre possibile nel passaggio alla lingua italiana, è per conseguenza richiesto il rispetto della regola.

Di questa intenzionalità semantica qualche aspetto è emerso durante la nostra rassegna. In modo particolare si è fatto spesso riferimento al comune denominatore della provenienza dei protagonisti dall'intervento creativo di Dio e della solidarietà che lega il destino della creatura umana al resto del creato nel quale Dio l'ha posta.

Con ciò è delibata ma non esaurita la motivazione teologica che sta alla radice di questo fatto linguistico e del corrispondente fenomeno espressivo. La nostra rassegna non poteva rincorrere i rimandi di questa problematica, che costituisce un rilevante capitolo della teologia biblica, destinato a svilupparsi nella discussione della teologia sistematica (particolarmente presente alla sensibilità dei nostri anni). Un particolare arricchimento proverebbe dall'approfondimento della proiezione escatologica del destino della *κτίσις*: probabilmente vi si constaterebbe, per un verso, la conferma della totale estraneità del discorso biblico nei confronti di quello delle scienze naturali (in esso il credente non può cercare informazioni sull'evoluzione fisica del cosmo) e, per altro verso, l'annuncio di un certo coinvolgimento del cosmo al trionfo finale della redenzione operata da Cristo.

Sullo sfondo della presente rassegna ci fu continuamente l'opera di Alberto Giglioli. Ne abbiamo visto lo schema e si è cercato di evidenziarne anche i principi. Non potendo condividere pienamente i criteri di procedimento e le motivazioni che reggevano le conclusioni dell'opera, ho preferito esporre nella forma che a me pareva più corretta i principi metodologici, per procedere poi a una mia lettura dei testi. Di volta in volta cercavo di esplicitare i significati di *κτίσις* che mi sembravano imporsi a partire dalle considerazioni meno apologetiche e polemiche possibili.

Il frutto più immediato di questa ricerca è da vedere nelle conseguenze che essa suggerisce per il lavoro della versione. Le proposte non concordano con quelle di A. Giglioli, anzi sembrano antitetiche. Non per questo l'opera in questione è da ritenere povera di significato, ché anzi nella paradossalità della sua linea sostenuta con rigida coerenza è da vedere un servizio che può dare frutto non quando se ne colga l'istanza fondamentale (rifiutare ogni possibile spazio all'ipotesi della solidarietà del cosmo con il destino dell'uomo e il cammino della redenzione), bensì quando si valorizzi il richiamo al primo destinatario del discorso biblico, l'uomo, in quanto beneficiario principale della redenzione di Cristo.

Si dovrà però prendere atto dell'interesse che il Nuovo Testamento nutre anche

per tutte le altre componenti della creazione, delle quali l'uomo costituisce il vertice, ma senza le quali egli non potrebbe raggiungere l'obiettivo della propria salvezza.⁴⁷

Il discorso, nato nell'ambito della scienza della traduzione, si allarga così a dismisura. Non lo seguiamo oltre, accontentandoci degli spunti offerti da una lettura poco più che corsiva.

⁴⁷ Si possono in proposito ricuperare numerose voci segnalate nelle note precedenti: nella n. 4, A. Feuillet (1950) e A. Dubarle (1954); nella n. 7, D. Muñoz León (1993) e A. Vögtle (1970: con orientamento discordante da quello più comune); nella n. 8, C.E. Gunton (1992) e S. Niditch (1985); nella n. 12, G. Friedrich (1982) e P. Gibert (1993).