

*Francesco Scanziani*

## UOMO E MONDO NEL MISTERO DELLA PREDESTINAZIONE

### Appunti per una «responsabilità filiale»

SOMMARIO: I. LA QUESTIONE ECOLOGICA: UN'URGENZA INELUDIBILE – II. L'ISTANZA ECCLESIALE: LA CURA DELLA CASA COMUNE – III. LA CRITICA DEL MOVIMENTO ECOLOGICO: UN EPISODIO EMBLEMATICO: *1. Crisi ecologica e predominio dell'uomo; 2. La risposta della teologia: una radicalizzazione della critica* – IV. L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA: UOMO E MONDO NEL PROGETTO DI DIO – V. UOMO E MONDO: UNA RELAZIONE TEOLOGICAMENTE QUALIFICATA: *1. Uomo-mondo: una relazione costitutiva; 2. Imago Dei: la libertà come relazione; 3. Antropocentrismo o cosmocentrismo? Una relazionalità «asimmetrica»; 4. Uomo-mondo: una relazione «teologicamente qualificata»; 5. «Dominate e soggiogate»: dominio o signoria?* – VI. L'UOMO CUSTODE DEL GIARDINO DI DIO: TRACCE DI UNA «RESPONSABILITÀ FILIALE»

#### I. LA QUESTIONE ECOLOGICA: UN'URGENZA INELUDIBILE

«Antropocentrismo o cosmocentrismo? L'uomo o la natura: chi deve stare al centro?»: a questo radicale interrogativo sembra ricondurre il dibattito moderno sulla questione ecologica, sin qui evidenziata dalle analisi sociologiche e filosofiche<sup>1</sup>. La domanda evidentemente semplifica in qualche modo, ma se non altro radicalizza la posta in gioco.

Come deve essere pensato il rapporto uomo-mondo? È possibile perseguire una convivenza naïve e bucolica col mondo oppure è inevitabile accettare un rapporto necessariamente mediato dalla tecnica e da tutte le forme di controllo umano? All'uomo è davvero affidato il compito di «umanizzare» la natura o, al contrario, è chiamato a lasciarsi guidare da questa?

La realtà, evidentemente, rimane complessa ed esige di tenere conto dei diversi protagonisti in campo, andando in profondità rispetto alle semplificazioni dei luoghi comuni. Scienza, sviluppo tecnologico e industria-

<sup>1</sup> Si veda il precedente contributo del Dossier da parte del prof. Ermenegildo Conti, «Natura, tecnica, cultura: per una riflessione filosofica sull'ecologia», 333-359.

le, economia, finanza e politica: quanti interessi in gioco. Tra tutti questi, verrebbe da chiedersi: l'uomo dov'è? Che rimane della sua responsabilità e della possibilità di scelta della persona?

Se, da un lato, sembra crescere la capacità dell'uomo di dominare la natura, al punto da suscitare la denuncia della sua pretesa superiorità e volontà di dominio, dall'altro, paradossalmente, affiorano segni opposti secondo cui «quella natura che sembravamo avere imbrigliato all'interno delle solite caratteristiche della scienza e della tecnologia sembra sfuggirci di mano»<sup>2</sup>.

Un esempio, tra i molti, pare efficace per osservare il paradossale capovolgimento della moderna visione del rapporto uomo-mondo. Il caso, pur solo accennato, è lo sviluppo dei prodotti geneticamente modificati.

Siamo di fronte a frontiere inedite e inusitate rispetto alle nostre capacità, anche, di produzione agricola, rispetto a quella capacità di sfamare noi stessi. Nuove tecnologie alimentari e nuove sementi selezionate promettono rese sempre maggiori rispetto a quello che è la necessità di sfamare il mondo.

Eppure, nonostante questa produzione di nuovi semi i paesi occidentali sviluppati acquisiscono zone al Polo dove fare bio-banche delle sementi in via di estinzione. Intere classi di semi stanno scomparendo dalle produzioni agricole in cambio dei nuovi che producono di più ma che non hanno quella storia di utilizzo di centinaia di anni che ha dimostrato che sono in grado di resistere agli sconvolgimenti naturali. Quindi, prudentemente, si creano riserve di semi perché non si sa se i nuovi sono in grado di sopravvivere<sup>3</sup>.

L'uomo, dunque, è una risorsa o una minaccia per la natura? Il suo intervento apre prospettive inedite nella produzione, alimentando la speranza di poter rispondere al crescente fabbisogno di cibo. Eppure, al contempo, non sa prevedere l'esito delle sue scelte, rischiando di far scomparire alcune specie – aumentando quel danno che già il disastro ecologico ha prodotto. Le sementi geneticamente modificate saranno una chance o un pericolo? La scienza stessa pare cautelarsi.

<sup>2</sup> P. BENANTI, «La cura della casa comune. Un'etica del custodire», in CEI, *Laudato si': quale cura della casa comune? Dalla realtà all'azione*. Seminario di studio sulla Custodia del Creato - Roma, 18 marzo 2016, 2 ([http://www.chiesacattolica.it/unpsl/siti\\_di\\_uffici\\_e\\_servizi/ufficio\\_nazionale\\_per\\_i\\_problemi\\_sociali\\_e\\_il\\_lavoro/00078928\\_Laudato\\_si\\_quale\\_cura\\_della\\_casa\\_comune\\_Dalla\\_realta\\_all\\_azione.html](http://www.chiesacattolica.it/unpsl/siti_di_uffici_e_servizi/ufficio_nazionale_per_i_problemi_sociali_e_il_lavoro/00078928_Laudato_si_quale_cura_della_casa_comune_Dalla_realta_all_azione.html)).

<sup>3</sup> P. BENANTI, «La cura della casa comune», 2.

D'altro canto, la natura stessa sembra prendersi le sue rivincite, quasi rispondendo al braccio di ferro con l'uomo:

Un caso molto interessante è quello del *bt corn*, mais ingegnerizzato per cui al suo interno è stata inserita una tossina: il *botulinum thuringiensis*. Si tratta del primo mais che grazie alle sue radici riesce ad uccidere un verme infestante senza l'utilizzo di nessun *roundup* di natura chimica per proteggerlo durante la crescita. Grande scoperta, grande innovazione e risparmio sull'agricoltura. La FDA negli Stati Uniti aveva approvato l'utilizzo, ma con cicli di rotazione agricola. Perché? Perché tutte le volte che noi utilizziamo qualche tipo di pesticida e di antibiotico, creiamo una generazione di parassiti, di virus o di batteri, resistenti a quella cura.

Chiaramente coltivare il mais e regolarsi spontaneamente sull'utilizzo in base triennale per un ciclo di rotazione, ossia facendo aumentare i costi, non è una cosa che il sistema fa di sua spontanea volontà. Per questo, gli agricoltori dell'Idaho e Ohio non hanno seguito il ciclo di rotazione, facendo sviluppare la prima generazione di vermi resistenti al *botulinum thuringiensis*. Di conseguenza, quasi l'intero raccolto di questi due Stati è andato perso.

La cosa ha prodotto un incremento del prezzo del mais dell'8% su mercato globale che, per il consumatore dei paesi occidentali, significa, per esempio, un incremento dei fiocchi di avena o del mais o dei corn flakes, pari a un centesimo per chilo. Ciò, però, ha significato un decremento della capacità di acquisto delle materie prime per sopravvivere, nei paesi meno sviluppati, pari al 35/40%.

Si comprende che non solo abbiamo una natura che sembra sfuggire al nostro controllo, di contro, abbiamo anche una tecnologia che, se da una parte, sembra promettere grandi risultati, dall'altra ci pone di fronte a questioni o fini che non sono esattamente comprensibili e gestibili; o quantomeno presentano un significato che travalica il mero valore tecnico<sup>4</sup>.

Insomma, la sfida del rapporto uomo-mondo si rinnova e si complica: quello che sembrava essere un dominio ormai sotto il controllo dell'uomo, ci sfugge di mano con effetti che non riusciamo a prevedere. Persino dal punto di vista economico, rivela la sua pericolosità.

Nel caso in osservazione si nota come l'opportunità aperta dalle nuove scoperte scientifiche garantisca all'agricoltura un incremento inatteso nello sviluppo tecnico, con la crescita della produzione e, conseguentemente, di ulteriori guadagni. Insomma, la questione, che solo apparentemente sembra elementare, mostra i molteplici interessi che si intrecciano:

<sup>4</sup> P. BENANTI, «La cura della casa comune», 3.

da quello scientifico e tecnico, a quello economico, finanziario, sino al livello politico e culturale. Se non altro, occorre ricordare questa varietà di protagonisti in gioco e il loro inevitabile intreccio<sup>5</sup>. Il dibattito ne deve tenere conto. Anzi, a rigore, dovrebbe essere analizzato a ciascun livello.

Per questo, il problema del rapporto «uomo-mondo» rivela molte sfaccettature e implicazioni.

In ogni caso, che la si assuma da un lato o dall'altro, la questione, se non altro, si impone. È urgente per tutti: interpella la coscienza di ciascuno, fronteggia il futuro dei popoli, ma si rivolge anche alla Chiesa. Purtroppo, va riconosciuta la fatica che ancora si riscontra ad assumerla con la serietà che merita da parte della coscienza pubblica e, soprattutto, dalla responsabilità attiva degli Stati (si veda la lentezza degli incontri da Tokio a Parigi).

Di fatto, non si può più evitare né rimandare.

Ma la risposta della Chiesa qual è?

## II. L'ISTANZA ECCLESIALE: LA CURA DELLA CASA COMUNE

Nostro compito è indagare se e come la teologia, ossia la comprensione critica della fede cristiana, accolga e interagisca con tali istanze. Nel dibattito ecologico che intercetta scienza, economia, politica, ecc., la teologia che spazio può avere? Più radicalmente: «deve» avere una propria collocazione?

Di certo, occorre riconoscere il ritardo nell'assumere il problema della crisi ecologica o in generale lo snodo del rapporto uomo-mondo. Persino, si potrebbe riconoscervi una certa reticenza a rispondere<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> E. CONTI, «Natura, tecnica, cultura: per una riflessione filosofica sull'ecologia», 353-359.

<sup>6</sup> Solo dagli anni '70 si può ritrovare un'assunzione consapevole della questione. Si pensi in primo luogo ai dialoghi del CEC (Consiglio ecumenico delle Chiese) o alle voci autorevoli – ma, spesso, ancora troppo isolate – di interpreti quali J. Moltmann (a partire dal suo *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, del 1986), L. Boff e D. Edwards. Per uno sguardo introduttivo si veda: S. MORANDINI, «Una prospettiva teologico-antropologica», in *Seminario di studio sulla responsabilità per il creato. Per una teologia del Creato. Fondamenti biblici, patristici, teologici ed etici*, Angelicum - Pontificia Università s. Tommaso d'Aquino (Roma 1° marzo 2008), *Quaderni della Segreteria Generale Cei* XII/15 (2008) 71-79.

Una prima reazione, in realtà, è venuta «dal basso»: grazie all'attiva sensibilità di gruppi ecclesiali, che anzitutto hanno messo in gioco se stessi, cercando di assumere stili di vita nuovi, più sobri e rispettosi della natura<sup>7</sup>. La vivacità di tali iniziative non è del tutto circoscrivibile, ma conferma la ricchezza di una vita cristiana attenta anche ai problemi dell'ambiente e alle loro implicazioni per l'annuncio del vangelo. Il loro sforzo di sensibilizzazione della coscienza civile ed ecclesiale è stato sostenuto negli ultimi anni dall'Ufficio Cei per i problemi del lavoro con un apposito gruppo di studio «per la salvaguardia del creato», costruito con la collaborazione di ATI e ATISM. Al di là di tale collaborazione, tuttavia, rimane una lentezza nell'intervenire sul tema da parte della Chiesa così come della riflessione critica della teologia.

La constatazione rilancia la domanda: cosa ha da offrire la teologia a tale questione? C'entra? La Chiesa ha una parola autorevole da offrire alla società (e non solo a se stessa) in questo dibattito?

E, simmetricamente, in che modo simili interrogativi interpellano la riflessione critica della Chiesa e la vita della comunità cristiana?

Evidentemente, la recente parola di papa Francesco facilita la risposta, poiché ha invitato tutti a collaborare per «la cura della casa comune», richiamando anche i credenti dalla loro disattenzione:

Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti. [...] Purtroppo, molti sforzi per cercare soluzioni concrete alla crisi ambientale sono spesso frustrati non solo dal rifiuto dei potenti, ma anche dal disinteresse degli altri. Gli atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione, anche fra i credenti, vanno dalla negazione del problema all'indifferenza, alla rassegnazione comoda, o alla fiducia cieca nelle soluzioni tecniche. Abbiamo bisogno di nuova solidarietà universale<sup>8</sup>.

Per sé la questione tocca più immediatamente il campo della morale. La Chiesa è ripetutamente intervenuta in questi ultimi decenni, arricchendo il magistero della Dottrina sociale. La domanda diventa più acuta, in-

<sup>7</sup> A titolo esemplificativo e senza alcuna pretesa di completezza ricordiamo almeno i gruppi che negli scorsi anni hanno direttamente collaborato con l'Ufficio Nazionale per i problemi sociali e del lavoro della CEI all'interno del «gruppo di studio per la salvaguardia del creato»: Rete interdiocesana Nuovi Stili di Vita, Caritas, Focsiv, Acli, ecc.

<sup>8</sup> FRANCESCO, Lett. enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 14.

vece, se ci poniamo dal punto di vista della teologia dogmatica. Oltre alla questione morale la riflessione teologico-sistemica cosa ha da dire? Le riflessioni attorno ai temi classici della dottrina della creazione, la visione del mondo e il compito dell'uomo in esso, come vengono interpellate da questo dibattito?

Precisamente questo vuole essere il nostro punto di vista: quello della teologia sistemica.

Al contempo, non solo ci interessa evidenziare quale contributo la teologia cristiana possa offrire al dibattito ma, più radicalmente ancora, ascoltare cosa essa riceve dalla vicenda della questione ecologica. La teologia cristiana viene messa in questione e stimolata a ripensarsi. Di sicuro riceve una provocazione a ricomprendere il senso della creazione, l'identità dell'uomo e il loro rapporto. Questo è l'ambito proprio della sistemica.

In definitiva, la teologia prima entrare nel dibattito perché ha qualcosa da dire, cosa riceve dalle istanze in gioco?

Questo è l'approccio che seguiremo.

### III. LA CRITICA DEL MOVIMENTO ECOLOGICO: UN EPISODIO EMBLEMATICO

Per rispondere alla domanda non procederemo in astratto, ma a partire da un episodio sufficientemente distante nel tempo – così da poterlo osservare con maggior coscienza critica – ma anche tanto evocativo da poter illuminare il presente: la critica proveniente dal movimento ecologico.

#### 1. Crisi ecologica e predominio dell'uomo

L'accusa viene riportata dallo stesso papa Francesco:

È stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr *Gen* 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore<sup>9</sup>.

Nella sua genesi storica la vicenda è già stata ampiamente studiata<sup>10</sup>. A noi interessa recuperare l'istanza teorica di fondo per comprendere la

<sup>9</sup> *Laudato si'*, n. 67.

<sup>10</sup> Si veda, ad esempio, l'ottima analisi di S. MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005. Una sintesi in S. MORANDINI, «Una prospettiva teologico-antropologica», in ID. (a cura di), *Per la sostenibilità. Etica ambientale ed antropologia*, Lanza/Gregoriana, Padova 2007. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 255-260; G. ANGE-

provocazione che arriva alla teologia sistematica e la risposta che è chiamata a portare. La questione s'impone a partire dagli anni Sessanta, con la denuncia dell'antropocentrismo cristiano dell'epoca moderna, in quanto responsabile della crisi ecologica contemporanea.

Tra le tappe significative si ricordino almeno il rapporto del *Club of Rome* sui *Limiti dello sviluppo* (1972)<sup>11</sup>, ma, prima ancora, gli studi di Lynn White, professore di storia medievale dell'Università di Los Angeles, che nel 1967 pubblicò un articolo divenuto celebre: *The Historical Roots of our Ecological Crisis*<sup>12</sup>. White «sosteneva che la responsabilità maggiore della crisi ecologica (sulla quale negli anni Sessanta si iniziava appena a riflettere) ricadeva sulle Chiese cristiane, colpevoli di aver creato, attraverso il dualismo tra uomo e natura, l'idea che l'uomo possa dominare sulla natura stessa sino a distruggerla»<sup>13</sup>. Anzi, con enfasi accusava:

«Christianity bears a huge burden of guilt», dal momento che, nella sua opinione, l'intera nostra scienza e tecnologia sono profondamente intrise «with orthodox Christian arrogance toward nature»<sup>14</sup>.

La svolta umanistica della cultura moderna ha capovolto l'orizzonte medievale, ponendo perentoriamente l'uomo al centro della vita. Questo avrebbe alimentato quella pretesa superiorità dell'uomo rispetto alla natura, la cui radice risiede nell'originario comando biblico: «Soggiogate [la terra] e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gen 1,28). A partire dalla Parola di Dio, la superiorità dell'uomo troverebbe persino il suo «fondamento teologico». Su tale presunto «pre-dominio», poi, l'uomo avrebbe costruito quell'abuso del mondo che ha portato allo sfruttamento indiscriminato delle risorse e al disastro ecologico:

LINI, «Questione ecologica e coscienza cristiana», in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988, 13-28.

<sup>11</sup> *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, Mondadori, Milano 1972.

<sup>12</sup> L. WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», *Science* 155 (1967) 1203-1207. Cf L. MAZZINGHI, «“Dominate la terra!”: la vocazione dell'uomo e il problema ecologico», in *Seminario di studio sulla responsabilità per il creato*, 11-35: 12-14.

<sup>13</sup> Cit. in L. MAZZINGHI, «“Dominate la terra!”», 12.

<sup>14</sup> L. MAZZINGHI, «“Dominate la terra!”», 12.

L'uomo, investito della vocazione a esercitare il "dominio" sulla terra, avrebbe di fatto esercitato in essa il suo potere sfruttandolo attraverso la scienza e la tecnica e giungendo così alla più rovinosa degradazione dell'ambiente<sup>15</sup>.

La via di uscita è indicata in un nuovo ribaltamento dell'ordine tra uomo e mondo (come se questa fosse la soluzione dei problemi o, ancor di più, corrispondesse a un ordine «corretto»). In questa fase, evidentemente contrappositiva, il rapporto uomo-mondo viene giocato nella forma dell'alternativa radicale: antropocentrismo o cosmocentrismo? L'uno si propone come esclusivo dell'altro e non lascia neppure spazio all'ipotesi di una terza via.

A distanza di tempo appare evidente il pericolo insito in una simile posizione che, nella dialettica della controversia, recupera uno dei due protagonisti a discapito dell'altro. Più che trovare una soluzione, ripete il medesimo errore che denunciava, seppur in forma opposta.

La forza dirompente della critica ha avuto indubbiamente il merito di portare alla coscienza pubblica il problema, aprendo un percorso di sensibilizzazione. A questa stagione del dibattito, con le sue radici nelle ricerche scientifiche e la sensibilità del movimento ecologista, occorre riconoscere il guadagno di una consapevolezza nuova. Di lì si è aperto uno sguardo che neppure la teologia ha potuto evitare.

Tuttavia, oggi, la riflessione critica ha il compito di mettere a fuoco gli elementi essenziali e provare a correlarli. A partire dal presupposto iniziale: è corretta l'identificazione dell'antropocentrismo biblico-cristiano con una prospettiva priva di sensibilità ecologica o, peggio, addirittura legittimante l'abuso dell'uomo sulla natura?

## 2. *La risposta della teologia: una radicalizzazione della critica*

La questione ecologica è talmente urgente e, non neghiamo, vitale che non può essere trascurata: né dalla cultura, dalla politica, dall'economia, ma neppure dalla riflessione critica della Chiesa<sup>16</sup>. Papa Francesco se ne è

<sup>15</sup> M. BORDONI, «L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica», in ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, P. GIANNONI (ed.), Messaggero, Padova 1993, 367-398: 266.

<sup>16</sup> Segno dell'accoglienza di questa istanza da parte della teologia possono essere gli Atti del XIV Congresso dell'Associazione Teologica Italiana: ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* In particolare fa il punto F.G. BRAMBILLA, «La creazione tra istanze

fatto portavoce, con una particolare sensibilità, già dai primi tempi del suo pontificato, fino all'intervento più alto con l'enciclica *Laudato si'*.

Dal canto suo, la teologia, in primo luogo – riteniamo –, è chiamata ad accogliere la critica dell'istanza ecologica. Se l'epoca moderna si è caratterizzata dalla pretesa illusoria di un pre-dominio assoluto – nel senso letterale di *ab-solutus*, svincolato da ogni criterio etico ed ecologico – questo esige semplicemente di essere denunciato. L'aver inteso la centralità dell'uomo nel mondo come un potere dispotico e senza freni costituisce evidentemente una deriva grave che merita di essere unanimemente additata, con tutte le cause e i suoi responsabili. Lo stesso papa Francesco confessa con franchezza l'«uso e abuso irresponsabile dei beni che Dio ha posto nella natura» da parte dell'uomo: «Siamo cresciuti pensando che eravamo i suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla» (LS 2).

Altrettanto, andrà valutato l'eventuale ruolo della Chiesa o, quantomeno, una sua silente connivenza. Papa Giovanni Paolo II – seguito, poi, dai suoi successori – ha insegnato a non avere paura di confessare sinceramente gli errori della storia del cristianesimo, chiedendone umilmente perdono. In questo senso, la vita della Chiesa riceve già un salutare contributo dal dibattito, poiché diventa un'occasione purificante per il proprio cammino.

Semmai, andrà approfondito «come» e «perché» la Chiesa possa essere stata in qualche modo complice o connivente con un sistema che si è posto a sfruttamento del mondo. Quali ragioni storiche l'hanno favorito? Quali incomprensioni o equivoci del messaggio rivelato l'hanno giustificato? *Historia magistra vitae*: comprendere il passato, anche coi suoi errori, dovrebbe permettere di smascherare quali dinamiche hanno favorito certe derive. Se non altro aiuterebbe a una maggior vigilanza critica nel rapporto col mondo, a un discernimento tra istanze culturali e prospettive evangeliche, ecc.

Tuttavia, proprio a questo livello affiora un primo possibile apporto della teologia alla riflessione ecologica. Infatti, la denuncia contro l'an-

culturali e riflessione teologica», in *ivi*, 43-142. Si vedano anche G. ANGELINI, «Questione ecologica e coscienza cristiana», in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988, 13-28; G. COLZANI, «Per una teologia del creato: linee di una fondazione teologica», in *Seminario di studio sulla responsabilità per il creato*, 55-70.

tropocentrismo va colta nella sua bontà, ma chiede di essere precisata o, meglio ancora, radicalizzata: quale antropocentrismo è responsabile della crisi ecologica?

A suo modo, la teologia approfondisce la domanda, denunciando l'identificazione acritica e sbrigativa tra un presunto «antropocentrismo» – che è piuttosto un «antropomonismo dispotico» – e la prospettiva cristiana, di cui è un travisamento.

Già nel 1972, J. Barr rispondendo a L. White osservava che il vero problema era piuttosto il sapersi rivolgere attentamente alle Scritture e chiedersi se esse davvero sottostanno alle accuse che White muoveva in blocco al cristianesimo e alla sua denunciata insensibilità teologica e se veramente esse ne costituiscono la radice. Secondo Barr, il vero motore dell'atteggiamento di dominio e sfruttamento del pianeta che caratterizza l'Occidente non sarebbe tanto la tradizione ebraico-cristiana, quanto l'antropocentrismo razionale che affonda le sue radici nel pensiero greco<sup>17</sup>.

Più che ad una corretta interpretazione dell'antropocentrismo cristiano ci si trova di fronte a uno degli esiti dell'umanesimo moderno: che rivaulta l'uomo, ma lo presenta con una forte accentuazione individualista. Si tratta, dunque, del modello culturale dell'epoca, più che della verità della visione cristiana. O, come lo definisce papa Francesco, è semplicemente «un antropocentrismo deviato» (LS 69). Certo, il cristianesimo non può sottrarsi alle sue responsabilità storiche, tuttavia non sarebbe corretto identificare la sua declinazione in un modello culturale con l'autenticità del suo contenuto.

Coerentemente, la critica va accolta, ma condotta ancora più a fondo, rivolgendola globalmente alla cultura moderna che, con la sua assolutizzazione di un soggetto chiuso in se stesso, ha portato alla svalutazione del mondo<sup>18</sup>. Da qui partono le radici di quell'antropocentrismo illimitato che conduce alla tensione tra uomo e natura, alla dissociazione della realtà in soggetto-oggetto, *res cogitans* e *res extensa*, per cui l'uomo, per mezzo delle scienze naturali (Cartesio-Bacone), tende a divenire «possessore» di una natura concepita come una realtà che non ha alcun contenuto proprio di verità, declassata sistematicamente a strumento, a semplice mezzo per i fini stabiliti dall'uomo. «Da qui quel soggettivismo antropologico che ha

<sup>17</sup> L. MAZZINGHI, «“Dominate la terra!”», 13.

<sup>18</sup> A. AUER, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Queriniana, Brescia 1988, 208-209.

rinchiuso l'uomo in un'aura privata e solitaria, sia rispetto al mondo che agli altri, e che ha condotto verso il sistematico sfruttamento del cosmo che si risolve in manipolazione arbitraria»<sup>19</sup>.

Il primo contributo della teologia, in definitiva, consiste nel precisare la domanda, costringendo a smascherare le «pratiche» che nel tempo possono essersi «coperte» persino dietro una presunta pretesa tutela biblica. Coerentemente, non si dovrebbe trattare più di un'accusa generica all'antropocentrismo, quanto ad alcune sue forme storiche. Verificandone le radici, si andrà certamente a toccare anche la visione cristiana dell'uomo, ma più radicalmente porterà ad approfondire il complesso sviluppo dell'antropocentrismo moderno, nel contesto occidentale.

In questa linea, la critica teologica deve giungere anche a rivedere l'immagine di Dio sottesa. J. Moltmann ha mostrato efficacemente quanto una visione distorta di Dio possa compromettere la comprensione dell'identità dell'uomo – poiché è *l'immagine Dei* – e condurre all'ab-uso del mondo.

L'antropocentrismo del mondo moderno presuppone una cosmologia sbagliata e una teologia abbandonata<sup>20</sup>.

A questa profondità si trovano le radici della crisi ecologica:

La ragione più profonda va cercata probabilmente nella *religione dei moderni*. Spesso si è imputato alla religione ebraico-cristiana il fatto che gli uomini si sono proiettati verso la conquista del dominio sulla natura e si sono lasciati ispirare ad una smisurata volontà di potenza. «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e assoggettatela!». Anzi hanno messo fin troppo zelo nell'osservarlo... Le ragioni, dunque, vanno cercate altrove, a mio avviso, *nell'immagine di Dio che l'uomo moderno si è delineata*. A partire dal Rinascimento, nell'Europa occidentale Dio è stato sempre più concepito nella figura de "l'onnipotente". E *l'onnipotenza* è valsa come la qualità specifica della sua divinità. Dio è il Signore, il mondo è sua proprietà, di cui egli può fare quel che vuole. Egli è il *soggetto assoluto*, e il mondo è l'oggetto passivo del suo potere<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> M. BORDONI, «L'orizzonte cristocentrico della creazione», 370.

<sup>20</sup> J. MOLTSMANN, *Etica della speranza* (BTC 156), Queriniana, Brescia 2011 (1ª ed. 1986), 165-182: 175.

<sup>21</sup> J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato* (GdT 193), Queriniana, Brescia 1990, 78-79. Dello stesso si vedano più ampiamente: *Dio nella creazione: dottrina ecologica della creazione* (BTC 52), Queriniana, Brescia 1986; *Futuro della creazione* (BTC 38), Queriniana, Brescia 1980.

Se la signoria divina è pensata nella forma del «potere tutto», coerentemente, l'uomo, creato a sua immagine, è legittimato ad intendere il rapporto col mondo nei termini di «dominio» o di «volontà di potenza», reificando il mondo, ridotto ad una cosa da possedere o di cui disporre<sup>22</sup>.

Essendo *l'immagine di Dio in terra*, l'uomo doveva concepirsi dunque come padrone, cioè come soggetto di conoscenza e di volontà, che si contrappone al mondo come ad un oggetto passivo, e lo sottomette. Soltanto mediante il potere che esercita su questa terra, infatti, egli può conformarsi a quel Dio che è il Signore del mondo. *Come Dio* è il Signore e padrone del mondo intero, *così anche l'uomo* cercherà di affermarsi come signore e padrone della terra e dimostrare così i propri lineamenti divini. L'uomo diventa simile al suo Dio non con la bontà e la verità, non con la pazienza e l'amore, ma attraverso il potere e il dominio<sup>23</sup>.

Dal volto di Dio, dunque, deriva una certa comprensione dell'uomo e, coerentemente, del suo rapporto col mondo. Ecco perché è possibile che in una sottolineatura non sufficientemente cristologica dell'onnipotenza divina, l'uomo si sia sentito legittimato ad instaurare una condizione di spadroneggiamento più che di signoria; ad una relazione da soggetto a oggetto, anzi da padrone a cosa; da custodia a mero uso, anzi, persino «abuso».

In questo modo, l'episodio conferma se non altro il contributo che ne ha ricevuto la teologia cristiana, poiché purifica la propria comprensione del vangelo. Allo stesso tempo, però, conferma l'apporto che può dare: rigorizzare la domanda, approfondendo la comprensione delle cause della crisi ecologica e conducendo ad esplicitare quale antropologia sia sottesa ai movimenti culturali in campo.

Oseremmo dire che anche per la questione ecologica non solo la teologia serve, ma che addirittura ci sia bisogno "di più" teologia, nel senso di una teologia cristiana rigorosa.

<sup>22</sup> J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro*, 85.

<sup>23</sup> J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro*, 80.

## IV. L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA: UOMO E MONDO NEL PROGETTO DI DIO

Il primo contributo che ereditiamo da questa vicenda consiste nell'impostare adeguatamente la ricerca. Se vogliamo tenere fermo un approccio rigorosamente teologico-dogmatico, occorre contestualizzarla entro l'antropologia teologica, prima delle pur doverose ricadute etiche.

Tale scelta è sostenuta anche dalla parabola della tradizione teologica recente. Il modello invalso fino al Vaticano II – quello dei manuali neoscolastici – collocava la visione del mondo entro il trattato *De Deo creante et elevante*. Più precisamente nel primo momento della riflessione: il mondo era presentato come la prima opera della creazione divina, cui facevano seguito l'uomo e gli angeli.<sup>24</sup>

L'analisi critica della manualistica ha già sufficientemente messo in luce quanto il modello tendesse anzitutto a una progressiva «filosofizzazione» della dottrina della creazione, rispetto al suo orizzonte teologico<sup>25</sup>. Infatti, come confessa nitidamente il gesuita romano D. Palmieri, nel suo manuale del 1878, il *De Deo creante* «raccolge le tesi teologiche riguardanti l'attività creatrice di Dio e i suoi effetti, tesi che, di per sé, sono accessibili anche alla sola ragione»<sup>26</sup>. Si comprende il drastico giudizio di K. Barth, che vedeva nel discorso sulla creazione semplicemente «l'atrio dei gentili»; ossia, quasi una premessa, senza legame con il seguito e privo di una lettura teologica.

In tale prospettiva solo «naturale», gli studiosi hanno evidenziato il progressivo smarrimento del riferimento a Cristo per definire l'uomo. Altrettanto, però, si dovrebbe denunciare per la comprensione del mondo. Il creato, identificato semplicemente con un dato di ragione, perde il suo orizzonte storico-salvifico e appare privo di una portata teologica<sup>27</sup>. Oltre a tale riduzione cosmologica, che non fonda l'originaria relazione del creato con Dio, una simile impostazione rende problematica anche la relazione con l'uomo, generando da subito quella giustapposizione tra i due protagonisti che favorirà il dualismo successivo. Uomo e creato, colti al di

<sup>24</sup> Si veda il modello paradigmatico di D. Palmieri o, tra i più diffusi anche in Italia: B. BARTMANN, *Manuale di teologia dogmatica*, vol. I, Paoline, Alba 1949.

<sup>25</sup> Importanti indicazioni sulla ricostruzione storica in: M. FLICK, «La struttura del Trattato "De Deo creante et elevante"», *Gregorianum* 36 (1955) 284-290.

<sup>26</sup> L. SERENTHÀ, «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica», *Teologia* 1 (1976) 173.

<sup>27</sup> M. FLICK, «La struttura del Trattato "De Deo creante et elevante"», 287.

fuori della storia della salvezza, appaiono due entità autonomamente date e irrelate tra loro.

Quest'impianto, già criticato per le ricadute sul versante antropologico, rende problematica, o quantomeno insufficiente, la comprensione stessa del mondo e del suo legame con l'uomo. La separazione esige di essere superata a partire da un quadro unitario, strettamente teologico.

Nel recupero di questo contesto, si può cogliere anche l'apporto storico di una «teologia ecologica»<sup>28</sup>. Uscendo dal contesto della manualistica essa ha avuto la forza dirompente di scardinare la fissità di un'epoca per aprirla alle nuove esigenze del tempo, sia dal punto di vista culturale che teologico, raccogliendo i semi gettati dal Vaticano II. Tuttavia, al di là di questo passo in avanti – con le acquisizioni apportate –, pare una sovradeterminazione far sì che una singola questione (o un determinato approccio) porti a parlare di una «teologia ad hoc». Non a caso la critica ha stigmatizzato quella che appariva una «teologia del genitivo», che rischiava una frammentazione della ricerca<sup>29</sup>. Pur non perdendo l'attenzione alla domanda, anzi precisamente come condizione per affrontarla criticamente, si conferma che occorre non isolare il problema, ma mantenerlo nel suo quadro teologico globale, decisivo per impostare correttamente la risposta cristiana.

Tale orizzonte unitario e strettamente teologico è dato, a nostro giudizio, dall'antropologia teologica postconciliare che, alla luce di GS 22, si è impostata in senso cristologico-trinitario. Rimandiamo ad altri studi per argomentare la forza di tale svolta<sup>30</sup>. Resti come imprescindibile la lezione

<sup>28</sup> Su questo si veda l'ampia produzione di J. Moltmann. Lui stesso precisa la pretesa di questa svolta: «La teologia ecologica non affronta soltanto dei temi ecologici, ma è un mezzo per avviare il rinnovamento della teologia cristiana» (J. MOLTSMANN, *La svolta ecologica nell'ermeneutica biblica*, Festival biblico, 19-26 maggio 2016; [http://www.festivalbiblico.it/notizia/ITA/22/la-svolta-ecologica-nella-teologia-di-moltmann\\_1624](http://www.festivalbiblico.it/notizia/ITA/22/la-svolta-ecologica-nella-teologia-di-moltmann_1624)). Cf anche: «Il futuro ecologico della teologia», *Il Regno - Attualità* 21 (2012) 692-699; ID., *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999.

<sup>29</sup> Cf P. CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL-Mursia, Roma 1997, 21.

<sup>30</sup> Una presentazione sintetica del modello in F. SCANZIANI, «Antropologia teologica», *ScC* 139 (2011) 205-218. Per lo sviluppo del percorso si veda F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. "Chi è l'uomo perché te ne curi?"* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2005, 636. In precedenza anche G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997. Muove dalla tesi della

di GS<sup>31</sup> che pone il principio metodologico fondamentale per la riflessione antropologica.

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è l'Adamo definitivo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione (*Gaudium et spes* 22).

Da qui, e più in generale dal contributo Vaticano II, in specie con DV<sup>32</sup>, si ricava il criterio ermeneutico fondamentale della visione cristiana dell'uomo: il nesso cristologia-antropologia. Tale base va sviluppata decisamente in una chiave cristologico-trinitaria e trova nella tesi della predestinazione – intesa in senso biblico-paolino – la sua declinazione propria<sup>33</sup>.

Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli (Rm 8,28-29).

L'antropologia cristiana trova la verità dell'uomo nella rivelazione di Cristo: in Lui si dischiude il piano divino, quel *mysterion* «nascosto da secoli e da generazioni» ma «ora manifestato ai suoi santi» (Col 1,26-28;

predestinazione anche il recente manuale di G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali* (= BTC 171), Queriniana, Brescia 2014.

<sup>31</sup> L.F. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962-1987*, Ed. Cittadella, Assisi 1987, 939-951; più analiticamente il nostro: «L'antropologia sottesa a *Gaudium et Spes*. Invito alla lettura», *ScC* 135/4 (2007) 625-652;

<sup>32</sup> Si veda l'opportuno equilibrio tra GS e DV indicato da Brambilla, sulla scia di Schillebeeckx e Alberigo: F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 24-35; ID., «Il Concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», *ScC* 114 (1986) 663-676.

<sup>33</sup> L. SERENTHÀ, «Predestinazione», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Marietti, Torino 1977, 775-790; G. COLZANI, *Il primato di Dio nella storia umana. La predestinazione fondamento di ogni conformità a Cristo*, in *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 285-310; L.F. LADARIA, *La grazia come nuova relazione con Dio: la filiazione divina*, in *Antropologia teologica*, Piemme - Editrice Pontificia Università Gregoriana, Casale Monf. (AI) 1995, 408-444; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 157-213; G. ANCONA, *Antropologia teologica*, 15-54.

Rm 16,25; 1Cor 2,7; Ef 1,9; 3,3; 4,9; 6,19) e che Paolo esplicita nella filiazione di tutti gli uomini in Cristo<sup>34</sup>.

La teologia sistematica postconciliare ha sintetizzato il contenuto del piano salvifico nella seguente tesi:

Dio Padre ha predestinato con volontà infallibilmente efficace e assolutamente gratuita tutti gli uomini ad essere figli nel Figlio e fratelli tra di loro per opera dello Spirito Santo<sup>35</sup>.

Nella luce di Cristo la rivelazione di Dio assume i contorni del volto trinitario e, coerentemente, la sua volontà di salvezza si dispiega nella chiamata/predestinazione di tutti gli uomini a diventare «figli nel Figlio», per entrare nello stesso rapporto di Gesù col Padre e con gli uomini, quali fratelli, in virtù dello Spirito. Questo è il senso della storia della salvezza.

Coerentemente, anche la dottrina della creazione andrà collocata nel contesto unitario di tale piano salvifico di Dio, che ne resta l'orizzonte ermeneutico. Ogni suo isolamento o anche un'impostazione che dia per scontato tale sfondo ne compromette il senso. In questa luce, il mondo appare creato «in Cristo, per mezzo di Lui e in vista di Lui» (Col 1,16), affinché si realizzi quella comunione che il Padre vuole con tutta l'umanità. Questo sguardo teologico mantiene unità ai vari temi, precisa il senso del creato entro il piano salvifico del Dio-Trinità<sup>36</sup> e, contemporaneamente, il suo nesso intrinseco con l'uomo<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Per una ripresa sintetica ci permettiamo di rimandare ai nostri: «Sul primato della Grazia. Antropologia cristiana e matrimonio sacramentale», *ScC* 137/2 (2009) 245-273, ora in: *Attratti dall'Amore. Legami di coppia e sacramento del matrimonio* (= Dossier teologici del Seminario di Milano 4), Ancora, Milano 2011 e: «Destino, Destinazione, Vocazione», *ScC* 132/3 (2004) 425-450.

<sup>35</sup> F. SCANZIANI, «Antropologia teologica», *ScC* 139 (2011) 214.

<sup>36</sup> A. AUER, *Etica dell'ambiente*, 236. Cf P. CODA, *Per una teologia trinitaria della creazione (pro manuscripto)*, relazione al primo Seminario di ricerca al gruppo di studio sulla *Custodia del creato* dell'Ufficio CEI per i problemi sociali e del lavoro (Roma 19.01.2010) *La fede nel Dio trino per la custodia del creato*. Sul tema si vedano i suoi: «Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale», *Lateranum* LXVIII/1 (2002) 23-41; «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», *Nuova Umanità* XXV/1 (2003) 55-68.

<sup>37</sup> Cf il nostro «Una responsabilità filiale. Teologia della creazione e questione ambientale», in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Custodire il creato. Teologia, etica e pastorale*, EDB, Bologna 2013, 63-83.

Questo rimane il criterio di ogni sviluppo teorico e delle possibili declinazioni pratiche.

#### V. UOMO E MONDO: UNA RELAZIONE TEOLOGICAMENTE QUALIFICATA

Una volta accolta la provocazione del dibattito contemporaneo, occorre articolare la risposta dell'antropologia cristiana: evidenziando l'apporto che anzitutto riceve e il contributo che è chiamata a dare. Potremmo indicarlo sinteticamente in alcuni passaggi, connessi tra di loro.

##### 1. Uomo-mondo: una relazione costitutiva

In primo luogo, occorre riconoscere l'apporto giunto alla riflessione cristiana dal dibattito avvenuto: il recupero di un'antropologia relazionale. Dall'istanza ecologica la teologia ha ricevuto uno stimolo singolare a recuperare la serietà del rapporto tra l'uomo e il mondo, riscoprendolo come parte del proprio patrimonio. Si è chiamati, così, a passare da un legame puramente esteriore ed estrinseco al riconoscimento di una relazione *costitutiva* tra i due poli: dalla separazione tra uomo e mondo al loro rapporto originario.

Potremmo dire sinteticamente che l'uomo è relazione, non semplicemente *ha* delle relazioni. Secondo la testimonianza biblica, la persona si dà nella triplice relazione con Dio, l'altro da sé e il mondo (cf LS 66). Quest'ultimo, dunque, non costituisce un semplice involucro esterno della vicenda dell'uomo, ma entra nella sua vita, persino nella comprensione della sua identità.

Il dibattito moderno – pur insieme ad altri fattori – ha favorito il recupero di questo rapporto costitutivo e intrinseco. In questo la teologia ha ricevuto un contributo che le ha permesso di riguadagnare un dato biblico trascurato nella proposta *recepta*.

La scienza, infatti, proponendo il concetto di ecosistema, valorizza il nesso vitale tra gli esseri viventi (per sé, non solamente l'uomo) e il loro ambiente: un rapporto sistemico che impedisce di pensare l'uno senza l'altro, pena minarne l'esistenza stessa. Persino l'economia – se allargassimo il campo della nostra analisi – tende sempre più a vedere il proprio funzionamento in modo sistemico<sup>38</sup>. Le polarizzazioni tra mondo e uomo, che in

<sup>38</sup> Cf le testimonianze al Seminario di studio della CEI che convergevano nel presentare uno sguardo sistemico e unitario tra uomo, economia, politica, ecc. Si vedano in parti-

una fase del dibattito hanno optato per un soggetto a discapito dell'altro, appaiono evidentemente eccessi unilaterali che correggono un difetto introducendone l'opposto. L'intreccio tra i due, invece, costituisce il dato primario e insuperabile.

Evidentemente, tale istanza racchiude in sé un'indicazione squisitamente filosofica anzitutto, poiché scardina ogni riduzione del rapporto uomo-mondo al modello soggetto-oggetto. Ma la teologia cristiana stessa viene stimolata a ripensarsi recependo una feconda provocazione. Quale rapporto riconoscere tra uomo e mondo, secondo la rivelazione? Come anticipato, il modello classico fissatosi nel *De Deo creante* tendeva a un'interpretazione cosmologica della dottrina della creazione che portava a una sostanziale reificazione del rapporto uomo e creato. I due soggetti risultavano non solo distinti, ma radicalmente separati, definiti autonomamente e irrelati tra loro. Solo in un momento successivo si cercava di porli in correlazione, ma il rapporto non poteva che risultare secondario e aggiuntivo. Di qui, purtroppo, la scarsa attenzione al tema che ne è conseguita. Anziché valorizzarla, questa impostazione della riflessione isolava la natura; più che tutelare «l'autonomia delle realtà terrestri», semplicemente le separava dall'umano.

La questione ecologica sollevata dalla scienza, pur attraverso una certa crisi purificatrice, ha costituito una provocazione ineludibile, che ha stimolato a recuperare il nesso. Più che parlare di superiorità dell'uno sull'altro, occorre tornare all'*originaria relazione* tra di due. Questo è il dato primario.

L'esegesi ha argomentato tale convinzione a partire da Gen 1 e 2. Il modello biblico-semitico, infatti, consegna un'antropologia relazionale.

colare gli interventi del dott. P.L. SASSI (presidente onorario di Earth Day Italia) *L'anima umana dello sviluppo sostenibile. Esperienze di inconsapevole conversione ecologica integrale*, e della dott.ssa Catia Bastioli, *Dall'economia dello scarto all'economia circolare. Il ruolo della creatività imprenditoriale e della differenziazione produttiva per la sostenibilità*, in CEI, *Laudato si': quale cura della casa comune? Dalla realtà all'azione*. Seminario di studio sulla Custodia del Creato - Roma, 18 marzo 2016 ([http://www.chiesacattolica.it/unpsl/siti\\_di\\_uffici\\_e\\_servizi/ufficio\\_nazionale\\_per\\_i\\_problemi\\_sociali\\_e\\_il\\_lavoro/00078928\\_Laudato\\_si\\_quale\\_cura\\_della\\_casa\\_comune\\_Dalla\\_realta\\_all\\_azione.html](http://www.chiesacattolica.it/unpsl/siti_di_uffici_e_servizi/ufficio_nazionale_per_i_problemi_sociali_e_il_lavoro/00078928_Laudato_si_quale_cura_della_casa_comune_Dalla_realta_all_azione.html)).

Gli studi sono già noti<sup>39</sup>: quanto però condivisi? E, soprattutto, quanto sviluppati nelle loro implicazioni propriamente teologiche?

## 2. Imago Dei: *la libertà come relazione*

Il racconto di Genesi 1 sintetizza la visione biblica dell'uomo nella categoria di *imago Dei*: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gen 1,26.28). Sul valore di tale presentazione già hanno dibattuto gli esegeti, a partire dalle differenti posizioni di Von Rad e Westermann. Se il primo sottolineava nell'essere ad immagine di Dio, prevalentemente, il fondamento della superiorità dell'uomo sul mondo (secondo lo sviluppo del comando sia al v. 26 sia al v. 29), Westermann «insiste di più sulla relazione con Dio, di cui sarebbe conseguenza il dominio sul mondo [...]. L'uomo, ogni uomo, è stato creato per esistere in relazione con Dio, in questo consisterà la sua condizione di immagine»<sup>40</sup>. Il senso dell'essere *imago Dei* risiederebbe nell'essere il *gegenüber* dell'Altissimo: «L'uomo è il partner di Dio, interlocutore di Dio creatore»<sup>41</sup>:

Quando Dio crea l'uomo, non crea un oggetto in più, accanto ad altri oggetti, ma crea un tu e lo crea chiamandolo per nome, ponendolo davanti a sé, come un essere responsabile, un essere cioè che può rispondere, un soggetto e partner del dialogo inter-personale<sup>42</sup>.

In questo senso, l'uomo è *capax Dei*: «la creaturalità umana è fondamentalmente apertura e relazione dell'uomo a Dio»<sup>43</sup>. Tale è il senso dell'alleanza/predestinazione. Creando l'uomo per essere «figlio nel Figlio», Dio lo vuole in una relazione personale e libera con Lui. Evidente che il carattere costitutivo dell'uomo sarà la sua fondamentale apertura alla comunione con Dio. Per questo la categoria biblico-patristica di *imago Dei* si propone come adeguata per sintetizzare la ricchezza della tradizio-

<sup>39</sup> L. MAZZINGHI, «“Dominate la terra!”», 11-35; A. AUER, *Etica dell'ambiente*; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1972, 176s; ID., *Genesi*, Paideia, Brescia 1978, 67s.

<sup>40</sup> L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monf. (Al) 1995, 55.

<sup>41</sup> C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia 1974, cit. in F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 314.

<sup>42</sup> I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1994, 137.

<sup>43</sup> G. COLZANI, *Antropologia cristiana*, 59.

ne cristiana in ricerca della verità dell'uomo, «tanto da assurgere a sintesi e simbolo dell'antropologia teologica in se stessa»:

In questa nozione si racchiude tutto il mistero della vocazione umana: la capacità di relazione con Dio mediata da Cristo<sup>44</sup>.

Rivelando l'uomo come *imago Dei*, la Scrittura riconosce la struttura *dialogica* della libertà: l'identità dell'uomo si coglie sempre all'interno di un dialogo, il cui l'altro polo è *prima di tutto* Dio stesso. Dunque, strutturalmente l'uomo è *in relazione a/con Dio*. Più precisamente si deve affermare che l'uomo stesso è *relazione*. Rispetto ad una prospettiva statica ed essenzialista, che ricercava «i componenti» costitutivi dell'uomo, la Scrittura comprende autenticamente l'uomo a partire dalla sua costitutiva relazionalità:

Per intendere correttamente e integralmente la relazionalità, bisogna rapportarla all'immagine e, per capire pienamente l'immagine di Dio, occorre leggerla e considerarla alla luce della relazionalità<sup>45</sup>.

L'uomo è relazione: questa è la sua natura, la sua identità.

Gen 1 indica tre relazioni essenziali in cui si declina l'essere creato ad *imago Dei*: la relazione con Dio stesso – fondante e fondamentale; quella con l'altro da sé, indicata nella duplicità sessuale di uomo/donna (Gen 1,28) che si apre, poi, alla socialità umana; infine, quella col mondo precisata dal particolare rapporto con la natura (Gen 1,26b e 29ss). Su questa triplice implicazione della struttura relazionale dell'uomo si trovano concordi la maggior parte dei manuali. Lo stesso Vaticano II, in GS 12, conferma che il significato dell'*imago Dei* consiste anzitutto nel rimando alla relazione con Dio (*capace di conoscere e amare il proprio Creatore*), cui si collega sia la relazione nei confronti del mondo (*costituito sopra tutte le creature*) sia la sua relazione sociale (Gen 1,27)<sup>46</sup>.

Il racconto di Genesi 2 si muove secondo un genere letterario più narrativo, ma sviluppa la medesima prospettiva antropologica: l'uomo viene creato dalla *ruah* di Dio (Gen 2,7), poi collocato nel giardino e a lui vengono affidati tutti gli animali. La creazione infine trova il suo compimento

<sup>44</sup> L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 156.

<sup>45</sup> I. SANNA, *Chiamati per nome*, 161.

<sup>46</sup> In questa linea L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 155; ID., *Introduzione alla Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monf. (Al) 1992.

nel dono della donna. Pur con uno stile differente, si conferma l'orizzonte di fondo.

In altri termini, la riflessione sapienziale di Gen 1 e 2 porta ad una affermazione antropologica fondamentale: l'uomo quale *imago Dei* rivela che l'uomo possiede una struttura essenzialmente relazionale. In definitiva, la prima tesi che l'AT consegna sulla definizione dell'uomo è *la relazione come dimensione originaria e costitutiva della persona libera*.

Alla luce di tale antropologia comunionale si comprende la profondità della relazione uomo-mondo per la rivelazione. Il mondo non è riducibile ad un contesto estrinseco all'uomo e al suo agire, come uno sfondo occasionale di cui può disporre o un elemento secondario per il progetto divino. La relazione col mondo rimane «originaria e costitutiva» della persona voluta nella predestinazione divina. Quel legame intrinseco tra uomo e ambiente, che opportunamente le scienze moderne hanno recuperato, troverebbe una felice corrispondenza proprio con le autentiche istanze bibliche.

### *3. Antropocentrismo o cosmocentrismo? Una relazionalità «asimmetrica»*

La rivelazione, però, non si limita ad affermare il legame, ma ne disciude le caratteristiche. Già l'annuncio veterotestamentario, pur in forme differenti nei due racconti, qualifica la relazione uomo-mondo accentuando la singolarità del primo.

La descrizione di Genesi 1 risulta particolarmente immediata ed efficace. Nel ritmo ascendente del testo, l'uomo appare come il vertice – seppur imperfetto – della creazione. Ultima delle creature, posta in risalto rispetto a tutte le altre, sia per la particolarità del modo in cui viene descritta, sia per la qualifica che la definisce: l'unica di cui si dice essere *imago Dei*. Similmente, nel racconto di Genesi 2, l'Adam costituisce il punto attorno a cui tutto il creato viene progressivamente plasmato: dalla sola presenza dell'uomo con Dio, sembra prendere forma, poi, il giardino del mondo, con tutti i suoi abitanti a cui l'uomo dà nome (ulteriore segno di superiorità e dominio), sino al dono definitivo di quell'«aiuto simile» che è la donna, con cui la creazione giunge a compimento.

In entrambi i casi, seppur con generi diversi, la Scrittura mette in luce la singolarità dell'uomo nella creazione. L'impostazione risulta nitidamente «antropocentrica». Tutta l'azione di Dio tende a questo o ruota intorno ad esso.

Già da questo punto di vista, l'approccio teologico può funzionare come voce critica all'interno della coscienza ecologica, mostrando l'originalità del proprio contributo. Infatti, opera da correttivo sia rispetto a una visione che intende porre l'uomo al centro a discapito della natura, sia rispetto alla simmetrica che capovolge il problema mettendo al centro il mondo. Insomma, la domanda «antropocentrismo o cosmocentrismo?» pone una falsa alternativa.

Il primo passo già ci ha consegnato la relazione costitutiva tra i due, smarcandosi da ogni impostazione che li separi. Il secondo, invece, non solo pone la relazione ma la qualifica. E lo fa evidenziando «l'asimmetria» del rapporto tra l'uomo e il mondo: non si tratta di due soggetti che stanno sullo stesso piano nel progetto di Dio. La «singolarità» della posizione dell'uomo è un dato evidente. Tuttavia, proprio mentre afferma questa peculiarità, ne traccia immediatamente i confini: l'uomo è creato al sesto giorno – segno ancora di imperfezione – non al settimo, che è la pienezza. Dunque, per Gen 1 è indicato al culmine delle opere create, ma non ancora compimento della creazione. Superiore a tutte, ma al medesimo tempo totalmente relativo ad altro: a quel settimo giorno, meta di tutto, che è Dio stesso nell'*eschaton*. In sostanza, il racconto che fonda l'antropocentrismo biblico intende già precisarne, indicando in Adam il «vertice totalmente relativo» del creato.

Ne è conferma il fatto che, se muoviamo dal compimento della rivelazione che ci è data in Cristo, siamo a maggior ragione condotti a riscoprire che l'uomo, pur «centrale» nel piano di Dio, tuttavia non è propriamente «il centro» della predestinazione. Solo Cristo ne è il cuore. Infatti, il Padre ha predestinato il suo Figlio unigenito ad essere il primogenito di una moltitudine di fratelli (cf Rm 8,29). Centro del piano divino è Gesù. Accanto a Lui l'uomo mantiene una posizione singolare, non equiparabile alle altre creature, ma al contempo totalmente relativa al Figlio.

In definitiva, andando al di là delle contrapposizioni del dibattito, la questione non si pone nella scelta riduttiva tra antropocentrismo e cosmocentrismo. L'antropologia teologica postconciliare, strutturata su un impianto cristocentrico e trinitario, propone semmai come modello un «antropocentrismo relativo»: nel senso che l'uomo rimane totalmente relativo a Gesù Cristo, che è il centro della storia, e – proprio per questo – anche «in relazione» con il mondo. Da questo punto di vista, la teologia intende offrire il proprio contributo al dibattito, assumendo fino in fondo le domande attuali, ma dando loro un'impostazione equilibrata.

#### 4. Uomo-mondo: una relazione «teologicamente qualificata»

Su tale base critica, l'antropologia teologica è chiamata, poi, a declinare la qualità teologica dell'antropocentrismo cristiano. Qual è la relazione che esprime la singolarità dell'uomo entro il progetto di Dio nel suo legame inscindibile col mondo?

Il percorso biblico sin qui condotto consegna la coscienza che la centralità dell'uomo nel mondo non è neutra né *ab-soluta*, ma da sempre determinata. Più precisamente, l'essere *imago Dei* non solo *fonda* la singolarità della posizione dell'uomo nel mondo, ma soprattutto la *qualifica* teologicamente: l'uomo è al centro del creato perché posto così da Dio, in quanto unico ad essere sua immagine. *L'imago Dei* è chiamata ad essere il rappresentante dell'Originale nella storia. Proprio tale struttura determina la natura dell'antropocentrismo cristiano: esso rimane totalmente relativo al Dio-Trinità.

L'esegesi ha ampiamente argomentato il retroterra culturale di questa definizione, riconducendola al modello regale del tempo (cf 1Re 5,4; sal 8; Sal 110,2; Is 14,6; Nm 24,19; Ez 34,4). Nel contesto dell'AVO, il re era pensato come immagine di Dio, nel senso che era posto come luogotenente di Dio, suo rappresentante e mandatario sulla terra<sup>47</sup>.

Dio colloca l'uomo nel mondo quale segno della sua stessa grandezza, per garantire e affermare il suo diritto di sovranità. Anche i grandi monarchi terreni fanno erigere nel loro regno la propria effigie, come simbolo della loro autorità; ed in questo senso Israele concepì l'uomo come mandatario di Dio. [...] Pertanto, il racconto vuole soltanto descrivere l'opera che egli è chiamato a compiere nell'universo, presentare la sua missione di rappresentanza di Dio, il suo compito di luogotenente di Dio. Per la Bibbia, l'uomo è il mandatario di Dio, destinato a tutelarne e diffonderne il dominio sulla terra<sup>48</sup>.

Essere immagine di Dio indica che tutta la grandezza dell'uomo risiede nel dono/compito di essere luogotenente dell'Altissimo, come i sovrani del tempo, allo scopo di rendere presente Dio verso il popolo e viceversa<sup>49</sup>. Tale identità rende la posizione dell'uomo *totalmente relativa* all'originale

<sup>47</sup> Cf una sintesi in I. SANNA, *Chiamati per nome*, 146s; L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 56.

<sup>48</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, 176s. In questa linea F. FORESTI, «Linee di antropologia teologica veterotestamentaria», in E. ANCILLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 5-45.

<sup>49</sup> F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 316.

rispetto al quale è creato, ossia Dio. Ecco in che modo la rivelazione cristiana parla di un «antropocentrismo relativo»<sup>50</sup>. Il dono di Dio fonda la singolarità dell'uomo su tutto il creato, ma nel contempo la precisa teologicamente. Possiamo persino dire che nel momento stesso in cui si afferma la centralità dell'uomo, la Scrittura la «relativizza», poiché la subordina a Dio. L'uomo non gode di un potere assoluto, ma totalmente relativo a quel Signore di cui è (e deve essere) l'immagine. È, dunque, quell'«originale» che è il Dio-Trinità a determinare come l'uomo debba essere signore del creato; Lui il *princeps analogatum* che determina l'interpretazione del suo rapporto con il mondo. Per questo la teologia è necessaria come base di un'ecologia che voglia dirsi cristiana. Come ha ben evidenziato Moltmann, occorre conoscere il volto di Dio e come Lui sia «signore del mondo» per comprendere la responsabilità affidata all'uomo

Un esempio – oggetto già del dibattito con la critica ecologista – risulta particolarmente eloquente per chiarificare la portata del testo biblico e tale impostazione teologica.

##### 5. «Dominate e soggiogate»: dominio o signoria?

Il comando divino in Genesi 1, ripetuto due volte, è stato occasione di critica per la crudezza con cui risuona nella cultura contemporanea.

E Dio disse: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra (Gen 1,28).

Comprensibile l'ambiguità che può suscitare, poiché la forza dei termini utilizzati – «soggiogate e dominate» – evocano la forza di un «potere assoluto» da parte dell'uomo. In realtà, non si tratta di edulcorare il racconto biblico, quanto di comprenderlo nel suo significato originario.

Occorre, semmai, evitare una lettura anacronistica del testo, che retroproietti sulla Parola modelli del presente. Identificare l'antropocentrismo con una forma di potere «assoluta e dispotica» non corrisponde forse a un modello di monarchia totalitaria e tirannica, più che non riflettere l'originario intento biblico?

<sup>50</sup> Cf F. SCANZIANI, «Una responsabilità filiale», 63-83.

Una corretta esegesi, invece, chiarifica il senso del comando, che non legittima nessun predominio indiscriminato nei confronti della realtà, ma attua il compito di rendere presente il Signore del mondo. Dio non agevola nessun abuso dell'uomo, al contrario. Nel momento stesso in cui pone il suo potere, lo delimita<sup>51</sup>.

Il senso cristiano del «dominio» si dischiude solo comprendendo cosa significhi che l'uomo è immagine di Dio. L'uomo – potremmo dire – è *dominus* del creato nella misura in cui rende presente quel *Dominus* di cui è *imago*. Sarà re, ma non al modo dei sovrani di questo mondo, bensì secondo la «signoria» paterna e creatrice di Dio. Il suo potere non può mai dirsi assoluto, poiché rimane assolutamente relativo a Dio. Così, la Scrittura fonda la «signoria teologale» dell'uomo sul mondo, non il suo pre-dominio dispotico.

Come ben sintetizza papa Francesco:

Il modo migliore per collocare l'essere umano al suo posto e mettere fine alla sua pretesa di essere un dominatore assoluto della terra, è di ritornare a proporre la figura di un Padre creatore e unico padrone del mondo (LS 75).

In questo senso, ogni interpretazione dispotica non solo equivoca il messaggio biblico, ma lo tradisce radicalmente. Evidentemente un esito tirannico rimane drammaticamente possibile: come purtroppo la storia non manca di segnalare. Per la rivelazione cristiana, tuttavia, non è in alcun modo giustificabile a partire dal comando di Dio. Al contrario, si rivela un suo tradimento: evidente frutto del peccato. È con tale lucidità che la teologia sistematica offre il proprio contributo per la salvaguardia del creato.

<sup>51</sup> «L'idea biblica concreta del “soggiogamento della terra” non ha nulla a che vedere con quel mandato di sovranità che la tradizione teologica per secoli ha insegnato come *dominium terrae*» (J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 44).

VI. L'UOMO CUSTODE DEL GIARDINO DI DIO: TRACCE DI UNA «RESPONSABILITÀ FILIALE»

Su tale base teologica non solo si chiarisce il senso dell'antropocentrismo cristiano, ma pure si apre la via per approfondire le modalità pratiche per attuare il compito dell'uomo nel mondo.

Evidentemente, questo compete più strettamente alla Dottrina sociale della Chiesa, ma la dogmatica può offrire almeno alcuni elementi di fondo che indirizzino l'agire concreto.

La comprensione trinitaria dell'uomo e del creato alla luce del *mysterion* divino fonda il loro rapporto costitutivo e il conseguente impegno etico. Sta qui la radice della responsabilità cristiana. Come? Diremmo che c'è una sola forma: *ad modum Dei*, ossia al modo di quel Padre, provvidente, che si prende cura degli uccelli del cielo e dei gigli del campo (Mt 6,25-34). Più precisamente, poiché l'uomo è creato a immagine di Gesù, il Figlio, ecco che la relazione dell'uomo nel mondo assume la forma della *responsabilità filiale*<sup>52</sup>. È «al modo di Gesù», il Figlio unigenito che si deve conformare l'agire dell'uomo nella storia. Ed è solo realizzando con Lui, tramite lo Spirito, la comunione con il Padre, con gli altri e con il mondo, che si realizzerà il progetto divino a cui da sempre siamo predestinati. Non a caso, il compimento escatologico di questo disegno include il cosmo, anch'esso trasfigurato, poiché attendiamo «cieli nuovi e terra nuova» (2Pt 3,13).

È da questa consapevolezza che deriva il compito storico dell'uomo e la sua misura. Vivendo la relazione con il mondo al modo del Figlio unigenito, ciascuno è chiamato a contribuire all'attuazione del progetto di Dio nella storia. Secondo la predestinazione l'uomo collabora al piano divino, anzi, si può parlare persino di «signoria» dell'uomo a «salvezza» del mondo.

Questa può essere simbolicamente tradotta da quel duplice comando che Dio consegna all'uomo in Genesi 2: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse» (v. 15). Dopo che Dio, per primo, aveva «piantato il giardino» in Eden

<sup>52</sup> Abbiamo cercato di presentare questa declinazione della predestinazione in occasione del Convegno Nazionale CEI, *Una Chiesa custode della terra*, Padova 10 giugno 2011, ora in «Una responsabilità filiale. Teologia della creazione e questione ambientale», 63-83.

(v. 8) e «aveva fatto germogliare dal suolo ogni sorta di alberi» (v. 9), affida l'opera delle sue mani alla cura dell'uomo. Questa continuazione dell'opera della creazione si concretizza nella richiesta divina di «coltivare e custodire». Sinteticamente possono essere intesi come il versante «promozionale» dell'azione dell'uomo nel mondo e quello «difensivo». Occorre, infatti, un atteggiamento di tutela del creato. Il mondo è anzitutto opera di Dio che l'uomo è chiamato a rispettare, sintonizzandosi sulla cura divina. All'uomo è affidata la responsabilità di proteggere ciò a cui il Signore ha dato vita. In particolare, il creato andrà difeso dal dramma del peccato, ossia dell'azione distorta dell'uomo. Ma questo aprirebbe tutto un orizzonte proprio.

Il compito umano, tuttavia, non si limita a conservare: in positivo si traduce in tutte le forme dell'agire responsabile dell'uomo. Si tratta di uno spazio che non esitiamo a definire «creativo»<sup>53</sup>.

Ma soprattutto ci interessa evidenziare che qui si mette in gioco l'identità stessa dell'uomo, perché il mondo non è banalmente il luogo in cui si svolge la vita della persona, ma appartiene intrinsecamente alla sua realizzazione. Anche da questo legame, dunque, passa il compimento del progetto di Dio e la vita piena dell'uomo.

23 maggio 2016

FRANCESCO SCANZIANI  
*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*

<sup>53</sup> A titolo esemplificativo abbiamo provato a suggerirne un'articolazione in F. SCANZIANI, «Una responsabilità filiale», 79-83.