

DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO
SCUOLA DI FORMAZIONE TEOLOGICA
"Don Maurilio Carrucola"

**L'uomo e la natura
nel dialogo tra scienza e fede**

1. Ai margini dell'universo, al centro del creato

L'uomo senza casa - L'uomo senza volto - L'uomo senza cuore
La visione cristiana dell'uomo - Il Salmo 8

2. Uomo e natura

Il rapporto uomo - natura: panoramica biblica e riflessione cristiana
Ecologia umana - ecologia integrale - spiritualità e conversione ecologica

3. Oltre il Big Bang: il dialogo tra scienza e fede

Fede nella creazione e teoria dell'universo
L'evoluzione dell'uomo - *homo sapiens* e *homo imago Dei*

4. La teologia sfidata

L'origine individuale di ogni uomo - l'anima e il suo destino
La persona - l'unità di corpo e anima

5. Alcune questioni

Dio e il problema del male. La malattia e la sofferenza
Eutanasia e morte umana - La nozione di morte cerebrale

Allegato: Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (2004)

" L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna che pensa. Non è necessario che l'universo intero si armi per distruggerlo: un vapore, una goccia d'acqua bastano per ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo distruggesse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di ciò che l'uccide, perché sa di morire e del vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. E' questa la via per innalzarci, e non attraverso lo spazio o la durata, che non saremmo in grado di riempire. Impegnamoci dunque a ben pensare: ecco il principio della morale "

(Blaise Pascal, Pensieri , 374)

Orbetello 2019

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *L'anima*, Mondadori, Milano 2004
- AAVV., (a cura di Barcellona P., Sorbi P., Tronti M., Vacca G.) *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Ed. Guerini associati, Milano 2012
- ANCONA G., *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Edizioni Glossa, Milano 2007
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Edizioni Glossa, Milano 2009
- BRAMBILLA F.G., *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005
- BRANCACCIO F., *Ai margini dell'universo, al centro del creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016
- CANOBBIO G., *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009
- CIVILTA' CATTOLICA (edd.), *L'uomo, la sua natura, il suo destino*, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma
- COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, 1997
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2004
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, antropologia (1981)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 194-217
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Maschio e femmina li creò. Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione*, Città del Vaticano 2019
- COSTA P., *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007
- DAVIES P., *Da dove viene la vita*, Mondadori, Milano 2000
- FOUCAULT M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998
- JUNGEL E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1988
- KEHL M., *E Dio vide che era cosa buona. Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009
- LADARIA L. F. *Antropologia teologica*, Gregorian&Biblical Press, Roma 2012 1°ris.
- LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, CE, Assisi, 1982
- MANCUSO V., *Il dolore innocente*, Saggi Mondadori, Milano 2002
- MANCUSO V., *L'anima e il suo destino*, Milano, R.Cortina Editrice 2007
- MANCUSO V., *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011
- MOLTMANN J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1992
- MORANDINI S., *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Morcelliana, Brescia 2009
- POLKINGHORNE J., *Credere in Dio nell'età della scienza*, R. Cortina Editore, Milano 2000
- RAVASI G., *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003
- SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, P.U.L. – Mursia, Roma 1997
- SCOLA A. - MARENGO G. - PRADES LOPEZ J., *La persona umana. Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milano 2000
- SIMONETTI S., *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2007
- TAVELLI R., *L'anima e il suo cuore. Fenomenologia paranormale ed esperienza del sacro. Sensitivi, Carismatici, Medium*, Edizioni Cantagalli, Siena 2012
- TIPLER F.J., *La fisica del cristianesimo. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche*, Mondadori, Milano 2008
- VACCARO A., *Perché rinunciare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, EDB, Bologna 2001
- VANNINI M., *La morte dell'anima*, Editrice Le Lettere, Firenze 2003
- VALORI P., *Il libero arbitrio: Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano, 1987

1. Ai margini dell'universo, al centro del creato

Il corso teologico di questo nuovo anno della nostra *Scuola di Formazione Teologica* si colloca in continuità con le tematiche affrontate lo scorso anno *Antropologia teologica. Il mondo e l'uomo opera di Dio creatore. Il peccato - il male - la libertà*. Cercheremo allora di estendere la nostra riflessione al **rappporto uomo-natura**: l'uomo è descritto dalle scienze della natura nella sua posizione *marginale* rispetto all'orizzonte smisurato dell'universo e al fluido scorrere della sua evoluzione; la fede cristiana percepisce l'uomo *al centro* del creato e al cuore del dinamico progetto di Dio. E' possibile uno sguardo globale sull'uomo che integri le prospettive della scienza e della fede, senza concordismi forzati o contrapposizioni insormontabili, visto che «la fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità¹?».

La modernità - con i suoi proclami sulla morte di Dio, le sue antropologie pervase da volontà di potenza, le sue conquiste e le sue sfide - ci ha consegnato un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del creato che mette a repentaglio i suoi equilibri. Già Paolo VI, legando strettamente sviluppo e umanesimo, osservava che, se è vero che ogni sviluppo esige tecnologia, esso ha però soprattutto bisogno di «*uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori di amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione*²». Paolo VI affiancherà così lo sviluppo scientifico ed economico ad una concezione integrale e solidale dell'umanità fino a ricavarne le tesi di un **umanesimo plenario**³, di un **umanesimo universale**⁴.

Vale la pena pertanto ricordare il numero 42 della *Populorum Progressio*: «è un umanesimo plenario che occorre promuovere. Che vuol dire ciò, se non lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini? Un umanesimo chiuso, insensibile ai valori dello spirito e a Dio che ne è la fonte, potrebbe apparentemente avere maggiori possibilità di trionfare. Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano. Non v'è dunque umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto, nel riconoscimento d'una vocazione, che offre l'idea vera della vita umana. Lungi dall'essere la norma ultima dei valori, l'uomo non realizza se stesso che trascendendosi, secondo l'espressione così giusta di Pascal: *l'uomo supera infinitamente l'uomo*⁵».

L'insegnamento di Paolo VI, come del resto quello dei suoi successori e in continuità con la tradizione del pensiero cristiano, è sempre orientato a riaffermare il superamento di una visione dell'uomo puramente **biologico-materialista** sottolineandone la sua unicità e originalità in virtù del suo orientamento a Cristo: «*solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo*» precisando che «*ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia*⁶».

Oggi siamo entrati in quella fase della storia che da molti è chiamata della **post-modernità** dove la visione antropologica si caratterizza in termini di **sfida e emergenza antropologica**: al centro dell'interesse umano vengono la robotica, le biotecnologie e le nuove possibilità di comunicazione in tempo reale: prolungare la vita, ritardare la vecchiaia, lenire il dolore, programmare le caratteristiche fisiche ed il temperamento del nascituro, ricombinare il DNA spostando parti di informazioni genetiche da una specie all'altra, creare nuovi alimenti, fabbricare

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, 1

² PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 20.

³ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 42.

⁴ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 72.

⁵ L'ispirazione e le note che ricorrono in questo testo conciliare rimandano a opere come *L'umanesimo integrale* di J. Maritain; *Il dramma dell'umanesimo ateo* di H. de Lubac; *I Pensieri* di B. Pascal.

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes* n. 22

nuove specie di viventi, dare la vita e la morte: questo che fino ad alcuni anni fa sembrava utopia sta diventando ora realtà. Per questo si è venuti a descrivere la complessa realtà antropologia attuale secondo questi tre lemmi: *l'uomo senza casa*; *l'uomo senza volto*; *l'uomo senza cuore*.

L'uomo senza casa

Il primo ad usare questa espressione è stato M. Buber⁷. Ci sono epoche – sostiene Buber – in cui l'uomo perde quella posizione acquisita, sicura, che aveva nel mondo; la nostra è una di quelle: persa la memoria storica di un passato comune, l'unica realtà è quella del presente nella sua multiformità e nelle sue divisioni. Ma è proprio il presente a sviluppare una crisi dalle dimensioni mondiali: una economia di esclusione, le guerre senza termine del Medio Oriente, i drammi dell'Africa, l'esplosione del fondamentalismo religioso, il fenomeno complesso e tragico delle migrazioni (non solo quelle verso l'Europa, pensiamo alla crisi del Venezuela e all'Amazzonia).

L'uomo senza volto

Dobbiamo a E. Lévinas una decisa critica alla chiusura egocentrica dominante nel passato e presente ancora oggi: è una visione che ruota intorno ad un *io* che, guardando ogni realtà come oggetto a lui esteriore, gli conferisce quel ruolo strumentale che lo mantiene a disposizione del soggetto stesso⁸. Ripiegato su se stesso, lo sguardo umano resta rivolto verso il basso, verso le cose, verso il possedere; in una simile prospettiva l'apertura all'altro, la responsabilità e l'amore per altri non sono nemmeno pensabili. Già Buber aveva ricordato che la persona non giunge a se stessa che nel dialogo con un *tu*; richiamando il rischio che il soggetto si prenda cura dell'altro solo per piegarlo ai propri interessi, Lévinas formulerà la sua tesi del *volto* come epifania, come originaria manifestazione dell'altro. Il volto di cui parliamo è l'altro nella sua carne, nella sua corporeità e nella sua storia; è l'altro nel suo farsi parola, nel suo essere rivelazione di un'alterità che resiste al nostro potere di dominarlo e, nella sua libertà e nella sua povertà, instaura una prossimità che si erge solida contro ogni pretesa di assimilarla a quanto già conosco. Nel suo volto, l'altro non è visto da me ma si rivela nella sua assoluta libertà, nella sua inafferrabile identità in grado di rimandarmi oltre me stesso.

Il volto – scriverà Lévinas – non è fatto dai dati somatici che pure lo compongono; la vera natura del volto, il suo segreto, sta nella interpellanza che mi rivolge che è, insieme, richiesta di aiuto e possibile minaccia⁹. Risvegliato dal volto dell'altro, il pensiero vi incontra una irriducibile differenza che non si piega alle dinamiche impassibili della conoscenza; l'accesso all'altro è direttamente etico: interlocutore della nostra responsabilità, l'altro chiede amore, non quella conoscenza che ha nell'interesse la sua sorgente ed il suo criterio. Non può essere solo *pensiero di qualcosa* o qualcuno ma esige di diventare *pensiero per qualcosa* o qualcuno.

Una società senza volto, incapace di misurarsi con i veri problemi della vita, finisce invece per polarizzarsi o attorno ad un ingenuo *ottimismo progressista* che nega ogni limite o attorno ad una *visione tragica* che perde il senso della meraviglia e della fiducia nella bontà della vita. Nasce così una società funzionale alla conquista del potere da parte di *élites* che, gestendo una massiccia intromissione dello Stato nella vita privata, conducono alla perdita di identità individuali e collettive in cambio di un facile appagamento consumistico e di una deresponsabilizzante società di massa, controllata e gestita da imponenti burocrazie. La vita sociale è oggi occupata da un *io bloccato su se stesso* che incontra un *mondo mediatico* fatto di apparenze e superficialità, che vive di realtà virtuali

⁷ Filosofo, studioso delle Scritture e della tradizione dei *hassidim*, Buber formula il nostro lemma ne *Il problema dell'uomo* [1943], Marietti, Genova 2004.

⁸ Della sua vasta produzione ricordiamo soltanto LEVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980).

⁹ Biblicamente il volto dell'altro non è quello maestoso del re ma quello indigente, del povero, dell'orfano e della vedova, il cui incontro mi scomoda e mi porta ad una decisione di aiuto o di indifferenza che resta comunque una decisione etica.

quando non illusorie ed, in questa realtà levigata, non sa introdurre ad una reale esperienza della vita. Il mondo umano è tenuto insieme da questi fili dove il confine tra apertura e comunicazione, tra scoperta dell'altro e responsabilità verso di lui, tra attenzione e giustizia, tra cura dell'altro e prepotenza su di lui è sottile e facilmente mistificabile. Parlare di un *uomo senza volto* è parlare di persone incapaci di incontrare l'altro ed incapaci – in ultima analisi – di incontrare l'Altro, cioè Dio. Qui viene al centro *non tanto l'ateismo classico* ma una sorta di disinteresse etico e di interpretazione della vita che si raccoglie attorno ad un codice di valori centrati sul semplice benessere psicofisico dell'individuo.

A questo mondo di relazioni ha dedicato una serie di studi Christopher Lasch¹⁰. Con la problematica del *narcisismo*, Lasch mette a fuoco un periodo della storia occidentale, in particolare quello che copre gli anni settanta e ottanta; sono anni segnati dalla caduta della tensione politica, dal culto del corpo e dall'ossessione della vecchiaia e della morte, dalla liberalizzazione sessuale e da forme esasperate di edonismo. In questo modello sociale Lasch vede una sorprendente alleanza tra liberismo e libertarismo; i movimenti libertari nati dai movimenti della fine degli anni sessanta, con la loro pretesa di abolire un ordine borghese autoritario e repressivo, secondo il nostro autore avrebbero offerto alla società dei consumi tutte le giustificazioni e gli alibi culturali di cui questa aveva bisogno. *Le vittime di questa inattesa alleanza sarebbero soprattutto due: la famiglia ed una rovinosa trasformazione dei messaggi culturali*. La famiglia, naturale argine contro ogni banalizzazione della vita, è rimasta sola a difendere l'importanza della responsabilità e del sacrificio, dello spirito comunitario e del rimando della vita ad un senso ultimo e religioso mentre la trasformazione culturale ha visto il trionfo dei modelli televisivi, la cultura del tutto-facile e del tutto-subito, la rimozione vittimistica degli insuccessi ed il rifiuto di responsabilità onerose.

L'incontro con un altro, invece, è ritrovarsi con una responsabilità, è scoprirsi coinvolto in una esigenza di dialogo. Nell'incontro con l'altro scatta una relazione che si produce come domanda di accoglienza e di bontà e che, in quanto tale, interpella la mia libertà; segnato dal comandamento *non uccidere*, l'incontro è spazio di apprendimento e di educazione: di fronte all'altro posso tutto e, nello stesso tempo, a lui devo tutto, a lui devo il concreto cammino della mia umanità. Il volto è spoglio, è nudo perché è offerta di sé ed è richiesta di accoglienza e di amore.

Una società senza volto è una società non accogliente, non ospitale: è quanto stiamo sperimentando di fronte della massiccia mobilità che, per motivi politici, industriali e turistici, investe oggi larga parte del mondo. Un tempo paese di emigranti - verso l'America, verso il nord-Italia e verso i paesi settentrionali dell'Europa - l'Italia si scopre oggi disarmata e divisa psicologicamente e culturalmente di fronte a decine di migliaia di giovani e di donne che cercano lavoro e chiedono sensibilità e attenzione per i loro diritti, di fronte a un esercito di baby-immigrati che si affacciano al sistema scolastico. Stiamo imparando sulla nostra pelle che pregiudizi, generalizzazioni e giudizi spregiati servono ad uno sfruttamento umano e lavorativo e promuovono metodi di controllo quasi sempre negativi. Soprattutto fanno crescere un clima sociale di sfiducia tra le persone, deprezzano valori come la solidarietà ed offrono ragioni a forme aggressive e violente di tipo xenofobo; di fatto vediamo crescere la paura per la diversità più che la capacità di valorizzarne ricchezza e potenzialità. Gli stessi migranti sono oggi diversi; i migranti di seconda generazione vivono la loro condizione in modo diverso e non sempre aiutano a coltivare il sogno di una città che sappia favorire il crescere ed il crescere insieme. È la nostra difficile scommessa.

La fede deve accompagnare questo uomo senza volto nel mistero dell'alterità; può e deve farlo rivelando all'uomo quel volto divino che è mistero di insopprimibile identità e di feconda apertura e relazione. Nell'evento-Gesù, il volto divino abbandona una metafisica della trascendenza

¹⁰ Cfr. LASCH Ch., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1992; *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004; *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*, Eléuthera, Milano 2014.

come lontananza dall'uomo e dal suo mondo per svelarsi come immersione nella realtà umana senza per questo perdere la sua originaria differenza, senza risolverla cioè nell'identità delle cose e della storia umana.

Il rapporto tra Gesù e il Padre, tra Gesù e lo Spirito, ci mostra la modalità complessa della partecipazione delle persone divine al mondo dell'uomo. In questo faccia a faccia del divino e dell'uomo, realizzato in Cristo, sta il fondamento di ogni *ethos*, sta il fondamento di quella responsabilità verso l'altro che è il vangelo dell'amore.

L'uomo senza cuore

Arriviamo così alla terza immagine, *l'uomo senza cuore*: «Forse è venuto il tempo – scrive Marko Ivan Rupnik – in cui si può riscoprire il cuore come luogo dell'integrazione, come luogo in cui l'uomo è già intero, non frantumato, smembrato. [...] La vera integrazione avviene solo nel cuore, cioè in un *contesto relazionale* cui partecipano tutte le dimensioni della persona, da quella affettiva a quella razionale, da quella volitiva a quella religiosa¹¹».

Il termine cuore – *leb* in ebraico – ritorna centinaia di volte nelle scritture. Più di 800 volte è usato in riferimento alla persona umana; 26 volte per parlare del cuore di Dio e poche altre volte per parlare del cuore del mare, del cielo, dell'albero. Il termine *cuore*, nel mondo ebraico, non ha un significato *anatomico ma simbolico* e si pone in contrasto con quanto è chiaramente conosciuto. Come le parole. Il cuore fa riferimento alle decisioni vitali, a quei pensieri nascosti dove la persona vive il travaglio delle sue scelte. Solo davanti a Dio, quanto è nascosto diventerà palese. Le attività del cuore umano sono di tipo interiore e spirituale: riguardano la sfera emotiva e la sensibilità, il mondo dei desideri che si lascia influenzare da quanto succede sino all'ansia e alla passione, la capacità conoscitiva che si esprime nella consapevolezza di sé, nella riflessione e nel giudizio ed, infine, la decisione che organizza l'agire. Il cuore è nelle Scritture l'organo del comprendere e del volere. Per questo equivale alla persona, alla sua identità più vera.

Parlare di un uomo senza cuore significa parlare di un'epoca senza misericordia, cinica e spietata, priva di pietà e di mitezza; un mondo come il nostro ha posto l'accento sul possesso, sul dominio, sul ruolo sociale. Appartiene ad una organizzazione consumista ed edonista della vita l'aver disarticolato i tessuti sociali e comunitari dell'esistenza per sostituirvi comunità etniche, egoismi regionali, forme di xenofobia e di razzismo. I bambini e i vecchi, le donne e gli stranieri, i deboli e gli insicuri, i poveri e gli emarginati sono le vittime designate di questo mondo. Come spiega E. Wiesel, le vittime stanno in silenzio perché non possono parlare; sono le generazioni successive che, a partire dalla memoria di quelle ferite, possono dar vita ad una diversa coscienza socio-culturale e ad un nuovo impegno politico. Il nostro tempo, pur nella sua complessità e multiformità, vive una situazione del genere: conosce i drammi della *shoah*, della pulizia etniche, degli eccidi regionali, delle guerre infinite. I cristiani non possono accettare una simile organizzazione sociale priva di amore e di misericordia per chi ha sbagliato; non lo possono perché il loro Dio è un Dio "*misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato*¹²".

¹¹ Cfr. RUPNIK M., *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2008.

¹² Cfr. Es 34,6-7; Sal 86,15; 103,8.

La visione cristiana dell'uomo - Il Salmo 8

1 *Al maestro di coro. Su «I torchi».*
Salmo. Di Davide.

2 O Signore, Signore nostro,
quanto è mirabile il tuo nome su tutta la terra!
Voglio innalzare sopra i cieli la tua
magnificenza,
3 con la bocca di bambini e di lattanti:
hai posto una difesa contro i tuoi avversari,
per ridurre al silenzio nemici e ribelli.
4 Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue
dita, la luna e le stelle che tu hai fissato,

5 che cosa è mai l'uomo perché di lui ti
ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi?
6 Davvero l'hai fatto poco meno di un dio,
di gloria e di onore lo hai coronato.
7 Gli hai dato potere sulle opere delle tue
mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi:
8 tutte le greggi e gli armenti
e anche le bestie della campagna,
9 gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
ogni essere che percorre le vie dei mari.
10 O Signore, Signore nostro,
quanto è mirabile il tuo nome su tutta la terra!

«L'uomo..., al centro di questa impresa, ci si rivela gigante. Ci si rivela divino, non in sé, ma nel suo principio e nel suo destino. Onore, dunque, all'uomo, onore alla sua dignità, al suo spirito, alla sua vita». Con queste parole nel luglio 1969 Paolo VI affidava agli astronauti americani in partenza per la luna il testo del Salmo 8, perché entrasse negli spazi cosmici¹³. Questo inno è, infatti, una **celebrazione dell'uomo**, una creatura minima se paragonata all'immensità dell'universo, una *canna* fragile per usare la famosa immagine del filosofo Blaise Pascal (*Pensieri*, n. 264). Eppure, una *canna pensante* che può comprendere la creazione, in quanto signore del creato, "coronato" da Dio stesso (cfr. Sal 8, 6). Come accade spesso negli inni che esaltano il Creatore, il Salmo 8 inizia e termina con una solenne antifona rivolta al Signore, la cui magnificenza è disseminata nell'universo: "*O Signore, nostro Dio, quanto è mirabile il tuo nome su tutta la terra*" (vv. 2.10).

Il corpo del salmo vero e proprio sembra supporre un'atmosfera notturna, con la luna e le stelle che s'accendono nel cielo. La prima strofa dell'inno (cfr. vv. 2-5) è dominata da un confronto tra Dio, l'uomo e il cosmo. Sulla scena appare innanzitutto il Signore, la cui gloria è cantata dai cieli, ma anche dalle labbra dell'umanità. La lode che spunta spontanea sulle labbra dei bambini cancella e confonde i discorsi presuntuosi dei negatori di Dio (cfr. v. 3). Essi sono definiti come "*avversari, nemici, ribelli*", perché si illudono di sfidare e contrastare il Creatore con la loro ragione e azione (cfr. Sal 13, 1). Ecco aprirsi, subito dopo, il suggestivo scenario di una notte stellata. Di fronte a tale orizzonte infinito affiora l'eterna domanda: "*Che cosa è l'uomo?*" (v. 5). La prima e immediata risposta parla di nullità, sia in rapporto all'immensità dei cieli, sia soprattutto rispetto alla maestà del Creatore. Il cielo, infatti, dice il Salmista, è "*tuo*", la luna e le stelle sono state "*da te fissate*" e sono "*opera delle tue dita*" (cfr. v. 4). Bella è quest'ultima espressione, invece della più comune "*opera delle tue mani*" (cfr. v. 7): Dio ha creato queste realtà colossali con la facilità e la raffinatezza di un ricamo o cesello, con il tocco lieve di un arpista che fa scorrere le sue dita sulle corde.

La prima reazione è, perciò, di sgomento: come può Dio "*ricordarsi*" e "*curarsi*" di questa creatura così fragile ed esigua (cfr. v. 5)? Ma ecco la grande sorpresa: all'uomo, creatura debole, Dio ha dato una dignità stupenda: lo ha reso di poco inferiore agli angeli (vecchia traduzione CEI) o, come può anche essere tradotto l'originale ebraico, di poco inferiore a un dio (cfr. v. 6). Entriamo, così, nella seconda strofa del Salmo (cfr. vv. 6-10). L'uomo è visto come il luogotenente regale dello stesso Creatore. Dio, infatti, lo ha "*coronato*" come un viceré, destinandolo a una signoria universale: "*Tutto hai posto sotto i suoi piedi*" e l'aggettivo "*tutto*" risuona mentre sfilano le varie

¹³ Cfr. PAOLO VI, *Insegnamenti VIII* (1969), pp. 493-494

creature (cfr. vv. 7-9). Questo dominio, però, non è conquistato dalla capacità dell'uomo, realtà fragile e limitata, e non è neppure ottenuto con una vittoria su Dio, come vorrebbe il mito greco di Prometeo. E' un dominio donato da Dio: alle mani fragili e spesso egoiste dell'uomo è affidato l'intero orizzonte delle creature, perché egli ne conservi l'armonia e la bellezza, ne usi ma non ne abusi, ne faccia emergere i segreti e sviluppare le potenzialità.

Come dichiara la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II, «l'uomo è stato creato "a immagine di Dio", capace di conoscere e amare il proprio Creatore e fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio» (GS n. 12). Purtroppo, il dominio dell'uomo, affermato nel Salmo 8, può essere malamente inteso e deformato dall'uomo egoista, che spesso si è rivelato più un folle tiranno che un governatore saggio e intelligente. Il Libro della Sapienza mette in guardia contro deviazioni del genere, quando precisa che Dio ha "formato l'uomo, perché domini sulle creature... e governi il mondo con santità e giustizia" (9, 2-3). Sia pure in un contesto diverso, anche Giobbe si appella al nostro Salmo per ricordare soprattutto la debolezza umana, che non meriterebbe tanta attenzione da parte di Dio: "Che è quest'uomo che tu ne fai tanto conto e a lui rivolgi la tua attenzione e lo scruti ogni mattina?" (7, 17-18). La storia documenta il male che la libertà umana dissemina nel mondo con le devastazioni ambientali e con le ingiustizie sociali più clamorose.

A differenza degli esseri umani che umiliano i propri simili e la creazione, Cristo si presenta come l'uomo perfetto, "coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli sperimentasse la morte a vantaggio di tutti" (Eb 2, 9). Egli regna sull'universo con quel dominio di pace e di amore che prepara il nuovo mondo, i nuovi cieli e la nuova terra (cfr. 2Pt 3, 13). Anzi, la sua autorità regale - come suggerisce l'autore della Lettera agli Ebrei applicando a lui il Salmo 8 - si esercita attraverso la donazione suprema di sé nella morte "a vantaggio di tutti". Cristo non è un sovrano che si fa servire, ma che serve e si consacra agli altri: "Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti" (Mc 10, 45). Egli in tal modo ricapitola in sé "tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef 1, 10). In questa luce cristologica il Salmo 8 rivela tutta la forza del suo messaggio e della sua speranza, invitandoci ad esercitare la nostra sovranità sul creato non nel dominio ma nell'amore.

Conclusione

La *quaestio de homine* costituisce ormai uno dei nodi centrali del dibattito contemporaneo. Una centralità dovuta al fatto che l'uomo oggi ha acquisito un potere tale di ri-definire l'*humanum*, quale lungo la sua storia non aveva mai avuto. Secondo la fede cristiana, la condizione di base dell'uomo è la *creaturalità*, nella quale vi è la sua debolezza ma anche la sua dignità. L'uomo appartiene a ciò che noi conosciamo come *ordine naturale*, ma al contempo trascende questo ordine; ed è qui che possiamo incontrare la dimensione sopracreaturale dell'uomo, che ci dice che egli non sia totalmente comprensibile attraverso il solo dato biologico. *Naturale è ciò che è nell'ordine della natura*: natura è ciò che è situazione attuale di vita dell'uomo e per l'uomo; è ciò che ne definisce l'esistenza nel suo dato di base. Nell'accezione dinamica è ciò che l'uomo può fare dentro questa sua situazione esistenziale di base. Natura è ciò che *una cosa è*, e ciò che *una cosa è in un certo modo* e ciò per cui *una cosa è destinata ad essere* in un certo modo. Esiste cioè un dato naturale nell'uomo che già *per natura* gli permette di proiettarsi verso ciò che egli ancora non è ma che può divenire; nella *natura* dell'uomo è insita questa capacità progettuale. Ed è in questa *finalità naturale* che si può collocare la *dimensione soprannaturale dell'uomo*, chiamato in Cristo, alla sua piena e definitiva dignità e dimensione.

2. Uomo e natura

Come proemio a questo capitolo vorrei indicarvi che esiste come una sorta di *magna charta humanitatis*, una pagina cioè che lungo i secoli ha ispirato e nutrito la riflessione dell'uomo sull'uomo. È il capitolo secondo e parte del terzo del libro della Genesi (vv. 2,4b-3,24) dove il legame dell'uomo con la terra è reso in modo significativo dal momento in cui l'uomo è plasmato da Dio dalla polvere della terra che Dio impasta: l'uomo è fatto di terra. *Adam* da *adamah*, terra. Diverso il primo racconto in cui l'uomo è creato a immagine somigliante a Dio (cfr. Gn 1,26). In tutti e due i racconti Dio parla all'uomo e gli consegna la terra, il giardino, perché lo custodisca. L'uomo non è un timido ospite in un giardino altrui, come alcune culture di ambientalismo estremo farebbero pensare. La terra non è solo ambiente, cornice in cui l'uomo abita, per lui è origine, dimora e anche destino. In queste parole è contenuto tutto il mistero dell'uomo cui Dio, dopo averlo plasmato di terra, soffia l'alito vitale. L'uomo, infatti, è unione sostanziale d'anima e corpo, è spirito-nella-materia, è signore ed è creatura; attraverso di lui si rende possibile il dialogo di Dio con la creazione. Il rapporto con la terra non diminuisce, non imprigiona lo spirito dell'uomo, la sua finalità, la sua libertà, la sua potenza, pur vivendo egli a contatto e dentro le leggi interne della natura. Anzi è per questo capace, con il suo lavoro, d'incarnare lo spirito nella materia e di umanizzarla per la forza del suo spirito.

Ad una lettura attenta della pagina biblica noi possiamo verificare che la visione dell'uomo in essa presentata sussiste in tre convinzioni di fondo: la prima denota un ***rapporto fra l'uomo e Dio*** istituito da un atto sovrano del Signore, ma che chiede all'uomo una risposta libera: è abbozzata così la dimensione religiosa della persona come dimensione originaria, costitutiva dell'umanità dell'uomo. La seconda convinzione denota un ***rapporto fra l'uomo e la natura*** tale che l'uomo non è pienamente riducibile alla natura medesima. La persona umana appare nell'universo della natura in una solitudine originaria, dovuta al fatto di non trovare nulla di simile a lui. L'uomo è qualcosa di unico! La terza convinzione afferma che questa condizione di originaria solitudine non è una condizione buona. Da essa l'uomo esce originariamente ***nell'incontro con l'altro*** (*alius* e non *aliud*). Della prima e della terza tematica ne abbiamo già parlato negli incontri dello scorso anno e comunque ci ritorneremo anche nei capitoli di queste pagine. Ora soffermiamoci in particolare sulla seconda, e cioè il ***rapporto uomo natura***.

Il rapporto uomo-natura: panoramica biblica e riflessione cristiana

Per la visione biblica il cosmo è un elemento essenziale dell'identità dell'uomo nel mondo. L'uomo ha la sua signoria sul mondo, ma soggetta alla superiore signoria di Dio. Da qui nasce da un lato la relativizzazione della natura rispetto a Dio, dall'altro la sua valorizzazione come sua opera e quindi messaggio preciso per l'uomo, chiamato ad ascoltare in essa un'eco della Parola divina di cui è frutto. Nella Bibbia *creazione e salvezza sono due aspetti inscindibili dell'azione di Dio*; la prima è l'inizio permanente della seconda, il terreno vitale, e non solo strumentale, in cui mette la sua base l'azione di Dio. L'uomo non è visto, come nel dualismo greco, come un *composto di anima e corpo*, ma come ***una unità*** in cui lo spirito (rapporto con Dio), l'anima (soggettività aperta) e il corpo (relazione con i propri simili e con la natura) sono diversi aspetti della totalità dell'uomo. In questa visione l'ascesi biblica non nasce dalla lotta dello spirito contro il corpo e la materia, ma dalla necessità di ordinare, faticosamente dopo il peccato, le relazioni con le creature secondo le esigenze dello Spirito, cioè nel rispetto della volontà di Dio.

Un altro aspetto dell'unità della visione biblica è nella continuità tra l'atto creativo iniziale e la cura continua di Dio per tutte le sue creature (cfr. ad es. il Sal 104,13; 145,15; 147,8). Spesso nel passato si è creata una divisione tra i due aspetti, accentuando la fede in Dio creatore onnipotente a scapito del Dio che si prende cura delle sue creature. E questo ha portato a vedere l'uomo, immagine del Dio onnipotente, come dominatore della natura, più che curatore provvidente. La Genesi mostra l'uomo partecipe della dignità del Creatore, che si prolunga attraverso la custodia e il dominio; ma

questo **antropocentrismo biblico** non vuole certo dare carta bianca per lo **sfruttamento**: la signoria dell'uomo, vertice del creato, deve essere in armonia con quella di Dio, cioè basata sulla sapienza e sull'amore di Dio stesso, secondo l'immagine divina ricevuta. Purtroppo questa verità viene spesso dimenticata o travisata.

Nella preghiera biblica tutto il Creato canta le lodi di Dio, ne esprime la sapienza, la grandezza e la bontà. E l'uomo è invitato ad associarsi al coro delle altre creature per lodare all'unisono il comune Signore. Questo **associarsi** significa anche ascoltarne la voce, perchè le cose non sono semplicemente oggetti d'uso, ma sono anche creature ricche di significati che aiutano l'uomo a cogliere e a realizzare la propria missione nel mondo, che lo spingono a cogliere i valori in esse racchiusi, assumendoli nei progetti di crescita personale, di sviluppo sociale, di umanizzazione del mondo. Nell'ottica biblica **ha valore la realtà concreta nella sua singolarità**, non le astrazioni. L'uomo biblico sale a Dio partendo dalle cose sensibili, come il platonico, ma non fuggendole bensì passando in mezzo ad esse e amandole per quello che sono. Di conseguenza anche la molteplicità e il divenire delle cose non sono visti come conseguenza di un imprigionamento nella materia - alla maniera greca - ma come frutto di una particolare benedizione di Dio. Il divenire allora non è diminuzione, dispersione dell'essere, ma sviluppo, realizzazione progressiva del progetto creativo di Dio. Si capisce allora anche l'enorme differenza nel parlare delle cose: l'uomo greco tende a **definire**, a tracciare i confini, quello biblico tende a **raccontare**, cioè a descrivere i rapporti, segno che non si può incapsulare l'infinita ricchezza della realtà. Infine, il mondo materiale non è come un velo che nasconde l'*idea*, ma una realtà carica di significato, un messaggio che si rivolge all'uomo e che può essere da lui compreso.

La creazione è un processo ancora aperto nel quale l'azione dell'uomo è un riflesso dell'azione creatrice di Dio. Il compito è porre in atto un'armonia dinamica. L'uomo ha bisogno della terra per realizzarsi come ne ha avuto per essere creato. La terra, per parte sua, senza umanità sarebbe fissata in un processo chiuso e predeterminato in base alle leggi interne alla natura. L'umanità rappresenta l'elemento che apre la terra verso nuove armonie o nuovi disordini, in base alle scelte che opera. L'idea di giardino ci fa cogliere il senso della custodia, dell'armonia e della bellezza che deve essere realizzata nella custodia della terra. Sarebbe sconsiderato chi distruggesse il proprio territorio da cui la propria vita dipende.

Un concetto ancora più significativo è la cura secondo lo stile di Dio in quanto la signoria dell'uomo è esercitata in nome di Dio creatore, a sua somiglianza. Dio si è rivelato a noi come uno e trino, come amore e comunione. lo stile della signoria dell'uomo che ne consegue non potrà che essere quello della comunione con Dio stesso, fra gli uomini, con tutti gli esseri viventi e con l'intero creato¹⁴. Non potrà essere quello del dominio e possesso indiscriminato delle cose create e dei prodotti della terra. La custodia del creato è custodia di qualcosa di cui è parte. L'uomo stesso è creatura, è natura e condivide il destino della natura creata. Il creato è più che una proprietà di Dio, è sua presenza, è luogo d'inabitazione¹⁵ e di rivelazione: «Tutto ciò che Dio opera lo fa per manifestarsi¹⁶».

¹⁴ Cfr. MOLTSMANN J., *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986, pg 13-14: «Noi abbiamo cominciato a comprendere Dio (...) come il Dio uno e trino, come quel Dio che rappresenta in se stesso la comunione singolare e perfetta di Padre, Figlio, Spirito Santo. Ma se comprendiamo Dio non più in modo monoteistico, come il soggetto unico e assoluto, bensì in modo trinitario come l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, il suo rapporto con il mondo da lui creato, verrà concepito non più unilateralmente basato sulla signoria, bensì come rapporto, variegato e complesso di comunione».

¹⁵ Cfr. KASPER W., *La sfida ecologica alla teologia* in Caprioli-Vaccaro, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 134: «Quella che per la Bibbia è un'essenziale trascendenza di Dio, rispetto al mondo, non deve essere fraintesa, (...) al contrario essa include l'immanenza di Dio nel mondo, anzi concepisce tutta la realtà terrena, finita, come partecipazione all' infinita realtà di Dio. Dato che Dio è presente in tutte le cose e può essere in tutte le cose, ogni bene deve essere trattato con profondo rispetto».

¹⁶ BONAVENTURA da BAGNOREGIO, *Il Sententiarum* 16,1,1.

L'umanità è in dialogo con la creazione e con Dio attraverso il suo lavoro. Ricordiamo quanto Giovanni Paolo II disse agli agricoltori: «*Il lavoro dell'agricoltore è quello che più di tutti può far comprendere che la terra è solo affidata all'uomo, egli non ne è il proprietario e non ne ha il diritto di uso e abuso: infatti egli può seminare, ma poi deve aspettare il raccolto, aspettare che Dio continui a creare i frutti. A voi è dato di sentire, dentro la vita che sboccia, il mistero perenne della creazione*¹⁷». Il coltivatore, che da sempre ha l'esperienza del mistero della vita e del servizio alla vita nelle cose che coltiva e alleva, deve predisporre all'attesa dell'opera della natura. Non si tratta solo di custodia dell'ambiente, ma di custodia della vita in generale e della vita dell'uomo stesso, ogni e tutto l'uomo.

Ecologia umana

Da qui il concetto di **ecologia umana** che venne introdotto da Paolo VI per la prima volta nell'*Octogesima adveniens* del 1971. Egli scrisse: «*uno sfruttamento sconsiderato della natura, da parte dell'uomo ... rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione. Non soltanto l'ambiente materiale diventa una minaccia permanente: inquinamenti e rifiuti, nuove malattie, potere distruttivo totale; ma è il contesto umano, che l'uomo non padroneggia più creandosi così per il domani un ambiente che potrà essergli intollerabile*¹⁸». L'anno successivo in una lettera scritta al Segretario generale della Conferenza Internazionale delle Nazioni Unite di Stoccolma, Paolo VI affermava che l'uomo è natura e come tale ne partecipa del destino; di conseguenza deve agire rispettando le leggi che governano la vita e il potere rigeneratore della natura, in sostanza le leggi naturali. Solo così il suo lavoro può dare frutto vero. Infine in un'udienza del 1973¹⁹, con il termine mentre rifletteva sull'interiorità umana e su ciò che la turba, ed esclamò: «*Dov'è l'«ecologia» umana?*».

L'espressione era nuova per l'epoca ma venne ripresa e sviluppata da Giovanni Paolo II²⁰. Questi constatò che la contaminazione dell'ambiente terrestre e atmosferico, e gli esiti drammatici per la salute della popolazione, sono provocati da un modello di sviluppo economico e sociale teso alla quantità, senza tenere molto in conto la qualità umana della vita. Ci si dimentica che l'uomo vive anche di beni culturali, spirituali e religiosi. Abbiamo il dovere di rispettare e custodire la nostra umanità che è fatta di corpo e lo trascende nella dimensione dello spirito. Il concetto di sviluppo di tutto l'uomo così inteso, e di tutti gli uomini apre ad una relazione corretta dell'uomo con la natura, e apre alle generazioni presenti e future. Per giustizia anche i passati vanno ricordati per ciò che hanno realizzato e soprattutto se la loro vita ha sofferto i danni di una mancata custodia nella comunione, come oppressioni e violenze a volte contro intere popolazioni. L'uomo quando desidera avere possesso e potere oltre ogni misura, rischia l'irrazionale distruzione dell'ambiente umano.

Questo ripensamento del rapporto con la creazione è stato frequentemente presente nelle parole di **Giovanni Paolo II**, che sottolinea, tra l'altro, il *valore morale della crisi ecologica*: «*[L'uomo] pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma e una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può sviluppare, ma non tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce per provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui. Si avverte in ciò, prima di tutto, una povertà o meschinità dello sguardo dell'uomo, animato dal desiderio di possedere le cose anziché di riferirle alla verità, e privo di quell'atteggiamento disinteressato, gratuito, estetico che nasce dallo stupore*

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Santuario di Maria Santissima della Lode, Vescovio di Torri in Sabina, Rieti, 19-03-93

¹⁸ PAOLO VI, Lettera Apostolica *Octogesima Adveniens* 14 maggio 1971, ottantesimo anniversario dell'Enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, n. 81

¹⁹ PAOLO VI, Udienda generale in Vaticano del 07/11/1973

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Centesimus annus* n. 38

per l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose visibili il messaggio del Dio invisibile²¹». «Il dissesto ecologico, che suppone sempre una forma di egoismo anticomunitario, nasce da un uso arbitrario delle creature, di cui si violano le leggi e l'ordine naturale, ignorando o disprezzando la finalità che è immanente all'opera della creazione²²».

Per Benedetto XVI, nell'enciclica *Caritas in veritate*, la responsabilità per il creato, cioè per la terra, l'acqua e l'aria, non si disgiunge dalla tutela dell'uomo nella sua verità totale²³. Nel documento per la giornata della pace del 2009 scrive: «Quando l'uomo non viene considerato nell'integralità della sua vocazione e non si rispettano le esigenze di una vera ecologia umana, si scatenano anche le dinamiche perverse della povertà²⁴». L'ecologia umana ha a che fare con la giustizia per la difesa dei diritti umani, e in particolare dei poveri. Il rispetto dell'ecologia umana detta limiti e prospettive dello sviluppo. L'ambiente non può essere considerato più importante dell'uomo stesso, né solo magazzino di materiali. C'è una logica intrinseca nell'ambiente naturale il quale è: «opera mirabile del Creatore, recante in sé una grammatica che indica finalità e criteri per un utilizzo sapiente²⁵». Non riconoscere e non rispettare l'integrale realtà dell'uomo, avvelena l'ambiente umano, oltre che aria e acqua. Il modo in cui l'uomo tratta l'ambiente deriva dal modo in cui pensa e tratta sé stesso.

Con Papa Francesco questa visione dell'ecologia umana nella prospettiva di un rapporto integrale tra uomo, natura, beni della terra, sviluppo, giustizia, futuro assume una importanza fondamentale nel suo magistero – a cominciare dall'*Evangelii gaudium* - ma soprattutto nell'enciclica *Laudato Sì*, sulla cura della casa comune, dove un intero capitolo - il quarto - è dedicato a quella che viene chiamata un'ecologia integrale e successivamente - nel sesto capitolo – si parla di una *educazione, spiritualità* e perfino *conversione ecologica*. Ci soffermiamo allora su questo importante documento dell'attuale magistero.

Ecologia integrale

Nell'enciclica *Laudato Sì* Papa Francesco esorta ad adottare un approccio di **ecologia integrale** perché tutto è connesso. L'ecologia integrale comprende le interazioni tra l'ambiente naturale, la società e le sue culture, le istituzioni, l'economia. E particolare attenzione deve essere dedicata a restituire dignità agli esclusi prendendosi cura della natura. La *prospettiva sociale* si fonda sul riconoscimento della dignità umana e dei diritti umani fondamentali con una *opzione preferenziale per i più poveri*. Ciò significa porre al centro il protagonismo dei popoli e delle culture locali, e subordinare la proprietà privata alla destinazione universale dei beni. L'ecologia integrale ha quindi al suo centro *l'adozione del principio del bene comune* che implica amministrazione dell'ambiente, bene collettivo a beneficio di tutti, pace sociale e giustizia distributiva, e solidarietà a favore dei più poveri e rispetto alle generazioni future.

Infine richiede l'adozione di un **atteggiamento del cuore** per vivere in armonia con il creato. «L'ecologia studia le relazioni tra gli organismi viventi e l'ambiente in cui si sviluppano. Essa esige anche di fermarsi a pensare e a discutere sulle condizioni di vita e di sopravvivenza di una società, con l'onestà di mettere in dubbio modelli di sviluppo, produzione e consumo. Non è superfluo insistere ulteriormente sul fatto che tutto è connesso²⁶. «Quando parliamo di *ambiente* facciamo riferimento anche a una particolare relazione: quella tra la natura e la società che la abita. Questo ci impedisce di considerare la natura come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita. Siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati. [...] È fondamentale

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Centesimus annus*, 37

²² GIOVANNI PAOLO II, *La creazione e la legittima autonomia delle cose create*, in Insegnamenti IX, 1 (1986) 903

²³ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in veritate* n. 51

²⁴ BENEDETTO XVI, Messaggio per la giornata della Pace del 01-01-09, n. 2

²⁵ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in veritate* n. 48

²⁶ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Sì* n. 138

cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali. Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura²⁷». Non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un *approccio sociale*, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri. Oggi, credenti e non credenti sono d'accordo sul fatto che la terra è essenzialmente una eredità comune, i cui frutti devono andare a beneficio di tutti. Per i credenti questo diventa una questione di fedeltà al Creatore, perché Dio ha creato il mondo per tutti. Di conseguenza, ogni approccio ecologico deve integrare una prospettiva sociale che tenga conto dei diritti fondamentali dei più svantaggiati. Il principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni e, perciò, il diritto universale al loro uso, è una *regola d'oro* del comportamento sociale, e il «primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale²⁸». D'altra parte, la crescita economica tende a produrre automatismi e ad omogeneizzare, al fine di semplificare i processi e ridurre i costi. Per questo è necessaria un'*ecologia economica*, capace di indurre a considerare la realtà in maniera più ampia. Infatti la protezione dell'ambiente dovrà costituire parte integrante del processo di sviluppo e non potrà considerarsi in maniera isolata²⁹.

Se tutto è in relazione, anche lo stato di salute delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l'ambiente e per la qualità della vita umana, per cui ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali. In tal senso, l'ecologia sociale è necessariamente istituzionale e raggiunge progressivamente le diverse dimensioni che vanno dal gruppo sociale primario, la famiglia, fino alla vita internazionale, passando per la comunità locale e la Nazione. All'interno di ciascun livello sociale e tra di essi, si sviluppano le istituzioni che regolano le relazioni umane. Tutto ciò che le danneggia comporta *effetti nocivi*, come la perdita della libertà, l'ingiustizia e la violenza. L'ecologia richiede anche la cura delle ricchezze culturali dell'umanità nel loro significato più ampio. In modo più diretto, chiede di prestare attenzione alle *culture locali* nel momento in cui si analizzano questioni legate all'ambiente, facendo dialogare il linguaggio tecnico-scientifico con il linguaggio popolare. È la cultura non solo intesa come i monumenti del passato, ma specialmente nel suo senso vivo, dinamico e partecipativo, che non si può escludere nel momento in cui si ripensa la relazione dell'essere umano con l'ambiente. È necessario assumere la *prospettiva dei diritti dei popoli e delle culture*, e in tal modo comprendere che lo sviluppo di un gruppo sociale suppone un processo storico all'interno di un contesto culturale e richiede il costante protagonismo degli attori sociali locali a partire dalla loro propria cultura. L'ecologia umana implica anche qualcosa di molto profondo: la necessaria relazione della vita dell'essere umano con la *legge morale* inscritta nella sua propria natura, relazione indispensabile per poter creare un ambiente più dignitoso. Come sopra abbiamo ricordato già Benedetto XVI parlava di una «ecologia dell'uomo» perché «anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere³⁰». L'ecologia umana è inseparabile dalla nozione di *bene comune*, un principio che svolge un ruolo centrale e unificante nell'etica sociale. È l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente. L'ambiente è un bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti. Il bene comune presuppone il rispetto della persona umana in quanto tale, con diritti fondamentali e inalienabili ordinati al suo sviluppo integrale. Esige anche i dispositivi di benessere e sicurezza sociale e lo sviluppo dei diversi *gruppi intermedi*, applicando il *principio di*

²⁷ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si* n. 139

²⁸ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si* n. 93

²⁹ Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si* n. 141; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Laborem exercens*, 19; cfr. Dichiarazione di Rio sull'ambiente e lo sviluppo, n. 4 (14 giugno 1992)

³⁰ BENEDETTO XVI, Discorso al *Deutscher Bundestag*, Berlino, 22-9-2011

sussidiarietà. Tra questi risalta specialmente la famiglia, come cellula primaria della società. Infine, il bene comune richiede la pace sociale, vale a dire la stabilità e la sicurezza di un determinato ordine, che non si realizza senza un'attenzione particolare alla giustizia distributiva, la cui violazione genera sempre violenza. Tutta la società – e in essa specialmente lo Stato – ha l'obbligo di difendere e promuovere il bene comune³¹. Nelle condizioni attuali della società mondiale, dove si riscontrano tante iniquità e sono sempre più numerose le persone che vengono scartate, private dei diritti umani fondamentali, il principio del bene comune si trasforma immediatamente, come logica e ineludibile conseguenza, in un appello alla solidarietà e in una opzione preferenziale per i più poveri.

La nozione di bene comune *coinvolge anche le generazioni future*. Le crisi economiche internazionali hanno mostrato con crudezza gli effetti nocivi che porta con sé il disconoscimento di un destino comune, dal quale non possono essere esclusi coloro che verranno dopo di noi. Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni. Quando pensiamo alla situazione in cui si lascia il pianeta alle future generazioni, entriamo in un'altra logica, quella del dono gratuito che riceviamo e comunichiamo. Se la terra ci è donata, non possiamo più pensare soltanto a partire da un *criterio utilitarista di efficienza e produttività per il profitto individuale*. Non stiamo parlando di un atteggiamento opzionale, bensì di una questione essenziale di giustizia, dal momento che la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno. Un'*ecologia integrale* richiede di dedicare un po' di tempo per recuperare la serena armonia con il creato, per riflettere sul nostro stile di vita e i nostri ideali, per contemplare il Creatore, che vive tra di noi e in ciò che ci circonda, e la cui presenza «non deve essere costruita, ma scoperta e svelata³²». Stiamo parlando di un atteggiamento del cuore, che vive tutto con serena attenzione, che sa rimanere pienamente presente davanti a qualcuno senza stare a pensare a ciò che viene dopo, che si consegna ad ogni momento come *dono divino* da vivere in pienezza. Gesù ci insegnava questo atteggiamento quando ci invitava a guardare i gigli del campo e gli uccelli del cielo, o quando, alla presenza di un uomo in ricerca, «*fissò lo sguardo su di lui*» e «*lo amò*» (Mc 10,21). Lui sì che sapeva stare pienamente presente davanti ad ogni essere umano e davanti ad ogni creatura, e così ci ha mostrato una via per superare l'ansietà malata che ci rende superficiali, aggressivi e consumisti sfrenati.

Il capitolo finale dell'Enciclica va verso una *spiritualità ecologica e conversione ecologica*. Le radici della crisi culturale agiscono in profondità e non è facile ridisegnare abitudini e comportamenti. L'educazione e la formazione restano sfide centrali: «ogni cambiamento ha bisogno di motivazioni e di un cammino educativo»; sono coinvolti tutti gli ambiti educativi, in primis «la scuola, la famiglia, i mezzi di comunicazione, la catechesi». La partenza è *puntare su un altro stile di vita*, che apre anche la possibilità di esercitare una sana pressione su coloro che detengono il potere politico, economico e sociale. È ciò che accade quando le scelte dei consumatori riescono a modificare il comportamento delle imprese, forzandole a considerare l'impatto ambientale e i modelli di produzione. Non si può sottovalutare l'importanza di percorsi di educazione ambientale capaci di incidere su gesti e abitudini quotidiane, dalla riduzione del consumo di acqua, alla raccolta differenziata dei rifiuti fino a «*spegnere le luci inutili*»: Un'ecologia integrale è fatta anche di semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo. Ritorna la linea proposta nell'*Evangelii Gaudium*, il documento programmatico del pontificato di Francesco, dove la sobrietà, vissuta con libertà e consapevolezza, è liberante, così come la felicità richiede di saper limitare alcune necessità che ci stordiscono, restando così disponibili per le molteplici possibilità che offre la vita; in questo modo diventa possibile sentire nuovamente che *abbiamo bisogno gli uni degli altri*, che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo, che vale la pena di essere buoni e onesti³³.

³¹ Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si*, n. 157-162.

³² FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si*, n. 225

³³ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 71.261

Conclusione

La visione del Nuovo Testamento ha messo *ancora più in chiaro* la partecipazione della natura al grande disegno d'amore del Padre, che ha al centro Gesù. Il mondo è creato in Cristo e per Cristo; Paolo e Giovanni affermano con forza *l'unità del piano divino di creare e salvare il mondo* (cfr. ad es. Gv 1,1ss; Col 1,15-20; Eb 1,2-3; At 17,24). Il fatto che al centro del disegno di Dio ci sia la sua venuta nella natura umana, dà la massima dignità alla materia, assunta nel corpo di Cristo come luogo privilegiato in cui Dio si comunica all'uomo: in un volto di carne brilla la gloria di Dio. Per la tradizione orientale l'incarnazione del Verbo è il trionfo di tutta la creazione. Nello splendore di Gesù Paolo intravede il destino a cui Dio chiama non solo l'uomo, ma anche l'universo intero, che non è visto come qualcosa da demolire, ma come un tutto solidale con l'uomo che avrà parte con lui nella vita eterna (cfr. Rm 8,19-22). Un'ulteriore conferma della dignità delle realtà create viene dalla fede nella risurrezione dei corpi (si veda ad esempio la *teologia del corpo e della materia* espressa nella *Cappella Sistina* da Michelangelo). Un corpo capace di vita eterna era una prospettiva completamente estranea all'umanesimo greco, ma esprime bene la visione biblica della salvezza che abbraccia tutti gli aspetti della creazione.

Il cammino teologico successivo, pur riconoscendo la natura come il primo messaggio di Dio all'uomo, non sempre ha portato nella giusta direzione le conseguenze di questo pensiero. Spesso la natura, specie nella Chiesa occidentale, è stata vista in stretta relazione col peccato. In generale, comunque, questo argomento è stato abbastanza accantonato nella riflessione teologica, almeno come aspetto centrale. E questo *abbandono* ha permesso lo svilupparsi di una visione distorta all'inizio dell'era moderna (Bacone, Cartesio e poi l'illuminismo e il positivismo). Per un cristiano gli insegnamenti della creazione sono in realtà gli insegnamenti di Colui che è all'origine di tutto ciò che esiste. La venuta di Gesù porta sicuramente ad andare anche al di là della natura, la supera; ma questo *non avviene distruggendo* le sue indicazioni per rifarne di nuove, bensì permettendo all'uomo di entrare nella vita stessa di colui che ne è l'origine, guardandola con lo stesso amore di chi ce l'ha data come madre e sorella e maestra di vita terrena. Ma l'aspetto pratico, concreto, del suo insegnamento rimane importante per il cristiano come per tutti i popoli, che da sempre traggono da essa non solo il cibo ma anche i principali insegnamenti della vita.

Il riferimento a Gesù come *principio e sapienza creatrice* di tutto ciò che esiste, permette di dare il giusto valore al termine *sacralità della natura*. La riluttanza della Chiesa nei confronti di questo termine è ben comprensibile di fronte a tante visioni distorte di essa, che sconfinano nel *panteismo* o nell'*idolatria*. Tantissimi popoli però non avevano questa visione distorta, ma una visione molto simile a quella cristiana, in cui il pensiero alla sacralità della creazione è un riconoscere la presenza della sapienza e del cuore di Dio in ogni cosa creata, è l'espressione del valore immenso che ogni creatura, e la creazione nel suo insieme, ha per il suo legame col Creatore.

Questo comune legame con Dio creatore spingeva *Francesco d'Assisi* a chiamare la natura *sorella e madre*. Egli intuitivamente, senza previa riflessione teologica se non il Vangelo preso alla lettera, riesce a cogliere in modo nuovo il rapporto con la creazione, che vede come una grandiosa sinfonia il cui maestro è Dio stesso. Il mondo parla, è pieno di vita, di intenzioni e di appelli del Padre, ed è pieno di lode al suo Creatore. Francesco *non loda il Signore attraverso le creature*; vorrebbe dire essere sordi di fronte all'inno che tutti intonano a Dio. Egli *canta con le creature*, come fanno alcuni Salmi. Questo aspetto è fondamentale perché mostra che le creature sono amate, non strumentalizzate. Francesco è innamorato di Gesù e ogni cosa gli riflette la luce di questo volto amato e di esso *«porta significazione»*. In qualunque oggetto ammirava il suo Autore e in tutti gli avvenimenti riconosceva il Creatore. Ricercava ovunque l'Amato seguendo le orme impresse nelle creature, considerando che tutte le cose hanno un'origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature per quanto piccole col nome di fratello e sorella: sapeva bene che tutte provenivano, come lui, da un unico Principio.

Ma questo rapporto non è in chiave platonica, quasi che egli non amasse le creature in se stesse, ma solo come segno, rimando a Qualcuno che le trascende; se così fosse non avrebbe portato nulla di nuovo alla tradizionale spiritualità patristica e medievale di stampo platonico-agostiniano. Esse sono segno in quanto realtà che contiene la ricchezza del Creatore, e quindi oggetto di profondo affetto per se stesse. Non per nulla i contemporanei percepirono immediatamente la novità di questo modo di essere: «egli appariva a tutti come un uomo di un altro mondo»; uomo nuovo, donato dal cielo al mondo. Per questo è assurdo vedere in Francesco un romantico *ante litteram*: il romanticismo è un prodotto della soggettività moderna, in cui i sentimenti dell'io vengono proiettati sul mondo, ma non c'è l'ascolto del messaggio che viene dalla natura e rinvia a un'istanza al di là della soggettività della coscienza. In Francesco l' *io* è chiamato a uscire da se stesso, ad affratellarsi con le cose, così da poter cantare insieme l'inno di lode al Creatore, atteggiamento possibile solo quando rinunciamo al possesso delle cose, come Francesco ha fatto nel modo più radicale ed essenziale.

Francesco è stato proclamato dal Papa Giovanni Paolo II nel 1979 «patrono celeste dei cultori di ecologia». Ma certo l'ecologia di Francesco è ben altra cosa del calcolato rispetto dell'attuale ecologismo. Il termine stesso ecologia, che significa *scienza del vivere bene nella casa planetaria comune*, è molto riduttivo per esprimere il rapporto con la creazione a cui siamo chiamati. Non per nulla i *criteri ecologici rimangono scientifici e tecnologici*: si tratterebbe solo di far fare un salto qualitativo alla tecnologia perché non distrugga l'ambiente. Anche il salvataggio degli animali diventa molto artificioso, intellettuale e sentimentale, da parte di gente che non ha più un reale rapporto vitale, di popolo, con la terra. L'ecologia di Francesco è invece sensibile al **mistero del mondo**, all'esperienza del mondo come **unità organica sostenuta dallo Spirito**, come casa fraterna voluta dal Padre comune e modellata su Cristo.

Dal suo legame con la *sapienza creatrice di Dio* deriva che **la natura è un mistero unitario immensamente** più grande, armonioso, complesso e delicato di quello che potremo mai conoscere seguendo la via della scienza occidentale; di esso non possiamo ignorare e distruggere gli equilibri senza patirne le conseguenze sul piano fisico, psicologico, spirituale. Il mondo naturale ha delle leggi e dei cicli con i quali vivere in armonia e all'interno dei quali cercare la libertà e il progresso, perché essi sono la scuola che il Padre ha predisposto per ogni uomo per imparare la pazienza e il mistero dei ritmi e delle attese, la grandezza della vita che muore e rinasce, il legame che unisce tutte le creature.

Vorrei concludere queste pagine con un testo, da molti paragonato e messo in relazione con il *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi, il famoso **Inno alla materia** scritto nel 1919 da **Pierre Teilhard de Chardin**, il *gesuita proibito*, filosofo e paleontologo francese, una delle menti più originali e straordinarie della teologia cattolica del secolo scorso (1881-1955):

«Benedetta sii tu, aspra Materia, sterile gleba, dura roccia, tu che cedi solo alla violenza e ci costringi a lavorare se vogliamo mangiare.

Benedetta sii tu, pericolosa Materia, mare violento, indomabile passione, tu che ci divorì se non t'incateniamo.

Benedetta sii tu, potente Materia, Evoluzione irresistibile, Realtà sempre nascente, tu che, spezzando ad ogni momento i nostri schemi, ci costringi ad inseguire, sempre più oltre, la Verità.

Benedetta sii tu, universale Materia, durata senza fine, Etere senza sponde, - triplice abisso delle stelle, degli atomi, e delle generazioni, tu che travalicando e dissolvendo le nostre anguste misure, ci riveli la dimensione di Dio.

Benedetta sii tu, impenetrabile materia, tu che, ovunque tesa tra le nostre anime ed il Mondo delle Essenze, ci fai languire dal desiderio di forare il velo senza cucitura dei fenomeni.

Benedetta sii tu, mortale Materia, tu che, dissociandoti un giorno in noi, c'introduirai necessariamente nel cuore stesso di ciò che è. Senza di te, o Materia, senza i tuoi attacchi, senza i tuoi strazi, noi vivremo inerti, stagnanti, puerili, ignoranti di noi stessi e di Dio.

Tu che ferisci e medichi - tu che resisti e pieghi - tu che sconvolgi e costruisci - tu che incateni e liberi - Linfa delle nostre anime, Mano di Dio, Carne del Cristo, o Materia, io ti benedico.

Ti benedico, o Materia, e ti saluto, non già quale ti descrivono, ridotta o sfigurata, i pontefici della Scienza ed i predicatori delle Virtù, ma quale tu mi appari oggi, *nella tua totalità e nella tua verità*.

Ti saluto, inesauribile capacità d'essere e di trasformazione in cui germina e cresce la Sostanza eletta.

Ti saluto, universale potenza di ravvicinamento e d'unione, che lega tra di loro le innumerevoli monadi ed in cui esse convergono tutte sulla strada dello Spirito.

Ti saluto, sorgente armoniosa delle anime, cristallo limpido dal quale è tratta la Gerusalemme nuova.

Ti saluto, Ambiente divino, carico di potenza Creatrice, Oceano mosso dallo Spirito, Argilla impastata ed animata dal Verbo incarnato.

Credendo di rispondere al tuo irresistibile appello, gli uomini spesso, si precipitano per amor tuo nell'abisso esterno dei piaceri egoistici.

Un riflesso li inganna, oppure una eco.

Lo vedo adesso.

Per raggiungerti, o Materia, bisogna che, partiti da un contatto universale con tutto ciò che, quaggiù, si muove, sentiamo via via svanire nelle nostre mani le forme particolari di tutto ciò che stringiamo, sino a rimanere alle prese con *la sola essenza* di tutte le consistenze e di tutte le unioni.

Se vogliamo possederti, bisogna che ti sublimiamo nel dolore dopo averti voluttuosamente stretta fra le nostre braccia.

O Materia, tu regni sulle vette serene ove i santi pensano di evitarti, - Carne così trasparente e nobile che non ti distinguiamo più da uno spirito.

Portami su, o Materia, attraverso lo sforzo, la separazione e la morte,- portami dove sarà finalmente possibile abbracciare castamente l'Universo³⁴».

³⁴ TEILHARD de CHARDIN P., *L'inno dell'universo*, Il Saggiatore, Milano 1972, pag. 69-72

3. Oltre il *Big Bang*: il dialogo tra scienza e fede

Abbiamo visto nel precedente capitolo - per questo vorrei riprendere alla lettera le medesime parole - che dal legame con la sapienza creatrice di Dio deriva che ***la natura è un mistero unitario immensamente più grande, armonioso, complesso e delicato*** di quello che potremo mai conoscere seguendo la via della sola scienza; di esso non possiamo ignorare e distruggere gli equilibri senza patirne le conseguenze sul piano fisico, psicologico, spirituale. Il mondo naturale ha delle leggi e dei cicli con i quali vivere in armonia e all'interno dei quali cercare la libertà e il progresso, perché essi sono la scuola che Dio ha predisposto per ogni uomo per imparare la pazienza e il mistero dei ritmi e delle attese, la grandezza della vita che muore e rinasce, il legame che unisce tutte le creature.

Uno degli aspetti più evidenti e grandiosi di questo mistero è *l'immensa varietà e insieme unità della vita*. Di fronte a questa varietà l'uomo, che necessariamente incide sulla natura per sopravvivere e anche per esprimere sé stesso, può percorrere due strade: inserirsi in questa varietà e modificarla ma cercando *l'armonia* con questo disegno, sia nella coltivazione, sia nell'abitazione, sia nel trasporto, oppure *ignorarla*, considerarla una limitazione e semplificare il più possibile per avere tutto sotto controllo, rendendo la complessità della vita prossima a una equazione lineare, nell'agricoltura come nella produzione, nei trasporti come nell'economia e di conseguenza nei rapporti tra gli uomini.

Di fronte a un mistero di vita più grande noi, che non è un ostacolo alla comprensione ma semplicemente una porta da cui entrare per inserirsi in esso ed essere man mano illuminati dalla stessa sorgente da cui anch'esso ha origine, l'unico atteggiamento corretto possibile è quello dell'***umiltà***, che non è certo in contrasto con la grandezza dell'uomo; anzi la manifesta pienamente. L'umiltà *non è contro il progresso*, ma contro *questo tipo di progresso* che non fa progredire per nulla l'uomo. L'umiltà anzi aiuterebbe a capire la direzione del vero progresso. Il progresso non è andare più veloci, togliere la fatica, stare più comodi, avere il mondo nel computer, delegare l'artigianato all'industria, risolvere i problemi con un motore e un po' di petrolio, dipendere totalmente dalla tecnologia, creare continuamente nuovi bisogni e dire che il loro soddisfacimento ci rende più uomini. Anche l'argomento principe per giustificare un certo progresso, cioè la medicina, pur non discutendo alcune acquisizioni, sarebbe tutto da riverificare; nelle argomentazioni portate, infatti, ci sono alcune verità ma anche tantissime falsità (senza parlare ad esempio dello strapotere delle multinazionali farmaceutiche nei confronti di tutto il mondo medico). Semplificare tutto, eliminare quello che sembra un ostacolo, fare tutto più velocemente, ma per arrivare dove? Per perdere i collegamenti vitali tra le cose, perché *è il tempo che fa crescere ciò che vale* e aiuta a capire ciò che è bene; superando tanti limiti di tempo, oltre che distruggendo gli infiniti legami di cui vive, si superano anche i limiti entro cui la natura, sia quella dell'uomo sia quella intorno a lui, riesce a parlare e a farsi sentire.

Dovrebbe essere chiaro che ***l'uomo può e deve costruire secondo l'intelligenza*** che gli è stata data, ma tutto quello che fa deve essere sempre e comunque riassorbibile con facilità dalla natura. Purtroppo non si è detto molto riguardo all'industria, né all'agricoltura chimico-industriale, né alla plastica, né all'energia nucleare; eppure tralasciare questa ovvia necessità sta portando ad una distruzione della natura, e con essa dell'uomo, che solo i ciechi possono non vedere. E questo, è da notare, non a causa delle deviazioni interessate, ma a causa dello stesso principio di fondo che ha condotto alla civiltà chimico-industriale-informatica, basato sull'allontanamento sistematico da ciò che è naturale. Anzi, proprio da questo allontanamento dalla natura tanti prodotti assumono il loro valore, legato alla loro artificialità inattaccabile dagli agenti naturali. La natura insegna che l'equilibrio e il rispetto si hanno solo su piccola scala e con produzioni differenziate e complementari. In un'economia locale non ci sono sprechi, si produce quello che realmente serve, si deve aver cura dell'ambiente che ci dà da vivere, è possibile tramandare l'arte di rapportarsi in modo vitale con l'ambiente, si creano facilmente i legami tra le generazioni, si mantengono tutte le

capacità pratiche che servono alla vita. L'industria, insieme con l'agricoltura industriale, sua figlia, hanno già dentro di sé, per principio, una direzione diversa. L'industria porta inevitabilmente: alla distruzione dell'artigianato e quindi dell'unità del lavoro creativo dell'uomo; alla centralizzazione della produzione per ammortizzare il valore delle macchine; all'appiattimento dei bisogni e alla creazione di una enorme quantità di bisogni artificiali; al moltiplicarsi in modo vertiginoso di trasporti inutili; alla ricerca spasmodica di materie prime a basso costo (gran parte delle guerre e della fame del mondo sono legate a questo; ma sono lontane e il sistema complesso dei commerci mette grossi filtri alla comprensione del legame strettissimo con i nostri consumi); alla concentrazione del sapere e delle capacità, rendendo le persone sempre più incapaci di fare quello che serve alla vita e quindi sempre più dipendenti e manipolabili.

Forse un ostacolo alla comprensione del problema è la *confusione tra tecnica e tecnologia*. La prima *comprende* quegli strumenti che aiutano l'uomo, ma senza sostituirlo, permettendo la diversità tipica dell'arte, con la cura e la fatica e la riserva di tempo racchiusi in ogni oggetto. La seconda è una *crescita abnorme* dello strumento che sottopone l'uomo al codice di funzionamento della macchina e deforma il comportamento quotidiano, cambia i valori, impoverisce la cultura. La tecnica aiuta ad allargare l'attività della natura rispettandone le radici, la tecnologia è il rifacimento di una pseudo natura artificiale. In generale riguardo al *rapporto tra uomo e tecnologia*, strettamente legato al *rapporto uomo-natura*, c'è nella società e anche nella Chiesa bisogno di un ulteriore approfondimento. Spesso sembra che sia sufficiente dare un riferimento antropologico e morale perché gli interventi della tecnologia che potenziano enormemente le varie attività dell'uomo, possano equilibrarsi con le altre dimensioni dell'uomo. Ma la natura ci insegna che questo non è possibile, perché l'uomo, come la creazione, non è fatto a compartimenti stagni da aggiungere o togliere, oppure da stringere e allargare.

In particolare riguardo all'informatica, che sembra ormai l'orizzonte attuale e futuro dell'uomo, a parte alcuni aspetti problematici ad essa legati (come l'impoverimento della percezione del reale e la concentrazione di un sapere-potere), la riflessione è scarsa. L'unico problema sembrerebbe quello di creare una *nuova sintesi*, un *nuovo progetto di uomo e di cultura* che tenga conto di questa direzione presa dall'uomo. Ma l'uomo è una unità che pone le sue radici in quello che ha fatto Dio, non nel mondo che costruisce lui stesso. Le nostre facoltà sono equilibrate in modo che per realizzare le cose essenziali alla vita siano utilizzati tutti i lati della nostra umanità, da quelli fisici, a quelli intellettivi, a quelli del sentimento, a quelli sociali, nell'equilibrio del loro peso sulla persona.

Qualsiasi strumento che alteri questo equilibrio e unità ferisce l'uomo e non può essere superato con la creazione di una super umanità più artificiale. Un profondo ripensamento morale è indispensabile proprio di fronte a questo *mondo artificiale* che abbiamo creato e che stiamo continuando a creare, in contrasto col Creatore. Questo mondo artificiale, in cui l'uomo pone il suo agire, il suo farsi, come pietra fondante della società, cresce a scapito del piano naturale e spirituale dell'esistenza. La natura elaborata e snaturata, lo spirito degradato e incivilito si incontrano su questo piano artificiale. E così rischiamo di *chiamare civiltà la contronatura che creiamo*, con i suoi eccessi indispensabili e i suoi inganni volontari resi normali dall'educazione, l'esercizio e l'abitudine. Il limite, di tempo, di spazio, di risorse, di forza, di capacità, ci richiama alla *fragilità della natura*, che è presente accanto alla sua grandezza, e ricorda *all'uomo il suo essere creatura, quindi la provvisorietà delle cose*. Quest'ultima, come tutti gli apparenti limiti, è una grande ricchezza, da amare e cercare come reale affidamento alla provvidenza di Dio.

In particolare un limite quantitativo delle cose: la terra non è un pozzo senza fondo, è limitata, per cui se si accumula da qualche parte, dalle altre si crea miseria. Ci richiama a un profondo *senso di giustizia* che cerchi uno stile di vita che non toglie agli altri il necessario per vivere e non distrugge la fonte della vita. Se ognuno di noi tenesse per sé solo ciò che è realmente necessario, nessuno sarebbe povero. All'uomo è dato il pane quotidiano e nulla più; se accetta

questo, ne avrà in abbondanza ogni giorno; se non lo accetta nascono le disegualianze da cui dipendono tutte le miserie e una profonda, radicale insoddisfazione. La legge divina attraverso la Creazione ci insegna che la vera cultura non consiste nella moltiplicazione dei bisogni, nella autoindulgenza, ma nella limitazione dei nostri bisogni, nel loro controllo perché ci sia una vera crescita della persona. Questa *sobrietà* a cui ci spinge la natura è molto concreta non è certo una povertà spirituale, un distacco dalle cose che non tocca la vita concreta. Questa povertà reale, scelta e vissuta, è la misura per valutare una cultura, un'economia; è la vera maestra e ricchezza dei popoli in quanto porta con sé giustizia, rispetto, bellezza, condivisione, autonomia, legame con la terra, capacità di gioire del poco. Non per nulla il Figlio di Dio ha scelto la povertà; egli, scegliendola, ci ha detto che questa povertà concreta, materiale, non è semplicemente uno dei tanti valori ascetici da perseguire nella vita, ma è parte essenziale, indispensabile, caratterizzante della verità e dell'amore. Se Gesù ha vissuto povero e parlato di semplicità significa che questa è la strada del vero progresso dell'uomo in ogni campo, è questa la strada per utilizzare più pienamente e secondo verità tutti i doni di intelligenza e capacità pratiche che il Signore ci ha dato.

Senza questi riferimenti possiamo solo distruggere, e ogni tentativo di giustificazione porta la nostra stessa mente su un piano sempre più astratto in cui è sempre più difficile sentire la voce di Dio. Semplicità e povertà sono da sempre i cardini della *saggezza*. La libertà dalle cose, dal superfluo, fa sentire veramente liberi, felici del poco che c'è, fiduciosi nella provvidenza di Dio, riconoscenti per l'immensa ricchezza e bellezza della natura donata gratuitamente a tutti, attenti alle più piccole cose, non ricattabili dai mille inganni che cercano di distogliere dal bene. Solo nell'essenzialità si percepisce il senso più vero e profondo delle cose. La semplicità e la sobrietà della vita danno una grande libertà e leggerezza nel cammino e proprio per questo permettono di arrivare alle vette più elevate della dignità e grandezza umana.

Fede e scienza in relazione alla creazione dell'uomo e dell'universo

Nella storia dei tormentati rapporti tra *scienza e fede*, non c'è campo dove le ragioni di sovrapposizione e confronto siano maggiori che quello dell'*origine dell'universo*³⁵. Il racconto della creazione di tutto ciò che esiste è stato, per millenni, monopolio del mito e della religione, e solo in tempi molto recenti la scienza è riuscita a applicare il suo metodo di indagine alla questione, riuscendo a ottenere un quadro accurato e basato sull'evidenza della nascita e dell'evoluzione del cosmo. Il *modello cosmologico* del **Big Bang** - che descrive un universo che ha origine circa quattordici miliardi di anni fa in uno stato di altissima densità e energia, e si espande trasformandosi lentamente in quello che osserviamo oggi - ha poco meno di un secolo. E solo da cinquant'anni abbiamo raccolto la *prova schiacciante* che ha convinto la comunità scientifica della sua validità - quella radiazione di fondo che pervade tutto lo spazio e che è il residuo del grande calore iniziale.

Di fronte all'incontestabile successo della scienza nel descrivere l'universo e la sua evoluzione, la Chiesa aveva già in passato tentato di occupare una posizione che enfatizzasse *la compatibilità tra i fatti scientifici e il racconto biblico*: nel 1950, Papa Pio XII aveva proclamato che l'origine dell'universo descritta dal modello del *Big Bang* era in accordo con il *fiat lux* della Genesi³⁶, mandando su tutte le furie uno dei fondatori del modello stesso - il fisico e sacerdote gesuita Georges Lemaitre, convinto assertore della separazione tra le conclusioni della scienza e quelle della fede. Periodicamente, il dibattito tra scienziati e religiosi riguardo i primi istanti di vita del cosmo ritorna a galla, senza aggiungere granché di nuovo né di particolarmente illuminante: di certo non per gli scienziati, ma, si suppone, anche per i credenti. L'ultima presa di posizione in

³⁵ Cfr. BRANCACCIO F., *Ai margini dell'universo, al centro del creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, pag. 24-72

³⁶ Cfr. PIO XII, Lettera Enciclica *Humani Generis* del 12 agosto 1950

ordine di tempo è quella di Papa Francesco³⁷, che ha voluto sottolineare come la teoria del *Big Bang* non escluda l'intervento di un creatore. Il fatto è che tutta la questione ruota intorno a un equivoco di natura filosofica più che scientifica: **la creazione come atto che si situa nel tempo, all'origine di tutto**. In realtà, per la religione l'intervento divino sarebbe stato altrettanto indispensabile per motivare l'esistenza dell'universo e dell'uomo al suo interno anche se la scienza avesse mostrato che esso, anziché iniziare con un *botto*, fosse esistito da sempre. *La religione va in cerca del senso di ciò che esiste*, mentre *la scienza si occupa semplicemente di trovare una spiegazione dei meccanismi* che, agendo dentro la cornice del tempo, fanno sì che le cose siano come sono oggi in virtù delle condizioni esistenti in passato.

Da questo punto di vista, non c'è dubbio che la descrizione dell'evoluzione dell'universo che la scienza è riuscita a raggiungere è estremamente soddisfacente: l'unica cosa che la scienza deve preoccuparsi di non contraddire sono le evidenze sperimentali, non certo le credenze religiose. Quanto a queste ultime, i leader religiosi moderni sembrano aver tardivamente capito che se esse trovano il modo di accordarsi con ciò che dice la scienza, tanto meglio. Sono loro, dunque, a dover preoccuparsi di non contraddire le conoscenze scientifiche. Uno scienziato non avrà comunque mai molto da dire al riguardo: per chi cerca di capire il funzionamento della realtà, continuano a valere le parole che il matematico Laplace rivolse a Napoleone, quando quest'ultimo gli chiese come mai non avesse parlato di Dio nel suo trattato sull'universo: «*Non ho avuto bisogno di questa ipotesi*».

Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione

Quando Charles Darwin, alla metà del secolo scorso, sviluppò *l'idea dell'evoluzione di ogni essere vivente* e pose in questione, alla sua stessa base, la concezione tradizionale della persistenza delle forme create da Dio, egli iniziò una rivoluzione della visione del mondo, che non è inferiore, per profondità, a quella legata per noi al nome di Copernico. Da quel 24 novembre 1859, giorno nel quale Darwin rende pubblica la sua teoria *Sull'origine delle specie per mezzo della selezione naturale* prende sempre più campo il confronto tra l'evoluzionismo e la visione tradizione dell'origine dell'universo e dell'uomo. Fiumi d'inchiostro sono stati spesi su questo argomento, pronunciamenti, saggi, documenti, interventi del magistero ecclesiastico e della comunità scientifica ed accademica. Vorrei qui riportare - in maniera sintetica e schematica - un testo³⁸ che risale al 1969, dove l'allora professore Joseph Ratzinger affronta il rapporto tra il concetto di creazione e quello di evoluzione. È un tema recentemente tornato di attualità per una serie di polemiche sul darwinismo, ma soprattutto tocca un argomento delicato, che rischia di riaprire polemiche, ormai ritenute superate, fra fede e scienza. Ecco di questo saggio una breve sintesi:

a. La fede non coincide con alcuna immagine del mondo

La premessa fondamentale fatta da Ratzinger è che *la fede non coincide con nessuna immagine del mondo*, anche se ne serve: così è avvenuto per le immagini prescientifiche - il racconto del Genesi, per esempio - e più recentemente di quelle scientifiche. Il cambiamento di una immagine non costituisce quindi, di per sé, una crisi della fede; ma si pone il problema della relazione di questa immagine con la fede stessa. Nell'affrontare il tema di come si possa conciliare il concetto di evoluzione con quello di creazione, Ratzinger, si rifà all'analogia della rivoluzione copernicana, che ha operato un radicale cambiamento dell'immagine del cosmo. Il tema dell'evoluzione si rivela ancora più delicato, in quanto coinvolge una sequenza temporale, fornendo un'*immagine naturalistica* della storia del mondo e dello sviluppo della vita sulla terra fino alla comparsa dell'uomo, che sembra negare la creazione.

³⁷ Cfr. FRANCESCO, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 27 ottobre 2014; cfr. anche Lettera Enciclica *Laudato si*, n. 80

³⁸ Cfr. RATZINGER J., *Fede nella creazione e teoria evoluzionista* in *Dogma e Predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 127-136.

b. Differenza fra creazione ed evoluzione

L'affermazione fondamentale è la seguente: la fede nella creazione indaga sul perché dell'essere in sé; il suo problema è perché esiste qualcosa anziché niente. L'idea dello sviluppo[evoluzione] invece si chiede perché ci sono proprio queste cose e non altre. La prospettiva scientifica è quindi diversa dalla prospettiva di fede: teoria dell'evoluzione e fede nella creazione appartengono qui, rispetto al loro orientamento di fondo, a due mondi spirituali assolutamente diversi, e in maniera diretta non si toccano affatto. Si apre però il problema della relazione fra le due forme di pensiero, che è estremamente delicata.

c. La teoria dell'evoluzione non può giudicare la fede nella creazione

Da una parte la teoria dell'evoluzione non può incorporare al suo interno la fede nella creazione: l'idea di creazione è inutilizzabile per la scienza: non può stare fra i materiali positivi alla cui elaborazione essa è vincolata per metodo. D'altro canto, a meno di rinchiudersi in uno scientismo radicale, essa non può vietare per principio alcuna domanda sull'uomo che si rivolga alla questione dell'essere come tale, cioè una domanda ultima, la cui risposta non sia riducibile nell'ambito di ciò che è documentabile scientificamente.

d. La fede nella creazione può assumere in sé anche l'idea di evoluzione.

La domanda fondamentale che si pone Ratzinger è se anche l'immagine evolutiva del mondo possa essere compresa come espressione della creazione, come lo erano le immagini precedenti. Se consideriamo la creazione non come un'opera di artigiano ma quella di un pensiero creatore, ecco che allora lo sviluppo del mondo ha un senso, come attuazione progressiva del pensiero di Dio. E' questa la posizione di fede: riconoscere nell'evoluzione, che va comunque studiata con il metodo scientifico, lo svelarsi di un progetto che sta all'inizio. La teoria dell'evoluzione non annulla la fede - così conclude Ratzinger - e nemmeno la conferma. Ma la sfida a comprendere meglio se stessa e ad aiutare in questo modo l'uomo a capire sé e a diventare sempre più quello che deve essere: l'essere che può dire tu a Dio per l'eternità.

La questione oggi

Tra evoluzione, come teoria scientifica, e creazione, come verità teologica, se si prendono nei contenuti propri di ciascuna, **non dovrebbero esserci contrapposizioni**. Esse appartengono a due ordini di conoscenza diversi, a due magisteri non sovrapponibili e quindi non possono entrare in conflitto tra loro. La verità della creazione non implica che la realtà, così come noi la vediamo, provenga direttamente da Dio, da un cenno della sua volontà, dalla sua parola, come dice la Bibbia, quasi che non abbia avuto un passato, una storia, e neppure implica che la realtà creata debba essere vista, secondo un'idea cara alla *teologia naturale* del teologo Paley³⁹ e fortemente osteggiata da Darwin, come un orologio perfettamente predefinito, funzionante e sempre uguale a se stesso.

Tra le sollecitazioni culturali dell'evoluzionismo quella del carattere storico della vita, cioè delle vicende che l'hanno caratterizzata sulla terra, è tra le più forti. Variazioni negli esseri viventi e vicende ambientali complesse fanno apparire il mondo della natura come una realtà dinamica e non statica, che ha portato al popolamento degli spazi acquatici e terrestri con i milioni di specie che oggi si contano. Vi sono stati eventi casuali ed eventi di tipo deterministico dovuti alle leggi della natura. Tutto si è succeduto in diverse centinaia di milioni di anni. Sarebbe illusorio riferire la storia della vita a un progettista o un operatore, come se tutto, in ogni particolare, fosse stato progettato in vista di uno scopo. Nello stesso tempo il mondo della natura ci appare ordinato e armonico nel suo insieme. È un sistema che funziona. E il Creatore? Come può essere visto in questa storia della terra

³⁹ William Paley autore nel 1802 dell'opera *Natural Theology*, punto di riferimento per gli studi del giovane Darwin all'Università di Cambridge

e della vita sulla terra, segnata da eventi aleatori e da eventi di tipo deterministico? Con quale rapporto con la realtà presente? La teologia, sulla linea del pensiero di Tommaso d'Aquino, vede Dio come «*causa prima*» che fa esistere le cose, cioè gli elementi della natura, come «*cause seconde*», nel loro inizio e nei cambiamenti che le caratterizzano. I fattori della natura vengono considerati come «*cause seconde*».

Si può dire che ***nella evoluzione si prolunga la creazione***. Questo modo di agire di Dio corrisponde a un'economia che lascia autonomia e spazio alle «cause seconde», cioè ai diversi fattori, anche casuali, che agiscono nella natura. Dio non fa le cose, fa in modo che si facciano, diceva Teilhard de Chardin. Il Catechismo della Chiesa cattolica così si esprime: «Dio è la causa prima che opera nelle e per mezzo delle cause seconde» (n. 308). Dunque una creazione che si manifesta nel tempo attraverso le trasformazioni della natura creata da Dio. Nell'economia divina, che include lo sviluppo e il manifestarsi delle potenzialità della creazione, può essere visto il *Big Bang*, la grande esplosione a cui vengono ricollegati gli inizi e la formazione dell'universo. Alcuni vedono nel *Big Bang* una prova scientifica della creazione, ma ciò non è corretto, proprio perché il concetto di *creazione* è *essenzialmente di ordine filosofico*, e il *Big Bang* è una *teoria scientifica*, per quanto attualmente la più accreditata, che si fonda su un modello e su ragionamenti, non su dati empiricamente rilevabili. ***Il passaggio dal nulla all'esistenza non è documentabile***. Le vicende che sono seguite da quel primo istante per l'energia e la materia possono inquadrarsi nello sviluppo di potenzialità della creazione e quindi nell'economia delle «cause seconde». Nessuno può negare la sintonia delle forze della natura e l'armonia che la caratterizza nel suo insieme. La regolarità del movimento degli astri, come le interazioni a livello infra-atomico e molecolare, non sono inquadrabili nella casualità.

Si può parlare di ***razionalità scientifica*** nella natura che rimanda a una mente superiore, ha osservato Benedetto XVI. Ma risalire a una *causa intelligente superiore*, in qualunque modo essa abbia operato, è ragionevole e non impedisce di cercare spiegazioni alle forze della natura e alla loro interazione ai vari livelli. ***L'intelligibilità del reale induce a pensare a una intelligenza che sta a monte di tutto***. Questo ragionamento è a sua volta possibile perché c'è una intelligenza, quella umana, che è in grado di conoscere la realtà nelle sue diverse espressioni. Il riferimento dell'universo e della vita a una causa intelligente di ordine trascendente diventa congruente con la realtà che si osserva. Dalla visione scientifica o dalla visione teologica possono sorgere difficoltà o incongruenze tra l'una e l'altra. Un certo modo di intendere la creazione può far pensare a un mondo bene ordinato in tutte le sue parti, a un sistema perfettamente funzionante. Quest'affermazione riecheggiano anche nelle parole di Benedetto XVI pronunciate nella messa inaugurale del suo pontificato: «Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario».

L'evoluzione dell'uomo

Tra i mammiferi le scimmie sono quelli meno lontani dalla forma umana. Ma quale parentela abbiamo con loro? Una parentela diretta, per discendenza, con le scimmie antropomorfe, nonostante si cerchino le somiglianze con l'uomo, non viene sostenuta da nessuno. Allora una parentela collaterale? È quello che oggi si ritiene in base alle ricerche della paleoantropologia e della biologia molecolare: viene ammesso 6,7 milioni di anni fa un ceppo comune per le Antropomorfe e per gli Ominidi, tra i quali si svilupperà la linea umana. L'accettazione di queste umili origini dell'uomo può presentare qualche problema, soprattutto per la precomprensione che possiamo avere dalla descrizione della prima coppia umana fornitaci dalla Bibbia e dalle rappresentazioni di Michelangelo. Tuttavia una corretta interpretazione del testo biblico e l'individuazione di ciò che costituisce l'identità dell'essere umano dal punto di vista biologico e spirituale consentono di aprirsi all'evoluzione dell'uomo senza scandalizzarsi. L'uomo che oggi

vediamo è punto di arrivo di un cammino non ancora concluso, ma ciò che lo contraddistingue sul piano culturale e spirituale c'è sempre stato.

Ammettendo un *salto ontologico nella comparsa dell'uomo* e quindi il concorso di Dio creatore, come può essere visto ciò? È un'intrusione di Dio nella storia della vita? Dio non lascia più fare alle «cause seconde»? L'obiezione viene mossa partendo anche dalla critica che viene fatta alla teoria dell'«*Intelligent Design - Disegno intelligente*» che introduce una causa esterna per la formazione di strutture «irriducibilmente complesse» nel corso dell'evoluzione. Secondo questa teoria «alcune caratteristiche dell'universo e delle cose viventi sono spiegabili meglio attraverso una *causa intelligente*, che non attraverso un processo non pilotato come la selezione naturale». La conclusione che il tutto provenga da un'intelligenza trascendente pare *quasi* inevitabile... *Quasi* perché **questa teoria pone enormi problemi**, non solo dal punto di vista scientifico ma anche e soprattutto da quello filosofico e teologico. A dire il vero, l'appena conquistata rivincita di un Dio-ingegnere si muta subito non nella celebrazione di Dio, ma nell'apoteosi dell'ingegnere. L'essenziale non sarebbe dovuto al caso, ma a un *design*, un piano. In questo modo, la prova dell'esistenza di Dio Altissimo si trasforma nell'esaltazione degli standard della tecnoscienza e non fa che confermare l'ideologia dominante, concedendole anche le sue lettere di credito celesti

Qualcosa di simile si avrebbe ammettendo la creazione immediata dell'anima in un ominide. Sarebbe un caso particolare della teoria dell'«*Intelligent Design*», per la quale si muovono giuste critiche. In realtà l'obiezione non regge. Infatti *l'intervento di Dio nella comparsa dell'uomo non è per supplire a deficienze di causalità di ordine naturale al fine di realizzare una struttura biologica complessa, ma perché la struttura fisica del vivente non è adeguata a produrre da sola un essere arricchito dello spirito*. Occorre una volontà superiore, il concorso di **Dio Creatore**. Quando e come ciò sia avvenuto è impossibile dirlo o immaginarlo. Non possiamo avere la pretesa di entrare nei pensieri del Creatore. D'altra parte, la comparsa di un essere intelligente e libero, che è cosciente e dà coscienza alle cose e riesce a contrastare la selezione naturale, non fa pensare che dietro tutte le vicende ci sia qualcosa che sfugge alle considerazioni di una mente umana? Ammettere che ci sia del mistero in questa costruzione dell'universo che si cerca di esplorare *non è un'abdicazione alla nostra intelligenza*, ma caso mai il riconoscerne i limiti.

Molti equivoci nel dibattito su evoluzione e creazione sono venuti dalla pretesa di contestare la creazione sulla base della teoria dell'evoluzione mettendo il racconto biblico sullo stesso piano della scienza, ma sono venuti anche dall'opposizione all'evoluzione motivata da una lettura errata della Sacra Scrittura, come è avvenuto per il caso Galilei. Nello stesso tempo non si può ricavare dalla scienza quello che la scienza non può dire, e cioè dimostrare o negare l'esistenza di Dio o dell'anima. Sono **fondamentalismi di segno opposto** che purtroppo persistono ancora in alcune frange del mondo scientifico e del mondo religioso e non giovano né alla scienza né alla religione. Non dobbiamo scegliere tra evoluzione e creazione. La dottrina teologica della creazione dell'universo e dell'uomo e la narrazione biologica dell'evoluzione sono complementari⁴⁰. La reciprocità tra scienza e fede, quando espongono evoluzione e creazione, presuppone il chiaro riconoscimento delle rispettive competenze, che possono definirsi distinte e complementari, in quanto si riferiscono all'uomo e alla natura secondo prospettive, domande e metodi differenti. Ma ciò non significa che i due argomenti siano condannati a ignorarsi o non incontrarsi mai. Fede e scienza, evoluzione e creazione, si possono incontrare nell'orizzonte della razionalità, dove possono far convergere le loro prospettive e conoscenze a beneficio di una visione plurifocale dell'uomo e del cosmo. E' la ragione umana il luogo del dialogo tra fede e scienza.

⁴⁰ Complementari sì ma non secondo le modalità riportate nel saggio di TIPLER F.J., *La fisica del cristianesimo. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche*, Mondadori, Milano 2008 per cui secondo l'autore nulla, nella dottrina del cristianesimo e nel racconto biblico, è incompatibile con le leggi della fisica moderna, anzi gli stessi scienziati e fisici postulano la necessità di una *Singularità cosmologica* (!) come causa prima dell'universo.

4. La teologia sfidata: per una scienza dell'anima

La contrapposizione tra darwinismo e Chiesa

A un secolo e mezzo dalla pubblicazione de *L'origine delle specie* di Charles Darwin, considerato la pietra miliare della biologia evoluzionista, e dopo recenti importanti scoperte scientifiche, il tema dell'evoluzione biologica merita una seria riconsiderazione, tanto dal punto di vista scientifico, quanto da una prospettiva filosofica e teologica. Soprattutto per superare le posizioni e le polemiche ideologiche che, a due secoli dalla nascita di Darwin, animano più che mai oggi il dibattito. Si assiste a **confusioni strumentali tra teologia e scienza** che provocano, da una parte, un evoluzionismo metafisico antireligioso e, dall'altra, estremizzazioni fondamentaliste che portano a un malinteso creazionismo o - come abbiamo sopra accennato - al così detto *Intelligent design*.

E' necessario considerare il problema dell'evoluzione in una prospettiva più ampia rispetto al neodarwinismo tradizionale, alla luce delle recenti acquisizioni della ricerca: a centocinquanta anni dalla sua nascita, è necessario rimodulare la teoria dell'evoluzione. Innanzitutto possiamo dire è superfluo qualsiasi sforzo di recupero o riabilitazione di Darwin, perché né la Chiesa cattolica, né suoi esponenti significativi, hanno mai condannato, né il darwinismo, né la teoria dell'evoluzione. Anzi, c'è stata sempre molta attenzione. Basti ricordare che il grande teologo e successivamente cardinale John Henry Newman in Inghilterra fu un chiarissimo sostenitore, fin dai suoi albori, del darwinismo fino alla **famosa presa di posizione** di Giovanni Paolo II del 1996, che qui sotto trascrivo considerata la sua importanza e autorevolezza magisteriale.

Così si espresse l'allora pontefice: «Nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. [...] Più che *della* teoria dell'evoluzione, conviene parlare *delle* teorie dell'evoluzione. Questa pluralità deriva da un lato dalla diversità delle spiegazioni che sono state proposte sul meccanismo dell'evoluzione e dall'altro dalle diverse filosofie alle quali si fa riferimento. Esistono pertanto letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche. Il giudizio è qui di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia. Il Magistero della Chiesa è direttamente interessato alla questione dell'evoluzione, poiché questa concerne la concezione dell'uomo, del quale la Rivelazione ci dice che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gn 1, 28-29).

La Costituzione conciliare *Gaudium et spes* ha magnificamente esposto questa dottrina, che è uno degli assi del pensiero cristiano. Essa ha ricordato che l'uomo è «la sola creatura che Dio abbia voluto per se stesso» (GS 24). In altri termini, l'individuo umano non deve essere subordinato come un puro mezzo o come un mero strumento né alla specie né alla società; egli ha valere per se stesso. È una persona. Grazie alla sua intelligenza e alla sua volontà, è capace di entrare in rapporto di comunione, di solidarietà e di dono di sé con i suoi simili. San Tommaso osserva che la somiglianza dell'uomo con Dio risiede soprattutto nella sua intelligenza speculativa, in quanto il suo rapporto con l'oggetto della sua conoscenza è simile al rapporto che Dio intrattiene con la sua opera (cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 5, ad 1). L'uomo è inoltre chiamato a entrare in un rapporto di conoscenza e di amore con Dio stesso, rapporto che avrà il suo pieno sviluppo al di là del tempo, nell'eternità. Nel mistero di Cristo risorto ci vengono rivelate tutta la profondità e tutta la grandezza di questa vocazione (cfr. GS 22). È in virtù della sua anima spirituale che la persona possiede, anche nel corpo, una tale dignità. Pio XII aveva sottolineato questo punto essenziale: se il corpo umano ha la sua origine nella materia viva che esisteva prima di esso, l'anima spirituale è immediatamente creata da Dio «*animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet*» (Pio XII, *Humani Generis*, AAS 42 [1950] 575). Di conseguenza, le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona.

Con l'uomo ci troviamo dunque dinanzi a una differenza di ordine ontologico, dinanzi a un **salto ontologico**, potremmo dire. Tuttavia proporre una tale discontinuità ontologica non significa opporsi a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica? La considerazione del metodo utilizzato nei diversi ordini del sapere consente di conciliare due punti di vista apparentemente inconciliabili. Le scienze dell'osservazione descrivono e valutano con sempre maggiore precisione le molteplici manifestazioni della vita e le iscrivono nella linea del tempo. Il momento del passaggio all'ambito spirituale non è oggetto di un'osservazione di questo tipo, che comunque può rivelare, a livello sperimentale, una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano. L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa, sono però di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore⁴¹».

La lunga citazione ci permette di sottolineare come il concetto di **salto ontologico** evocato da Giovanni Paolo II non è una spiegazione causale del momento del passaggio tra la continuità naturale (evoluzione) descritta dalle scienze e dalle osservazioni empiriche con il risultato finale dell'evoluzione stessa e cioè la specificità dell'essere umano nella sua relazione con il Creatore e della sua dimensione spirituale. L'uomo appare come un essere essenzialmente connotato da uno specifico riferimento al Creatore, è questa la sua identità più propria. Questa dimensione relazionale, ontologicamente imprescindibile per la definizione teologica dell'uomo, non deriva da una continuità naturale, da una crescita o evoluzione naturale. E' questa relazione con il Creatore che costituisce l'essenza del **salto**, non un intervento soprannaturale che spezza la continuità dell'evoluzione biologica e delle leggi naturali che la descrivono⁴².

Oggi, all'inizio del XXI secolo, dovendo far fronte ad altre pretese scientifiche come il *neo-darwinismo* ed altre teorie scientifiche e/o ipotesi che cercano di ridurre l'apparire del progetto mondo/universo e uomo come il risultato *del caso e della necessità* non sono affatto scientifiche, ma, al contario sono un'abdicazione dell'intelligenza umana. La Chiesa conosce la dignità della ragione umana e la protegge dal suo autoannientamento. La vita complessa non è un prodotto del caso.

Per questo possiamo ricordare quanto papa Francesco scrive: «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. [...] L'amore di Dio è la ragione fondamentale di tutto il creato⁴³». Lo stesso amore di Dio è a fondamento del *cambiamento* e della *novità* che Dio introduce nel corso della sua opera creatrice nei riguardi dell'uomo: «La Bibbia insegna che ogni essere umano è creato per amore, fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Questa affermazione ci mostra l'immensa dignità di ogni persona umana, che non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno. È capace di conoscersi, di possedersi, di liberamente donarsi e di entrare in comunione con altre persone. Giovanni Paolo II ha ricordato come l'amore del tutto speciale che il Creatore ha per ogni essere umano «*gli conferisce una dignità infinita*». Coloro che s'impegnano nella difesa della dignità delle persone possono trovare nella fede cristiana le ragioni più profonde per tale impegno. Che meravigliosa certezza è sapere che la vita di ogni persona non si perde in un disperante caos, in un mondo governato dalla pura casualità o da cicli che si ripetono senza senso!

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 22 ottobre 1996, nn. 4-6

⁴² Cfr. BRANCACCIO F., *Ai margini dell'universo, al centro del creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, pag. 54-57

⁴³ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si* n. 76.77

Il Creatore può dire a ciascuno di noi: “*Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto*” (Ger 1,5). Siamo stati concepiti nel cuore di Dio e quindi ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario⁴⁴». L’idea di **salto ontologico** coniata da Giovanni Paolo II esprime proprio il **cambiamento** e la **novità** di cui parla l’enciclica di papa Francesco: questo cambiamento e novità trascendono, senza interromperla, la continuità evolutiva che coinvolge tutti i viventi. Ecco un altro passaggio chiave dell’enciclica: «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 oggetto⁴⁵».

La spiegazione teologica dell’origine dell’uomo va oltre l’evoluzione biologica - che in sé è sufficiente per spiegare l’uomo dal punto di vista della sua *condizione naturale* (che cosa è l’uomo, come è fatto l’uomo) - ma non dal punto di vista dell’*essere* (chi è l’uomo, a che cosa è destinato l’uomo). Tuttavia la problematica è ancora aperta e si vedano ad esempio le minacciose prospettive di un nuovo *naturalismo filosofico* che sembrano attualmente respingere ogni possibilità di confronto tra evoluzione e creazione⁴⁶. Questo ritorno di naturalismo filosofico o radicale si risolve in un *riduzionismo naturalistico* poiché ha la pretesa di spiegare l’uomo e il reale tramite le sole leggi naturali determinate dalle scienze positive, bollando tutto ciò che non è spiegabile attraverso queste categorie di nessun valore e considerazione: addirittura vede nell’affermazione dell’uomo creato a immagine e somiglianza di Dio come una minaccia per la teoria dell’evoluzione stessa. Ciò che è in gioco non è la teoria dell’evoluzione, ma il voler racchiudere la concezione dell’uomo in un ambito ristretto e limitato di un’antropologia naturalistica dove tutto è spiegato, analizzato e di fatto limitato alla sola componente naturale ed empirica.

L’origine individuale di ogni uomo - l’unità di corpo e anima

Come abbiamo più volte ricordato il libro della Genesi contiene **due narrazioni** della creazione dell’uomo. Dal punto di vista cronologico è anteriore la descrizione contenuta nel secondo capitolo della Genesi (Gn 2,4b-3,24 chiamata **tradizione jahvista**), è invece posteriore quella del primo capitolo (Gn 1,1-2,4a chiamata **tradizione sacerdotale**). Nell’insieme le due descrizioni si integrano a vicenda, contenendo entrambe elementi teologicamente molto ricchi e preziosi. Il testo di tradizione sacerdotale intende narrare le origini del cielo e della terra (cosmogonia): tutto ha origine secondo un piano meditato, tutto viene all’esistenza per ordine di Dio e tutto è creato secondo un ordine crescente di dignità. Dio è anteriore alla creazione e tutti gli esseri hanno ricevuto da lui il dono dell’esistenza e della vita. Al vertice di tutta l’opera creatrice divina è l’uomo e la donna, creati a immagine di Dio.

Leggiamo che al sesto giorno Dio disse: “*Facciamo l’uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra*” (Gn 1,26). È significativo che la creazione dell’uomo sia preceduta da questa sorta di dichiarazione con cui Dio esprime l’intenzione di creare l’uomo a sua immagine, anzi “*a nostra immagine*”, al plurale (in sintonia col verbo

⁴⁴ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si* n. 65

⁴⁵ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si* n. 81

⁴⁶ Cfr. quanto riporta BRANCACCIO F., *Ai margini dell’universo, al centro del creato. L’uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, pag. 69-72

“facciamo”). Secondo alcuni interpreti, il plurale indicherebbe il noi divino dell'unico Creatore e sarebbe quindi, in qualche modo, un primo lontano segnale trinitario. In ogni caso la creazione dell'uomo, secondo la descrizione di Genesi 1, è preceduta da un particolare *rivolgersi a se stesso*. Segue quindi l'atto creatore: “Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (Gn 1, 27). Colpisce in questa frase il **triplice uso del verbo creò** (*barà*), che sembra testimoniare una particolare importanza e intensità dell'atto creatore. Questa stessa indicazione sembra doversi trarre anche dal fatto che, mentre ogni giorno della creazione si conclude con l'annotazione: “Dio vide che era cosa buona” (cfr. Gn 1, 27-1, 3, 10, 12, 18, 21, 25), dopo la creazione dell'uomo, il sesto giorno, è detto che “Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona” (Gn 1, 31).

La descrizione **più antica della creazione dell'uomo**, la jahvista di Gn 2 non usa l'espressione *immagine di Dio*, anche se presenta in modo indiretto, la stessa verità. È detto infatti che l'uomo, creato da Dio-Jahvè, mentre ha potere di “*imporre il nome*” agli animali (cfr. Gn 2, 19-20), non trova tra tutte le creature del mondo visibile “*un aiuto che gli corrispondesse*” (Gn 2, 20) e cioè constata la sua singolarità. Benché non parli direttamente dell'immagine di Dio, il racconto di Genesi 2 ne presenta alcuni elementi essenziali: la capacità di autoconoscersi, l'esperienza del proprio essere nel mondo, il bisogno di riempire la propria solitudine, la dipendenza da Dio.

“*Immagine e somiglianza...*”: *immagine* è reso con *sêlem*, e *somiglianza* con *demut*. *Sêlem* indica una similitudine anche sul piano fisico⁴⁷: l'uomo ha una vera somiglianza con Dio, non così gli animali. *Demut* attenua il significato di *sêlem*, contro il rischio di antropomorfismi, cioè considerare la divinità con caratteristiche o attributi umani. Questo insieme di due parole designa quattro elementi riguardanti l'uomo e la sua struttura:

1. La posizione cosmica di privilegio dell'uomo: esso appare come un rappresentante di Dio in terra⁴⁸.

2. La socialità e la bisessualità dell'uomo: l'immagine di Dio completa è l'uomo-donna, segno che l'immagine è la complementarità, nella pari dignità dei sessi: l'uomo-donna si realizza solo nella complementarità, nella completezza, nel rapporto. Il significato dell'immagine viene, per analogia, dal fatto che anche Dio non vive la solitudine in se stesso: Dio è comunione, è relazione. Il testo biblico va dal singolare al plurale in modo libero: *lo creò - li creò*, oltre a usare, per i termini uomo e donna, la stessa radice nominale: *ish - ishà*, segno della profonda idea di comunione presente già in questa antichissima visione biblica.

3. La storicità dell'uomo: l'uomo si trova al vertice del creato ed ha il compito di soggiogare e governare; il senso è che esso è un uomo che vive la *concretezza* del suo essere; è per questo che in Gn 2,17 Dio dà all'uomo dei compiti ben precisi, lo colloca in una storia concreta. Mentre il rapporto di Dio con gli altri esseri si definisce solo nell'atto creativo, con l'uomo Dio sviluppa un dialogo di cui il momento della creazione è solo l'inizio. L'uomo è chiamato, col lavoro delle sue mani, a collaborare all'opera della creazione.

4. L'indole teologale dell'uomo: solo con l'uomo Dio dialoga e solo a lui rivolge la parola, e ciò è evidente nel cambio sintattico dello stile narrativo del racconto, quando si passa dalla terza persona alla seconda persona singolare; l'uomo è *capax Dei*, è uditore della Parola, e perciò si eleva, rispetto agli altri esseri creati, nella sfera del dialogo interpersonale con Dio. Questa capacità di ascoltare Dio e di dialogare con Lui non può essere considerata indipendentemente dal fatto che l'uomo è anche *creato libero* di non accettare questo dialogo, e qui, in questa possibilità anche di un rifiuto, si fonda la sua alta dignità e si rivela l'immenso amore di Dio che non ci ha creati come automi, ma orientati al rapporto cosciente con Lui⁴⁹. Siamo di fronte alla definizione dell'essere

⁴⁷Ritroviamo questo termine in Gn 5,3 quando si parla di Adamo e suo figlio Set.

⁴⁸I termini *dominare* e *soggiogare* (v. 28) sono usati, nella Bibbia, nell'ambito regale, e riferiti anche ai luogotenenti del re e presenti nel rituale dell'investitura regale.

⁴⁹Cfr. RATZINGER J., *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, Roma 1986, pag. 39-40.

dell'uomo dataci dalla Bibbia stessa; inoltre questo carattere di immagine di Dio è il principio che regola le relazioni tra gli uomini (cfr. Gn 9,3). Il tema dell' *immagine*, nella Bibbia, si sviluppa anche in altri testi, soprattutto sapienziali: Sir 17,1-12, dove si parla di libertà e insieme responsabilità dell'uomo, e Sap 2,23, dove riappare il termine immagine, *sêlem*.

Nel Nuovo Testamento il tema dell'immagine riceve la chiave di lettura più autentica soprattutto nella teologia di Paolo. A questo proposito molti testi sono importanti: 1Cor 11,7 e Rm 1,20 ci dicono che l'immagine è una *qualità naturale che rimane nonostante il peccato dell'uomo*; in riferimento a Cristo abbiamo poi i testi più importanti: in Col 1,15 viene detto *immagine* (εἰκόν) e *mediatore* (...per mezzo... ..in vista..., δια, εἰς) poi 2Cor 4,4; in Eb 1,3 come in Eb 2,6-9 è "*segno visibile*" e "*impronta*"; Cristo è l'unica vera immagine di Dio, dell'uomo si può solo dire che è "*fatto*" ad immagine. In Rm 5,14 si parla del *primo Adamo* e del *secondo Adamo*: ciò che era profeticamente adombrato nella Genesi, trova piena autenticazione nell'immagine-Cristo e la somiglianza divina dell'uomo è partecipazione alla somiglianza divina di Cristo, nella grazia e nella fede. Nella sua comunione con Cristo il cristiano ritrova la sua dignità originale che nel peccato si era degradata, sconvolta o perduta (cfr. Rm 1,23). In Rm 3,23 troviamo una sintesi della teologia paolina sulla redenzione: il peccato spoglia l'uomo della partecipazione alla natura divina; esso non annulla la dignità dell'uomo, il suo stato di creatura fatta ad immagine di Dio, ma in qualche modo gli impedisce di vivere pienamente da figlio di Dio; l'uomo recupera la primitiva origine di grazia con la redenzione, in lui viene restaurata l'immagine. Nelle lettere deuteropaoline vi sono altri richiami dell'immagine, in genere inseriti in contesti parenetici, come ad esempio in Col 3,9-10: qui il tema serve per indicare questa nuova dignità di battezzato, di colui che ha accolto nella fede la grazia di Cristo, di colui che si rinnova ad immagine del creatore. Un altro contesto in cui Paolo fa uso del concetto di immagine è quello della resurrezione finale (Rm 8,29): qui l'interpretazione è sia in chiave attuale (riferita alla vita di grazia sperimentabile con i sacramenti), sia in chiave escatologica (cfr. 1Cor 15,49).

I Padri tendono a utilizzare le categorie della filosofia ellenistica per affrontare il tema dell'immagine, in particolare il platonismo; questa impostazione filosofica privilegia in modo particolare lo schema *prototipo-copia*, di cui l'esempio più chiaro è il mito della caverna: l'uomo è creato come copia, avendo presente il prototipo che è Cristo. Tutto il primo Medioevo è segnato dall'influsso di Agostino: l'uomo è copia di Cristo incarnato; tuttavia ci si sposta progressivamente verso il considerare come prototipo la Trinità e non più il Logos incarnato o il Logos invisibile; la natura umana è unica, come la natura divina, e l'anima è esclusivamente portatrice della somiglianza divina. Grazie a questo rapporto l'uomo è *capax dei*; il corpo è un sostegno, uno strumento. Acquista molta importanza la distinzione fra *imago* e *similitudo* che può essere condensata in queste due posizioni: *imago* rappresenta la spiritualità e immortalità dell'anima (*potentia cognoscendi* - possibilità di conoscere); *similitudo*: rappresenta la santità e la giustizia dell'anima (*potentia diligendi* - possibilità di amare Dio).

Nello sviluppo delle posizioni dei medievali in campo antropologico fa sicuramente scuola Tommaso d'Aquino⁵⁰. Il prototipo della creazione è la natura divina del Padre, di cui il Figlio è l'immagine, mentre l'uomo è solo "*fatto*" ad immagine di Dio; questa immagine, nell'uomo, risiede nell'anima mentre il corpo ne è un riflesso. L'immagine diventa più perfetta per la grazia e acquista la massima perfezione in prospettiva della gloria. Tommaso distingue tre modi in cui l'immagine divina è impressa nell'uomo: 1. L'uomo è *naturalmente* capace di conoscere e amare Dio;

2. L'uomo *abitualmente* (cioè attualmente) conosce e ama Dio per la grazia, con quella imperfezione che è propria del suo stato di vita.

3. L'uomo conosce e ama Dio perfettamente solo nella gloria, nella *visio Dei*, la visione beatifica.

⁵⁰Cfr. TOMMASO d'AQUINO: *Summa Theologiae* I, q.93, a.7 e ss.

La scelta fondamentale del Vaticano II in tema di antropologia sarà proprio quella dell'uomo come *immagine di Dio*⁵¹. In GS 12 si espone con un metodo narrativo ciò che è l'uomo, evocando termini e passi biblici, soprattutto la Genesi. Ciò ha effetti anche sulla dignità di cui ogni uomo è certamente portatore, e che è uguale in ogni essere umano⁵²; si sottolinea che l'uomo è un essere sociale a immagine di Dio Trinità. GS 13 parla dell'immagine offuscata dal peccato. L'uomo è comunque inserito in una *storia di salvezza*. GS 22 dice che la capacità di conoscere e amare Dio è adempiuta perfettamente in Cristo. L'immagine di Dio è presente in ogni uomo e tutti devono essere rispettati nella loro dignità. Il Concilio Vaticano II è sicuramente il primo concilio a fare con precisione una scelta antropologica e a dedicarvi un'intera sezione di un suo documento ufficiale⁵³.

La dottrina che abbiamo visto, *dottrina riguardante l'uomo come immagine di Dio*, che si rivela fondamentale per una corretta antropologia biblica e cristiana, ci porta verso una dottrina sistematica sull'uomo. Una prima riflessione: con questa dottrina il pensiero cristiano ha inteso comprendere **tutti i doni** che l'uomo ha ricevuto fin dalla sua nascita come **elementi fondamentali dell'impronta di Dio nella sua vita**. L'immagine rappresenta i doni, le possibilità che l'uomo ha ricevuto nel momento in cui è stato creato; rappresentano, in sintesi, la sua dignità peculiare. Essi non vanno considerati come una perfezione statica ma virtuale, in potenza, un germe che necessita di un suo naturale perfezionamento. Ciò in teologia viene detto come *natura congiunta con un soprannaturale esistenziale*⁵⁴. L'uomo si intende soprannaturalmente chiamato ad una esistenza diversa da quella di semplice creatura, e questo è un dato che riguarda tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro fede.

L'immagine è allora quella apertura, quella potenzialità o virtualità verso l'incontro con Dio (*soprannaturale esistenziale*), virtualità che rende inquieto il cuore dell'uomo finché questo incontro non si realizza⁵⁵. Questa può essere chiamata **ontologia relazionale**, cioè *un essere si rapporta esistenzialmente ad un essere diverso da lui*. L'uomo è nel tempo, in un'esistenza concreta, storica (qui è l'ontologia), ma in un modo relazionale, non isolatamente né nella solitudine e isolatezza di se stesso (qui l'ontologia si fa relazionale). La somiglianza è allora lo stabile ed essenziale relazionarsi dell'uomo con Dio, poiché questo uomo è naturalmente indirizzato a Dio, è *seme di Dio*.

La condizione sopracreaturale

La condizione di base dell'uomo è la creaturalità, nella quale vi è la sua debolezza ma anche la sua dignità. L'uomo appartiene a ciò che noi conosciamo come ordine naturale, ma al contempo trascende questo ordine; ed è qui che possiamo incontrare la dimensione sopracreaturale dell'uomo, che ci dice che egli non sia totalmente comprensibile attraverso il solo dato biologico. **Naturale è ciò che è nell'ordine della natura**. Natura è ciò che è situazione attuale di vita dell'uomo e per l'uomo; è ciò che ne definisce l'esistenza nel suo dato di base. Nell'accezione dinamica è ciò che l'uomo può fare dentro questa sua situazione esistenziale di base. Natura è ciò che **una cosa è**, e ciò che **una cosa è in un certo modo**, e ciò per cui una **cosa è destinata ad essere** in un certo modo.

Esiste cioè un dato naturale nell'uomo che già *per natura* gli permette di proiettarsi verso ciò che egli ancora non è ma che può divenire; nella *natura* dell'uomo è insita questa capacità progettuale. Ed è in questa *finalità naturale* che si può collocare la dimensione sopracreaturale dell'uomo. Questa definizione di natura ritornerà nel discorso sul peccato quando si dirà che essa non viene definitivamente compromessa, poiché se l'uomo da una parte non può con le proprie forze conquistare la perfezione, sussistono sempre i doni grazia, come la giustizia e la santità, capaci di

⁵¹La si trova espressa particolarmente in GS 12ss., 22,29,34.

⁵²Cfr. NÆ 5 e AG 7.

⁵³GS 34, ad esempio, parla dell'uomo come signore dell'universo e del significato dell'attività umana come completamento, partecipazione all'opera della creazione.

⁵⁴L'espressione è del teologo che più di tutti ha approfondito questa parte della teologia sistematica, Karl Rahner.

⁵⁵Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Confessiones* I,1,1 «*Ci hai fatto per te Signore e inquieto è il nostro cuore, finché non riposa in te*».

completare e dare pienezza alla natura. In Cristo, poi, la dignità dell'uomo trova la sua massima espressione. L'uomo rimane sempre capace di accogliere la grazia pur essendo incapace, nel peccato, di portare a compimento autonomamente la sua finalità creaturale. È Cristo la via per questa divinizzazione dell'uomo; è in Lui che siamo partecipi della vita divina della Grazia, figli nel Figlio.

Il soprannaturale è, allora, un modo nuovo di essere, la *partecipazione alla vita intima di Dio*, la pienezza della rivelazione di Dio Uno e Trino che viene comunicato a tutti in Cristo. Questa possibilità del soprannaturale riguarda tutti gli uomini, anche coloro che in modo più o meno libero si chiudono all'invito di accogliere Cristo nella loro vita, cioè vivere il loro esistenziale soprannaturale; è l'esistenza stessa che di per se è aperta alla rivelazione soprannaturale del Dio cristiano, un Dio personale, che chiama alla comunicazione personale con Lui. Dal tema dell'immagine abbiamo qualificato il dato di base: la natura; questo tema ci fa comprendere anche il dato del soprannaturale, del dono di grazia dell'uomo che passa attraverso l'immagine perfetta del Padre, cioè Cristo; tutti partecipano a questa sua perfezione, in modi e a livelli diversi, ma comunque tutti.

Origine dell'uomo

L'affermazione di base a cui si è sempre cercato di dare una spiegazione il più possibile esauriente è che *Dio crea l'uomo*. Una **prima interpretazione** da esaminare può essere quella filosofica, di cui, nei primi tempi della Chiesa, si sono fatti interpreti soprattutto Origene e la sua scuola; questa interpretazione ruota attorno al concetto di **preesistenza delle anime**, nello schema platonico di *realtà e mondo delle idee*, per cui le anime appartengono alla sfera delle realtà divine. Sono create da Dio all'origine del mondo. L'essenza dell'uomo è rappresentata dall'anima razionale caduta nel mondo da una sfera superiore. In tutto ciò è possibile intravedere una visione del corpo tutto sommato negativa.

Una **seconda** è quella che è conosciuta sotto il nome di **traducianesimo o generazionismo**; essa nasce come contrapposizione alle tesi pelagiane che negavano una trasmissibilità del peccato; l'anima è generata dai genitori assieme col corpo, quindi il peccato è trasmesso (*tradere*) dai genitori. Questa interpretazione è richiamata da Tertulliano e da Agostino; ha poi fatto fortuna anche nel Medioevo. Questa posizione accentua la visione di dipendenza dalla vita dei genitori, una specie di **genetismo spirituale**.

Una **terza interpretazione** è quella della dottrina del **creazionismo**, per la quale l'anima è creata da Dio al momento del concepimento. Nell'Enciclica *Humani Generis* del 1950 il Papa Pio XII riprende, in un certo modo, questa posizione creazionista⁵⁶.

Oggi si è giunti ad una sintesi per la quale si dice che *non vi sono due creazioni separate*, quella dei genitori e quella di Dio, ma vi è un **unico concorso creativo**, nello stesso atto creativo che fa essere l'uomo nei suoi due aspetti, quello corporale e quello spirituale. I due concorsi creativi hanno, infatti, lo stesso fine, quello di dare origine ad una persona nella sua interezza. La dignità nasce proprio dal fatto che **Dio stesso interviene in ogni concepimento** a dare a quell'essere la partecipazione alla sua immagine divina; ogni chiamata alla vita è dunque un fatto *teologico* dove cioè, c'è di mezzo Dio, un Dio che chiama alla comunicazione interpersonale con Lui stesso. L'apparizione di un essere umano **non è mai un caso**, almeno per quanto riguarda Dio. In questi tre modi di spiegare l'origine dell'uomo vi sono alcuni principi che possono essere considerati comuni:

1. Intanto nella visione cristiana è assodato che *l'uomo ha origine diretta da Dio*; 2. Poi l'uomo è *composto da un elemento materiale e da uno spirituale*. La visione biblica è comunque essenzialmente unitaria, l'uomo è una unità; 3. Vi è poi un **rapporto stretto tra Dio che crea e l'uomo** nella sua concretezza ed evoluzione, sia biologica che storica.

⁵⁶ Cfr. DS 3896.

La posizione cattolica su questo importante aspetto dell'antropologia è stata riassunta in un importante documento della **Commissione Teologica Internazionale** del 2004⁵⁷ a cui facciamo specifico riferimento riprendendo il testo - quasi interamente - nelle pagine che seguono:

Corpo e anima

26. Gli esseri umani, creati a immagine di Dio, sono persone chiamate a godere della comunione e a svolgere un servizio in un universo fisico. Le attività derivanti dalla comunione interpersonale e dal servizio responsabile interessano le capacità spirituali - intellettuali e affettive - delle persone umane, ma non escludono il corpo. Gli esseri umani sono esseri fisici che dividono il mondo con altri esseri viventi. Implicita nella teologia cattolica dell'*imago Dei* è la verità profonda che il mondo materiale crea le condizioni per l'impegno delle persone umane l'una nei confronti dell'altra.

27. Questa verità non ha sempre ricevuto l'attenzione che merita. La teologia di oggi sta cercando di superare l'influenza delle antropologie dualistiche che collocano l'*imago Dei* esclusivamente in relazione ***all'aspetto spirituale della natura umana***. In parte sotto l'influsso dell'antropologia dualistica prima platonica e poi cartesiana, nella stessa teologia cristiana si è avuta la tendenza a identificare l'*imago Dei* negli esseri umani con quella che è la caratteristica più specifica della natura umana, ossia la mente o lo spirito.

28. Che la ***corporeità*** sia essenziale all'identità della persona è un concetto fondamentale, seppure non esplicitamente tematizzato, nella testimonianza della Rivelazione cristiana. L'antropologia biblica esclude il dualismo mente-corpo. L'uomo viene considerato nella sua interezza. Tra i termini ebraici fondamentali utilizzati nell'Antico Testamento per designare l'uomo, *nèfèš* significa la vita di una persona concreta che è viva (*Gn* 9,4; *Lv* 24,17-18; *Prv* 8,35). Ma l'uomo non ha un *nèfèš*; è un *nèfèš* (*Gn* 2,7; *Lv* 17,10). *Basar* si riferisce alla carne degli animali e degli uomini, e talvolta al corpo nel suo insieme (*Lv* 4,11; 26,29). Anche in questo caso l'uomo non ha un *basar*, ma è un *basar*. Il termine neotestamentario *sarx* (carne) può denotare la corporeità materiale dell'uomo (*2 Cor* 12,7), ma anche la persona nel suo insieme (*Rm* 8,6). Un altro termine greco, *soma* (corpo), si riferisce all'intero essere umano, ponendo l'accento sulla sua manifestazione esteriore. Anche qui l'uomo non *ha* il suo corpo, ma *è* il suo corpo. L'antropologia biblica presuppone chiaramente ***l'unità dell'uomo*** e comprende come ***la corporeità sia essenziale all'identità personale***.

29. Nei dogmi centrali della fede cristiana è sottinteso che il corpo è parte intrinseca della persona umana e partecipa quindi alla sua creazione a immagine di Dio. La dottrina cristiana della creazione esclude completamente ***un dualismo metafisico o cosmico***, poiché insegna come nell'universo tutto, spirituale e materiale, sia stato creato da Dio e promani quindi dal Bene perfetto. Nel contesto della dottrina dell'Incarnazione, anche il corpo è visto come parte intrinseca della persona. Il Vangelo di Giovanni afferma che «*il Verbo si fece carne (sarx)*», per sottolineare, in contrapposizione al docetismo, che Gesù aveva un corpo fisico reale e non un corpo-fantasma. Inoltre Gesù ci redime attraverso ogni atto da Lui compiuto nel suo corpo. Il suo Corpo offerto per noi e il suo Sangue versato per noi significano il dono della sua Persona per la nostra salvezza. L'opera redentrice di Cristo si compie nella Chiesa, suo corpo mistico, ed è resa visibile e tangibile tramite i sacramenti. Gli effetti dei sacramenti, per quanto essi stessi principalmente spirituali, si attuano attraverso segni materiali percettibili, che possono essere ricevuti soltanto nel o con il corpo. Questo dimostra che non solo la mente dell'uomo è redenta, ma anche il suo corpo. Il ***corpo diventa tempio dello Spirito Santo***. Infine, che il corpo sia parte essenziale della persona umana è insito nella dottrina della risurrezione del corpo alla fine dei tempi, che fa comprendere come l'uomo esista nell'eternità come persona fisica e spirituale completa.

⁵⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine e somiglianza di Dio*, 2004

30. Per mantenere l'unità di corpo e anima insegnata nella Rivelazione, il Magistero adotta la definizione dell'*anima umana come forma substantialis* (cfr. Concilio di Vienna e Quinto Concilio Lateranense). Qui il Magistero si è basato sull'antropologia tomistica che, attingendo alla filosofia di Aristotele, vede il corpo e l'anima come *i principi materiali e spirituali di un singolo essere umano*. Possiamo notare come tale impostazione non sia incompatibile con le più recenti scoperte scientifiche. La fisica moderna ha dimostrato che la materia, nelle sue particelle più elementari, è puramente potenziale e non ha tendenza alcuna verso l'organizzazione. Ma il livello di organizzazione nell'universo, nel quale si trovano forme altamente organizzate di entità viventi e non viventi, sottintende la presenza di una qualche «informazione». Un ragionamento di questo genere fa pensare a una parziale analogia tra il *concetto aristotelico di forma sostanziale e il concetto scientifico moderno di «informazione»*. Quindi, ad esempio, il DNA dei cromosomi contiene le informazioni necessarie affinché la materia possa organizzarsi secondo lo schema tipico di una data specie o singolo essere. Analogicamente, la forma sostanziale fornisce alla materia prima quelle informazioni di cui ha bisogno per essere organizzata in un particolare modo. Questa analogia va presa con la dovuta cautela, in quanto non è possibile un raffronto diretto tra concetti spirituali e metafisici e dati materiali e biologici.

31. Queste indicazioni bibliche, dottrinali e filosofiche convergono nell'affermazione che *la corporeità* dell'uomo partecipa all'*imago Dei*. Se l'anima, creata a immagine di Dio, forma la materia per costituire il corpo umano, allora la *persona umana* nel suo insieme è portatrice dell'immagine divina in una dimensione tanto spirituale quanto corporea. Questa conclusione è ulteriormente rafforzata se si tiene pienamente conto delle implicazioni cristologiche dell'immagine di Dio. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo; Cristo [...] svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22). Unito spiritualmente e fisicamente al Verbo incarnato e glorificato, soprattutto nel sacramento dell'Eucaristia, l'uomo arriva alla sua destinazione: la risurrezione del suo stesso corpo e la gloria eterna, alla quale partecipa come persona umana completa, corpo e anima, nella comunione trinitaria condivisa da tutti i beati nella compagnia del cielo.

Alcune osservazioni conclusive

63. Secondo la tesi scientifica più accreditata, 15 miliardi di anni fa l'universo ha conosciuto un'esplosione che va sotto il nome di *Big Bang*, e da allora continua a espandersi e a raffreddarsi. Successivamente sono andate verificandosi le condizioni necessarie per la formazione degli atomi e, in epoca ancora successiva, si è avuta la condensazione delle galassie e delle stelle, seguita circa 10 miliardi di anni più tardi dalla formazione dei pianeti. Nel nostro sistema solare e sulla Terra (formatasi circa 4,5 miliardi di anni fa) si sono create le condizioni favorevoli all'apparizione della vita. Se, da un lato, gli *scienziati sono divisi sulla spiegazione* da dare all'origine di questa prima vita microscopica, la maggior parte di essi è invece concorde nell'asserire che il primo organismo ha abitato questo pianeta circa 3,5-4 miliardi di anni fa. Poiché è stato dimostrato che tutti gli organismi viventi della Terra sono geneticamente connessi tra loro, è praticamente certo che essi discendono tutti da questo primo organismo. I risultati convergenti di numerosi studi nelle scienze fisiche e biologiche inducono sempre più a ricorrere a una qualche teoria dell'evoluzione per spiegare lo sviluppo e la diversificazione della vita sulla Terra, mentre *ci sono ancora divergenze di opinione in merito ai tempi e ai meccanismi dell'evoluzione*. Certo, la storia delle origini umane è complessa e passibile di revisioni, ma l'antropologia fisica e la biologia molecolare fanno entrambe ritenere che *l'origine della specie umana vada ricercata in Africa circa 150.000 anni fa in una popolazione umanoide di comune ascendenza genetica*. Qualunque ne sia la spiegazione, il fattore decisivo nelle origini dell'uomo è stato il continuo aumento delle dimensioni del cervello, che ha condotto infine all'*homo sapiens*. Con lo sviluppo del cervello umano, la natura e la velocità dell'evoluzione sono state alterate per sempre: con l'introduzione di fattori unicamente umani quali

la coscienza, l'intenzionalità, la libertà e la creatività, l'evoluzione biologica ha assunto la nuova veste di un'evoluzione di tipo sociale e culturale.

68. Con riferimento all'evoluzione di condizioni favorevoli alla comparsa della vita, la tradizione cattolica afferma che, in quanto causa trascendente universale, Dio è causa non solo dell'*esistenza*, ma anche causa delle *cause*. L'azione di Dio non si sostituisce all'attività delle cause creaturali, ma fa sì che queste possano agire secondo la loro natura e, ciononostante, conseguire le finalità da lui volute. Nell'aver voluto liberamente creare e conservare l'universo, Dio vuole attivare e sostenere tutte quelle cause secondarie la cui attività contribuisce al dispiegamento dell'ordine naturale che egli intende produrre. Attraverso l'attività delle cause naturali, Dio provoca il verificarsi di quelle condizioni necessarie alla comparsa e all'esistenza degli organismi viventi e, inoltre, alla loro riproduzione e differenziazione. Nonostante che sia in corso un dibattito scientifico sul grado di progettualità o intenzionalità empiricamente osservabile in questi sviluppi, essi hanno *de facto* favorito la comparsa e lo sviluppo della vita. I teologi cattolici possono vedere in un tale ragionamento un sostegno alle affermazioni derivanti dalla fede nella divina creazione e nella divina Provvidenza.

69. L'attuale dibattito scientifico sui *meccanismi dell'evoluzione* sembra talvolta partire da un'errata concezione della natura della causalità divina e necessita quindi di un commento teologico. Molti scienziati neodarwinisti, e alcuni dei loro critici, hanno concluso che se l'evoluzione è un processo materialistico radicalmente contingente, guidato dalla selezione naturale e da variazioni genetiche casuali, allora in essa *non può esserci* posto per una causalità provvidenziale divina. Una compagine sempre più ampia di scienziati critici del neodarwinismo segnala invece le evidenze di un disegno (ad esempio, nelle strutture biologiche che mostrano una complessità specifica) che secondo loro non può essere spiegato in termini di un processo puramente contingente, e che è stato ignorato o mal interpretato dai neodarwinisti. Il nocciolo di questo acceso dibattito concerne l'osservazione scientifica e la generalizzazione, in quanto ci si domanda se i dati disponibili possono far propendere a favore del disegno o del caso: è una controversia che non può essere risolta attraverso la teologia. [...] Nella prospettiva cattolica, i neodarwinisti che si appellano alla variazione genetica casuale e alla selezione naturale per sostenere la tesi che l'evoluzione è un processo completamente privo di guida *vanno al di là di quello che è dimostrabile dalla scienza*. La causalità divina può essere attiva in un processo che è *sia* contingente *sia* guidato.

70. Con riferimento alla *creazione immediata dell'anima umana*, la teologia cattolica afferma che particolari azioni di Dio producono effetti che trascendono la capacità delle cause create che agiscono secondo la loro natura. Il ricorso alla causalità divina per colmare vuoti genuinamente *causali*, e non per dare risposta a ciò che resta inspiegato, non significa utilizzare l'opera divina per riempire i «buchi» del sapere scientifico (dando così luogo al cosiddetto «Dio tappabuchi»). Le strutture del mondo possono essere viste come aperte all'azione divina non disgregatrice in quanto sono causa diretta di certi eventi nel mondo. La teologia cattolica afferma che la comparsa dei primi membri della specie umana (singoli individui o popolazioni) rappresenta un evento che *non si presta a una spiegazione puramente naturale e che può essere appropriatamente attribuito all'intervento divino*. Agendo indirettamente attraverso catene causali che operano sin dall'inizio della storia cosmica, Dio ha creato le premesse per quello che Giovanni Paolo II ha chiamato «*un salto ontologico [...], il momento di transizione allo spirituale*». Se la scienza può studiare queste catene di causalità, spetta alla teologia collocare questo racconto della specifica creazione dell'anima umana all'interno del grande piano del Dio uno e trino di condividere la comunione della vita trinitaria con persone umane create dal nulla a immagine e somiglianza di Dio e che, a suo nome e secondo il suo piano, esercitano in modo creativo il servizio e la sovranità sull'universo fisico.

5. Alcune questioni antropologiche

Dio e il problema del male. La malattia e la sofferenza

La riflessione sul male ha da sempre occupato la mente dell'uomo, che senza pace si interroga sulla sua origine e domanda a Dio la ragione di tanta sofferenza. Nel *Libro della Genesi* creazione ed alleanza rappresentano l'orizzonte entro il quale la fede di Israele considera e valuta le situazioni umane, dunque anche quella della presenza del male nella storia. Gn 1 presenta la realtà creata come buona e molto buona, Dio ha creato il mondo con sapienza. Gn 2-3 presenta invece il peccato dell'uomo come causa della rovina della creazione. La rottura del peccato prevede una condanna che scaccia l'uomo e la donna dal giardino dell'Eden e stabilisce un legame tra peccato e dolore: per la donna il dolore del parto e dominio dell'uomo (3, 16); per l'uomo la fatica del lavoro (Gn 3, 17-19). In prima battuta, dunque, è evidente l'intento dell'autore biblico di **scagionare** Dio dall'accusa possibile di essere **causa del male** e di attribuire all'uomo la responsabilità primaria, sia pure sotto l'influsso negativo del diavolo tentatore. Resta la contesa senza fine tra la stirpe della donna e quella del serpente (3, 15).

Dunque la posizione classica vede **nel mondo creato da Dio un qualcosa di originariamente buono e non segnato dal male**. Il male è entrato in un secondo momento a causa del peccato dell'uomo indotto a ciò dal tentatore/diavolo. Da tale situazione l'uomo sarà redento grazie all'opera di Dio stesso attraverso il Figlio suo Gesù che muore in croce per noi. Tuttavia la sottolineatura circa la situazione di caduta dell'umanità non è propriamente il messaggio centrale di Gn 2-3. Il testo di Gn 2-3 risente della cultura del tempo. Nei miti mesopotamici era conosciuta e ben testimoniata la convinzione della condizione decaduta dell'uomo che non veniva fatta però risalire ad una qualche colpa commessa, quanto piuttosto ad un decisione degli dèi per limitare il potere degli uomini. Tale decisione contro l'uomo da parte degli dèi, e ad essa si può associare tutto il male che colpisce l'uomo stesso, non crea problemi in un mondo politeistico, dove ci sono anche dèi cattivi, o invidiosi/contro gli uomini. Non fa problema neppure in tutte le visioni dualiste che prevedono un Dio del bene e un Dio del male (manicheismo). Fa problema invece nel caso del Dio biblico dove tutto dipende dall'opera di un Dio che è buono ed apre il problema del male cui la Scrittura propone tre soluzioni.

1. La letteratura deuteronomista/sapienziale pensa **al male come risultato di una colpa morale** compiuta dall'uomo contro i comandi di Dio. L'essere umano è libero e il male è la conseguenza delle sue scelte libere sbagliate.

2. La tradizione apocrifia (dall'apocrifo primo libro di Enoc) colloca **la causa del male nella natura stessa dell'uomo**, non in sue scelte sbagliate. Alle origini sta cioè un peccato degli angeli con ripercussioni sulla natura umana (anche perché gli angeli si sono accoppiati alle donne: Gn 6, 1-14). Qui l'uomo è più che altro vittima e a questo male non è sufficiente una sua azione di rimedio.

3. Gn 2-3 addebita l'attuale condizione umana alla **libera scelta dell'uomo**, Dio ha infatti creato tutte cose buone e molto buone. In particolare emerge qui il ruolo del serpente che indica all'uomo la propria condizione creaturale subito colta, nell'inganno, come un limite imposto e perciò ingiusto. La sapienza del serpente (la più astuta delle creature) si oppone alla sapienza di Dio. Tale sapienza di Dio è per il bene dell'uomo, ma l'uomo la rifiuta e perciò perde questo bene ed è costretto a vivere con la sola propria sapienza, in ogni caso dono di Dio, vivendo perciò la condizione di fatica e di dolore che lo caratterizza nella storia. È la sapienza di questo mondo condannata da Paolo (1Cor 1, 20-21).

L'autore del *Libro del Siracide* (inizio II secolo a.C.) sottolinea l'importanza della salute e dramma della malattia: 30, 14-17. la malattia può essere causa di una crisi profonda di fede, ne è testimone Giobbe (Gb 3; 9, 21; ma anche Ger 20, 14-18). In ogni caso per il Siracide è evidente che la creazione è buona (39, 12-35) e che l'uomo ha liberamente rovinato tutto con il peccato (15, 11-20). La morte è un fatto biologico che non si può evitare, essa impone un giudizio ultimo sulla vita

buona o malvagia dell'uomo (11, 23-28), dice speranza per il giusto e dannazione per l'empio (cfr. Pr 23, 17-18; 24, 14; Gb 8, 11-13; Pr 11, 23; 10, 28). L'afflizione umana colpisce in modo particolare allora i peccatori (40, 1-17). La condizione umana prevede per tutti la sofferenza e la morte, ma essa può essere riscattata se vi sono i valori buoni vissuti dal giusto. L'empio rifiuta tutto ciò, quindi la sua vita è destinata a fallire con la morte. Così la morte presenta diversi significati (41, 1-13). Ciò che qui realmente conta, ed è discriminante, è la fedeltà o l'abbandono della legge dell'Altissimo (41, 8), come tale la morte è un fatto naturale e solo per il peccatore è penosa e cattiva.

Nel *Libro della Sapienza* torna il tema della **bontà della creazione** e della rovina portata dal peccato dell'uomo (1, 12-14). Dio ha creato l'uomo per la vita eterna (2, 23-24), perciò la morte spirituale è la scelta del peccatore, mentre il giusto vivrà in eterno (3, 9; 5, 15). Non sono le esperienze umane a decretare il valore della vita, in esse il giusto sembra perfino soccombere e l'empio trionfare, ma agli occhi di Dio non è così, il giudizio ultimo, quello che conta, è ultraterreno (3-4). La fedeltà al Signore, frutto della giusta e corretta risposta all'alleanza, è, prima di tutto, causa di benessere: Dt 8, 18-20, ma la sua dimenticanza dovuta al peccato attira a sé la maledizione: Dt 28, 5-68. Il Signore, che dona l'alleanza e ad essa è fedele, viene anche visto come salvatore/medico: Es 15, 26 mette insieme la salute fisica e spirituale. L'aiuto di Dio nel deserto era anche di tipo materiale. Il ritorno all'alleanza del peccatore si configura, inoltre, anche come un recuperare la salute fisica. Il rapporto conversione/guarigione è presente, ad esempio, in Os 6, 1-3; 11, 1ss; 14, 4-9. Così Geremia invita il popolo alla conversione: Ger 3, 22; 30, 12-13.17. Anche in Isaia il Signore offre guarigione: Is 57, 16-19. Si trovano poi interventi di guarigione ancora nei profeti Elia ed Eliseo (1Re 17, 17-24; 2Re 4, 8-37; 2Re 5) Isaia (2Re 20, 7) e con Tobia (Tb 6, 9).

Per i profeti esilici (*Geremia, Ezechiele, Deutero-Isaia*) il fallimento di Israele, con tutto il dolore conseguente, è dovuto all'infedeltà all'alleanza, ma Dio interverrà attraverso una creazione nuova in una sorta di grande guarigione. In questa prospettiva si inizia anche a cogliere un valore positivo nella sofferenza che porta l'uomo a comprendere la propria reale situazione e a reagire con la conversione. Più ancora la sofferenza del giusto diventa qui salvezza e redenzione (Is 42, 1-8; 49, 1-9; 50, 4-9; 52,13-53,12). Essa da maledetta si fa redentrice. Anche Mosè soffre per il suo popolo e non entra nella terra promessa (Dt 9, 9.25; Sl 106, 23). La sofferenza di Geremia ha valore redentivo. Questa riflessione è presente anche in una prospettiva escatologica. Sofferenza e morte saranno superate (Os 14), si annuncia una alleanza eterna per una vita piena (Is 55, 1-3); una grande convocazione sul monte Sion (Is 24-27); le lacrime asciugate e la morte sconfitta (Is 25, 7-8); una nuova creazione (Is 65, 19b-20).

Nel *Libro dei Salmi* il malato vive con sofferenza la malattia che offusca il volto di Dio, egli si sente venir meno (Os 6, 3-4), la malattia scarnifica e stritola (Is 38, 13). La sofferenza è spesso aggravata perché essa comporta una sorta di scomunica da parte della comunità, non la pietà, ma il disprezzo degli altri è spesso presente, amici e parenti si allontanano dal malato (Sl 88, 9.19). Il salmo 88, in particolare, mette a tema il dramma della morte. La sofferenza e la malattia portano grida o silenzio, ma in ogni caso preghiera. Nel salmo 39 il malato ammutolisce, Dio può anche essere visto come un lottatore che colpisce (Gb 30, 18-23.26). Il salmista intuisce però che la condizione drammatica non può essere l'ultima parola e la speranza si apre al futuro (Sl 37; 49; 73; 116). L'orante può anche cogliere nella sofferenza un mezzo di educazione (Sl 39, 12). Nel salmo 102 il dolore personale si allarga e viene inserito all'interno del dolore di un popolo, su tutto però opera la grazia di Dio e **nessuna vita e sofferenza andrà perduta**: ecco la risposta della fede. Il salmo 88 di fronte al mistero che il dolore e la morte aprono per l'uomo trova come unica via d'uscita la preghiera che non è mai senza esito (Sl 88, 2-3), Dio alla fine resta fedele, è l'esperienza di Giobbe (Gb 42, 1-6).

Per quanto riguarda un altro testo importante sul tema della sofferenza il *Libro di Giobbe*, famose sono le parole di san Girolamo a proposito di Giobbe: «*Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano*», e questo nonostante lo splendore dei simboli e la profondità del discorso. Quasi lo stesso si potrebbe dire dell'interrogativo sul male: più cerchi di comprenderne il mistero, più questo sembra farsi fitto. Eppure abbandonare l'impresa sarebbe vile, oltre che impossibile: se anche l'uomo volesse abbandonare il male, questo non abbandonerà l'uomo. Le prime risposte di Giobbe alla propria situazione personale di dolore ricalcano formule della fede tradizionale (1-2), ma poi le cose cambiano, dopo la settimana di silenzio, esplose la crisi. Non ancora Dio, ma tuttavia la sua opera, la creazione, viene maledetta (3). La situazione è insostenibile: tutti si sono ormai allontanati da lui (19, 13-20). L'intervento degli amici (4-5; 8, 11) si configura come una difesa di Dio, ma essa comporta la condanna di Giobbe: per non accusare Dio accusano Giobbe. Entra in crisi perciò l'antico sistema della retribuzione per il quale la malattia, la sofferenza, la morte sono la giusta condanna per la colpa commessa.

Da qui il sarcasmo di Giobbe contro i tre amici (12, 1-2), ma anche la disperata rivendicazione dei diritti del malato (19, 21-22) e il malato esige ascolto e non giudizi (6, 24-30). L'esigenza di fondo del libro di Giobbe esprime la necessità di cogliere un nuovo volto di Dio, un Dio che non sia contro l'uomo (23, 3-9). Dio viene perciò chiamato in giudizio da Giobbe perché risponda e si riveli in modo nuovo. La risposta di Dio richiama l'esistenza di un progetto sulla creazione, di un ordine conosciuto solo da lui. Qui Giobbe ora è costretto a tacere (40, 4-5). Se dunque anche il male c'è, esso è collocato all'interno di un piano che dà senso a tutto, non c'è dunque in alcun modo sconfitta e rassegnazione. Ora Giobbe vede Dio in modo nuovo (42, 5) anche se non tutto è chiaro e resta il mistero. Dio però ora non è più lontano.

La *prospettiva incompiuta* nell'Antico Testamento trova una risposta nel Nuovo Testamento che ha al centro **Gesù Cristo** che condivide l'esperienza della sofferenza e ad essa dà senso e significato. Il Gesù terreno è prima di tutto attento all'uomo che è nel dolore, tanto che spesso i vangeli ce lo presentano nell'atto di guarire i malati quale segno della sua identità. Gesù sente compassione per chi soffre (Mt 14, 15). La guarigione dei malati è il segno che è giunto il messia (Mt 11, 5). Accanto alla guarigione e insieme ad essa vi è poi la **liberazione dal male e dal maligno**, la conversione spirituale. La guarigione fisica normalmente nasconde, infatti, la più importante guarigione spirituale (Mc 2, 8-12).

Gesù interviene in favore di chi soffre, del lebbroso (Mc 1, 41), di fronte alla madre del figlio morto (Lc 7, 13). I vangeli segnalano più volte anche il delicato gesto di prendere per mano (suocera di Pietro: Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-31; figlia di Giairo: 8, 53). L'emoirissa lo tocca (Lc 8, 43-48). Guarendo lebbrosi, toccando i morti, Gesù prende inoltre distanza dalle regole di impurità dei giudei, le sue guarigioni riammettono quindi nella comunità credente, e questo è un valore aggiunto. Gesù guarisce con la saliva il cieco di Betsaida (Mc 10, 46-52), il cieco nato (Gv 9), il sordomuto (Mc 7, 31-37). Ma Gesù guarisce anche con la forza semplice della sua parola che indica il potere del Padre che opera in lui. E' una potenza che opera addirittura anche a distanza, come nel caso del servo del centurione di Cafarnao (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Gv 4, 46-54).

Tutta la vicenda di Gesù è *segnata* anche dalla sofferenza e indica una sua chiara vicinanza con questa dimensione della vita dell'uomo. Ciò avviene fin dalla incarnazione, letta da Paolo secondo la categoria della *kenosi*, dell'*abbassamento* di Dio (cfr. Fil 2, 5-11). Il Getsemani, la croce e la supplica del sofferente innocente (Sal 22) sono espressione del suo dramma (le forti grida e lacrime di Eb 5, 7), ma egli muore poi rappacificato con il Padre. Perciò Paolo descrive la croce come stoltezza e scandalo che diviene sapienza di Dio (1Cor 1, 18-31), e con Gesù afferma che siamo tribolati da ogni parte, ma non schiacciati (2Cor 4, 7-12). La croce è un passaggio che apre alla realtà nuova del Regno: la sofferenza e la morte sono del tutto sconfitte. Ne consegue che i racconti di guarigioni segnalano sì la vicinanza di Gesù alla sofferenza umana, ma più ancora sono

l'annuncio profetico del Regno. La risposta del Padre alla sofferenza e alla morte sta nel passivo teologico: **Dio lo ha risuscitato dai morti**.

La prassi della chiesa si pone in continuità con questa attenzione di Gesù, ne è testimonianza la vita concreta della prima comunità cristiana. L'attività degli apostoli comprendeva infatti l'unzione dei malati e la liberazione dal maligno (Mc 6, 12; Mt 10, 7-8; Lc 9, 1-2.6). Dopo la resurrezione Pietro e Paolo compiono guarigioni e resurrezioni (At 9, 36-42; 20, 7-12). Questa attività taumaturgica è così forte da essere in contrapposizione a quelle di maghi ed indovini che vengono condannati: Simon mago (Atti 8, 9-24), Elimas (Atti 13, 6-12), la ragazza indovina (Atti 16, 16-24), i figli di Sceva (Atti 19, 11-20). Ai Corinti Paolo parla anche di carismi di guarigione (1Cor 12, 9-10). L'unzione dei malati è attestata fin dalle origini della vita della chiesa (Gc 5 14-15) quale intervento medicinale oltre che atto religioso. L'uso terapeutico dell'olio era del resto ben conosciuto nell'antichità (corroborante, lassativo, vermifugo, contro il veleno, cicatrizzante).

Il male è un tema che chiede rispetto e discrezione, esso è accompagnato dalla sofferenza e dal dolore che ogni risposta teorica fatica ad alleviare. Di questo male non può essere attribuita la responsabilità a Dio, Dio del bene, ma esso assume a volte connotati tanto drammatici da non poter essere attribuito, nella sua totalità, neppure all'uomo. L'uomo è colpevole di tanto male, vi sono strutture ingiuste che egli ha creato e che sono continuamente fonte di sofferenza, tuttavia la gravità di troppe situazioni fa pensare ad un *mysterium iniquitatis* oggi all'opera contro l'uomo stesso. È il tema del *male cosmico*, cioè del male presente nella natura che non dipende dall'agire umano. Esso si presenta spesso come un qualcosa di necessario: è la sofferenza/morte del singolo per il bene della specie, a volte delle specie stesse sono scomparse per dare spazio ad altre. Ciò rimanda ad una ipotesi finalistica, ipotesi che si rifà ad una logica interpretativa che legge in tal modo i dati scientifici offerti dalla ricerca.

Per *Teilhard de Chardin* l'universo si sviluppa in forme relazionali/coscienze via via più complesse, fino a giungere il «punto Omega» conclusivo. Il principio antropico vede nelle costanti dell'universo il segno di un disegno finalizzato alla nascita e alla vita dell'uomo/osservatore. In questo processo evolutivo la natura segue le proprie leggi e sconta la propria limitatezza negli errori e nei blocchi che sono l'origine del male cosmico. Perciò la natura è limitata, ma non è cattiva. Paolo in Rm 8, 19-22 parla di doglie del parto per indicare questa sofferenza dell'universo, passaggio necessario per giungere al momento definitivo della vita, alla gloria escatologica per tutti. C'è così un limite strutturale della natura, un suo peccato originale naturale. Tale male cosmico è anche espressione di una *kenosi* che caratterizza l'opera creatrice di Dio (Moltmann) e che lascia spazio all'uomo per operare nella realizzazione del progetto, con tutti i rischi che questo comporta. L'impegno etico dell'uomo si colloca e si configura soprattutto nella biblica salvaguardia del creato (Gn 2, 15) e nell'impegno perché la casa dell'umanità sia sempre più abitabile.

L'impostazione evoluzionistica di *Charles Darwin* (selezione naturale, meccanismi casuali) induce il sospetto che la natura proceda in modo disordinato e senza senso. La condizione miserevole dell'uomo che la Scrittura motiva con il peccato, in realtà riguarderebbe la natura tutta in tutte le sue forme: l'evoluzione biologica si basa su *dolore e morte* che sono come la "stoffa dell'universo", e questo prima ancora che l'uomo appaia sulla terra. Crea sconcerto il fatto che nella logica della natura l'individuo non conti niente, mentre ciò che conta è solo la specie o la popolazione. Nel quadro delle interpretazioni scientifiche *l'ipotesi del caso* sta ormai perdendo terreno, gli eccessi darwiniani vanno scomparendo. Per la scienza non c'è tanto la sopravvivenza del più adatto, saremmo sempre nella logica individuale, quanto piuttosto la sopravvivenza di una popolazione costituita di tanti individui diversi. Ma una natura in cui l'individuo non conta mette in difficoltà l'immagine biblica del Dio creatore.

C'è poi un *male morale* che si manifesta nelle *strutture socio-economiche di una società*, a livello nazionale e internazionale, nel campo economico, sociale e culturale. Il concetto di peccato sociale si è presentato, in particolare, in Occidente con la *teologia politica* e in America con la

teologia della liberazione ed è poi stato elaborato in quello di **strutture di peccato**⁵⁸ che oggettivamente si antepongono al progetto di Dio sull'umanità. Il cristiano è chiamato ad una distanza critica da ogni forma di struttura socio-economica, egli è chiamato a cambiare dal di dentro le situazioni, anche se questo non è sufficiente per risolverle. La stessa **globalizzazione** non può dimenticare la centralità della persona umana, mentre rischia continuamente di generare una spirale di irresponsabilità e una patologia delle istituzioni. A quando una globalizzazione della solidarietà⁵⁹?

La domanda di *Epicuro* (perché il male se Dio è buono ed onnipotente?) è anche di *Lattanzio*, autore cristiano del III-IV secolo. L'esistenza del male è un tema serio, forse l'unico argomento serio che l'ateismo possa presentare. La Scrittura presenta varie risposte alla questione del male/sofferenza. Abbiamo visto che il dolore va collegato non alla volontà di Dio, ma alla libertà colpevole dell'uomo. La creazione è buona (Gn 1-2; Sap 1, 13-14). Gn 2, 19: "*Il male che hai fatto ti castiga*". È in gioco la libertà dell'uomo e la necessità di Dio di creare un uomo libero che solo in tal modo sarebbe capace di entrare in un rapporto d'amore con lui. Tuttavia il prezzo da pagare per questa libertà sembra troppo alto, inoltre il male eccede tale cattivo uso della libertà, esso è troppo grande per **farlo derivare solo dalla cattiva libertà dell'uomo**. Ecco allora la *figura del serpente*. Con il principio biblico della responsabilità collettiva, la causa del male era sempre trovata. Ma dal VII secolo emerse sempre più il principio della responsabilità personale (Dt 24, 16; Ger 17, 10; 31, 29-30; Ez 18,2), in seguito anche questo modello era incapace di spiegare il dolore innocente. Vi è nella Bibbia la posizione per la quale la sofferenza è un male in superficie, ma in profondità essa può rappresentare un bene e un valore. Così Mosè legge le prove nel deserto (Dt 8, 2) e il tema è proposto in Gb 1, 9; Pr 3, 11-12; Eb 12, 7-11; Ap 3, 19. Oppure il dolore è fonte di purificazione e di maturazione: Is 48, 10; Sal 66, 10. Però, e al tempo stesso, Gesù lotta contro la sofferenza umana, ne sono testimonianza i miracoli da lui compiuti, inoltre nel Regno di Dio la sofferenza non ci sarà più (Ap 21, 4). Soprattutto laddove c'è la sofferenza, lì Dio soffre-con. Non possiamo sapere fino in fondo perché Dio ci lascia soffrire, però dalla Scrittura sappiamo che Dio ci è vicino quando ciò accade. Tuttavia una risposta ci deve essere anche a questa domanda, **ma essa si colloca nella sfera del mistero, non del problema**, Dio invita Giobbe ad accettare, lo premia per la fiducia, ma non gli dice il perché di ciò che gli è accaduto e il perché della sofferenza in genere. La questione non ha soluzione a livello teoretico, si tratta di una **reductio in mysterium**. Più che chiarire la natura del male, la Scrittura si preoccupa di indicare il modo per uscire dal male e superarlo, nella logica di una redenzione. Tuttavia la ragione non cessa di indagare la questione.

Il Dio cristiano che muore sulla croce per salvare l'umanità tematizza la delicata questione della **sofferenza di Dio**. È una tesi teologica, **Dio soffre con e per gli uomini**, oggi molto diffusa che, rifacendosi al dato biblico, prende le distanze dalla teologia classica passata che, influenzata dalla visione greca della divinità, affermava piuttosto *l'impassibilità di Dio*. Tale posizione è oggi legata a fattori di tipo culturale, espressioni delle tragedie del XX secolo (teologia dopo Auschwitz), e al venir meno dell'ottimismo del XIX secolo: «*solo il Dio sofferente può aiutare*» (Bonhoeffer). Superata la vecchia teodicea, nata per giustificare Dio, ora lo si descrive partecipe del dolore stesso. Il recupero del dato biblico si rifà qui al tema del *pathos* di Dio, presente in particolare nella letteratura profetica, da non liquidare frettolosamente come antropomorfismo. Si veda, ad esempio, il pensiero di *Abraham Joshua Heschel*: ciò che l'uomo compie e vive non tocca solo la sua esistenza, ma anche quella di Dio. Heschel si rifà al tema ebraico della discesa della «*Shekhinah*» (la presenza di Dio) che indica la condivisione di Dio con l'uomo della sofferenza, un suo esilio che poi sarà riscattato. Tutto ciò indica il legame straord

inario tra Dio e il suo popolo. Non si tratta, in ogni caso, per Heschel di fare qui affermazioni circa l'essenza di Dio, ma di delineare un tratto nel suo porsi in rapporto con l'uomo.

⁵⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Sollicitudo rei socialis* V, 36.

⁵⁹ Cfr. F RANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii g audium*, II, 52-60; IV, 176-230.

Tutto questo, per la teologia cristiana, trova poi naturalmente conferma e compimento nella vicenda di Gesù di Nazaret. Una teologia che non accetta il tema dell'impassibilità di Dio si colloca inoltre sullo sfondo e a partire dalle suggestioni di una filosofia del processo per la quale il cambiamento è la connotazione fondamentale della realtà. Un riferimento alla compassione, al *patire-con* di Dio si trova nella *Dominum et vivificantem*⁶⁰ e in un documento della Commissione Teologica Internazionale⁶¹ del 1981 che segnala l'esigenza, da parte del popolo di Dio, di una divinità non solo onnipotente, ma anche **compassionevole**. In realtà il riferimento biblico è duplice, nella Scrittura si possono trovare sia richiami alla compassione che riferimenti alla impassibilità di Dio (come in Es 3, 14; Mal 3, 6; Sal 102, 28; Gc 1, 17).

L'impassibilità di Dio si trova affermata dal *Concilio Lateranense IV* (1214)⁶²: classicamente si dice che il Figlio di Dio ha sofferto solo per «*communicatio idiomatum*», cioè la natura umana di Cristo ha sofferto, ma per *l'unione ipostatica* (Cristo uomo-Dio) questo si può dire anche della natura divina. Per Tommaso la passione non può essere attribuita alla divinità, Dio non cambia stato, non vi è in lui né dolore né tristezza, in Dio non vi sono passioni, non vi può essere una sofferenza che stia ad indicare una assenza di perfezione. Tuttavia in Dio vi può essere gaudio o tristezza e anche amore, ma non nella forma di passioni, perciò ***impassibilità non significa indifferenza***, come del resto attesta la Scrittura. Si tratta, in prima istanza, di non trattare in maniera univoca questi termini, perciò si può dire che i sentimenti in Dio non sono delle passioni. Se è così, allora il patire di Dio non riguarda la sua essenza, ma il suo modo compassionevole di porsi in rapporto al suo popolo, all'umanità tutta intera. Il Dio che salva nella sofferenza non cessa di essere Dio perché *non è la sofferenza che salva*, ma il fatto di poterla vincere, cosa che solo un Dio onnipotente è in grado di fare.

Il problema del male presenta oggi il rischio di portare ad una delegittimazione della teologia, data l'improponibilità dell'apologetica/teodicea di certa tradizione. ***Il male resta cioè un enigma***⁶³ e lo si spiega solo in riferimento a Cristo, il che non toglie il suo velo di mistero. Se anche non dobbiamo fare noi gli avvocati difensori di Dio non sarebbero da rifiutare le ricerche della scienza che parla sempre di male come un bene (del tipo: male per l'individuo e bene per la specie) e sostiene che il male nasce solo da un punto di vista che è quello dell'uomo, non dunque da un punto di vista assoluto. Perciò il male dell'uomo andrebbe sempre collocato all'interno della visione più ampia data dall'universo tutto.

I tentativi di spiegare il male sono tanti: la reincarnazione attribuisce il male alla colpa per una vita precedente, c'è il dualismo che prevede un Dio cattivo responsabile. Lo spazio dato al diavolo lo carica della responsabilità (ma almeno trova una ragione). Oggi non si può pensare che tutto il male sia semplicemente dovuto ai peccati degli uomini. La posizione classica (male per la colpa dell'uomo) risente di una visione antica e statica del cosmo, pensa ad una condizione iniziale dell'uomo perfetta che poi si è rovinata. Oggi il dato biblico va interpretato tenendo conto di un paradigma evolutivo offertoci dalla scienza. Dio crea un cosmo che presenta continuamente disarmonia e disordine perché orientato ad una pienezza non ancora raggiunta.

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dominum et Vivificantem* n. 39

⁶¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia*, 1981

⁶² Cfr. DS 801

⁶³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* 21-22.

L'Italia - ma di fatto tutto il mondo occidentale - è travolta dalla campagna a favore dell'*eutanasia*: non passa giorno senza che i giornali, i notiziari o i talk show riportino qualche caso di cronaca sul tema, o qualche testimonianza, o la dichiarazione di politici, uomini di cultura e finanche di Chiesa concernenti in modo diretto o indiretto l'*eutanasia*. E naturalmente fioccano i commenti, le risposte, e per fortuna le reazioni. Sullo sfondo, si stagliano i disegni di legge riguardanti i documenti sulle volontà anticipate di trattamento dei pazienti, che pur non trattando ufficialmente di *eutanasia* hanno il preciso scopo di sollevare il problema e, nella quasi totalità, di offrire una base di partenza all'accettazione sociale e giuridica delle pratiche eutanasiche. Come in altre questioni bioetiche, le discussioni sono viziate in partenza dalle ambiguità terminologiche e dalle scarse conoscenze scientifiche sui problemi in esame. Ma, ancor di più, sono viziate dalla **debolezza morale** dell'uomo moderno, che ha perso, insieme al riconoscimento di valori oggettivi e universali, l'aggancio stesso alla realtà, e crede che per uccidere la verità basti negarne l'evidenza e anche l'esistenza.

Così, viene ridotta al rango di mera *prospettiva* l'antropologia che vede nell'esistenza della vita umana (dato verificabile attraverso l'indagine sperimentale e i dati biologici) contemporaneamente - e indissolubilmente - l'esistenza di una persona, cioè di una vita umana assolutamente degna, difendendo di conseguenza senza eccezioni il precetto morale naturale **non uccidere**. In realtà, noi dichiariamo il valore intrinseco e oggettivo di *ogni* vita umana - anche se debole, malata, disabile, incosciente o morente - ogniqualvolta ci battiamo per i diritti umani fondamentali, che al giorno d'oggi vengono largamente confusi e rimaneggiati, ma la cui intoccabile dignità, che tutti percepiscono e riconoscono, deriva dalla dignità stessa dell'uomo, cioè dalla dimensione costitutivamente personale di ogni essere umano in quanto umano.

Vi è al contrario chi afferma che la *dignità della vita*, cioè il fatto che valga la pena di essere vissuta, sia una valutazione soggettiva legata al giudizio di *qualità* sulla vita stessa: un individuo potrebbe dunque ritenere che in condizioni di non-autosufficienza non valga la pena vivere, oppure che un neonato con spina bifida sia troppo compromesso per nascere, o che un essere umano di poche cellule possa essere sacrificato per il bene della scienza, o che un paziente in stato vegetativo non debba essere alimentato e idratato a spese del contribuente. Eppure, a ben vedere, se sottraiamo la dignità umana al principio di intangibilità e ne facciamo un dato soggettivo, ci troviamo *ipso facto* esposti alle peggiori aberrazioni. Infatti, se un giudizio importante come quello del valore di una vita umana può essere deciso da uno, o da molti, o da una categoria, o dalla maggioranza - insomma sempre da un giudizio particolare e mutevole -, non potremo mai essere sicuri di vedere rispettati i nostri diritti fondamentali nel momento in cui non siamo più in grado di difenderli personalmente.

L'unico principio che permette di costruire una civiltà *degn*a di questo nome è quello che, nella persona propria come in quelle altrui, accetta di rispettare **il fondamentale diritto alla vita**, e il fondamentale dovere di tutelare la vita umana, in ogni momento. Il relativismo, in questo senso, non equivale affatto ad uno spirito di libertà e di tolleranza verso le differenze individuali, ma ad un grande calderone che, per non impegnarsi in concetti come la verità, l'oggettività, l'universalità, annega ogni possibile certezza, conoscenza, e naturalmente ogni evidenza. Così facendo, tuttavia, esclude anche ogni base ragionevole per la difesa dei diritti umani fondamentali, che restano irrimediabilmente in balia di volontà particolari e finite. E chi ne paga le conseguenze sono i più deboli, cioè coloro che non possono far sentire la loro voce e che non possono far valere la loro volontà.

Ma è chiaro che un mondo che schiaccia i deboli non è un mondo di libertà, bensì un mondo totalitario. L'approdo ultimo del *relativismo* dunque è una società insospettabilmente violenta, totalitaria ed eugenista, in cui le discriminazioni fra i forti, i sani, i potenti, i grandi, i capaci e i deboli, i malati, i poveri, i piccoli, gli inetti raggiungono punte drammatiche, tanto più feroci in

quanto ammantate di un ingannevole spirito di democrazia. Lo si vede molto bene non appena si rifletta sulla fine della vita umana. L'idea di eutanasia che sta passando nelle legislazioni, nazionale e internazionali, è un'idea *opportunamente ristretta*, che, da un lato, serve a rendere culturalmente innocue alcune forme di soppressione dei malati (dal momento che *non sono* eutanasia), dall'altro serve a far passare un significato di eutanasia che possa essere accettabile agli occhi del mondo, in modo da compiere un primo passo verso l'introduzione di ogni forma di morte cosiddetta *pietosa*. È evidente che occorre rendere il trapasso più sereno possibile per i malati, attraverso l'uso corretto delle *cure palliative* e in particolare della *terapia del dolore*, ma ciò che si intende fare davvero con la morte procurata in anticipo non è *sollevare* il paziente dal suo dolore, ma sollevare gli altri, quelli che restano, dalla vista di un morente.

Nello stesso tempo il malato che chiede di morire vuole spesso sollevare chi gli sta attorno dalla pena di assisterlo, dal momento che si sente un peso, un inutile gravoso fardello che nessuno oramai vuole più. Lo dimostra il fatto che dove le cure palliative sono ben praticate, tali richieste vanno praticamente a zero, mentre dove impera l'eutanasia, le cure palliative sono trascurate. L'Italia dovrebbe diventare il primo paese al mondo nelle cure palliative, per l'antica consuetudine che ha con la cura e l'assistenza dei malati, e per la sensibilità umana che, suo malgrado, ancora resiste rispetto ad altri paesi occidentali. Dunque, dietro il sostegno all'eutanasia si cela l'idea che la *morte biologica* sia la conseguenza inevitabile e auspicabile di una vita ritenuta inutile o addirittura dannosa, un male da estirpare.

Casi particolari di questa mentalità si hanno ad esempio nella concezione per cui la *morte cerebrale* equivalga alla perdita delle funzioni *corticali*, ovvero alla compromissione delle facoltà intellettive superiori. Senza funzioni superiori, si dice, l'essere umano non sarebbe più una persona, ma una specie di *vegetale*. I fautori di questa teoria vorrebbero infatti negare ai malati in tali condizioni cure di base come l'alimentazione e l'idratazione artificiali, e auspicherebbero la *nascita di testamenti di vita* legalmente riconosciuti in cui venga chiesta la sospensione di ogni terapia di sostegno vitale in caso di *stato vegetativo* o di *morte della corteccia cerebrale*. Eppure è innegabile che in tali condizioni la vita umana è ancora presente, e secondo quanto detto prima se c'è vita umana, c'è dignità umana, ovvero dimensione personale. Peraltro, anche chi non condividesse *in toto* tale prospettiva non potrà comunque escluderla come impossibile, vincolandosi quindi in ogni caso a sostenerla per il principio di precauzione.

Diverso è il caso di diagnosi di *morte cerebrale totale*. Il criterio della morte cerebrale totale è un criterio clinico, basato su osservazioni empiriche e su conoscenze biologiche, secondo cui, a fronte di una perdita definitiva e irreversibile di *tutte* le funzioni dell'encefalo (corteccia cerebrale, tronco encefalico e cervelletto) scompare l'unitarietà funzionale che caratterizza l'organismo vivente. Il sistema cessa cioè di essere un *tutto*, anche se alcune parti sono ancora vitali (ad esempio crescono unghie e capelli) e anche se, con un *supporto rianimatorio*, è possibile indurre artificialmente un circolo cardiocircolatorio. In questo senso, la *morte cerebrale* non è *un tipo* di morte, ma l'*unica morte umana stabilita attraverso i criteri neurologici*, che sono stati recepiti nella legislazione italiana come modalità affidabile di accertamento della morte.

Di conseguenza, è legittimo in caso di *morte cerebrale totale*, e dopo i dovuti controlli, sospendere ogni *forma rianimatoria* e *decretare la morte avvenuta*. Vi è invero una posizione critica secondo cui sarebbe più corretto affermare che la rianimazione, nei soggetti in morte cerebrale, sia un caso estremo di accanimento terapeutico, cioè di trattamento inefficace, gravoso e oneroso che non migliora né la durata né la qualità di vita dei pazienti. Secondo questi autori, non c'è totale certezza che la morte cerebrale segni la scomparsa dell'organismo come un tutto, ma occorrerebbe l'arresto di tutte le funzioni vitali, indicate dalla *triade cuore-cervello-polmoni*. In base ai dati offerti attualmente dalla scienza e all'indagine filosofica, il criterio della morte cerebrale appare un *segno sufficientemente affidabile* di accertamento della morte, anche se è bene continuare le ricerche sul piano scientifico fino a che non sia dissipato ogni possibile dubbio. C'è però comunque di vero nelle obiezioni all'identificazione della morte con la *morte del cervello*.

Certamente la morte umana non è la morte di un organo, o di più organi. In realtà l'evento morte resta qualcosa di ultimamente inafferrabile all'osservazione empirica, così come inafferrabile è l'inizio della vita. Si parla di *onda calcio* come primo evento scientificamente individuabile che dimostra l'esistenza di un nuovo organismo; si parla di *arresto della funzione encefalica* per sei ore (per un adulto) o di *arresto cardiaco* di venti minuti per accertare la morte avvenuta di una persona. Ma, in ognuno di questi casi, l'evento morte o l'evento vita sono avvenuti *prima* della loro individuazione con l'osservazione. Lo scienziato, il medico, il biologo cercano di avvicinarsi sempre di più al momento magico e cruciale che *cambia tutto*: un soggetto che non esisteva inizia ad esistere, una persona che fino ad un attimo c'era non c'è più, e lascia un cadavere che assomiglia soltanto alla persona che è stata. Il *momento esatto dell'inizio e della fine* sono davvero inafferrabili, indeterminabili e sfuggono certamente dai confini del metodo sperimentale. Ciò che accade è qualcosa di profondo e di interiore che *si vede* quando è già accaduto, ad un livello non fisico che solo l'occhio dell'intelletto può comprendere, pur senza vedere.

In questo senso, è corretto affermare che l'inizio e la fine della vita umana sono *eventi metafisici*, legati a quel misterioso connubio di anima e di corpo, o se preferisce di materia e di spirito, che caratterizza l'intera nostra esistenza terrena. Questo inevitabile appello al mistero costituisce uno scacco per il pensiero scienziato che tende a negare qualunque istanza metafisica e morale per il solo fatto che non sono osservabili, e rappresenta per converso una prepotente irruzione dell'eternità nel tempo.

Brevi accenni sulla nozione di morte cerebrale

La nozione di *morte cerebrale* è stata introdotta in riferimento ad un nuovo criterio di l'accertamento della morte (capace di andare oltre i criteri relativi al cuore, alla respirazione e alla distruzione del *soma*) che si è evidenziato con le nuove scoperte sul funzionamento del cervello e il suo ruolo all'interno del corpo, e che si è reso necessario a causa delle modificate situazioni cliniche che si sono venute a creare con l'impiego del respiratore e con la possibilità di sostenere gli organi umani nonostante la perdita dell'unità dell'organismo come insieme. Quello di morte cerebrale è stato un concetto molto importante ed utile per la medicina clinica, ma continua ad incontrare resistenza in certi ambienti. Le ragioni di questa resistenza fanno sorgere delle domande da rivolgere ai neurologi, che sono forse nella posizione migliore per identificare i rischi nascosti di tale controversa questione. Per coerenza, è importante chiarire da subito che la *morte cerebrale non è sinonimo di morte*, non implica la morte né è pari alla morte, ma *è morte*.

L'inclusione del termine morte nella morte cerebrale potrebbe costituire un problema centrale, ma la comunità dei neurologi (con poche eccezioni) riconosce che qualcosa di essenziale distingue la *morte cerebrale* da tutti gli altri tipi di *disfunzione cerebrale grave*, tra i quali le alterazioni della coscienza (ad esempio il coma, lo stato vegetativo e lo stato minimamente cosciente). Se i criteri per la morte cerebrale non vengono soddisfatti, significa che la barriera tra la vita e la morte non è stata oltrepassata, a prescindere da quanto sia grave e irreversibile il danno cerebrale. Il concetto di morte cerebrale non cerca di promuovere la nozione che vi è più di una forma di morte. Piuttosto, questa terminologia specifica si riferisce ad uno stato particolare, all'interno di una sequenza di eventi, che *costituisce la morte* di un individuo. Perciò, *morte cerebrale significa la cessazione irreversibile di tutte le attività vitali del cervello* (degli emisferi cerebrali e del tronco encefalico). Ciò implica una perdita irreversibile della funzione delle cellule cerebrali e la loro totale o quasi totale distruzione. Il cervello è morto e il funzionamento degli altri organi viene mantenuto direttamente e indirettamente da mezzi artificiali. Questo stato risulta solamente e in maniera specifica dall'utilizzo di moderne tecniche mediche e, a parte rare eccezioni, può essere mantenuto solo per un periodo di tempo limitato.

La tecnologia può preservare gli organi di una persona morta (che sia stata adeguatamente dichiarata morta secondo i criteri neurologici) per un certo lasso di tempo, che di solito va da qualche ora a qualche giorno, raramente oltre. Ciononostante, quell'individuo è morto. Questo

processo inizia con un fatto irreversibile per la salute, ovvero l'inizio della cessazione delle funzioni integrative esercitate dal cervello e dal tronco encefalico sul corpo. Esso termina con la morte cerebrale, ovvero con la morte dell'individuo. Generalmente questo processo implica un edema cerebrale incontrollabile e progressivo, che causa l'aumento della pressione interna al cranio. Quando la pressione intercraniale supera la pressione sanguigna sistolica, il cuore non è più in grado di pompare il sangue al cervello. Il cervello si gonfia, viene compresso all'interno del suo *guscio* rigido, il cranio, e fuoriesce dal tentorio e dal foro occipitale, creando un'ernia che finisce per bloccare totalmente l'afflusso di sangue. *La morte cerebrale e la morte dell'individuo avvengono alla fine di questo processo.* Vi è un secondo processo che inizia con la morte dell'individuo e implica la decomposizione del cadavere e la morte di tutte le cellule. Gli antichi erano coscienti di questi due processi e sapevano, per esempio, che capelli ed unghie continuano a crescere per giorni dopo la morte. Oggi, pensare che sia necessario mantenere i sottosistemi di un cadavere sostenuto artificialmente, e attendere la morte di tutte le cellule del corpo prima di dichiarare la morte di un individuo, significherebbe confondere questi due processi. Quest'ultimo approccio è stato definito **accanimento terapeutico** o, in modo più specifico, il rallentamento dell'inesorabile decomposizione di un cadavere attraverso l'impiego di strumenti artificiali.

Il criterio di morte cerebrale come morte dell'individuo è stato stabilito circa quarant'anni fa e, da quel momento in poi, il **consenso** a riguardo è andato aumentando. Questo criterio è stato adottato dalle più importanti accademie di neurologia del mondo, così come dalla maggior parte delle nazioni sviluppate (USA, Francia, Germania, Italia, Regno Unito, Spagna, Paesi Bassi, Belgio, Svizzera, Austria, India, Giappone, Argentina, tra le altre) che hanno affrontato la questione. Purtroppo le spiegazioni di questo concetto che gli scienziati hanno rivolto all'opinione pubblica sono insufficienti e andrebbero rivedute e corrette. Occorre raggiungere una convergenza di vedute e stabilire insieme una terminologia comune. Inoltre, le organizzazioni internazionali dovrebbero cercare di impiegare gli stessi termini e definizioni, che sarebbero d'aiuto nel formulare la legislazione. Naturalmente, l'opinione pubblica deve convincersi che il *criterio della morte cerebrale viene applicato col massimo rigore e con la massima efficacia.* I governi dovrebbero fare in modo che vengano fornite risorse adeguate, esperienza professionale e quadri normativi per raggiungere questo obiettivo.

La storia della scienza e della medicina sono costellate di scoperte così contrarie alle nostre percezioni da sembrare dei controsensi. Così come è stato difficile per il senso comune accettare, ai tempi di Copernico e Galileo, che la terra non fosse immobile, allo stesso modo è a volte difficile oggi accettare che un corpo con un cuore che batte ed una pulsazione sia *morto* e quindi un cadavere; *la morte col battito cardiaco* sembra sfidare le nostre percezioni comuni. Questo è dovuto in parte al fatto che il cervello morto, come la terra che si muove, non possono essere visti, concettualizzati o sperimentati dall'osservatore. Anzi, l'uomo comune non accetta facilmente che uno stato simile ad un sonno profondo, in presenza di battito cardiaco, monitorato tramite elettrocardiogramma, sia la morte. Dal momento che è ormai molto diffuso l'impiego delle tecnologie mediche, è facile non riuscire a comprendere che l'intermediario necessario a mantenere questo stato è il respiratore. Ciò potrebbe dar adito ad una riluttanza, profondamente radicata, sia di abbandonare gli individui in stato di morte cerebrale che di accettare che ne vengano rimossi gli organi ai fini del trapianto.

Il criterio di morte cerebrale è **compatibile** con quello dell'antropologia di Giovanni Paolo II, che vede la morte come separazione dell'anima dal corpo, «consistente nella totale dis-integrazione di quel complesso unitario ed integrato che la persona in se stessa è». Perciò, in relazione al criterio di morte cerebrale, il Papa ha potuto dichiarare «il recente criterio di accertamento della morte, cioè la cessazione *totale ed irreversibile* di ogni attività encefalica (nel cervello, cervelletto e tronco encefalico), se applicato scrupolosamente, non appare in contrasto con gli elementi essenziali di una corretta concezione antropologica⁶⁴».

⁶⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al 18° Congresso Internazionale della Società dei Trapianti*, 20 agosto 2000

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

COMUNIONE E SERVIZIO

La persona umana creata a immagine di Dio

INTRODUZIONE

1. L'aumento esplosivo delle conoscenze scientifiche e delle capacità tecnologiche nell'epoca moderna ha portato notevoli vantaggi al genere umano, ma pone anche difficili sfide. Alla luce delle nostre conoscenze sull'immensità e l'antichità dell'universo appaiono assai meno rilevanti e sicure la posizione e l'importanza dell'uomo al suo interno. Il progresso tecnologico ha considerevolmente accresciuto la nostra capacità di controllare e dirigere le forze della natura, ma ha anche finito con l'esercitare un impatto impreveduto e forse incontrollabile sul nostro ambiente e persino sullo stesso genere umano.

2. La Commissione Teologica Internazionale offre la seguente meditazione teologica sulla dottrina dell'*imago Dei* per orientare la riflessione sul significato dell'esistenza umana di fronte a tali sfide. Al tempo stesso desideriamo presentare la visione positiva della persona umana all'interno dell'universo che ci viene offerta da questo tema dottrinale recentemente riscoperto.

3. Soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, la dottrina dell'*imago Dei* ha avuto una rilevanza sempre maggiore nell'insegnamento del Magistero e nella ricerca teologica. In precedenza, a causa di diversi fattori, la teologia dell'*imago Dei* era stata lasciata in ombra da alcuni teologi e filosofi occidentali moderni. Nella filosofia il concetto stesso di «immagine» è stato oggetto di pesanti critiche provenienti da quelle teorie della conoscenza che o privilegiavano il ruolo dell'«idea» a scapito dell'immagine (razionalismo), o consideravano l'esperienza il criterio ultimo della verità, senza fare riferimento al ruolo dell'immagine (empirismo). Esistono inoltre fattori culturali, come l'influenza dell'umanesimo secolare e, in tempi più recenti, la profusione di immagini da parte dei *media*, che hanno reso difficile affermare, da una parte, l'orientamento umano verso il divino e, dall'altra, il riferimento ontologico dell'immagine, entrambi presupposti essenziali per una qualsiasi teologia dell'*imago Dei*. All'interno della stessa teologia occidentale lo scarso peso attribuito a questo tema si spiega anche alla luce di interpretazioni bibliche che hanno sottolineato la validità permanente del divieto di creare immagini (cfr *Es* 20,3-4) o hanno postulato un influsso ellenistico sulla comparsa di questo tema nella Bibbia.

4. Soltanto alla vigilia del Concilio Vaticano II i teologi hanno cominciato a riscoprire la fecondità di questo tema ai fini di una comprensione e articolazione dei misteri della fede cristiana. Effettivamente i documenti conciliari esprimono e al tempo stesso confermano questo sviluppo significativo nella teologia del XX secolo. In linea con il crescente recupero di interesse del tema dell'*imago Dei*, verificatosi successivamente al Concilio Vaticano II, la Commissione Teologica Internazionale si propone nelle pagine seguenti di riaffermare la verità che la persona umana è creata a immagine di Dio per godere di una comunione personale con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e, in loro, con gli altri uomini, e per esercitare, in nome di Dio, un'amministrazione responsabile sul mondo creato. Alla luce di questa verità, l'universo non ci appare come semplicemente immenso e forse privo di significato, ma piuttosto come un luogo creato per la comunione personale.

5. Come cercheremo di dimostrare nei capitoli seguenti, queste verità profonde non hanno perduto nulla della loro rilevanza o del loro peso. Dopo una breve rassegna delle basi scritturistiche e tradizionali dell'*imago Dei* nel capitolo 1°, passiamo ai due grandi temi della teologia dell'*imago Dei*: nel capitolo 2° esaminiamo l'*imago Dei* come fondamento della comunione con il Dio uno e trino e tra le persone umane e, nel capitolo 3°, l'*imago Dei* come fondamento della partecipazione al governo che Dio esercita sulla creazione visibile. Queste riflessioni mettono insieme i principali elementi dell'antropologia cristiana e alcuni elementi dell'etica e della teologia

morale così come vengono illuminati dalla teologia dell'*imago Dei*. Siamo ben consapevoli dell'ampiezza delle tematiche che abbiamo qui cercato di affrontare, ma offriamo queste riflessioni per ricordare a noi stessi e ai nostri lettori quanto sia immensa la potenza esplicativa della teologia dell'*imago Dei* proprio per riaffermare la verità divina relativamente all'universo e al significato della vita umana.

CAPITOLO PRIMO LA PERSONA UMANA CREATA A IMMAGINE DI DIO

6. Come testimoniato dalla Sacra Scrittura, dalla Tradizione e dal Magistero, la verità che gli esseri umani sono creati a immagine di Dio è nel cuore della rivelazione cristiana. I Padri della Chiesa e i grandi teologi scolastici hanno riconosciuto tale verità e ne hanno esposte le implicazioni di massima. Nonostante che questa verità, come vedremo più oltre, sia stata messa in discussione da alcuni influenti pensatori moderni, oggi i teologi e gli studiosi biblici sono concordi con il Magistero nel riscoprire e riaffermare la dottrina dell'*imago Dei*.

1. *L'«imago Dei» nella Scrittura e nella Tradizione*

7. Con alcune rare eccezioni, la maggior parte degli esegeti contemporanei riconosce la centralità del tema dell'*imago Dei* nella rivelazione biblica (cfr *Gn* 1,26-27; 5,1-3; 9,6). Questo tema viene visto come la chiave per una comprensione biblica della natura umana e per tutte le affermazioni di antropologia biblica nell'Antico come nel Nuovo Testamento. Per la Bibbia, l'*imago Dei* costituisce quasi una definizione dell'uomo: il mistero dell'uomo non può essere compreso separatamente dal mistero di Dio.

8. Il concetto veterotestamentario dell'uomo creato a *imago Dei* riflette in parte il pensiero del Vicino Oriente antico, secondo il quale il re era immagine di Dio sulla Terra. L'interpretazione biblica è però diversa, in quanto estende il concetto di immagine di Dio a tutti gli uomini. La Bibbia si differenzia ulteriormente dal pensiero del Vicino Oriente in quanto vede l'uomo come diretto innanzitutto non verso il culto degli dèi, ma verso la coltivazione della Terra (cfr *Gn* 2,15). Collegando, per così dire, il culto più direttamente con la coltivazione, la Bibbia comprende che l'attività umana nei sei giorni della settimana è ordinata al sabato, un giorno di benedizione e di santificazione.

9. Due temi convergono nel dare forma alla prospettiva biblica. Innanzitutto è l'uomo nella sua interezza ad essere creato a immagine di Dio. Questa prospettiva esclude le interpretazioni che fanno risiedere l'*imago Dei* nell'uno o nell'altro aspetto della natura umana (ad esempio, nella sua rettitudine o nel suo intelletto), o in una delle sue qualità o funzioni (ad esempio, la sua natura sessuale o il suo dominio sulla Terra). Evitando sia il monismo sia il dualismo, la Bibbia presenta una visione dell'essere umano nella quale la dimensione spirituale è vista insieme alla dimensione fisica, sociale e storica dell'uomo.

10. In secondo luogo il racconto della creazione della Genesi mette in evidenza come l'uomo non sia stato creato come un individuo isolato: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (*Gn* 1,27). Dio ha posto i primi esseri umani in relazione l'uno con l'altro, ognuno con un *partner* dell'altro sesso. La Bibbia afferma che l'uomo esiste in relazione con altre persone, con Dio, con il mondo e con se stesso. Secondo questo concetto, l'uomo non è un individuo isolato, ma una persona: un essere essenzialmente relazionale. Lungi dal significare un attualismo puro che ne negherebbe lo *status* ontologico permanente, il carattere fondamentale relazionale dell'*imago Dei* stessa ne costituisce la struttura ontologica ed è fondamento per l'esercizio della libertà e della responsabilità.

11. Secondo il Nuovo Testamento, l'immagine creata presente nell'Antico Testamento deve essere completata nell'*imago Christi*. Nello sviluppo neotestamentario di questo tema emergono due elementi distintivi: il carattere cristologico e trinitario dell'*imago Dei*, e il ruolo della mediazione sacramentale nella formazione dell'*imago Christi*.

12. Poiché l'immagine perfetta di Dio è Cristo stesso (2 Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3), l'uomo dev'essere a lui conformato (Rm 8,29) per diventare figlio del Padre attraverso la potenza dello Spirito Santo (Rm 8,23). Effettivamente per «diventare» immagine di Dio è necessario che l'uomo partecipi attivamente alla sua trasformazione secondo il modello dell'immagine del Figlio (Col 3,10), che manifesta la propria identità tramite il movimento storico dalla sua Incarnazione alla sua gloria. Secondo il modello tratteggiato per primo dal Figlio, l'immagine di Dio in ogni uomo è costituita dal suo stesso percorso storico che parte dalla creazione, passando per la conversione dal peccato, fino alla salvezza e al suo compimento. Proprio come Cristo ha manifestato la sua signoria sul peccato e sulla morte attraverso la sua Passione e Risurrezione, così ogni uomo consegue la propria signoria attraverso Cristo nello Spirito Santo — non soltanto una sovranità sulla Terra e sul regno animale (come afferma l'Antico Testamento) — ma principalmente sul peccato e sulla morte.

13. Secondo il Nuovo Testamento, questa trasformazione nell'immagine di Cristo si attua attraverso i sacramenti, innanzitutto come effetto dell'illuminazione del messaggio di Cristo (2 Cor 3,18-4,6) e del battesimo (1 Cor 12,13). La comunione con Cristo deriva dalla fede in lui e dal battesimo, attraverso il quale si muore all'uomo vecchio tramite Cristo (Gal 3,26-28) e ci si riveste dell'uomo nuovo (Gal 3,27; Rm 13,14). La Penitenza, l'Eucaristia e gli altri sacramenti ci confermano e ci rafforzano in questa trasformazione radicale, che avviene secondo il modello della Passione, Morte e Risurrezione di Cristo. Creati a immagine di Dio e perfezionati a immagine di Cristo grazie alla potenza dello Spirito Santo nei sacramenti, siamo stretti in un abbraccio d'amore dal Padre.

14. La visione biblica dell'immagine di Dio ha continuato a occupare un posto di rilievo nell'antropologia cristiana dei Padri della Chiesa e nella teologia successiva, fino all'inizio dell'epoca moderna. A dimostrazione della centralità di questo tema vediamo come i primi cristiani hanno cercato di interpretare la proibizione biblica delle rappresentazioni artistiche di Dio (cfr Es 20,2-3; Dt 27,15) alla luce dell'Incarnazione. Infatti il mistero dell'Incarnazione ha dimostrato la possibilità di rappresentare Dio-fatto-uomo nella sua realtà umana e storica. Le argomentazioni che nelle dispute iconoclastiche del VII e VIII secolo sono state addotte a difesa della rappresentazione artistica del Verbo Incarnato e degli eventi della salvezza si basavano su una profonda comprensione dell'unione ipostatica, che rifiutava di separare nell'«immagine» il divino dall'umano.

15. La teologia patristica e medievale per certi aspetti ha preso le distanze dall'antropologia biblica, e per altri l'ha ulteriormente sviluppata. La maggior parte dei rappresentanti della tradizione, ad esempio, non ha aderito pienamente alla visione biblica che identificava l'immagine con la totalità dell'uomo. Uno sviluppo significativo del racconto biblico è dato dalla distinzione che fa sant'Ireneo tra immagine e somiglianza, secondo la quale «immagine» denota una partecipazione ontologica (*methexis*) e «somiglianza» (*mimēsis*) una trasformazione morale (*Adv. Haer.* V, 6, 1; V, 8, 1; V, 16, 2). Secondo Tertulliano, Dio ha creato l'uomo a sua immagine e gli ha trasfuso il suo soffio vitale in quanto sua somiglianza. Mentre l'immagine non potrà mai essere distrutta, la somiglianza può essere perduta tramite il peccato (*Bapt.* 5, 6, 7). Sant'Agostino non ha fatto questa distinzione, ma ha presentato una versione più personalistica, psicologica ed esistenziale dell'*imago Dei*. Per lui, l'immagine di Dio nell'uomo ha una struttura trinitaria, che riflette o la struttura tripartita dell'anima umana (spirito, coscienza di sé e amore) o i tre aspetti della psiche (memoria, intelligenza e volontà). Secondo Agostino, l'immagine di Dio nell'uomo lo orienta verso Dio nell'invocazione, nella conoscenza e nell'amore (*Confessioni* I, 1, 1).

16. In Tommaso d'Aquino, l'*imago Dei* possiede una natura storica, in quanto passa attraverso tre fasi: l'*imago creationis (naturae)*, l'*imago recreationis (gratiae)* e l'*imago similitudinis (gloriae)* (*S. Th.* I q. 93 a. 4). Per l'Aquinate, l'*imago Dei* è fondamento della partecipazione alla vita divina. L'immagine di Dio si realizza principalmente in un atto di contemplazione nell'intelletto (*S. Th.* I q. 93 a. 4 e 7). Questa concezione si distingue da quella di Bonaventura, per il quale l'immagine si realizza principalmente attraverso la volontà nell'atto religioso dell'uomo (*Sent.* II d. 16 a. 2 q. 3). Rimanendo nella stessa visione mistica, ma con maggiore audacia, Meister Eckhart tende a

spiritualizzare l'*imago Dei*, collocandola al vertice dell'anima e distaccandola dal corpo (*Quint.* I, 5, 5-7; V, 6. 9 s).

17. Le controversie legate alla Riforma dimostrano quanto peso continuasse ad avere la teologia dell'*imago Dei* per i teologi protestanti come per quelli cattolici. I riformatori accusavano i cattolici di ridurre l'immagine di Dio a una «*imago naturae*», che presentava una concezione statica della natura umana e incoraggiava il peccatore a costituirsi davanti a Dio. Da parte loro, i cattolici accusavano i riformatori di negare la realtà ontologica dell'immagine di Dio, riducendola a pura relazione. Inoltre, i riformatori insistevano sul fatto che l'immagine di Dio era corrotta dal peccato, mentre i teologi cattolici vedevano il peccato come una ferita dell'immagine di Dio nell'uomo.

2. La critica moderna della teologia dell'«*imago Dei*»

18. La centralità della teologia dell'*imago Dei* all'interno dell'antropologia teologica si è mantenuta fino agli albori dell'era moderna. Tale era la forza e il fascino esercitato da questa dottrina che lungo tutto il corso della storia del pensiero cristiano essa è stata in grado di tenere testa a quelle critiche isolate (ad esempio, nell'iconoclastia) secondo le quali il suo antropomorfismo fomentava l'idolatria. Nell'epoca moderna, tuttavia, la teologia dell'*imago Dei* è stata oggetto di critiche più serrate e sistematiche.

19. La concezione di un universo che progredisce grazie alla scienza moderna si è sostituita all'idea classica di un cosmo fatto a immagine divina, scardinando così un elemento importante della struttura concettuale a sostegno della teologia dell'*imago Dei*. Quest'ultima venne considerata una tematica poco conforme all'esperienza dagli empiristi, e ambigua dai razionalisti. Ma il più significativo tra i fattori che hanno minato la teologia dell'*imago Dei* è stata la concezione dell'uomo come soggetto autonomo auto-costituentesi, scisso da qualsiasi rapporto con Dio. Uno sviluppo del genere non rendeva più possibile sostenere la nozione di *imago Dei*. Da qui al rovesciamento dell'antropologia biblica il passo era breve, un passaggio che assunse forme diverse nel pensiero di Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Sigmund Freud: non è l'uomo a essere stato fatto a immagine di Dio, ma è Dio a essere semplicemente un'immagine proiettata dall'uomo. Alla fine, perché l'uomo potesse dichiararsi autocostituito, l'ateismo era un presupposto necessario.

20. Inizialmente nella teologia occidentale del XX secolo non spirava un'aria favorevole al tema dell'*imago Dei*. Tenuto conto degli sviluppi del secolo precedente che abbiamo appena descritto era forse inevitabile che alcune forme della teologia dialettica considerassero il tema come un'espressione dell'arroganza umana, per cui l'uomo si confronta o si equipara a Dio. La teologia esistenziale, ponendo l'accento sull'evento dell'incontro con Dio, ha messo in discussione il concetto, implicito nella dottrina dell'*imago Dei*, di una relazione stabile o permanente con Dio. La teologia della secolarizzazione ha respinto la nozione di un riferimento oggettivo nel mondo che collochi l'uomo con riferimento a Dio. Il «Dio senza proprietà» — di fatto un Dio impersonale — proposto da alcune versioni della teologia negativa non poteva essere un modello per l'uomo fatto a sua immagine. Nella teologia politica, che pone al centro del suo interesse l'ortoprassi, il tema dell'*imago Dei* è stato lasciato in ombra. Infine, altre critiche sono state mosse da teologi e da rappresentanti del pensiero laico che accusavano la teologia dell'*imago Dei* di avere alimentato una mancanza di considerazione nei confronti dell'ambiente naturale e del benessere degli animali.

3. L'«*imago Dei*» nel Concilio Vaticano II e nella teologia di oggi

21. Nonostante queste tendenze contrarie, per tutta la metà del XX secolo si è assistito a un progressivo recupero d'interesse nei confronti della teologia dell'*imago Dei*. Grazie a un attento studio delle Scritture, dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi scolastici, si è ripreso coscienza di quanto sia capillare e importante il tema dell'*imago Dei*. Questa riscoperta era già ampiamente in atto presso i teologi cristiani prima ancora del Concilio Vaticano II. Il Concilio ha poi dato nuovo slancio alla teologia dell'*imago Dei*, particolarmente nella Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo [*Gaudium et spes*](#).

22. Appellandosi al tema dell'immagine di Dio, nella [*Gaudium et spes*](#) il Concilio afferma la dignità dell'uomo così come questa viene insegnata in Genesi 1,26 e nel Salmo 8,6 (GS, n. 12). Nella

visione conciliare, l'*imago Dei* consiste nel fondamentale orientamento dell'uomo verso Dio, fondamento della dignità umana e dei diritti inalienabili della persona umana. Poiché ogni essere umano è un'immagine di Dio, nessuno può essere costretto a soggiacere a qualsiasi sistema o finalità di questo mondo. La signoria dell'uomo nel cosmo, la sua capacità di esistenza sociale, e la conoscenza di Dio e l'amore verso Dio sono tutti elementi che trovano le loro radici nel fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio.

23. Alla base dell'insegnamento conciliare c'è la determinazione cristologica dell'immagine: è Cristo a essere immagine del Dio invisibile (*Col 1,15*) (GS, n. 10). Il Figlio è l'uomo perfetto che restituisce ai figli e alle figlie di Adamo la somiglianza divina, ferita dal peccato dei primi genitori (GS, n. 22). Rivelato da Dio che ha creato l'uomo a sua immagine, è il Figlio a dare all'uomo una risposta agli interrogativi sul significato della vita e della morte (GS, n. 41). Il Concilio, inoltre, sottolinea la struttura trinitaria dell'immagine: conformandosi a Cristo (*Rm 8,29*) e attraverso i doni dello Spirito Santo (*Rm 8,23*), viene creato un uomo nuovo, capace di adempiere il comandamento nuovo (GS, n. 22). Sono i santi ad essere pienamente trasformati nell'immagine di Cristo (cfr *Cor 3,18*); in loro, Dio manifesta la sua presenza e la sua grazia come segno del suo regno (GS, n. 24). Partendo dalla dottrina dell'immagine di Dio, il Concilio insegna che l'attività umana rispecchia la creatività divina che ne rappresenta il modello (GS, n. 34) e che essa va orientata verso la giustizia e la comunione per promuovere la formazione di una sola famiglia nella quale tutti possano essere fratelli e sorelle (GS, n. 24).

24. Il rinnovato interesse per la teologia dell'*imago Dei* emerso dal Concilio Vaticano II si riflette anche nella teologia contemporanea, dove si sono verificati sviluppi in diverse aree. Innanzitutto, i teologi stanno lavorando per dimostrare come la teologia dell'*imago Dei* illumini le connessioni tra antropologia e cristologia. Senza negare la grazia unica donata al genere umano attraverso l'Incarnazione, i teologi vogliono riconoscere il valore intrinseco della creazione dell'uomo a immagine di Dio. Le possibilità che Cristo apre all'uomo non significano la soppressione della realtà dell'uomo in quanto creatura, ma la sua trasformazione e realizzazione secondo l'immagine perfetta del Figlio. Inoltre, congiuntamente a questa nuova comprensione del legame tra cristologia e antropologia, emerge anche una maggiore comprensione del carattere dinamico dell'*imago Dei*. Senza negare il dono rappresentato dalla creazione originaria dell'uomo a immagine di Dio, i teologi vogliono riconoscere la verità che, alla luce della storia umana e dell'evoluzione della cultura umana, l'*imago Dei* può essere considerata, in un senso reale, ancora in divenire. Non solo, ma la teologia dell'*imago Dei* stabilisce anche un'ulteriore connessione tra antropologia e teologia morale dimostrando come l'uomo, nel suo stesso essere, possieda una partecipazione alla legge divina. Questa legge naturale orienta le persone umane verso la ricerca del bene nelle loro azioni. Ne consegue infine che l'*imago Dei* ha una dimensione teleologica ed escatologica che definisce l'uomo come *homo viator*, orientato alla *parousia* e al compimento del piano divino per l'universo così come viene realizzato nella storia di grazia nella vita di ogni singolo essere umano e nella storia dell'intero genere umano.

CAPITOLO SECONDO

A IMMAGINE DI DIO: PERSONE IN COMUNIONE

25. La comunione e il servizio sono i due grandi filoni di cui è intessuta la trama della dottrina dell'*imago Dei*. Il primo filone, che esamineremo in questo capitolo, può essere così ricapitolato: il Dio uno e trino ha rivelato il suo progetto di condivisione della comunione della vita trinitaria con persone create a sua immagine. Anzi, è per questa comunione trinitaria che le persone umane sono create a immagine di Dio. È proprio su questa somiglianza radicale al Dio uno e trino che si fonda la possibilità di una comunione di esseri creati con le persone increate della Santissima Trinità. Creati a immagine di Dio, gli esseri umani sono per natura corporei e spirituali, uomini e donne fatti gli uni per gli altri, persone orientate verso la comunione con Dio e reciproca, feriti dal peccato e bisognosi

di salvezza, e destinati ad essere conformati a Cristo, immagine perfetta del Padre, nella potenza dello Spirito Santo.

1. *Corpo e anima*

26. Gli esseri umani, creati a immagine di Dio, sono persone chiamate a godere della comunione e a svolgere un servizio in un universo fisico. Le attività derivanti dalla comunione interpersonale e dal servizio responsabile interessano le capacità spirituali — intellettuali e affettive — delle persone umane, ma non escludono il corpo. Gli esseri umani sono esseri fisici che dividono il mondo con altri esseri viventi. Implicita nella teologia cattolica dell'*imago Dei* è la verità profonda che il mondo materiale crea le condizioni per l'impegno delle persone umane l'una nei confronti dell'altra.

27. Questa verità non ha sempre ricevuto l'attenzione che merita. La teologia di oggi sta cercando di superare l'influenza delle antropologie dualistiche che collocano l'*imago Dei* esclusivamente in relazione all'aspetto spirituale della natura umana. In parte sotto l'influsso dell'antropologia dualistica prima platonica e poi cartesiana, nella stessa teologia cristiana si è avuta la tendenza a identificare l'*imago Dei* negli esseri umani con quella che è la caratteristica più specifica della natura umana, ossia la mente o lo spirito. Un importante contributo al superamento di questa tendenza è stato dato dalla riscoperta sia di elementi dell'antropologia biblica sia di aspetti della sintesi tomistica.

28. Che la corporeità sia essenziale all'identità della persona è un concetto fondamentale, seppure non esplicitamente tematizzato, nella testimonianza della Rivelazione cristiana. L'antropologia biblica esclude il dualismo mente-corpo. L'uomo viene considerato nella sua interezza. Tra i termini ebraici fondamentali utilizzati nell'Antico Testamento per designare l'uomo, *nèfèš* significa la vita di una persona concreta che è viva (Gn 9,4; Lv 24,17-18; Prv 8,35). Ma l'uomo non ha un *nèfèš*; è un *nèfèš* (Gn 2,7; Lv 17,10). *Basar* si riferisce alla carne degli animali e degli uomini, e talvolta al corpo nel suo insieme (Lv 4,11; 26,29). Anche in questo caso l'uomo non ha un *basar*, ma è un *basar*. Il termine neotestamentario *sarx* (carne) può denotare la corporeità materiale dell'uomo (2 Cor 12,7), ma anche la persona nel suo insieme (Rm 8,6). Un altro termine greco, *soma* (corpo), si riferisce all'intero essere umano, ponendo l'accento sulla sua manifestazione esteriore. Anche qui l'uomo non *ha* il suo corpo, ma *è* il suo corpo. L'antropologia biblica presuppone chiaramente l'unità dell'uomo e comprende come la corporeità sia essenziale all'identità personale.

29. Nei dogmi centrali della fede cristiana è sottinteso che il corpo è parte intrinseca della persona umana e partecipa quindi alla sua creazione a immagine di Dio. La dottrina cristiana della creazione esclude completamente un dualismo metafisico o cosmico, poiché insegna come nell'universo tutto, spirituale e materiale, sia stato creato da Dio e promani quindi dal Bene perfetto. Nel contesto della dottrina dell'Incarnazione, anche il corpo è visto come parte intrinseca della persona. Il Vangelo di Giovanni afferma che «il Verbo si fece carne (*sarx*)», per sottolineare, in contrapposizione al docetismo, che Gesù aveva un corpo fisico reale e non un corpo-fantasma. Inoltre Gesù ci redime attraverso ogni atto da Lui compiuto nel suo corpo. Il suo Corpo offerto per noi e il suo Sangue versato per noi significano il dono della sua Persona per la nostra salvezza. L'opera redentrice di Cristo si compie nella Chiesa, suo corpo mistico, ed è resa visibile e tangibile tramite i sacramenti. Gli effetti dei sacramenti, per quanto essi stessi principalmente spirituali, si attuano attraverso segni materiali percettibili, che possono essere ricevuti soltanto nel o con il corpo. Questo dimostra che non solo la mente dell'uomo è redenta, ma anche il suo corpo. Il corpo diventa tempio dello Spirito Santo. Infine, che il corpo sia parte essenziale della persona umana è insito nella dottrina della risurrezione del corpo alla fine dei tempi, che fa comprendere come l'uomo esista nell'eternità come persona fisica e spirituale completa.

30. Per mantenere l'unità di corpo e anima insegnata nella Rivelazione, il Magistero adotta la definizione dell'anima umana come *forma substantialis* (cfr Concilio di Vienna e Quinto Concilio Lateranense). Qui il Magistero si è basato sull'antropologia tomistica che, attingendo alla filosofia di Aristotele, vede il corpo e l'anima come i principi materiali e spirituali di un singolo essere

umano. Possiamo notare come tale impostazione non sia incompatibile con le più recenti scoperte scientifiche. La fisica moderna ha dimostrato che la materia, nelle sue particelle più elementari, è puramente potenziale e non ha tendenza alcuna verso l'organizzazione. Ma il livello di organizzazione nell'universo, nel quale si trovano forme altamente organizzate di entità viventi e non viventi, sottintende la presenza di una qualche «informazione». Un ragionamento di questo genere fa pensare a una parziale analogia tra il concetto aristotelico di forma sostanziale e il concetto scientifico moderno di «informazione». Quindi, ad esempio, il DNA dei cromosomi contiene le informazioni necessarie affinché la materia possa organizzarsi secondo lo schema tipico di una data specie o singolo essere. Analogicamente, la forma sostanziale fornisce alla materia prima quelle informazioni di cui ha bisogno per essere organizzata in un particolare modo. Questa analogia va presa con la dovuta cautela, in quanto non è possibile un raffronto diretto tra concetti spirituali e metafisici e dati materiali e biologici.

31. Queste indicazioni bibliche, dottrinali e filosofiche convergono nell'affermazione che la corporeità dell'uomo partecipa all'*imago Dei*. Se l'anima, creata a immagine di Dio, forma la materia per costituire il corpo umano, allora la persona umana nel suo insieme è portatrice dell'immagine divina in una dimensione tanto spirituale quanto corporea. Questa conclusione è ulteriormente rafforzata se si tiene pienamente conto delle implicazioni cristologiche dell'immagine di Dio. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...]. Cristo [...] svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS, n. 22). Unito spiritualmente e fisicamente al Verbo incarnato e glorificato, soprattutto nel sacramento dell'Eucaristia, l'uomo arriva alla sua destinazione: la risurrezione del suo stesso corpo e la gloria eterna, alla quale partecipa come persona umana completa, corpo e anima, nella comunione trinitaria condivisa da tutti i beati nella compagnia del cielo.

2. Uomo e donna

32. Nella *Familiaris consortio*, Giovanni Paolo II ha affermato: «In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore nella sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale» (n. 11). Creati a immagine di Dio, gli esseri umani sono chiamati all'amore e alla comunione. Poiché questa vocazione si realizza in modo peculiare nell'unione procreativa tra marito e moglie, la differenza tra uomo e donna è un elemento essenziale nella costituzione degli esseri umani fatti a immagine di Dio.

33. «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27; cfr Gn 5,1-2). Secondo la Scrittura, quindi, l'*imago Dei* si manifesta, sin dall'inizio, nella differenza tra i sessi. Potremmo dire che l'essere umano esiste soltanto come maschile o femminile, poiché la realtà della condizione umana appare nella differenza e pluralità dei sessi. Quindi, lungi dall'essere un aspetto accidentale o secondario della personalità, questo è un elemento costitutivo dell'identità personale. Tutti noi abbiamo un nostro modo di esistere nel mondo, di vedere, di pensare, di sentire, di stabilire rapporti di scambio reciproco con altre persone, che sono anch'esse definite dalla loro identità sessuale. Secondo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «La sessualità esercita un'influenza su tutti gli aspetti della persona umana, nell'unità del suo corpo e della sua anima. Essa concerne particolarmente l'affettività, la capacità di amare e di procreare, e, in modo più generale, l'attitudine a intrecciare rapporti di comunione con altri» (n. 2332). I ruoli attribuiti all'uno o all'altro sesso possono variare nel tempo e nello spazio, ma l'identità sessuale della persona non è una costruzione culturale o sociale. Appartiene al modo specifico in cui esiste l'*imago Dei*.

34. Questa specificità è rafforzata dall'Incarnazione del Verbo. Egli ha assunto la condizione umana nella sua totalità, assumendo un sesso, ma diventando uomo in entrambi i sensi del termine: come membro della comunità umana, e come essere di sesso maschile. La relazione tra ciascuno di noi e Cristo è determinata in due modi: dipende dall'identità sessuale propria e da quella di Cristo.

35. Inoltre l'incarnazione e la risurrezione estendono anche all'eternità l'identità sessuale originaria dell'*imago Dei*. Il Signore risorto, ora che siede alla destra del Padre, rimane un uomo. Possiamo inoltre osservare che la persona santificata e glorificata della Madre di Dio, adesso assunta corporalmente in cielo, continua ad essere una donna. Quando in *Galati* 3,28 san Paolo annuncia che in Cristo vengono annullate tutte le differenze, inclusa quella tra uomo e donna, sta dicendo che nessuna differenza umana può impedire la nostra partecipazione al mistero di Cristo. La Chiesa non ha accolto le tesi di san Gregorio di Nissa e di qualche altro Padre della Chiesa, che sostenevano che le differenze sessuali in quanto tali sarebbero state annullate dalla risurrezione. Le differenze sessuali tra uomo e donna, pur manifestandosi certamente con attributi fisici, di fatto trascendono il puramente fisico e toccano il mistero stesso della persona.

36. La Bibbia non dà alcun adito al concetto di una superiorità naturale del sesso maschile rispetto a quello femminile. Nonostante le loro differenze, i due sessi godono di una implicita eguaglianza. Come ha scritto Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio*: «Anzitutto è da rilevare l'eguale dignità e responsabilità della donna rispetto all'uomo. Tale eguaglianza trova una singolare forma di realizzazione nella reciproca donazione di sé all'altro e di ambedue ai figli, propria del matrimonio e della famiglia [...]. Creando l'uomo "maschio e femmina", Dio dona la dignità personale in eguale modo all'uomo e alla donna, arricchendoli dei diritti inalienabili e delle responsabilità che sono proprie della persona umana» (n. 22). Uomo e donna sono ugualmente creati a immagine di Dio. Entrambi sono persone, dotate di intelligenza e volontà, capaci di orientare la propria vita con l'esercizio della libertà. Ma ciascuno lo fa in maniera propria e peculiare della sua identità sessuale, in modo che la tradizione cristiana può parlare di reciprocità e complementarità. Questi termini, che in tempi recenti sono divenuti in un certo qual modo controversi, sono comunque utili ad affermare che l'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altra per raggiungere una pienezza di vita.

37. Certo, l'originaria amicizia tra uomo e donna è stata seriamente compromessa dal peccato. Attraverso il miracolo compiuto alle nozze di Cana (*Gv* 2,1ss), nostro Signore mostra di essere venuto a ripristinare l'armonia voluta da Dio nella creazione dell'uomo e della donna.

38. L'immagine di Dio, che va trovata nella natura della persona umana in quanto tale, può essere realizzata in modo speciale nell'unione tra gli esseri umani. Poiché tale unione è rivolta alla perfezione dell'amore divino, la tradizione cristiana ha sempre affermato il valore della verginità e del celibato, che promuovono rapporti di casta amicizia tra persone umane e nel contempo sono segno della realizzazione escatologica di tutto l'amore creato nell'amore increato della Beata Trinità. Proprio a tale proposito il Concilio Vaticano II ha tracciato un'analogia tra la comunione delle persone divine tra loro, e quella che gli esseri umani sono chiamati a formare sulla Terra (cfr GS, n. 24).

39. Se è certamente vero che l'unione tra gli esseri umani può realizzarsi in molteplici modi, la teologia cattolica afferma oggi che il matrimonio costituisce una forma elevata di comunione tra le persone umane e una delle migliori analogie della vita trinitaria. Quando un uomo e una donna uniscono il loro corpo e il loro spirito in un atteggiamento di totale apertura e donazione di sé, formano una nuova immagine di Dio. La loro unione in una sola carne non risponde semplicemente a una necessità biologica, ma all'intenzione del Creatore che li conduce a condividere la felicità di essere fatti a sua immagine. La tradizione cattolica parla del matrimonio come di un eminente cammino di santità. «Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione e di amore. Creandola a sua immagine [...] Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2331). Anche il Concilio Vaticano II ha sottolineato il significato profondo del matrimonio: «I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, significano e partecipano il mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr *Ef* 5,32); si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale, educando la prole» (LG, n. 11; cfr GS, n. 48).

3. *Persona e comunità*

40. Le persone create a immagine di Dio sono esseri corporei la cui identità, maschile o femminile, li destina a uno speciale tipo di comunione gli uni con gli altri. Come ha insegnato Giovanni Paolo II, il significato nuziale del corpo trova la sua realizzazione nell'amore e nell'intimità umana, che rispecchiano la comunione della Santissima Trinità, il cui mutuo amore è riversato nella creazione e nella redenzione. Questa verità è al centro dell'antropologia cristiana. Gli esseri umani sono creati a *imago Dei* proprio come persone capaci di una conoscenza e di un amore che sono personali e interpersonali. È in virtù dell'*imago Dei* in loro che questi esseri personali sono esseri relazionali e sociali, compresi in una famiglia umana la cui unità è al tempo stesso realizzata e prefigurata nella Chiesa.

41. Quando si parla della persona, ci si riferisce sia alla irriducibile identità e interiorità che costituiscono il singolo individuo, sia al rapporto fondamentale con gli altri che è alla base della comunità umana. Nella prospettiva cristiana, questa identità personale, che è anche un orientamento verso l'altro, si fonda essenzialmente sulla Trinità delle Persone divine. Dio non è un essere solitario, ma una comunione fra tre Persone. Costituito dall'unica natura divina, l'identità del Padre è la sua paternità, la sua relazione al Figlio e allo Spirito; l'identità del Figlio è la sua relazione al Padre e allo Spirito; l'identità dello Spirito è la sua relazione al Padre e al Figlio. La rivelazione cristiana ha condotto all'articolazione del concetto di persona e gli ha attribuito un significato divino, cristologico e trinitario. In effetti nessuna persona in quanto tale è sola nell'universo, ma è sempre costituita con gli altri ed è chiamata a formare con loro una comunità.

42. Ne consegue che gli esseri personali sono anche esseri sociali. L'essere umano è veramente umano nella misura in cui attualizza l'elemento essenzialmente sociale nella sua costituzione in quanto persona all'interno di gruppi familiari, religiosi, civili, professionali e di altro genere, che insieme formano la società circostante alla quale appartiene. Pur affermando il carattere fondamentalmente sociale dell'esistenza umana, la civiltà cristiana ha comunque riconosciuto il valore assoluto della persona, nonché l'importanza dei diritti individuali e della diversità culturale. Nell'ordine creato ci sarà sempre una certa tensione tra la singola persona e le esigenze dell'esistenza sociale. Nella Santissima Trinità c'è un'armonia perfetta tra le Persone che condividono la comunione di un'unica vita divina.

43. Ogni singolo essere umano, come pure la comunità umana nel suo insieme, è creato a immagine di Dio. Nella sua unità originaria — di cui è simbolo Adamo — l'umanità è fatta a immagine della divina Trinità. Voluta da Dio, procede attraverso le vicissitudini della storia dell'uomo verso una comunione perfetta, anch'essa voluta da Dio, ma che deve ancora essere realizzata. In questo senso, gli esseri umani partecipano alla solidarietà di un'unità che al tempo stesso già esiste e deve ancora essere raggiunta. Condividendo una natura umana creata e confessando il Dio uno e trino che dimora in mezzo a noi, siamo tuttavia divisi dal peccato e aspettiamo la venuta vittoriosa di Cristo che ristabilirà e ricreerà l'unità voluta da Dio in una redenzione finale della creazione (cfr *Rm* 8,18-19). Questa unità della famiglia umana deve ancora essere realizzata escatologicamente. La Chiesa è sacramento di salvezza e del regno di Dio: cattolica, in quanto riunisce uomini di ogni razza e cultura; una, in quanto avamposto dell'unità della comunità umana voluta da Dio; santa, in quanto essa stessa santificata dalla potenza dello Spirito Santo e santificante tutti gli uomini attraverso i sacramenti; e apostolica, nel proseguire la missione scelta da Cristo per gli uomini, ossia la progressiva attuazione dell'unità del genere umano voluta da Dio e il compimento della creazione e della redenzione.

4. *Peccato e salvezza*

44. Creati a immagine di Dio per condividere la comunione della vita trinitaria, gli esseri umani sono persone costituite in modo tale da poter liberamente abbracciare questa comunione. La libertà è il dono divino che consente alle persone umane di scegliere la comunione che il Dio uno e trino offre loro come bene ultimo. Ma con la libertà viene anche la possibilità del fallimento della libertà. Invece di abbracciare il bene ultimo della partecipazione alla vita divina, le persone umane possono

allontanarsene per godere di beni transitori o persino soltanto immaginari. Il peccato è proprio questo fallimento della libertà, questo voltare le spalle al divino invito alla comunione.

45. Nella prospettiva dell'*imago Dei*, che nella sua struttura ontologica è essenzialmente dialogica o relazionale, il peccato, in quanto rottura del rapporto con Dio, deturpa l'*imago Dei*. È possibile comprendere le dimensioni del peccato alla luce di quelle dimensioni dell'*imago Dei* che sono colpite dal peccato. Questa alienazione fondamentale da Dio turba inoltre il rapporto dell'uomo con gli altri (cfr *I Gv* 3,17) e, in un senso reale, provoca una divisione al suo interno tra corpo e spirito, conoscenza e volontà, ragione ed emozioni (*Rm* 7,14-15). Il peccato colpisce anche l'esistenza fisica dell'uomo, arrecando sofferenze, malattia e morte. Inoltre, proprio come l'*imago Dei*, anche il peccato ha una dimensione storica. La testimonianza della Scrittura (cfr *Rm* 5,12 ss) ci presenta una visione della storia del peccato, provocato dal rifiuto dell'invito alla comunione rivolto da Dio all'inizio della storia dell'umanità. Infine il peccato si ripercuote sulla dimensione sociale dell'*imago Dei*; è possibile discernere ideologie e strutture che sono la manifestazione oggettiva del peccato e che si oppongono alla realizzazione dell'immagine di Dio da parte degli esseri umani.

46. Gli esegeti cattolici e protestanti sono attualmente concordi sul fatto che l'*imago Dei* non può essere totalmente distrutta dal peccato, poiché definisce l'intera struttura della natura umana. Da parte sua, la tradizione cattolica ha sempre insistito che, mentre l'*imago Dei* può essere sfigurata o deformata, non può però essere distrutta dal peccato. La struttura dialogica o relazionale dell'immagine di Dio non può essere perduta, ma, sotto il regno del peccato, ne risulta compromesso l'orientamento verso la sua realizzazione cristologica. Inoltre la struttura ontologica dell'immagine, seppure colpita dal peccato nella sua storicità, permane nonostante la realtà delle azioni peccaminose. A questo proposito — come hanno argomentato molti Padri della Chiesa in risposta allo gnosticismo e al manicheismo — la libertà, che in quanto tale definisce che cosa significa essere umano e che è fondamentale alla struttura ontologica dell'*imago Dei*, non può essere soppressa, persino se la situazione nella quale la libertà viene esercitata è in parte determinata dalle conseguenze del peccato. Infine, in contrapposizione al concetto di una corruzione totale dell'*imago Dei* ad opera del peccato, la tradizione cattolica ha insistito che la grazia e la salvezza sarebbero illusorie se esse non riuscissero a trasformare la realtà esistente, per quanto peccaminosa, della natura umana.

47. Compresa nella prospettiva della teologia dell'*imago Dei*, la salvezza comporta il ripristino dell'immagine di Dio da parte di Cristo, che è immagine perfetta del Padre. Ottenendo la nostra salvezza attraverso la sua Passione, Morte e Risurrezione, Cristo ci conforma a se stesso tramite la nostra partecipazione al mistero pasquale e riconfigura così l'*imago Dei* nel suo giusto orientamento alla beata comunione della vita trinitaria. In questa prospettiva, la salvezza non è altro che una trasformazione e una realizzazione della vita personale dell'essere umano, creato a immagine di Dio e adesso nuovamente rivolto a una partecipazione reale alla vita delle persone divine, attraverso la grazia dell'Incarnazione e la dimora dello Spirito Santo. La tradizione cattolica giustamente parla qui di una realizzazione della persona. Soffrendo di una carenza di carità a causa del peccato, la persona non può conseguire la sua autorealizzazione separatamente dall'amore assoluto e benigno di Dio in Cristo Gesù. Con questa trasformazione salvifica della persona attraverso Cristo e lo Spirito Santo, tutto nell'universo viene parimenti trasformato e arriva a condividere la gloria di Dio (*Rm* 8,21).

48. Nella tradizione teologica, l'uomo colpito dal peccato è sempre bisognoso di salvezza, ma al tempo stesso ha un desiderio naturale di vedere Dio — è *capax Dei* — che, in quanto immagine del divino, costituisce un orientamento dinamico verso il divino. Tale orientamento, pur non venendo distrutto dal peccato, non può neppure essere realizzato senza la grazia salvifica di Dio. Dio salvatore si rivolge a un'immagine di sé, disturbata nel suo orientamento verso di lui, ma ciononostante capace di ricevere la divina attività salvifica. Queste formulazioni tradizionali affermano sia l'indistruttibilità dell'orientamento dell'uomo verso Dio, sia la necessità della salvezza. La persona umana, creata a immagine di Dio, è ordinata dalla natura al godimento

dell'amore divino, ma soltanto la grazia divina rende possibile ed efficace la libera adesione a questo amore. In tale prospettiva la grazia non è semplicemente un rimedio al peccato, ma una trasformazione qualitativa della libertà umana resa possibile da Cristo, una libertà liberata per il Bene.

49. La realtà del peccato personale dimostra che l'immagine di Dio non è aperta a Dio in modo inequivocabile, ma può chiudersi in se stessa. La salvezza sottintende una liberazione da questa auto-glorificazione attraverso la croce. Il mistero pasquale, originariamente costituito dalla Passione, Morte e Risurrezione di Cristo, fa sì che ogni persona possa partecipare alla morte al peccato che conduce alla vita in Cristo. La croce significa non la distruzione dell'umano, ma il passaggio che conduce a una vita nuova.

50. Gli effetti della salvezza per l'uomo creato a immagine di Dio si ottengono attraverso la grazia di Cristo che, nuovo Adamo, è il capo di una nuova umanità e crea per l'uomo una nuova condizione salvifica attraverso la sua morte per i peccatori e la sua risurrezione (cfr *1 Cor* 15,47-49; *2 Cor* 5,2; *Rm* 5,6 ss). In tal modo l'uomo diventa una nuova creatura (*2 Cor* 5,17), capace di una nuova vita di libertà, una vita «liberata da» e «liberata per».

51. L'uomo è liberato dal peccato, dalla legge, e dalla sofferenza e dalla morte. Innanzitutto la salvezza è una liberazione dal peccato che riconcilia l'uomo con Dio, persino nel pieno di una battaglia continua contro il peccato combattuta nella potenza dello Spirito Santo (cfr *Ef* 6,10-20). Inoltre la salvezza non è liberazione dalla legge in quanto tale, ma da qualsiasi forma di legalismo che si opponga allo Spirito Santo (*2 Cor* 3,6) e alla realizzazione dell'amore (*Rm* 13,10). La salvezza conduce a una liberazione dalla sofferenza e dalla morte, che acquisiscono un nuovo significato come partecipazione salvifica alla sofferenza, alla morte e alla risurrezione del Figlio. Inoltre, secondo la fede cristiana, «liberato da» significa «liberato per»: libertà dal peccato significa libertà per Dio in Cristo e lo Spirito Santo; libertà dalla legge significa libertà per l'amore autentico; libertà dalla morte significa libertà per una vita nuova in Dio. Questa «libertà per» è resa possibile da Gesù Cristo, icona perfetta del Padre, che restaura l'immagine di Dio nell'uomo.

5. «*Imago Dei*» e «*imago Christi*»

52. «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 il nuovo Adamo, 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. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice» (GS, n. 22). Questo famoso brano, tratto dalla Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo del Concilio Vaticano II, ben si presta a concludere questa ricapitolazione dei principali elementi della teologia dell'*imago Dei*. È infatti Gesù Cristo a rivelare all'uomo la pienezza del suo essere, nella sua natura originaria, nel suo compimento finale e nella sua realtà attuale.

53. Le origini dell'uomo vanno ricercate in Cristo: egli è stato creato «per mezzo di lui e in vista di lui» (*Col* 1,16), il Verbo [che è] la vita [...] e la luce che illumina ogni uomo e viene nel mondo (*Gv* 1,3-4,9)». Se è vero che l'uomo è stato creato *ex nihilo*, è anche possibile affermare che è creato dalla pienezza (*ex plenitudine*) di Cristo stesso, che è al tempo stesso creatore, mediatore e fine dell'uomo. Il Padre ci ha destinati ad essere suoi figli e figlie e «a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8,29). Che cosa significhi essere stati creati a *imago Dei* ci viene quindi pienamente svelato soltanto nell'*imago Christi*. In lui troviamo la totale ricettività del Padre che dovrebbe caratterizzare la nostra stessa esistenza, l'apertura all'altro in un atteggiamento di servizio che dovrebbe caratterizzare le relazioni con i nostri fratelli e sorelle in Cristo, e la misericordia e l'amore per l'altro che Cristo, in quanto immagine del Padre, mostra nei nostri riguardi.

54. Proprio come le origini dell'uomo vanno ricercate in Cristo, così anche la sua finalità. Gli esseri umani sono orientati verso il regno di Dio come a un futuro assoluto, il compimento dell'esistenza umana. Poiché «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (*Col* 1,16), trovano

in lui la loro direzione e il loro destino. La volontà di Dio, che Cristo sia la pienezza dell'uomo, deve trovare una realizzazione escatologica. Lo Spirito Santo porterà a compimento la configurazione ultima delle persone umane secondo Cristo alla risurrezione dei morti, ma già oggi gli esseri umani partecipano a questa somiglianza escatologica a Cristo qui su questa Terra, nel mezzo del tempo e della storia. Attraverso Incarnazione, Risurrezione e Pentecoste, l'*eschaton* è già qui; questi eventi lo inaugurano e lo introducono nel mondo degli uomini, anticipandone la realizzazione finale. Lo Spirito Santo opera in modo misterioso in tutti gli esseri umani di buona volontà, nelle società e nel cosmo, per trasfigurare e divinizzare gli esseri umani. Inoltre lo Spirito Santo opera attraverso i sacramenti, in particolare attraverso l'Eucaristia che è l'anticipazione del banchetto celeste, la pienezza della comunione nel Padre, Figlio e Spirito Santo.

55. Tra le origini dell'uomo e il suo futuro assoluto si trova l'attuale situazione esistenziale del genere umano, il cui pieno significato va parimenti ricercato soltanto in Cristo. Abbiamo visto che è Cristo — nella sua Incarnazione, Morte e Risurrezione — a riportare l'immagine di Dio nell'uomo alla sua debita forma. «Piacque a Dio [...] per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (Col 1,20). Nel cuore della sua esistenza peccaminosa l'uomo è perdonato e, attraverso la grazia dello Spirito Santo, sa di essere salvato e giustificato per mezzo di Cristo. Gli esseri umani crescono nella loro somiglianza a Cristo e collaborano con lo Spirito Santo, il quale, soprattutto attraverso i sacramenti, li plasma a immagine di Cristo. In tal modo l'esistenza quotidiana dell'uomo è definita come uno sforzo di sempre più piena conformazione all'immagine di Cristo, cercando di dedicare la propria vita al combattimento per arrivare alla vittoria finale di Cristo nel mondo.

CAPITOLO TERZO

A IMMAGINE DI DIO: AMMINISTRATORI DELLA CREAZIONE VISIBILE

56. Il primo grande tema all'interno della teologia dell'*imago Dei* concerne la partecipazione alla vita della comunione divina. Creati a immagine di Dio, come abbiamo visto, gli umani sono esseri che condividono il mondo con altri esseri corporei, ma che si distinguono per il loro intelletto, amore e libertà, e che sono quindi ordinati dalla loro stessa natura alla comunione interpersonale. Il primo esempio di questa comunione è l'unione procreativa dell'uomo e della donna, che rispecchia la comunione creativa dell'amore trinitario. Il deturpamento dell'*imago Dei* da parte del peccato, con le sue inevitabili conseguenze negative sulla vita personale e interpersonale, è vinto dalla Passione, Morte e Risurrezione di Cristo. La grazia salvifica della partecipazione al mistero pasquale riconfigura l'*imago Dei* secondo il modello dell'*imago Christi*.

57. In questo capitolo esamineremo il secondo dei due grandi temi della teologia dell'*imago Dei*. Creati a immagine di Dio per partecipare alla comunione dell'amore trinitario, gli esseri umani occupano un posto unico nell'universo in accordo con il piano divino: godono del privilegio di partecipare al governo divino della creazione visibile. Tale privilegio è ad essi concesso dal Creatore, il quale permette alla creatura fatta a sua immagine di partecipare alla sua opera, al suo progetto di amore e salvezza, addirittura alla sua stessa signoria sull'universo. Poiché la posizione dell'uomo come dominatore è di fatto una partecipazione al governo divino della creazione, ne parliamo qui come di una forma di servizio.

58. Secondo la [*Gaudium et spes*](#): «L'uomo, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la Terra [...] e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra» (n. 34). Questo concetto di dominio o di signoria dell'uomo ha un ruolo importante nella teologia cristiana. Dio designa l'uomo come suo amministratore proprio come fa il padrone nelle parabole

del Vangelo (cfr *Lc* 19,12). L'unica creatura che Dio ha espressamente voluto per se stesso occupa un posto unico al vertice della creazione visibile (*Gn* 1,26; 2,20; *Sal* 8,6-7; *Sap* 9,2-3).

59. Per descrivere questo speciale ruolo, la teologia cristiana usa immagini tratte sia dall'ambiente domestico sia da quello del potere regale. Nell'utilizzare immagini attinenti alla signoria, viene detto che gli esseri umani sono chiamati a governare nel senso di esercitare una supremazia sull'insieme della creazione visibile, alla stregua di un re. Ma il significato interiore della signoria è il servizio, come Gesù ricorda ai suoi discepoli: soltanto soffrendo volontariamente come vittima sacrificale Cristo diventa re dell'universo, con la Croce come suo trono. Utilizzando invece immagini domestiche, la teologia cristiana ci mostra l'uomo come l'amministratore di una casa a cui Dio ha affidato la cura di tutti i suoi beni (cfr *Mt* 24,45). L'uomo può utilizzare il suo ingegno nel dispiegare le risorse della creazione visibile, ed esercita questa signoria partecipata sulla creazione visibile attraverso la scienza, la tecnologia e l'arte.

60. Al di sopra di lui, e tuttavia nell'intimità della sua stessa coscienza, l'uomo scopre l'esistenza di una legge, che la tradizione chiama «legge naturale». Tale legge è di origine divina, e la consapevolezza che ne ha l'uomo è essa stessa una partecipazione alla legge divina. Riferisce l'uomo alle vere origini dell'universo e a quelle sue stesse (*Veritatis splendor*, n. 20). Questa legge naturale spinge la creatura razionale a ricercare la verità e il bene nella sua signoria sull'universo. Creato a immagine di Dio, l'uomo esercita tale signoria sulla creazione visibile soltanto in virtù del privilegio conferitogli da Dio. Imita il dominio divino, ma non può sostituirvisi. La Bibbia diffida da questo peccato di usurpazione del ruolo divino. È un grave fallimento morale per gli esseri umani agire da dominatori della creazione visibile separandosi dalla più alta legge divina. Essi agiscono in vece del loro padrone in quanto amministratori (cfr *Mt* 25,14 ss), ai quali è attribuita la libertà necessaria per fare fruttare i doni che sono stati affidati ad essi, e a farlo con una certa ardita creatività.

61. L'amministratore deve rendere conto della sua gestione, e il divino Maestro giudicherà le sue azioni. La legittimità morale e l'efficacia dei mezzi impiegati dall'amministratore costituiscono i criteri di tale giudizio. Né la scienza né la tecnologia sono fini a se stesse; ciò che è tecnicamente possibile non è necessariamente anche ragionevole o etico. La scienza e la tecnologia devono essere messe al servizio del disegno divino per l'insieme della creazione e per tutte le creature. Questo disegno dà significato all'universo nonché alle imprese umane. L'amministrazione umana del mondo creato è proprio un servizio svolto attraverso la partecipazione al governo divino, e ad esso è sempre subordinata. Gli esseri umani svolgono tale servizio acquistando una conoscenza scientifica dell'universo, occupandosi responsabilmente del mondo naturale (inclusi gli animali e l'ambiente) e salvaguardando la loro stessa integrità biologica.

1. *La scienza e l'amministrazione della conoscenza*

62. La cultura umana, in ogni sua epoca e in quasi tutte le società, è stata caratterizzata dal tentativo di comprendere l'universo. Nella prospettiva della fede cristiana, questo sforzo è proprio un esempio del servizio che gli esseri umani svolgono in accordo con il piano di Dio. Senza abbracciare uno screditato concordismo, i cristiani hanno la responsabilità di collocare le moderne conoscenze scientifiche dell'universo all'interno della teologia della creazione. La posizione degli esseri umani nella storia di questo universo in continua evoluzione, così come è stata ricostruita dalle scienze moderne, può essere vista nella sua realtà completa soltanto alla luce della fede, come una storia personale dell'impegno di Dio uno e trino con le persone sue creature.

63. Secondo la tesi scientifica più accreditata, 15 miliardi di anni fa l'universo ha conosciuto un'esplosione che va sotto il nome di *Big Bang*, e da allora continua a espandersi e a raffreddarsi. Successivamente sono andate verificandosi le condizioni necessarie per la formazione degli atomi e, in epoca ancora successiva, si è avuta la condensazione delle galassie e delle stelle, seguita circa 10 miliardi di anni più tardi dalla formazione dei pianeti. Nel nostro sistema solare e sulla Terra (formatasi circa 4,5 miliardi di anni fa) si sono create le condizioni favorevoli all'apparizione della vita. Se, da un lato, gli scienziati sono divisi sulla spiegazione da dare all'origine di questa prima

vita microscopica, la maggior parte di essi è invece concorde nell'asserire che il primo organismo ha abitato questo pianeta circa 3,5-4 miliardi di anni fa. Poiché è stato dimostrato che tutti gli organismi viventi della Terra sono geneticamente connessi tra loro, è praticamente certo che essi discendono tutti da questo primo organismo. I risultati convergenti di numerosi studi nelle scienze fisiche e biologiche inducono sempre più a ricorrere a una qualche teoria dell'evoluzione per spiegare lo sviluppo e la diversificazione della vita sulla Terra, mentre ci sono ancora divergenze di opinione in merito ai tempi e ai meccanismi dell'evoluzione. Certo, la storia delle origini umane è complessa e passibile di revisioni, ma l'antropologia fisica e la biologia molecolare fanno entrambe ritenere che l'origine della specie umana vada ricercata in Africa circa 150.000 anni fa in una popolazione umanoide di comune ascendenza genetica. Qualunque ne sia la spiegazione, il fattore decisivo nelle origini dell'uomo è stato il continuo aumento delle dimensioni del cervello, che ha condotto infine all'*homo sapiens*. Con lo sviluppo del cervello umano, la natura e la velocità dell'evoluzione sono state alterate per sempre: con l'introduzione di fattori unicamente umani quali la coscienza, l'intenzionalità, la libertà e la creatività, l'evoluzione biologica ha assunto la nuova veste di un'evoluzione di tipo sociale e culturale.

64. Papa Giovanni Paolo II ha affermato alcuni anni fa che «nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere» (Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze sull'evoluzione, 1996). In linea con quanto già affermato dal magistero pontificio del XX secolo in materia di evoluzione (in particolare l'enciclica *Humani generis* di Pio XII), il messaggio del Santo Padre riconosce che esistono «diverse teorie dell'evoluzione» che sono «materialiste, riduzioniste e spiritualiste» e quindi incompatibili con la fede cattolica. Ne consegue che il messaggio di Giovanni Paolo II non può essere letto come un'approvazione generale di tutte le teorie dell'evoluzione, incluse quelle di provenienza neodarwinista, che negano esplicitamente che la divina Provvidenza possa avere avuto qualunque ruolo veramente causale nello sviluppo della vita dell'universo. Focalizzandosi principalmente sull'evoluzione, in quanto «concerne la concezione dell'uomo», il messaggio di Giovanni Paolo II è tuttavia specificatamente critico nei confronti delle teorie materialiste delle origini dell'uomo, e insiste sull'importanza della filosofia e della teologia per una corretta comprensione del «salto ontologico» all'umano, che non può essere spiegato in termini puramente scientifici. L'interesse della Chiesa per l'evoluzione si concentra quindi in particolare sulla «concezione dell'uomo», che, in quanto creato a immagine di Dio, «non deve essere subordinato come un puro mezzo o come un mero strumento né alla specie né alla società». In quanto persona creata a immagine di Dio, l'essere umano è capace di intessere rapporti di comunione con altre persone e con il Dio uno e trino, nonché di esercitare signoria e servizio nell'universo creato. Queste affermazioni mostrano che le teorie dell'evoluzione e dell'origine dell'universo rivestono un particolare interesse teologico quando toccano le dottrine della creazione *ex nihilo* e la creazione dell'uomo a immagine di Dio.

65. Abbiamo visto come le persone siano create a immagine di Dio affinché possano diventare partecipi della natura divina (cfr 2 Pt 1,3-4), partecipando così alla comunione della vita trinitaria e al dominio divino sulla creazione visibile. Al cuore dell'atto divino della creazione c'è il desiderio divino di fare spazio alle persone create nella comunione delle Persone increate della Santissima Trinità, attraverso la partecipazione adottiva in Cristo. Non solo, ma la comune ascendenza e la naturale unità del genere umano sono la base di una unità in grazia delle persone umane redente, con a capo il Nuovo Adamo, nella comunione ecclesiale delle persone umane unite tra loro e con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo increati. Il dono della vita naturale è fondamento del dono della vita di grazia. Ne consegue che se la verità centrale concerne una persona che agisce liberamente, è impossibile parlare di una necessità o di un imperativo alla creazione, e in ultima analisi non è corretto parlare del Creatore come di una forza, di un'energia o di una causa impersonale. La creazione *ex nihilo* è l'azione di un agente *personale* trascendente, che agisce liberamente e

intenzionalmente, teso alla realizzazione delle finalità totalizzanti dell'impegno personale. Nella tradizione cattolica la dottrina dell'origine degli esseri umani articola la verità rivelata di questa visione fondamentalmente relazionale o personalista di Dio e della natura umana. L'esclusione del panteismo e dell'emanazionismo nella dottrina della creazione può essere interpretata alla radice come un modo di difendere questa verità rivelata. La dottrina della creazione immediata o speciale di ogni singola anima umana non solo affronta la discontinuità ontologica tra materia e spirito, ma getta anche le basi per una divina intimità che abbraccia ogni singola persona umana sin dal primo momento della sua esistenza.

66. La dottrina della *creatio ex nihilo* è quindi una singolare affermazione del carattere veramente personale della creazione e del suo ordine verso una creatura personale plasmata come *imago Dei*, e che risponde non a una causa impersonale, forza o energia, ma a un Creatore personale. Le dottrine dell'*imago Dei* e della *creatio ex nihilo* ci insegnano che l'universo esistente è teatro di un evento *radicalmente personale*, in cui il Creatore uno e trino chiama dal niente coloro che poi richiama nell'amore. È questo il significato profondo delle parole della *Gaudium et spes*: «L'uomo in Terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa» (n. 24). Creati a immagine di Dio, gli esseri umani assumono il ruolo di responsabili amministratori nell'universo fisico. Sotto la guida della divina Provvidenza e riconoscendo il carattere sacro della creazione visibile, l'umanità dà una forma nuova all'ordine naturale e diviene un agente nell'evoluzione dello stesso universo. Nell'esercitare il loro servizio di amministratori della conoscenza, i teologi hanno il compito di collocare le moderne conoscenze scientifiche all'interno di una visione cristiana dell'universo creato.

67. Con riferimento alla *creatio ex nihilo*, i teologi possono notare che la teoria del *Big Bang* non contraddice questa dottrina, sempre che si possa affermare che la supposizione di un inizio assoluto non è scientificamente inammissibile. Poiché la teoria del *Big Bang* in realtà non esclude la possibilità di un precedente stadio della materia, è possibile rilevare che essa sembra dare un sostegno semplicemente *indiretto* alla dottrina della *creatio ex nihilo*, che in quanto tale può essere conosciuta soltanto attraverso la fede.

68. Con riferimento all'evoluzione di condizioni favorevoli alla comparsa della vita, la tradizione cattolica afferma che, in quanto causa trascendente universale, Dio è causa non solo dell'*esistenza*, ma anche causa delle *cause*. L'azione di Dio non si sostituisce all'attività delle cause creaturali, ma fa sì che queste possano agire secondo la loro natura e, ciononostante, conseguire le finalità da lui volute. Nell'aver voluto liberamente creare e conservare l'universo, Dio vuole attivare e sostenere tutte quelle cause secondarie la cui attività contribuisce al dispiegamento dell'ordine naturale che egli intende produrre. Attraverso l'attività delle cause naturali, Dio provoca il verificarsi di quelle condizioni necessarie alla comparsa e all'esistenza degli organismi viventi e, inoltre, alla loro riproduzione e differenziazione. Nonostante che sia in corso un dibattito scientifico sul grado di progettualità o intenzionalità empiricamente osservabile in questi sviluppi, essi hanno *de facto* favorito la comparsa e lo sviluppo della vita. I teologi cattolici possono vedere in un tale ragionamento un sostegno alle affermazioni derivanti dalla fede nella divina creazione e nella divina Provvidenza. Nel disegno provvidenziale della creazione, il Dio uno e trino ha voluto non solo creare un posto per gli esseri umani nell'universo, ma anche, e in ultima analisi, riservare ad essi uno spazio nella sua stessa vita trinitaria. Inoltre, operando come cause reali anche se secondarie, gli esseri umani contribuiscono a trasformare e a dare una nuova forma all'universo.

69. L'attuale dibattito scientifico sui meccanismi dell'evoluzione sembra talvolta partire da un'errata concezione della natura della causalità divina e necessita quindi di un commento teologico. Molti scienziati neodarwinisti, e alcuni dei loro critici, hanno concluso che se l'evoluzione è un processo materialistico radicalmente contingente, guidato dalla selezione naturale e da variazioni genetiche casuali, allora in essa non può esserci posto per una causalità provvidenziale divina. Una compagine sempre più ampia di scienziati critici del neodarwinismo segnala invece le evidenze di un disegno (ad esempio, nelle strutture biologiche che mostrano una

complessità specifica) che secondo loro non può essere spiegato in termini di un processo puramente contingente, e che è stato ignorato o mal interpretato dai neodarwinisti. Il nocciolo di questo acceso dibattito concerne l'osservazione scientifica e la generalizzazione, in quanto ci si domanda se i dati disponibili possono far propendere a favore del disegno o del caso: è una controversia che non può essere risolta attraverso la teologia. È tuttavia importante notare che, secondo la concezione cattolica della causalità divina, la vera contingenza nell'ordine creato non è incompatibile con una Provvidenza divina intenzionale. La causalità divina e la causalità creata differiscono radicalmente in natura e non soltanto in grado. Quindi, persino l'esito di un processo naturale veramente contingente può ugualmente rientrare nel piano provvidenziale di Dio per la creazione. Secondo san Tommaso d'Aquino: «Effetto della divina Provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina Provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della divina Provvidenza esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente» (*Summa Theol.* I, 22, 4 ad 1). Nella prospettiva cattolica, i neodarwinisti che si appellano alla variazione genetica casuale e alla selezione naturale per sostenere la tesi che l'evoluzione è un processo completamente privo di guida vanno al di là di quello che è dimostrabile dalla scienza. La causalità divina può essere attiva in un processo che è *sia* contingente *sia* guidato. Qualsiasi meccanismo evolutivo contingente può esserlo soltanto perché fatto così da Dio. Un processo evolutivo privo di guida — un processo che quindi non rientra nei confini della divina Provvidenza — semplicemente non può esistere poiché «la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali [...]. È necessario che tutte le cose siano soggette alla divina Provvidenza, nella misura della loro partecipazione all'essere» (*Summa Theol.* I, 22, 2).

70. Con riferimento alla creazione immediata dell'anima umana, la teologia cattolica afferma che particolari azioni di Dio producono effetti che trascendono la capacità delle cause create che agiscono secondo la loro natura. Il ricorso alla causalità divina per colmare vuoti genuinamente *causali*, e non per dare risposta a ciò che resta inspiegato, non significa utilizzare l'opera divina per riempire i «buchi» del sapere scientifico (dando così luogo al cosiddetto «Dio tappabuchi»). Le strutture del mondo possono essere viste come aperte all'azione divina non disgregatrice in quanto sono causa diretta di certi eventi nel mondo. La teologia cattolica afferma che la comparsa dei primi membri della specie umana (singoli individui o popolazioni) rappresenta un evento che non si presta a una spiegazione puramente naturale e che può essere appropriatamente attribuito all'intervento divino. Agendo indirettamente attraverso catene causali che operano sin dall'inizio della storia cosmica, Dio ha creato le premesse per quello che Giovanni Paolo II ha chiamato «un salto ontologico [...], il momento di transizione allo spirituale». Se la scienza può studiare queste catene di causalità, spetta alla teologia collocare questo racconto della specifica creazione dell'anima umana all'interno del grande piano del Dio uno e trino di condividere la comunione della vita trinitaria con persone umane create dal nulla a immagine e somiglianza di Dio e che, a suo nome e secondo il suo piano, esercitano in modo creativo il servizio e la sovranità sull'universo fisico.

2. *La responsabilità del mondo creato*

71. I sempre più rapidi progressi scientifici e tecnologici degli ultimi centocinquanta anni hanno condotto a una situazione radicalmente nuova per tutti gli esseri viventi sul nostro pianeta. Miglioramenti quali una maggiore abbondanza materiale, più elevati tenori di vita, migliore stato di salute e una più lunga speranza di vita sono stati accompagnati dall'inquinamento atmosferico e delle acque, dal problema dei rifiuti industriali tossici, dallo sfruttamento e talvolta dalla distruzione di *habitat* delicati. In questa situazione gli esseri umani hanno sviluppato una maggiore consapevolezza dei legami organici che essi hanno con gli altri esseri viventi. La natura viene ormai vista come una biosfera in cui tutti gli esseri formano una rete di vita complessa e tuttavia attentamente organizzata. È inoltre ormai un fatto assodato che esistono limiti sia alle risorse

naturali disponibili, sia alla capacità da parte della natura di porre rimedio ai danni ad essa arrecati attraverso l'incessante sfruttamento delle sue risorse.

72. Purtroppo una delle conseguenze di questa nuova sensibilità ecologica è che il cristianesimo è stato da alcuni accusato di essere in parte responsabile della crisi ambientale, proprio per avere messo in risalto la posizione dell'uomo, creato a immagine di Dio per governare la creazione visibile. Alcuni critici arrivano a dire che nella tradizione cattolica mancano le risorse per mettere in campo una solida etica ecologica in quanto l'uomo è considerato essenzialmente superiore al resto del mondo naturale, e che per una tale etica sarà necessario rivolgersi alle religioni asiatiche e tradizionali.

73. Questa critica, tuttavia, si fonda su una lettura profondamente errata della teologia cristiana della creazione e dell'*imago Dei*. Parlando della necessità di una «conversione ecologica», Giovanni Paolo II ha affermato: «La signoria dell'uomo non è assoluta, ma ministeriale [...], è la missione non di un padrone assoluto e insindacabile, ma di un ministro del regno di Dio» (*Discorso*, 17 gennaio 2001). È possibile che un'errata comprensione di questo insegnamento abbia indotto alcuni ad agire in modo sconsiderato nei confronti dell'ambiente naturale, ma la dottrina cristiana sulla creazione e l'*imago Dei* non ha mai incoraggiato lo sfruttamento incontrollato e l'esaurimento delle risorse naturali. Le osservazioni di Giovanni Paolo II rispecchiano la crescente attenzione con cui il Magistero segue la crisi ecologica, una preoccupazione che trova le sue radici già nelle encicliche sociali dei moderni pontificati. Nella prospettiva di questo insegnamento, la crisi ecologica è un problema umano e sociale, legato alla violazione dei diritti umani e alla disuguaglianza nell'accesso alle risorse naturali. Giovanni Paolo II ha ricapitolato questa tradizione del magistero sociale quando ha scritto nella *Centesimus annus*: «Del pari preoccupante, accanto al problema del consumismo e con esso strettamente connessa, è la *questione ecologica*. L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita. Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio» (n. 37).

74. La teologia cristiana della creazione contribuisce in modo diretto alla risoluzione della crisi ecologica, affermando la verità fondamentale che la creazione visibile è essa stessa un dono divino, il «dono originario», che fissa uno «spazio» di comunione personale. In effetti si potrebbe dire che una corretta teologia cristiana dell'ecologia è data dall'applicazione della teologia della creazione. Osserviamo come il termine «ecologia» combini le due parole greche *oikos* (casa) e *logos* (parola): l'ambiente fisico dell'esistenza umana potrebbe essere visto come una sorta di «abitazione» per la vita umana. Considerato che la vita interiore della Santissima Trinità è una vita di comunione, l'atto divino della creazione è la produzione gratuita di *partner* che possano condividere tale comunione. In questo senso si può dire che la divina comunione ha adesso trovato la sua «abitazione» nel cosmo creato. Per questo motivo possiamo parlare del cosmo come di un luogo di comunione personale.

75. La cristologia e l'escatologia possono insieme illuminare ulteriormente questa verità. Nell'unione ipostatica della Persona del Figlio con la natura umana, Dio viene nel mondo e assume la corporeità che Egli stesso ha creato. Nell'Incarnazione, attraverso il Figlio unigenito nato da una Vergine attraverso la potenza dello Spirito Santo, il Dio uno e trino crea la possibilità di una comunione intima e personale con gli esseri umani. Poiché Dio ha voluto benignamente elevare persone create alla partecipazione dialogica alla sua vita, egli deve, per così dire, abbassarsi al livello della creatura. Alcuni teologi parlano di questa divina condiscendenza come di una forma di «ominizzazione» attraverso la quale Dio rende liberamente possibile la nostra divinizzazione. Dio non solo manifesta la sua gloria nel cosmo tramite atti teofanici, ma anche assumendone la corporeità. In questa prospettiva cristologica, la «ominizzazione» di Dio è un atto di solidarietà, non solo con persone create, ma con l'intero universo creato e il suo destino storico. Non solo, ma nella

prospettiva escatologica, la seconda venuta di Cristo può essere vista come l'evento in cui Dio prende fisicamente dimora nell'universo perfezionato che porta a compimento il piano originale della creazione.

76. Lungi dall'incoraggiare uno sfruttamento sregolato e antropocentrico dell'ambiente naturale, la teologia dell'*imago Dei* afferma il ruolo cruciale dell'uomo nella realizzazione di questo prendere eterna dimora nell'universo perfetto da parte di Dio. Gli esseri umani, per disegno di Dio, sono gli amministratori di questa trasformazione anelata da tutta la creazione. Non solo gli esseri umani, ma l'insieme della creazione visibile è chiamata a partecipare alla vita divina. «Sappiamo che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23). Nella prospettiva cristiana, la nostra responsabilità etica nei confronti dell'ambiente naturale, «dimora della nostra esistenza», trova quindi le sue radici in una profonda comprensione teologica della creazione visibile e del nostro posto al suo interno.

77. Riferendosi a questa responsabilità in un importante passo dell'*Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II ha scritto: «Chiamato a coltivare e custodire il giardino del mondo (cfr Gn 2,15), l'uomo ha una specifica responsabilità sull'*ambiente di vita*, ossia sul creato che Dio ha posto al servizio della sua dignità personale. [...] È la *questione ecologica* — dalla preservazione degli *habitat* naturali delle diverse specie animali e delle varie forme di vita alla ecologia umana propriamente detta — che trova nella pagina biblica una luminosa e forte indicazione etica per una soluzione rispettosa del grande bene della vita, di ogni vita [...]. Nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali, che non si possono impunemente trasgredire» (n. 42).

78. In ultima analisi, dobbiamo osservare che la teologia non potrà offrire una soluzione tecnica alla crisi ambientale; tuttavia, come abbiamo visto, la teologia può aiutarci a vedere il nostro ambiente naturale così come lo vede Dio, come lo spazio di una comunione personale in cui gli esseri umani, creati a immagine di Dio, devono ricercare la comunione reciproca e la perfezione finale dell'universo visibile.

79. Questa responsabilità si estende al mondo animale. Gli animali sono creature di Dio e, secondo le Scritture, egli li circonda di provvidenziali attenzioni (Mt 6,26). Gli esseri umani dovrebbero accoglierli con gratitudine, e rendere grazie a Dio per la loro esistenza, adottando persino un atteggiamento di ringraziamento verso ogni elemento della creazione. Con la loro stessa esistenza gli animali benedicono Dio e gli rendono gloria: «Benedite, uccelli tutti dell'aria, il Signore [...]. Benedite, animali tutti, selvaggi e domestici, il Signore» (Dn 3,80-81). Inoltre l'armonia che l'uomo deve instaurare, o restaurare, nell'insieme della creazione include anche il suo rapporto con gli animali. Quando Cristo verrà nella sua gloria, egli «ricapitolerà» tutta la creazione in un momento di armonia escatologico e definitivo.

80. Ciononostante, esiste una differenza ontologica tra gli esseri umani e gli animali, poiché soltanto l'uomo è creato a immagine di Dio, e Dio gli ha dato la signoria sul mondo animale (Gn 1,26-28; Gn 2,19-20). Ricalcando la tradizione cristiana in merito al giusto uso degli animali, il [Catechismo della Chiesa Cattolica](#) afferma: «Dio ha consegnato gli animali a colui che egli ha creato a sua immagine. È dunque legittimo servirsi degli animali per provvedere al nutrimento o per confezionare indumenti. Possono essere addomesticati, perché aiutino l'uomo nei suoi lavori e anche a ricrearsi negli svaghi» (n. 2417). Questo brano cita inoltre il legittimo impiego di animali per la sperimentazione medica e scientifica, ma sempre riconoscendo che è «contrario alla dignità umana far soffrire inutilmente gli animali» (n. 2418). Quindi, in qualunque modo ci si serva degli animali, occorre sempre essere guidati dai principi già illustrati: la signoria umana sopra il mondo animale è essenzialmente un'amministrazione della quale gli esseri umani devono rendere conto a Dio, che è Signore della creazione nel senso più vero.

3. La responsabilità nei confronti dell'integrità biologica degli esseri umani

81. La moderna tecnologia, congiuntamente ai più recenti sviluppi della biochimica e della biologia molecolare, continua a offrire alla medicina contemporanea nuove possibilità diagnostiche e

terapeutiche. Queste tecniche non solo rendono possibili nuove e più efficaci terapie, ma aprono anche la strada alla possibilità di modificare l'uomo stesso. Il fatto che queste tecnologie siano disponibili e praticabili rende tanto più urgente chiedersi quali limiti debbano essere posti al tentativo dell'uomo di ri-creare se stesso. L'esercizio di una responsabile amministrazione nel campo della bioetica richiede un'attenta riflessione morale sulla portata delle tecnologie che possono incidere sull'integrità biologica degli esseri umani. In questa sede possiamo offrire soltanto qualche breve indicazione in merito alle specifiche sfide morali poste dalle nuove tecnologie e ad alcuni principi che devono essere applicati se vogliamo riuscire ad amministrare in modo responsabile l'integrità biologica degli esseri umani creati a immagine di Dio.

82. Il diritto di disporre pienamente del proprio corpo significherebbe che la persona può usare il corpo come un mezzo per raggiungere un fine che egli stesso ha scelto: potrebbe cioè sostituirne alcune parti, modificarlo o porgli termine. In altre parole, una persona potrebbe determinare la finalità o il valore teleologico del corpo. Il diritto di disporre di qualcosa si estende soltanto a oggetti che abbiano un valore meramente strumentale, e non a oggetti che sono un bene in se stessi, che siano cioè un fine in se stessi. La persona umana, essere creato a immagine di Dio, rientra proprio in quest'ultima categoria. L'interrogativo, in particolar modo così come si profila nella bioetica, è se questo ragionamento possa applicarsi anche ai diversi livelli ravvisabili nella persona umana: il livello biologico-somatico, quello emotivo e quello spirituale.

83. Nella prassi clinica è un fatto generalmente acquisito che si possa disporre in forma limitata del corpo e di certe funzioni mentali per preservare la vita, come, ad esempio, nel caso dell'amputazione di un arto o dell'asportazione di un organo. Interventi del genere sono consentiti dal principio di totalità e integrità (noto anche come principio terapeutico). Il significato di tale principio è che la persona umana sviluppa, protegge e preserva tutte le sue funzioni fisiche e mentali di modo che 1) le funzioni inferiori non vengano mai sacrificate tranne che per un migliore funzionamento della persona nella sua totalità, e anche in quel caso facendo sempre uno sforzo per compensare la funzione sacrificata; e 2) le facoltà fondamentali che appartengono essenzialmente all'essere umano non vengano mai sacrificate, tranne che nel caso in cui ciò sia necessario per salvare la vita.

84. I vari organi e gli arti che insieme costituiscono una unità fisica sono, in quanto parti integranti, completamente assorbiti nel corpo e ad esso subordinati. Ma i valori inferiori non possono essere semplicemente sacrificati a beneficio di quelli superiori: tutti questi valori insieme costituiscono una unità organica e sono in un rapporto di reciproca dipendenza. Poiché il corpo, in quanto parte intrinseca della persona umana, è un bene in se stesso, le facoltà umane fondamentali possono essere sacrificate soltanto per preservare la vita. Dopo tutto, la vita è un bene fondamentale che interessa la totalità della persona umana. In assenza del fondamentale bene della vita, i valori — come, ad esempio, la libertà — che sono di per sé superiori alla vita stessa cessano di esistere. Poiché l'uomo è stato creato a immagine di Dio anche nella sua corporeità, egli non ha nessun diritto di disporre pienamente della sua stessa natura biologica. Dio stesso e l'essere creato a sua immagine non possono essere oggetto di un'azione umana arbitraria.

85. Perché possa applicarsi il principio di totalità e di integrità devono essere soddisfatte le seguenti condizioni: 1) deve trattarsi di un intervento a carico di quella parte del corpo che è o colpita o causa diretta di una situazione pericolosa per la vita; 2) non devono esistere altre alternative per salvare la vita; 3) deve esservi una probabilità di successo proporzionata ai rischi e alle conseguenze negative dell'intervento; 4) deve esserci il consenso del paziente. Gli effetti collaterali negativi derivanti dall'intervento possono essere giustificati in base al principio del duplice effetto.

86. Alcuni hanno tentato di interpretare questa gerarchia di valori in modo tale da legittimare il sacrificio delle funzioni inferiori, come, ad esempio, la capacità procreativa, a tutela di valori più alti, come, ad esempio, la salute mentale o migliori rapporti con gli altri. Tuttavia la facoltà riproduttiva viene qui sacrificata per mantenere elementi che possono essere essenziali alla persona in quanto totalità *funzionante*, ma non sono essenziali alla persona in quanto totalità *vivente*. In

realtà, la persona in quanto totalità funzionante è violata dalla perdita della facoltà riproduttiva, e in un momento in cui la minaccia alla sua salute mentale non è imminente e potrebbe essere scongiurata in altro modo. Inoltre questa interpretazione del principio di totalità introduce la possibilità di sacrificare una parte del corpo a favore di interessi sociali. Secondo questo ragionamento, la sterilizzazione per motivi di eugenetica potrebbe essere giustificata in ragione di interessi di Stato.

87. La vita umana è frutto dell'amore coniugale — la donazione reciproca, totale, definitiva ed esclusiva tra uomo e donna — che rispecchia il dono di amore tra le tre Persone Divine che diventa fecondo nella creazione, e il dono di Cristo alla sua Chiesa che diventa fecondo nella rinascita dell'uomo. Il fatto che una donazione totale dell'uomo interessa tanto il suo spirito quanto il suo corpo è alla base dell'inseparabilità dei due significati dell'atto coniugale, che 1) è autentica espressione dell'amore sponsale a livello fisico e 2) arriva a compimento attraverso la procreazione nel periodo fertile della donna (*Humanae vitae*, n. 12; *Familiaris consortio*, n. 32).

88. La reciproca donazione di sé tra uomo e donna nell'intimità sessuale è resa incompleta dalla contraccezione o dalla sterilizzazione. Se inoltre viene utilizzata una tecnica che non coadiuva l'atto coniugale nel raggiungimento del suo obiettivo, ma si sostituisce a tale atto, in modo che il concepimento avviene per intervento di una parte terza, allora il bambino così procreato non nasce dall'atto coniugale che è espressione autentica della donazione reciproca dei genitori.

89. Nel caso della clonazione — la produzione di individui geneticamente identici tramite la divisione dell'embrione o attraverso il trapianto del nucleo — il bambino è generato in modo asessuato e non può essere in nessun modo considerato il frutto di un reciproco dono di amore. La clonazione, ancor più se comporta la produzione di un gran numero di persone a partire da un singolo individuo, rappresenta una violazione dell'identità della persona. La comunità umana, che come abbiamo osservato deve essere anch'essa considerata immagine del Dio uno e trino, esprime nella sua varietà qualcosa delle relazioni delle tre Persone Divine nella loro unicità, che, pur nella stessa natura, ne segna le mutue differenze.

90. L'ingegneria genetica sulla linea germinale finalizzata a un intento terapeutico sarebbe in se stessa accettabile se non risultasse difficile immaginare come un intervento del genere possa essere attuato senza rischi sproporzionati soprattutto nella prima fase sperimentale, quali, ad esempio, la massiccia perdita di embrioni e l'incidenza di effetti indesiderati, e senza ricorrere all'uso di tecniche riproduttive. Una possibile alternativa sarebbe il ricorso alla terapia genica sulle cellule staminali che producono gli spermatozoi dell'uomo, in modo che questi possa concepire una prole sana, utilizzando il suo stesso seme nell'atto coniugale.

91. Un tipo di ingegneria genetica tende a migliorare alcune caratteristiche specifiche. Si potrebbe cercare di giustificare la gestione dell'evoluzione umana mediante tale tipo di intervento invocando il concetto dell'uomo «co-creatore» con Dio. Ma questo significherebbe che l'uomo ha il pieno diritto di disporre della sua natura biologica. Modificare l'identità genetica dell'uomo in quanto persona umana attraverso la creazione di un essere infraumano è radicalmente immorale. Il ricorso a modificazioni genetiche per produrre un essere superumano o un essere con facoltà spirituali essenzialmente nuove è inconcepibile, posto che il principio di vita spirituale dell'uomo — che forma la materia nel corpo della persona umana — non è prodotto dalle mani dell'uomo e non è soggetto all'ingegneria genetica. L'unicità di ogni persona umana, in parte costituita dalle sue caratteristiche biogenetiche e sviluppata attraverso l'educazione e la crescita, le appartiene intrinsecamente e non può essere strumentalizzata per migliorare alcune di queste caratteristiche. Un uomo può veramente migliorare soltanto realizzando più pienamente l'immagine di Dio in lui, unendosi a Cristo e nell'imitazione di Cristo. Queste modifiche, in ogni caso, violerebbero la libertà di persone future che non hanno avuto modo di intervenire in decisioni che determinano le loro caratteristiche e la loro struttura fisica in modo significativo e forse irreversibile. La terapia genica finalizzata ad alleviare patologie congenite, come la sindrome di Down, sicuramente eserciterebbe un impatto sull'identità della persona in questione con riferimento al suo aspetto e alle sue capacità

intellettive, ma una tale modifica aiuterebbe la persona a dare piena espressione alla sua vera identità, bloccata da un gene difettoso.

92. Gli interventi terapeutici servono a ripristinare le funzioni fisiche, mentali e spirituali, dando alla persona una posizione centrale e rispettando pienamente la finalità dei vari livelli nell'uomo in relazione a quelli della persona. Avendo un carattere terapeutico, la medicina che si mette al servizio dell'uomo e del suo corpo in quanto fini in se stessi rispetta l'immagine di Dio in entrambi. Secondo il principio di proporzionalità, le terapie straordinarie finalizzate a prolungare la vita devono essere utilizzate quando esiste una giusta proporzione tra i risultati positivi che se ne attendono e i possibili danni per il paziente. Laddove sia invece assente tale proporzionalità, la terapia può essere sospesa, anche se così ne risultasse abbreviata la vita del paziente. Nella terapia palliativa un decesso anticipato a seguito della somministrazione di analgesici rappresenta un effetto indiretto che, come tutti gli effetti collaterali in medicina, può rientrare nel principio del duplice effetto, sempre che il dosaggio sia calibrato alla soppressione del dolore e non alla cessazione della vita.

93. Disporre della morte è in realtà il modo più radicale di disporre della vita. Nel suicidio assistito, nell'eutanasia diretta e nell'aborto diretto — per quanto tragiche e complesse possano essere le situazioni personali — la vita fisica è sacrificata per una finalità autodeterminata. Ricade nella medesima categoria la strumentalizzazione dell'embrione, che avviene sia nella sperimentazione sugli embrioni, sia nella diagnosi preimpianto.

94. Il nostro *status* ontologico di creature fatte a immagine di Dio impone determinati limiti alla nostra capacità di disporre di noi stessi. La signoria attribuitaci non è illimitata: noi esercitiamo una certa signoria partecipata sul mondo creato e, infine, dobbiamo rendere conto del nostro servizio al Signore dell'Universo. L'uomo è creato a immagine di Dio, ma non è egli stesso Dio.

CONCLUSIONE

95. Lungo il corso di queste riflessioni, il tema dell'*imago Dei* ha dimostrato la sua capacità sistematica di chiarire molte verità della fede cristiana. Ci aiuta a presentare una concezione relazionale — addirittura personale — degli esseri umani. È proprio questa relazione con Dio che definisce gli esseri umani ed è fondamento del loro rapporto con le altre creature. Ciononostante, come abbiamo visto, il mistero dell'uomo può essere pienamente chiarito soltanto alla luce di Cristo, che è immagine perfetta del Padre e che ci introduce, attraverso lo Spirito Santo, a una partecipazione al mistero di Dio uno e trino. È all'interno di questa comunione di amore che il mistero di ogni essere, abbracciato da Dio, trova il suo pieno significato. Al tempo stesso grandiosa e umile, questa concezione dell'essere umano come immagine di Dio rappresenta una guida per le relazioni tra l'uomo e il mondo creato, ed è la base su cui valutare la legittimità dei progressi tecnici e scientifici che hanno un impatto diretto sulla vita umana e sull'ambiente. In queste aree, proprio come le persone umane sono chiamate a rendere testimonianza della loro partecipazione alla creatività divina, così sono anche tenute a riconoscere la loro posizione di creature alle quali Dio ha affidato la preziosa responsabilità di amministrare l'universo fisico.