

Dio, l'essere umano e la natura: una ripresa teologica di *Laudato si'* nel solco di Romano Guardini

Pier Davide Guenzi

Sommario: 1. La natura non è la creazione (LS 76, 80). – 2. Lo scopo finale delle creature non siamo noi, ma è Dio (LS 83). – 3. Alcune implicazioni etiche nel segno della responsabilità e del rispetto.

God, the human being and nature: A theological reprise of *Laudato si'* in the groove of Romano Guardini

ABSTRACT

*Starting from some theological statements contained in pope Francis' *Laudato si'*, the contribution of Romano Guardini. In the first part, attention is paid to some elements of the theology of creation developed by Guardini with reference to its evolution from the medieval to the modern conception. The second part gives reasons for a more ecocentric perspective found in the text of pope Francis with the consequent invitation to rethink the anthropological category of *imago Dei*.*

Partendo da alcune affermazioni teologiche contenute nella *Laudato si'* di papa Francesco, il contributo offre una loro possibile interpretazione a partire dai testi di Romano Guardini. Nella prima parte si pone attenzione ad alcuni elementi della teologia della creazione sviluppata da Guardini in riferimento alla sua evoluzione dalla concezione medievale a quella moderna. Nella seconda parte si dà ragione di una prospettiva maggiormente ecocentrica riscontrabile nel testo di papa Francesco con il conseguente invito a un ripensamento della categoria antropologica di *imago Dei*.

Il punto di partenza di questo studio è l'idea fondamentale che costituisce il nucleo teologico dell'enciclica di papa Francesco *Laudato si'* (LS) del 24 maggio 2015:

per la tradizione giudeo-cristiana, dire “creazione” è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del

Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale (LS 80).

L'affermazione di Francesco prolunga e approfondisce, con una significativa tangenza ad alcune teologie contemporanee più attente alla prospettiva ecocentrica, quanto *Gaudium et spes* indicava, temperando una possibile accentuazione antropocentrica, pur non assente nel documento conciliare e legata allo spirito del tempo:

Redento, infatti, da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve [*accipit*], e le guarda [*respicit*] e le onora [*revertur*] come se al presente uscissero dalle mani di Dio (GS 37)¹.

Sobria e lucida è la scansione dei tre verbi proposti in GS 37: amare la creazione, secondo l'espressione del concilio, per il cristiano rinnovato dallo Spirito di Cristo, è una possibilità per sviluppare integralmente la sua umanità, prima ancora di essere un dovere etico («può e deve amare anche le cose che Dio ha creato»). Tale dinamica amorosa comporta che le cose sono affidate (donate) all'accoglienza dell'uomo (*accipere*), debbano essere rispettate, cioè comprese nella loro peculiarità in sé e non soltanto secondo il loro valore di uso (*respicere*) e finalmente riconosciute e onorate nella singolarità e nella ricchezza plurale delle loro differenze (*reverturi*).

La riflessione che si intende proporre lavora su due idee che mantengono uno stretto collegamento con l'affermazione di LS qui posta in esergo:

1. *La natura non è la creazione (LS 76. 80)*
2. *Lo scopo finale delle creature non siamo noi, ma è Dio (LS 83)*

¹ Per un approfondimento di questo tema cfr. F. BRANCACCIO, *Ai margini dell'universo, al centro del creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2016, 37-68.

Per l'illustrazione di queste due idee un riferimento privilegiato, in questo contributo, è costituito dalla riflessione di Romano Guardini (1885-1968). Guardini è il teologo cattolico più citato nella *Laudato si'* di papa Francesco. Nell'enciclica si utilizza esplicitamente lo studio del 1950 *La fine dell'epoca moderna*, che, nell'originale tedesco, reca come sottotitolo *Un saggio orientativo (Ein Versuch zur Orientierung)*². La riflessione di Guardini non indugia con l'occhio dello storico alla crisi della modernità, ma considera le ricadute sulla natura, sulla persona e sulla cultura dei processi innescati dal suo moto involutivo. Per il teologo italo-tedesco si tratta di orientare, non soltanto di censurare, le dinamiche dei "tempi moderni" che «volgono alla fine» con lo sguardo della *katholische Weltanschauung*³. Senza estraniarsi dalla storia e dalle vicende epocali del pensiero, eppure ponendosi come loro interlocutore critico, il punto di visuale aperto dal cristianesimo cattolico rappresenta uno «sguardo che diviene possibile a partire dalla fede sulla realtà del mondo»⁴.

1. La natura non è la creazione (LS 76, 80)

Per Guardini il medioevo risulta caratterizzato da una riconduzione dell'intera realtà (la natura, l'uomo, la cultura) nell'ottica sintetica della fede in Dio creatore e signore. La prospettiva moderna avrebbe conferito una verità esclusiva al pensiero umano,

² Papa Francesco si riferisce a Guardini per delineare "la radice umana della crisi ecologica" (III capitolo), e introduce nuovamente il suo pensiero in riferimento alla "spiritualità ecologica" proposta nel V capitolo. Nel primo caso, il pontefice assume la sostanza dell'argomentazione critica guardiniana sul potere pervasivo della tecnologia, al quale consegnare automaticamente il destino dell'umanità, senza una corrispondente educazione al senso del limite connesso all'esercizio del dominio umano (*Laudato si'*, 105, 108, 115). Nel secondo caso la disamina di *La fine dell'epoca moderna* rappresenta la premessa per l'invito a ridefinire "stili di vita" improntati a una rinnovata alleanza tra umanità e ambiente, avviando l'auspicata e urgente "conversione ecologica" (ivi, 203, 219).

³ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna – Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993, 53.

⁴ R. GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986, 52-53.

smarrendo una chiave ontologica-gnoseologica ed etica ben presente alla tradizione antica e medievale, secondo la quale «le cose sono vere in se stesse» e il «bene è la verità delle cose stesse». Tra i medievali un accordo di preferenza è conferito da Guardini al pensiero di Bonaventura, in cui tale visione risulta particolarmente attestata: «le cose portano in sé norme di verità» poiché la natura è compresa come “opera di Dio”. «Questa *veritas rerum* si perde, invece, nella modernità, che pensa la natura come il “semplicemente dato”»⁵. L’influsso del pensiero bonaventuriano in Guardini può spingersi oltre, sino a comprendere l’uomo non totalmente definibile a partire dalle (o semplicemente isolando le) proprietà della sua “natura”, ma in modo pieno all’interno della relazione a Dio, come «colui che consegue il suo senso, solo in virtù di questa relazione»⁶. Qui si innesta il motivo bonaventuriano che conferisce “dignità al finito” per il quale «la realtà sensibile è un *lumen* che discende da Dio “padre della luce”, così come è *lumen* anche il prodotto della tecnica umana»⁷. L’impresa umana, tuttavia, non può mirare al “dominio”, alla calcolabilità efficiente del risultato, ma al rispetto, nel proprio agire, dell’*ordine* del reale. Riecheggiando l’*Itinerarium* bonaventuriano, Dio è per l’uomo «et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi» (*Itinerarium mentis in Deum*, V, 7). Da ciò il “dovere” e il compito dell’uomo, secondo Guardini, in dialogo ideale con la *reductio* del teologo francescano, «di andare a Dio e di condurre a Dio il mondo delle cose»⁸.

Tuttavia, «nonostante il giudizio altamente positivo nei confronti del medioevo», occorre riconoscere «molto chiaramente i *limiti* della visione medievale del mondo. Essi consistono in quello che [Guardi-

⁵ I. SCIUTO, *L’etica di Guardini tra Bonaventura e Agostino*, in *L’etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*, a cura di F.L. Marcolungo, S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2005, 27-40, qui 29, con riferimenti interni a R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all’Università di Monaco (1950-1962)*, a cura di H. Merker, Morcelliana, Brescia 2001, 307-308, 982-983.

⁶ GUARDINI, *Etica*, 618.

⁷ SCIUTO, *L’etica di Guardini*, 31, con riferimento a BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, 1-3.

⁸ R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994, 25.

ni] chiama *cortocircuito religioso* che (secondo la sua interpretazione) determina tutto il modo di pensare e di agire di un uomo medievale: tutto ciò che fa parte del mondo viene spiegato troppo velocemente e troppo direttamente in termini religiosi», tendendo ad oscurare il valore autonomo di ogni realtà finita e mondana⁹:

La visione del mondo propria del Medioevo, come anche dell'antichità, era senz'altro e fundamentalmente limitata. [...] Il tutto era finito; naturalmente 'circondato' da Dio infinito, che lo ha creato, che lo abbraccia e lo penetra. Ma appunto questa creaturalità era l'espressione di valori e di ordini eterni. In tal modo la finitudine riceveva accenti d'assoluto. La cosa o l'accadimento finito aveva il carattere del simbolo e della rappresentazione. L'uomo era la sintesi di questi simboli e, appunto perché tale, era in lui la ricchezza di tutti i possibili accenti della significazione. Nel fatto che il mondo con il suo ordine lo sorreggeva, che egli ne costituiva il centro, o meglio il vertice, l'uomo aveva, sebbene finito, una posizione sicura¹⁰.

La modernità, così, non reca solo il segno del pensiero dominativo, del controllo sulla realtà, ma, in modo paradossale, restituisce un altro tratto, quello della *insecuritas* dell'essere umano relativa a sé, alla qualità del proprio agire e alla possibilità stessa del suo decidere:

Nella penetrante coscienza moderna il mondo comincia ad estendersi da ogni parte nell'illimitato: esso diviene "infinito". E perciò, per il sentimento immediato, viene a collocarsi di fronte a Dio. Questi viene depotenziato; il mondo comincia a divenire l'autentico, quello che riempie la coscienza. In e con tale processo anche l'uomo viene però depotenziato, perché il mondo perde, per la coscienza immediata, insieme con la sua limitazione, anche la concretezza della sua immagine; non ha più né circonferenza, né centro, né ordine: e così l'uomo cessa di esserne il centro o il vertice. La sua finitudine non viene più assunta in senso rappresentativo-simbolico, ma entra come tale, per così dire, nuda nella coscienza. L'uomo perde la sua posizione, la sua sicurezza e cade nella sospensione¹¹.

⁹ M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 254.

¹⁰ R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, 74-75.

¹¹ Ivi, 75-76.

La densa pagina guardiniana va oltre la constatazione della rivoluzione cosmologica che avvia la modernità, decentrando, rispetto all'universo, sia la posizione del terra, sia quella dell'essere umano. È in gioco, piuttosto, una vera e propria rivoluzione assiologica, che comporta anche uno *shock* teologico implicante la ridefinizione della pensabilità di Dio in rapporto al mondo e, correlativamente, del senso della presenza umana in esso.

Si tratta allora di riaprire nello spazio critico aperto dalla modernità la questione del rapporto tra l'uomo, il mondo e Dio, già caro ai medievali, ma senza cadere nella loro immediatezza riflessiva e risolutiva in chiave teologica. Il contributo della modernità in quest'operazione ricostruttiva risiede nell'aver messo in luce "la serietà delle cose create", di non occultare il "significato" proprio dell'essere finito, di non sorvolare sulla verità delle realtà "penultime", quando non precipitosamente proiettate nell'orizzonte di quelle "ultime". La modernità ha contribuito a conferire valore autonomo alla realtà naturale, al soggetto umano e alla sua cultura:

Nei concetti di natura, di soggetto e di cultura trova espressione quel senso di obbligazione, che l'età moderna ha scoperto e fatto suo proprio: all'onestà e all'obiettività. Essa si risolse a prendere il mondo come realtà e a non assottigliarne la consistenza con l'immediato transito nell'assoluto. Essa ebbe coscienza che questo mondo è stato posto, in modo insieme grande e terribile, nelle mani dell'uomo e si dispose a non indebolire il senso di questa responsabilità con il ricorso alla religione, ma a considerare questo stesso senso come un compito religioso¹².

Al lato positivo della modernità, Guardini non manca di aggiungere anche quello ambivalente e "pericoloso" della autonomizzazione (assolutizzazione) di natura, soggetto e cultura tale da configurare queste tre entità come grandezze autoreferenziali, che, non solo hanno reciso ogni possibile legame di "riconosci-

¹² R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2000, 37. Per le citazioni di Guardini introdotte in precedenza: *ivi*, 35-37. D'ora in poi sarà citato nella forma abbreviata: MP.

mento” con il divino, ma ne sarebbero uscite depotenziate nella loro consistenza:

Il mondo perde il senso del creato e diventa ‘natura’; l’opera dell’uomo perde il senso del servizio di obbedienza a Dio e diventa ‘creazione’; l’uomo stesso che prima era adoratore e servitore, diventa ‘creatore’ [...]. Concependo il mondo come natura, se lo prende dalle mani di Dio e lo accentra in se stesso. Concependo sé come personalità e soggetto, si scioglie dal potere di Dio e fa di sé il signore della propria esistenza. Con la sua volontà di cultura s’accinge a costruire il mondo come opera sua propria e non in obbedienza e Dio¹³.

Occorre, allora, accettare l’infinità del cosmo e in essa riguadagnare un’antropologia dialogico-relazionale in grado di precisare la peculiare “dignità” dell’essere umano e la caratteristica propria degli esseri viventi nella biosfera. In questo senso, «la dignità del cosmo e dell’uomo sta nella loro *creaturalità*, nell’esser rivolti a Dio. E la superiorità dell’uomo sul cosmo sta nel poter esservi rivolto *consapevolmente*». ¹⁴ L’elemento dialogico implicato nella creaturalità, porta a considerare l’essere umano non solo come abilitato a una relazione, ma costituito da questa. Tale elemento si connette al motivo cristologico del *logos* come mediatore per il soggetto umano del suo riferimento al mistero di Dio e, insieme, rivelatore della consistenza del mondo creato:

l’universo puramente scientifico diventa di nuovo vero e proprio mondo, poiché anche il ‘mondo’ non è da sé e in sé, ma nel suo superiore rapportarsi [...] nell’ordine di una vitalità [...] che, veramente, non proviene dal mondo [...], ma da Dio, in Cristo, che è il *logos*. In tal modo viene negato lo smarrimento [...]: non per limitazione dell’infinitudine, ma per il chiarirsi di un nuovo rapporto del mondo naturale – che per il resto può essere quale la scienza lo constata – con Dio¹⁵.

¹³ MP, 32.

¹⁴ R. PAROLINI, *Guardini e l’etica moderna di Pascal*, in *L’etica di Romano Guardini*, 53.

¹⁵ GUARDINI, *Pascal*, 112.

La prospettiva cristiana, tuttavia, non può limitarsi a una comprensione della creazione secondo uno schema di causa ed effetto, ma deve riguadagnare, all'interno di una visione evolutiva e scientifica, il dato di tradizione della creazione come atto libero di Dio, che conferisce al creato una caratteristica di novità, di inizio, di realtà sorprendente contrassegnata dal "carattere della grazia". Per la coscienza del credente «il mondo – afferma Guardini – non è 'natura', ma creazione; creazione nel senso puro, vale a dire: un'opera chiamata all'essere per mezzo di una libera azione»¹⁶. Il motivo divino della creazione è l'amore e pertanto essa assume la forma di un atto libero. Tale atto d'amore, per la rivelazione, è «l'orientamento, l'intento di un Dio libero, sottratto ad ogni perché definibile da parte del mondo»¹⁷. La signoria di Dio, pertanto, non risiede nell'inopportuna affermazione di un dominio che si impone sulle realtà, ma sull'essere pienamente *dominus* del proprio agire nella perfezione della libertà. Entro tale visione, in riferimento all'essere umano e al suo ruolo nella creazione, occorre precisare che «soltanto nell'obbedienza dell'uomo verso Dio resta giustificata la signoria dell'uomo sul mondo e, in definitiva, rimane anche in assoluto possibile»¹⁸. Così, «il creare dell'uomo non è cultura significativa per se stessa, ma servizio compiuto per ordine di Dio allo scopo di condurre il mondo là dove esso può arrivare soltanto mediante l'incontro con la libertà dell'uomo»¹⁹.

La realtà, secondo tale visione, prima di essere finita, o rassegnata alla finitudine del proprio essere, è, e resta, pienamente realtà; non impalpabile apparenza, nemmeno mera trasparenza di un'entità divina. Ogni realtà creata partecipa della caratteristica di essere in quanto "detta" (Gen 1) dal creatore. Questo "essere stata detta" ne costituisce la peculiare bontà:

¹⁶ MP, 40.

¹⁷ MP, 41.

¹⁸ MP, 42, nota 2.

¹⁹ MP, 43.

dalla Parola in Dio vengono tutte le cose e portano perciò esse stesse carattere di ‘parola’ e di ‘verbo’. Non sono pure e semplici realtà. Non sono nemmeno meri fatti con un senso, che stiano là nello spazio muto. Sono parole di Colui che crea e parla, dirette a colui che “orecchi per udire”. Il mondo è scaturito non solo dalla potenza, ma anche non solo dal pensiero, bensì dal discorso. Le sue realtà formate sono parole, attraverso le quali il Dio che crea esprime all’esterno nella finitezza la sua pienezza di senso; in cammino per cercare colui che le comprenda e attraverso di esse entri con Colui che parla nella relazione dell’‘io-tu’, propria della creatura verso il Creatore, lodando, ringraziando, obbedendo²⁰.

Anzi «il mondo stesso ha carattere di parola, scaturisce da una parola e sussiste in quanto parlato»²¹. Così per l’uomo genesiaco essere “immagine” del creatore e “custode” del giardino significa essere capace di comprendere il creato non come puro fatto, ma come intessuto dalla parola creatrice di Dio. Le cose acquistano il proprio valore a partire dal loro costituirsi come parola: «l’uomo è designato ad essere l’ascoltatore della parola che è il mondo. Deve essere anche colui che risponde. Mediante lui tutte le cose devono ritornare a Dio in forma di risposta»²². Una parola che, tuttavia, l’uomo può distorcere per un malinteso senso di autonomia dispotica. Il compito umano consiste nel decodificare la parola di cui è intessuto il mondo, rispettandone la sua realtà, ma anche, con il suo agire, di ricodificare la voce della creazione in modo che risulti una parola riconoscente che ritorna a Dio.

Per questo, per la “creazione” dell’uomo non può applicarsi un semplice atto di volontà divina che lo fa essere, al pari delle altre realtà:

[Dio] «non può e non vuole creare così la persona, poiché sarebbe cosa priva di senso. Egli la crea con un atto che anticipa la sua dignità e appunto con ciò la fonda, vale a dire mediante la chiamata. Le cose sorgono dal comando di Dio; la persona dalla sua chiamata. Ma questo significa che

²⁰ MP, 171.

²¹ MP, 172.

²² MP, 175, con riferimento al tema bonaventuriano della *reductio* evocato in precedenza.

Dio la chiama ad essere il proprio ‘tu’ – più esattamente, che Egli destina se stesso ad essere ‘tu’ per l’uomo²³.

In questo appello dialogico trova inquadramento e senso pertinente l’autonomia umana:

l’uomo ha in assoluto la possibilità di intendere se stesso come un ‘io’ autonomo, solo perché egli scaturisce dalla chiamata di Dio e persiste nella forza di tale chiamata; perché è il ‘tu’ suscitato da Colui che dà a se stesso il nome ‘Io sono’. Solo perché il Dio che crea ha posto realmente nelle mani dell’uomo l’opera, che è il mondo, l’uomo può giungere a pensare di dover creare una cultura autonoma²⁴.

L’essere umano, in quanto persona, «sussiste in sé e dispone di se stesso»; non solo è in grado di derivare in modo autonomo le proprie azioni «dall’iniziativa, e cioè da un inizio o principio suo proprio»,²⁵ come insegnava la teologia scolastica, ma anche di comprendersi raggiunto da un “appello” da parte della Persona divina cui è chiamato a “co-rispondere” come a un “Tu”. Pertanto l’uomo, custodendo la creazione, esprime simultaneamente la cura della propria umanità e dà espressione alla propria capacità di “immagine di Dio”. La cura per custodire la “parola” creatrice di Dio e darne forma, in continuità con l’opera creativa divina, è la cura per quella stessa parola che lo ha chiamato (“convocato”) ad essere come “vivente” (autocosciente di sé).

In questa prospettiva dialogico-responsoriale si apre la possibilità di comprendere ulteriormente la peculiarità umana. Lo “spirito”, che caratterizza l’uomo, per Guardini:

rappresenta la *krisis* del mondo immediato, della natura. Esso riconosce la natura, la conferma, la serve, ne fa la materia del suo agire e creare, la trasporta nella storia. Ma poiché il suo operare poggia sulla libertà e può decidersi per ciò che è vero e per ciò che è falso, esso trascina al

²³ MP, 174.

²⁴ MP, 47.

²⁵ Cfr. MP, 148.

tempo stesso la natura nell'assoluto pericolo. Lo spirito può compiere la costruzione dal mondo che cade immediatamente sotto i sensi a quello effettivo, ma può anche fallire, può compiere quella costruzione in modo giusto o invece falso²⁶.

L'affermazione introduce il punto discriminante (critico) che si colloca non nell'assecondare il dinamismo (immediato) della realtà naturale, ma nel riconoscere che l'approccio umano a essa è già mediato dalla cultura e, pertanto, comporta di dare forma a una decisione, a un giudizio che, nella sua ambivalente esposizione al positivo e al negativo, decide insieme dell'umano e della realtà naturale.

Questa caratteristica dello spirito umano non relega le altre realtà create a mero materiale passivo che, dapprima sottostanti al volere di Dio e poi affidate all'uomo, si definiscono in modo negativo per la loro soggezione ad una autorità. Occorre riconoscere, sulla scia dei testi biblici, una dimensione responsiva del creato, che nel Primo Testamento è descritto come capace di "lodare Dio", di cui l'uomo non può non sentirne la parola e la voce (cfr. Sal 19), e che, in chiave escatologica, nelle Scritture cristiane, configura l'integralità delle creature chiamate a entrare a pieno titolo nel compimento definitivo, attraverso la mediazione umana che può sentire e decifrarne le attese oppure vanificarle (cfr. Rm 8, 12-23).

Resta però significativa, soprattutto per la sua potenza sintetica, la formula guardiniana che dà ragione di una evidente prospettiva antropocentrica in chiave teologica. La dignità della persona risiede nella forma stessa in cui acquisisce la sua consapevolezza di origine da un atto libero di Dio. La peculiarità dell'essere umano risiede nella chiamata ad essere interlocutore dialogico con Dio. Dunque, solo nel corrispondere a questa "chiamata" la persona prende coscienza del proprio valore in rapporto alle altre realtà create. Tale atto responsoriale ne determina an-

²⁶ R. GUARDINI, *Libertà – Grazia – Destino*, Morcelliana, Brescia 2000, 73.

che il limite morale (e ontologico): attraverso la sua azione non solo l'essere umano realizza quanto è in suo potere, ma precisamente è chiamato a rispondere di sé e del suo disporre delle altre realtà, cioè di amministrare, come custode della "parola" (quella stessa che lo ha chiamato alla sua dignità), il mondo secondo il metro della giustizia di Dio, della sua *exousia* che è di far essere e lasciar essere ciò che deve essere.

A questo punto può essere legittimo porre il problema interpretativo del tema biblico del *dominium terrae*, del "dominio sulla natura", espressione presente e accreditata da Guardini, seppure da collocare all'interno del suo pensiero, senza cioè retroproiettare la sensibilità reattiva espressa dalla teologia contemporanea a un uso strumentale dell'asserto genesiaco per giustificare un indiscriminato potere umano sulla biosfera. La possibilità di agire con e sulla natura, in primo luogo, non comporta un'autonomia assoluta dell'essere umano, ma è compresa all'interno della relazione fondante con il divino che implica un profondo atto di obbedienza: «obbedire a Dio significa [...] riconoscere che non sono signore di me stesso in senso assoluto, ma che piuttosto l'istanza finale della mia azione riposa in Lui». A fronte di tale affermazione, Guardini, non esita a riconoscere una corrispettiva "storia degli effetti": «si deve in primo luogo ricordare un fatto storico, che viene spesso trascurato nella discussione sul significato culturale del cristianesimo: solo il cristianesimo ha reso possibile l'enorme impulso dell'uomo occidentale verso il dominio sul mondo».

Questo impulso non è solo frutto dell'esercizio dominativo della ragione, ma, a un livello più profondo, di una comprensione peculiare dell'essere umano prodotta dal cristianesimo che ha inteso l'evento Cristo come un atto di libertà comunicato all'uomo non solo come capacità di agire, ma anche come impulso a superare il *deficit* di determinismo e fatalismo implicito nella sua condizione di essere naturale, o, come nei miti antichi, sottoposto a oscure forze cosmiche:

Solo il messaggio e l'opera di Cristo avevano dato al credente quel suo posto che da un lato non era prigioniero nel mondo, dall'altro agiva in esso, e con quel posto, una libertà che non avrebbe potuto essere prima realizzata. [...] Per essa l'uomo conquistò quell'interiore indipendenza dalla natura, quella possibilità di osare e di conquistare, da cui è derivata la cultura scientifica, artistica, tecnica dell'epoca moderna²⁷.

Tuttavia l'epoca moderna è anche segnata dal progressivo affrancamento dalla struttura di "protezione" esercitata dalla fede cristiana, ancora operante, seppur affievolita agli inizi della modernità. A riguardo, per la sua bellezza, la pagina guardiniana merita un'estesa citazione:

L'uomo di un tempo, l'uomo dell'antichità e del Medioevo, era inserito nell'ordine immediato delle cose. Il suo potere sulla natura non oltrepassava essenzialmente le possibilità immediate dei suoi organi spirituali e corporali. E non modificava essenzialmente le strutture della natura ed è questo ciò che dà alla cultura antica il suo specifico carattere di "naturale" ed "umana". Questa proporzionalità tra l'uomo e la natura andò perduta, quando l'uomo imparò, sulla base di indagini e metodi esatti, a scomporre le strutture della natura, rendendo la sua materia e le sue energie disponibili per gli scopi che preferiva. Allora venne in luce un altro lato del suo essere, l'uomo "inumano", che si pone di fronte alla natura, non in ubbidienza profondamente rispettosa, ma con dominio, senza riguardi, ed il vecchio mondo si sfasciò. Così l'uomo, abbandonato il fondamento della vita ritenuto valido sino allora, si è gettato nell'arbitrio e nel rischio. Egli scompone, ricompone, utilizza, costruisce, guidato dalla volontà di essere assoluto padrone di se stesso e del mondo, di costruire un'opera che non sia più, come quella di un tempo, prosecuzione e trasformazione delle strutture originarie della natura, ma creazione autonoma del suo spirito. Questo stesso uomo si è distaccato anche dalla Rivelazione, la cui verità non è più norma della sua vita. E se da qualche tempo, facendo appello alla religiosità di culture precristiane ed extracristiane, ha cominciato a parlare nuovamente di "dèi" e a ricercare una religione della pura esistenza terrena, egli dimentica però che tutti gli dèi che conosciamo presuppongono l'antica natura, non violentata scientificamente, né tecnicamente, ed il conseguente rapporto con essa.

²⁷ GUARDINI, *Libertà – Grazia – Destino*, 92-93, anche per le citazioni precedenti.

Io suppongo che nessun dio sia più possibile, una volta che l'uomo, reso capace dalla libertà della Redenzione, è entrato nel pieno dominio sulla natura²⁸.

Il dispotico dominio nell'ambito dell'azione di trasformazione della natura da parte dell'uomo si fonda su una mutazione antropologica, operata dal sapere moderno tecno-scientifico, svincolato da una prospettiva religiosa. Ma tale mutazione altera simultaneamente il concetto di "natura" e di "cultura" persistente sino al medioevo. La cultura era pensata in continuità con la natura, anche in ragione dell'effetto limitato del potere umano trasformativo sulla natura. L'operazione della modernità, invece, pare costruirsi in opposizione, o per lo meno, forzando la natura a partire da scopi definiti unicamente dall'uomo, salvo poi ritornare a forme cosmico-vitalistiche di religiosità naturali del tutto anacronistiche, prima che non aderenti alla visione cristiana della creazione.

All'interno dell'idea del mondo come creazione e della specifica modalità di essere dell'uomo, chiamato a se stesso dall'appello del Tu divino, i concetti di "natura", di "soggetto" e di "cultura" possono ritrovare il loro equilibrio rispetto alla assolutizzazione condotta dal pensiero moderno: «finché il concetto di 'natura' indica la realtà di ciò che ci è dato e il rigore delle sue determinazioni obiettive resta giustificato; viene eliminata soltanto la sua presunta 'naturalità'», cioè la riconduzione di essa alle leggi fisiche che ne introducono una spiegazione univoca e ne impediscono una comprensione in chiave simbolica, come realtà che esige di essere assunta a partire da un punto di vista altro che ne conferisce un senso. «Finché i concetti di 'personalità' e di 'soggetto' indicano le possibilità e i confini dell'uomo, essi sono d'ora in poi indispensabili; viene eliminata la presuntuosa volontà d'autonomia» basata, cioè, sull'esercizio di una forza dominativa che rende ragione di sé solo a se stessa. «Finché il concetto di

²⁸ Ivi, 94-95.

‘cultura’ afferma che il mondo è affidato all’uomo in un senso che incute timore, esso appartiene alle componenti fondamentali del nostro spirito; è tolta soltanto l’illusione d’un operare umano padrone di se stesso», cioè collocando l’agire umano nell’orizzonte della responsabilità. Perché, continua ancora Guardini, «il creare dell’uomo non è cultura significante per sé stessa, ma servizio compiuto per ordine di Dio allo scopo di condurre il mondo là dove esso può arrivare soltanto mediante l’incontro con la libertà dell’uomo»²⁹.

Riguardati a una comprensione all’interno della visione teologica del mondo come creazione, i concetti di “natura”, “soggetto” e “cultura”, piegati da alcune espressioni del pensiero moderno a una logica di antropocentrismo forte, possono diventare generatori di un *ethos* conseguente. Di più: proprio perché attraversata dalla lettura che conferisce il senso autentico allo sviluppo moderno, la comprensione della creazione diventa generatrice di responsabilità morali che sono maggiori rispetto a quelle che potevano essere percepite dall’uomo medievale. L’essere umano oggi può “conoscere” e “prendere in mano” il mondo “in una misura del tutto diversa” rispetto a quanto possibile nelle età precedenti. Tuttavia, se l’uomo è entrato con la modernità nella «condizione adulta, “maggiormente”», secondo la consueta immagine illuministica ripresa da Guardini, ciò «non significa che sia moralmente migliore, ma che vede il mondo più nettamente, avverte la realtà con maggior durezza, ha un controllo più esatto delle possibilità e dei limiti della sua forza e una più chiara coscienza della sua responsabilità. Questa condizione maggiormente strutturale certo diviene subito anche compito morale, di fronte al quale egli può dar prova di sé o fallire. [...] Appunto perciò si pone pure un compito cristiano, cioè quello della responsabilità per il mondo davanti a Dio». Per questo, l’impegno dell’uomo a corrispondere al “volere di Dio” acquista rilievo in quanto non si tratta di ade-

²⁹ MP, 42 e 43.

guarsi a un ordine che incombe dall'alto, ma a un appello che l'uomo è chiamato a percepire nella trama delle cose e della storia: «la volontà di Dio non pende al di sopra del mondo, ma sta in esso – nel fatto che il mondo è così com'è»³⁰.

Guardini, inoltre, se da una parte afferma la specificità umana rispetto al mondo, dall'altra non separa la creatura umana dalla creazione. Rintraccia nei racconti genesiaci un aspetto per il suo antropocentrismo creazionale. Il culmine di *Gen 1* nello *Shabbat* del “giorno settimo” suggerisce all'essere umano di comprendere la sua libertà senza che essa debba fondarsi in modo esclusivo sulle proprie opere, ma come sorprendente possibilità offerta da Dio. Sospendendo l'azione sulla creazione a partire dal proprio operare, l'uomo riconosce chi sia il Signore della creazione, di cui egli porta l'immagine, per amministrare le realtà e non per essere referente ultimo, definitivo e assoluto del suo senso.

L'uomo, «già con il suo essere persona, incarna ontologicamente la risposta fondamentale alla parola creatrice di Dio. Lo scopo ulteriore, che Dio intende con questa parola creatrice, viene raggiunto quando un essere umano dà compimento libero e consapevole a questa obbedienza ontologica, quando egli in umiltà, fiducia e gratitudine, accoglie totalmente la sua esistenza nella forma che assume concretamente».³¹ L'uomo di fede dà alla realtà del mondo una parola di risposta a Dio, liberando così le realtà create da una angusta visione di elementi a sua disposizione, e accetta nella lode di restituirle, riconoscendole per quello che sono, al loro creatore. Se Dio affida la creazione all'uomo, ciò significa che consegna in modo coraggioso e non solo generoso tale realtà nelle mani di un essere libero e pertanto fallibile, ma in grado di assumere una siffatta responsabilità perché “immagine di Dio”.

³⁰ MP, 48-49. Non diversamente Jürgen Moltmann: «Dio è un Dio che sostiene. Egli non governa dal cielo con una volontà insondabile, ma sorregge dal basso» in *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 156.

³¹ KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 265.

Per compiere tale “opera” risulta fondamentale prendere coscienza del proprio “potere” considerandone la strutturale ambiguità. Ma parimenti impone di riconoscere che lo sviluppo delle conoscenze e delle operatività tecno-scientifiche comporta di dover gestire un “potere” inedito, nei confronti del quale i tradizionali mezzi di controllo non possono più ritenersi sufficienti, tale da mettere in gioco la stessa fede del credente nei confronti del governo (provvidenziale) di Dio sul mondo:

Il potere dell’uomo sul mondo cresce vertiginosamente. Il disegno di Dio, che ha creato l’uomo a sua immagine, cioè con la capacità di dominare (Gn 1, 26), va palesemente, in misura terrificante, al di là di ciò che potevano pensare epoche più vincolate, ma anche per ciò stesso più sicure. Sinora il credente ha certo giudicato con troppa modestia la misura del dominio a lui concesso da Dio, in modo di gran lunga troppo innocuo la grandezza, anzi la natura della sua responsabilità. [...] Dal fatto che Dio ha creato una creatura libera e le ha posto nelle mani il mondo, dovremo trarre conseguenze più ampie di quelle tratte finora, sia per la serietà delle sue esigenze, sia anche per la pericolosità del potere affidato all’uomo. Non dobbiamo concepire il governo del mondo da parte di Dio come un ordinamento protettivo, in cui l’uomo esiste devoto e tranquillo, altrimenti abbandoniamo la grandezza dell’esistenza umana nelle mani dell’incredulità, e lasciamo che la fede divenga cosa di gente paurosa [...] Il rischio di plasmare il mondo, con la scienza e la tecnica, è parte di quel governo del mondo ed il cristiano deve esservi pronto³².

Per il pensiero teologico non si tratta solo di salvaguardare gli elementi del mondo dal potere distruttivo dell’umanità, ma di custodire attivamente e responsabilmente il loro senso. Come si esprime Guardini, la cura di Dio per il mondo deve essere la medesima dell’uomo per il mondo, anche se quest’ultima «viene messa a rischio proprio da quella forza che solo può portarla a compimento, la libertà». Perché l’uomo possa amministrare il mondo in verità, secondo la volontà di Dio, c’è bisogno di una pe-

³² GUARDINI, *Libertà – Grazia – Destino*, 276.

culiare sapienza, «che non considera erroneamente il mandato di dominio come un ordine e un dovere esterno, imposto dall'alto, ma lo accoglie come un momento che appartiene internamente alla sua chiamata personale: come parola che esprime l'*amore fiducioso* di Dio, che egli non può deludere, ma col quale piuttosto deve entrare in profondo accordo»³³.

L'azzardo teologico riguarda la possibilità di pensare alla "grazia di Dio", soggiacente al progetto creazionale e al riscatto della libertà umana, come un *agere contra* una supposta volontà preordinata. In questa prospettiva l'atto di creare, se atto libero, è atto che si pone contro l'insistere di Dio in sé. È atto trasgressivo che introduce una novità, ma quasi facendo forza a quanto già inscritto in una volontà e ai suoi logici processi consequenziali. Tale dimensione trasgressiva risulta essere quella dell'*agape*, di quell'amore che fa violenza a se stesso per non rinchiudersi su di sé, ma per restare libero di comunicarsi fuori di sé. La teologia cristiana dell'atto redentivo e della croce di Cristo contiene certamente questo oltrepasamento libero e drammatico. Ma tale dramma, in Dio e di Dio, può essere rintracciato già a partire dai testi del Primo Testamento che parlano dell'origine e dell'originalità dell'agire di Dio inteso come "lavoro creativo".

Guardini in chiusura di *Libertà-Grazia-Destino*, introduce la questione di una "provvidenza" divina che assume la caratteristica della "tragicità" e che rappresenta la forma "seria" con cui Dio prende in considerazione il mondo, l'uomo e la sua storia:

non è vero che Dio, troneggiante in olimpica imperturbabilità, abbandoni sotto di sé il mondo, con la sua ingiustizia e la sua sventura, ma lo prende sul serio in modo che tocca Lui stesso. Il progressivo svelarsi di questa divina serietà rappresenta il corso della Rivelazione. Leggiamo che Dio ha creato il mondo secondo il suo pensiero e l'uomo secondo la sua immagine. Ciò non significa solo che il mondo come fattura è giusto; ma

³³ R. GUARDINI, *Gläubiges Dasein*, 63 (trad. it. *L'esistenza e la fede*) citato in KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 267.

anche che il Creatore gli ha affidato forme e significati intellegibili fondati sulla propria essenza (cfr. Gv 1,1-3), impegnando così in esso quasi il suo onore³⁴.

Dio onora se stesso nel suo essere giusto e onora la creatura umana nella sua libertà non solo perché il mondo risulta intellegibile in conformità a uno schema onto-teologico statico, ma in quanto dinamicamente, dentro le vicende dell'umanità e del mondo, ne "patisce" la realtà. Questo agire-patire divino ha il suo vertice nell'atto pasquale del Cristo. Tale è la dimensione "tragica" nella quale Dio assume in sé il "destino" del mondo: «la creazione è divenuta "destino" per Dio. Ciò diventa addirittura palpabile in Cristo, che è l'epifania del Dio invisibile». Così in Cristo «Dio incontra realmente il "destino" nel mondo. Ed Egli è tale che può sperimentarlo. Ed il fatto di questo poter sperimentare è gloria somma. Coincide con il fatto che Egli ama. Anzi, che Egli è amante. Ancora di più, che Egli è "l'amore"»³⁵.

La pienezza della creazione in Cristo, nella prospettiva dell'*agape*, assicura in modo definitivo il suo profilo "creativo" originario. Non si limita a riconoscere (e sanzionare) le relazioni per quelle che sono, ma assume realmente, patendola, l'esistenza degli umani segnata da opacità, violenza e disuguaglianza, cioè la persistente tragicità della libertà, riaprendo ulteriori spazi generativi per le relazioni inter-umane e con l'intera creazione. Il dono di grazia (*Gnade*) che inerisce alla libertà corrisponde per l'essere umano a una creativa acutezza spirituale in grado di individuare quelle situazioni di "incuria" e "spietatezza" (*gnadenlos*) che legano indissolubilmente i processi di impoverimento e desertificazione della terra alla "decrescita infelice" della qualità buona delle relazioni umane.

³⁴ Ivi, 283.

³⁵ Ivi, 289-290.

2. Lo scopo finale delle creature non siamo noi, ma è Dio (LS 83)

Quanto affermato nella “tesi” di *Laudato si’* enunciata in apertura e approfondita in alcuni sui aspetti dalla riflessione di Guardini, trova un’eco nella teologia di Karl Rahner che concepisce l’atto creativo come “autodonazione divina”: l’universo di creature è creato da Dio con la finalità di dare se stesso nell’amore. Il concetto rahneriano è esplicitamente ripreso, in una prospettiva più apertamente bio- ed eco-centrica, dal teologo australiano Denis Edwards che afferma:

L’autodonazione è il significato dell’universo. [...] Nella Parola fatta carne e nello Spirito dato nella grazia, Dio si rivela come un Dio di amore che autodona se stesso. La creazione è la destinataria dell’autodonazione divina. Questa autodonazione è già all’opera dentro il nostro mondo nella presenza creatrice di Dio in tutte le cose. Essa raggiungerà il suo culmine soltanto quando tutta la realtà creata sarà trasfigurata nella potenza della resurrezione e assunta in Dio³⁶.

Nella prospettiva di Rahner, ripresa da Edwards, «l’emersione del mondo avviene attraverso processi naturali che hanno la loro propria integrità». La loro spiegazione offerta dalle scienze empiriche non annulla la prospettiva teologica. Andando oltre la semplice idea di una creazione “sostenuta” e “mantenuta” nell’essere da parte di Dio, nella riflessione rahneriana si dà conto:

dell’atto creativo di Dio in modo tale che esso sia visto come un atto che rende l’universo capace di *divenire*. L’atto creativo di Dio deve essere di un genere tale da permettere al nuovo e all’imprevedibile di emergere. Allora è necessario che Dio sia pensato come colui che potenzia l’universo dal di dentro, in modo tale da permettere a una genuina novità di venire alla superficie³⁷.

³⁶ D. EDWARDS, *L’ecologia al centro della fede. Il cambiamento del cuore che conduce a un nuovo modo di vivere sulla Terra*, Messaggero, Padova 2008, 86. Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977, 260.

³⁷ EDWARDS, *L’ecologia al centro della fede*, 87-88.

O, con le stesse parole di *Laudato si'*: «lo Spirito di Dio ha riempito l'universo con le potenzialità che permettono che dal grembo stesso delle cose possa sempre germogliare qualcosa di nuovo» (LS 80).

In questa luce si collocano importanti affermazioni dell'enciclica di Francesco sulla bontà in sé delle cose create, sul valore proprio e non solo strumentale (di uso) per i fini umani di ogni realtà creata di fronte a Dio: «siamo chiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio». E ancora: «oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento» (LS 69, senza però 'mitizzare' la natura in senso panteistico cfr. LS 78).

La conseguenza, per certi versi più sorprendente e ancora tutta da esplorare, risulta la revisione del concetto stesso dell'essere umano come "immagine di Dio". Non si tratta di disconnettere tale riferimento nell'elaborazione di un'antropologia biblica, quanto piuttosto di riposizionarlo in una prospettiva maggiormente simbiotica con le altre realtà esistenti e in riferimento all'autodonzione creativa che da Dio raggiunge non solo l'umanità, ma la stessa biosfera: «insistere nel dire che l'essere umano è immagine di Dio non dovrebbe farci dimenticare che ogni creatura ha una funzione e nessuna è superflua» (LS 84).

Il punto di partenza è una comprensione non puramente descrittiva del tema della biodiversità. Il mantenimento della biodiversità non è un semplice dovere etico ma scaturisce dalla necessità per l'essere umano di porsi in relazione con tutte le altre creature. La biodiversità e l'intreccio delle relazioni che legano tutti gli esseri viventi sono comprese alla luce della ricchezza e della fecondità che è custodita nel mistero di Dio (cfr. LS 86).

Il teologo Edwards nella sua riflessione si spinge oltre le sobrie, seppur innovative, espressioni contenute in *Laudato si'*, mostrando come la diversità delle creature sia un'autoespressione della Trinità, cioè rifletta in qualche modo la stessa dinamica co-

munionale delle Persone divine:

questa abbondanza di vita scaturisce in definitiva dall'abbondanza della comunione divina. Essa esprime la natura estatica della vita divina. Le persone divine sono estatiche non solo nel loro essere-l'una-con-l'altra, ma nella scelta di essere con un mondo di creature. [...] Nessuna creatura, neppure quella umana, può raffigurare Dio da se stessa. Soltanto la diversità della vita [...] può dare espressione alla radicale diversità e alterità del Dio trinitario. [...] La diversità riceve la sua più definitiva convalida da un Dio che racchiude la differenza nella comunione³⁸.

Su questa base si fonderebbe la cura etica per la bio-diversità, alla luce cioè di quella prospettiva relazionale e dell'ascolto della voce delle creature già intuita da Guardini. Tuttavia occorre mantenere tali affermazioni entro i confini epistemologici del sapere teologico, nella loro distinzione rispetto alla razionalità e metodologia delle scienze empiriche, per evitare precipitosi "concordismi", che in alcuni passaggi affiorano nella riflessione di Edwards, come nel seguente:

l'intuizione teologica che l'essere di Dio è relazionale può offrire una base per una visione della realtà fondamentale dell'universo come relazionale. Mentre la scienza ci dice che ciascuna creatura esiste in un modello intrecciato di relazioni costitutive, la teologia fonda tutto ciò nelle relazioni trinitarie di reciproco amore. [...] E questo mondo di entità che si correlano può essere pensato come emergente dall'interno delle relazioni dinamiche del Dio trinitario. L'interrelazionalità che gli ecologisti trovano nella biosfera sulla Terra e la interrelazionalità che la scienza scopre a tutti i livelli della fisica quantistica alla cosmologia sono tutte sostenute in ogni momento da un Dio che è persone-in-comunione³⁹.

³⁸ Ivi, 104-106.

³⁹ Ivi, 109. Accanto a questo tema è possibile inserire l'approfondimento sull'incarnazione del Verbo, che Edwards legge nella prospettiva di una *deep incarnation* ("incarnazione profonda", "incarnazione radicale") per la quale Dio, divenendo carne, oltre a diventare l'uomo Gesù, è divenuto un essere vivente nella trama di tutta la vita biologica, cioè è parte dell'insieme delle creature carnali, parte del mondo di organismi sulla Terra ed è interconnesso con tutte le altre forme di vita e con l'intero sistema biologico del pianeta. Il tema, con riferimento al pensiero di Atanasio di Alessandria, è ulteriormente elaborato in: D. EDWARDS, *Incarnazione profonda. Sofferenza di Dio e redenzione delle creature*, Queriniana, Brescia 2024.

In ogni caso, tali espressioni sollecitano la riflessione teologica nella direzione non solo del superamento dell'antropocentrismo assoluto (dispotico), senza per questo cadere in un puro "biocentrismo". Non è questo l'interesse del teologo, quanto piuttosto di suggerire una revisione dell'impiego (talvolta massivo e strumentale nell'ambito dell'etica) del tema della *imago Dei*, come caratteristica peculiare dell'essere umano, anche nella sua accentuazione dialogico-responsoriale ormai fatta propria dall'antropologia teologica.

Laudato si' introduce il tema della differenza antropologica nella quale risulta ridimensionato il tema dell'immagine di Dio, da intendere non in senso esclusivo e escludente, quanto piuttosto in una capacità inclusiva – il potere di unire – che l'uomo condividerebbe con Dio.⁴⁰

L'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti. Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. La capacità di riflessione, il ragionamento, la creatività, l'interpretazione, l'elaborazione artistica ed altre capacità originali mostrano una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico. La novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu. A partire dai testi biblici, consideriamo la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto (LS 81).

L'enciclica sulla "cura della casa comune" invita a «rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio as-

⁴⁰ Il tema dell'essere umano "immagine di Dio", è sobriamente introdotto in LS 65 nella prospettiva sapienziale dei racconti di creazione; in LS 67 prendendo le distanze da un'affermazione dispotica del *dominium terrae*; in LS 84 con un ridimensionamento della sua portata in senso esclusivo. In questa prospettiva cfr. anche DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignitas infinita. Dichiarazione circa la dignità umana*, 2 aprile 2024, n. 28 e la categoria di "antropocentrismo gentile" proposta da papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Laudate Deum* sulla crisi climatica, 4 ottobre 2023, n. 67.

soluta sulle altre creature» (LS 67).⁴¹ L'affermazione, al di là delle conseguenze etiche, più volte riprese dalla teologia, comporta una riflessione sulla portata semantica del concetto di immagine di Dio. Quasi implicitamente papa Francesco, pur non rinunciando a definire la differenza antropologica, invita a temperare la teologia dell'*imago Dei*, estendendola, in alcune caratteristiche, anche alla realtà extra-umana.

A riguardo risulta istruttivo un confronto con la visione biocentrica proposta da Edwards, secondo il quale il rapporto tra la specifica *imago Dei* umana e la totalità della creazione deve essere ripensato includendo anche la prospettiva di una teologia ecologica secondo la quale «ogni creatura, nel suo modo proprio, riflette e raffigura Dio». La differenza antropologica non può essere dissociata dall'evidenza della continuità tra gli esseri umani e le altre espressioni dell'atto creativo di Dio, nelle strutture stesse elementari disposte verso l'organizzazione della vita. Così l'affermazione biblica dell'uomo immagine di Dio se da una parte fonda l'impegno per la giustizia nelle relazioni inter-umane, dall'altra domanda di essere integrata nella prospettiva di una «teologia ecologica che cerchi di essere anche una teologia della giustizia interumana». Quasi anticipando, ma anche superando l'affermazione di *Laudato si'*, Edwards prosegue:

questa concezione dell'uomo come immagine di Dio diviene pericolosa quando sia usata per innalzare gli uomini in opposizione alle altre creature, soprattutto quando sia usata per insinuare che gli uomini abbiano diritti assoluti e illimitati sulle altre specie. Io credo che una teologia ecologica critica debba rigettare questo uso dell'immagine di Dio come una distorsione distruttiva [...] Se la Bibbia e la tradizione cristiana usano il linguaggio dell'immagine di Dio specificamente a proposito dell'uomo, esse considerano però anche la totalità della creazione e la diversità della

⁴¹ Risulta in ogni caso significativo come tra, le citazioni bibliche introdotte in LS, non figurino mai il *Salmo 8* che, all'interno della testualità biblica, afferma non solamente la ministerialità di servizio dell'uomo nei confronti del creato, ma anche un potere di signoria, quasi divino.

vita sulla Terra, come l'automanifestazione di Dio e, in questo senso, come raffiguranti Dio⁴².

Nella lettura del teologo australiano questo concetto risulta più evidente nella luce del messaggio neotestamentario di Cristo come "icona di Dio" e della conformazione non solo dell'umanità per grazia a questa immagine (Rm 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18), ma di tutte le realtà create:

il concetto della *imago Dei* trascende l'uomo. Esso si applica al Cristo risorto, come la vera immagine nella quale tutte le creature trovano salvezza e vita nuova. Esso ha un significato universale. Cristo Gesù è l'immagine di Dio non solo per gli esseri umani ma per tutte le creature. In lui la riconciliazione di tutte le cose ha avuto inizio⁴³.

La creazione partecipa al processo di salvezza, al destino escatologico della storia: come l'umanità anch'essa deve essere definitivamente liberata (cfr. Rm 8, 12-25). Il chiaro orientamento escatologico del testo di Paolo rappresenta l'orizzonte all'interno del quale recuperare riflessivamente la peculiarità dei racconti della *Genesi* come testi di compimento e non unicamente come miti protologici di una condizione perduta. È tale orientamento a permettere, inoltre, un migliore inserimento della stessa teologia della creazione nell'orizzonte storico-salvifico in una prospettiva necessariamente aperta, anche all'inedito, al non ancora pensato. L'attenzione al testo paolino consente di definire la dinamica cristocentrica (il *mysterion* divino) che caratterizza non solo l'antropologia della filiazione, ma anche la riflessione sulla biosfera in ambito teologico. L'ardente (impaziente e ansiosa) attesa delle creature è quella di vedere l'essere umano nella pienezza della sua condizione, compiendo così il progetto di creazione in *Genesi* 1-2: la definitiva rivelazione dei figli e delle figlie di Dio.

⁴² Cfr. EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede*, 30-35.

⁴³ *Ivi*, 31.

3. Alcune implicazioni etiche nel segno della responsabilità e del rispetto

In questa “invocazione” e “attesa” delle creature, richiamata poc’anzi, si apre lo spiraglio per la responsabilità dell’uomo. Essa, tuttavia, «non può [...] essere pensata come una sorta di semplice sostegno ai processi naturali; deve piuttosto essere pensata come bonifica dell’umano che si rapporta alla natura *e anche* come bonifica della natura perché si rapporti convenientemente all’umano. Possiamo dire, evocando antichissime immagini simboliche, che se il primo atteggiamento è quello che trasforma Babele in Gerusalemme, il secondo atteggiamento è quello che trasforma la Selva in Giardino»⁴⁴.

Governare questo processo impone, ritornando ancora ai racconti genesiaci, di cogliere in essi un’ulteriore implicazione. Nella narrazione biblica dell’origine, l’attività umana è preceduta dall’opera divina all’interno della quale deve ritrovarne il suo senso. L’opera umana è posta sotto il segno della “benedizione di Dio” (cfr. Gen 1,28) rivolta all’uomo in quanto interprete accreditato dalla “parola” creatrice che dà senso e ordine alla realtà. Ciò non significa, ingenuamente, che l’uomo con il suo lavoro completi l’attività creatrice di Dio: la creatura «è un rappresentante e non un con-creatore. Un rappresentante non partecipa con il suo lavoro all’attività del creatore, ma riflette ciò che quella attività [*divina*] ha già compiuto»⁴⁵. I racconti di *Genesi*, inoltre, non seguono unicamente e ingenuamente lo schema colpa-punizione, ma fungono da dispositivo narrativo per riaprire continuamente una promessa (insita nella “benedizione” originaria) mai revocata. Il progresso, frutto dell’opera umana, è innestato in una serie di atti trasgressivi nei quali la libertà umana può ricevere una torsione autoreferenziale sull’affermazione di sé a discapito

⁴⁴ C. VIGNA, *Linee di un’etica dell’ambiente*, in *Introduzione all’etica*, a cura di Id., Vita e Pensiero, Milano 2001, 199-200.

⁴⁵ G. MANZONE, *Teologia morale economica*, Queriniana, Brescia 2016, 216.

dell'altro e di altri (creazione compresa). Ma d'altra parte innesta processi irreversibili all'interno delle vicende umane e del creato. La constatazione dell'ambivalenza di ogni opera umana determina certamente un necessario atto di riflessione sul senso, sui limiti e sulle possibilità dell'azione.

In questo quadro di comprensione, il lettore deve essere attento a governare il duplice processo di "creazione" e di "de-creazione" che prende corpo nella storia umana e che risulta attestato nella rivelazione biblica, imparando sia ad accogliere la benedizione divina, a fondamento della responsabilità del proprio operare in continuità con la forma non dispotica, né autoaffermativa che caratterizza il governo divino sul mondo, sia ad amministrare il livello di violenza che si riproduce nelle vicende della cultura e della società, e si ripercuote sulla stessa creazione⁴⁶.

La responsabilità non esautora, ma si innesta, sull'altro principio etico del rispetto che, non di rado è ristretto nel mero ossequio al sistema di regole imposte dalla convivenza tra gli uomini, ma da Guardini è riportato alla sua matrice relazionale sulla base della semantica religiosa che ne è all'origine. Occorre, nota il teologo italo-tedesco, «prestare attenzione alla parola di cui la lingua si serve per denominarlo, perché nella lingua parla qualcosa di più dello spirito dell'individuo»⁴⁷. Così è di *Ehrfurcht* ("rispetto"):

Una strana parola questa sintesi di "paura" (*Furcht*) e di onore (*Ehre*)! Paura che rende onore; onore che è permeato di paura. [...] La parola indica la strada della comprensione. L'origine del sentimento del rispetto è di natura religiosa. È la sensazione del sacro inaccessibile che si irradiava, nell'esperienza primitiva dell'esistenza, da ogni realtà elevata, potente, magnifica. Era una sensazione mista: intuito d'una sacra grandezza e desiderio di aver parte con essa, misto con l'ansia di esserne indegni e di destarne lo sdegno arcano⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. A. WENIN, *Le «origini» del lavoro umano secondo Gen 1-11*, in *Il lavoro opera delle nostre mani*, «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica, 52», EDB, Bologna 2005, 9-19.

⁴⁷ R. GUARDINI, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Morcelliana, Brescia 1997, 67.

⁴⁸ *Ivi*, 67-68.

Per Guardini occorre ridare sostanza a questa virtù cogliendo nella sua dinamica umana il rendersi presente di un'istanza non vagamente religiosa, ma improntata a un elemento caratteristico che la connette alla teologia della creazione, compresa come lasciar essere lo spazio vitale dell'alterità rinunciando alla pretesa egemonica del dominio e del controllo:

nel rispetto l'uomo rinuncia a ciò che egli di norma ben volentieri fa: ad acquisire possesso e a utilizzare qualche cosa per i propri scopi. Ora invece egli si ritrae, sta in distanza. Nasce con questo uno spazio spirituale in cui ciò che merita rispetto può innalzarsi, presentarsi e brillare⁴⁹.

La cultura umana non avrebbe così come atto fondativo il dominio, ma l'accoglienza che comprende il senso delle cose e le lascia sussistere nella loro forma propria:

è forse lecito dire che ogni vera cultura comincia con il fatto che l'uomo si ritrae. Non si spinge avanti, non afferra e rapisce per sé, ma crea quella distanza dove, come in uno spazio libero, può apparire chiaramente la persona con la sua dignità, l'opera con la sua bellezza, la natura con la sua potenza di simbolismo⁵⁰.

Tale atto di ritrarsi per lasciar essere altro nella sua consistenza, è proprio dell'agire creativo di Dio e si ritrova come potenzialità propria della sua immagine umana. Il primo atto di rispetto, così, è quello di Dio per l'uomo, libero e responsabile, anche di esprimere o negare tale prerogativa nel dar corso alla sua modalità di abitare la terra:

il rispetto di Dio si esprime nel fatto che Egli ha fatto l'uomo libero. Ci si imbatte non di rado in un genere di umiltà che per onorare Dio deprime l'uomo. Questo non è cristiano. [...] Dio vuole l'uomo come sua immagine, vale a dire come intelligente e capace di responsabilità. In questo si esprime una divina volontà di rispetto, giacché Egli avrebbe pur potuto creare

⁴⁹ Ivi, 68.

⁵⁰ Ivi, 68-69.

l'uomo in modo che fosse vincolato al bene. [...] Allora il mondo sarebbe stato un'opera d'arte tutta armonia e bellezza; ma vi sarebbe mancata la meraviglia della libera creatura ed egualmente l'atteggiamento di Dio a suo riguardo, un atteggiamento che potremmo tentare di esprimere dicendo: Dio rispetta l'uomo⁵¹.

⁵¹ Ivi, 76.