

Christophe Boureux

**DIO
È ANCHE
GIARDINIÈRE**

**La Creazione
come ecologia compiuta**

QUERINIANA

INTRODUZIONE

Il gemito delle creature, la schiavitù e la corruzione della Creazione¹ non possono più essere relegati a elementi inutilmente enfatici della retorica paolina. Un eccesso di antropocentrismo non ha forse condotto gli umani a considerare la sofferenza una preda da afferrare attribuendola solo a se stessi? Al triplice *sola* di Lutero (*sola fide, sola gratia, sola scriptura*), gli umani non ne avrebbero aggiunto un quarto per giustificare se stessi? *Solus homo!* La *solitudine* dell'uomo nella sofferenza davanti a Dio, *coram Deo*, o la *solitudine* dell'uomo senza Dio, che esiste *etsi Deus non daretur*, non è un'illusione che lo porta a distruggere la Creazione²? Il calcolo esorbitante della nostra impronta ecologica ci ricorda ogni giorno la solidarietà *nelle* sofferenze «dei figli di Dio» con tutte le entità non umane del nostro mondo. Il salasso determinato dalle attività umane sull'insieme

¹ Il termine *ktisis*, usato da Paolo in *Rm* 8 per designare la Creazione, indica l'insieme delle creature non umane, cioè il creato, e non l'atto del creare (cf. J. SCHLOSSER, *L'espérance de la création* (*Rm* 8,18-22), in R. KUNTZMANN [ed.], *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1995, 332). Paolo sottolinea «quella solidarietà della creatura [umana] con la creazione, che la *Genesi* già affermava a suo modo», scrive F.-J. Leenhardt, che aggiunge: «Le conoscenze di cui disponiamo oggi sulle origini della terra e della specie umana, per quanto frammentarie, non ci permettono di stabilire un semplice rapporto causa-effetto fra la ribellione dell'uomo a Dio e l'esistenza nel mondo dei diversi mali che lo affliggono. Questi mali esistevano, almeno in certe forme, prima della comparsa dell'uomo; ancora oggi li constatiamo in settori in cui non si vede come potrebbero essere posti in relazione con il peccato umano. Di più: essi sono, in molti casi, la condizione necessaria e di conseguenza naturale – sembra – della vita stessa della creazione. Paolo ha attribuito schiettamente questi mali nel loro insieme alla caduta dell'uomo, come assai generalmente si è pensato? La questione va posta, perché la spiegazione del testo non fa emergere con evidenza che questo è il pensiero dell'apostolo». Così F.-J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Delachaux e Niestlé, Neuchâtel 1957, 129 e 127. Queste righe, che hanno tutta la loro pertinenza in uno dei migliori commenti della *Lettera ai Romani* di cui disponiamo in francese, sono state scritte prima che noi dovessimo prendere coscienza della crisi ecologica che subiamo. Qui abbiamo l'ardire di dedicarci a tale questione, che «va posta».

² Mi sono risoluto a scrivere «Creazione» con la C maiuscola per designare la realtà instaurata da Dio e a riservare a «creazione» con la c minuscola le altre accezioni, come creazione artistica, atto di creazione ecc.

delle entità del nostro pianeta³ le riduce a una schiavitù che le porta alla distruzione, nonché all'autodistruzione dell'umanità. La constatazione è abbastanza condivisa, grazie alla visibilità evidente dei suoi effetti, perché non sia necessario esagerare sul registro dell'autoflagellazione o della colpevolizzazione. I cristiani sono del resto accusati fin troppo facilmente di avere incoraggiato queste devastazioni. La celebre conferenza di Lynn T. White (1907-1987) è stata uno dei catalizzatori di tali accuse⁴. Quel grido profetico di uno storico delle tecniche è stato ripreso in coro per stigmatizzare la fede nella Creazione come una pericolosa teoria del non-rispetto dell'ambiente, una barbarie ecologica, un nuovo olocausto planetario. La tesi di White non fa dunque che prolungare – certo, in chiave negativa – il tema della solidarietà paolina dell'umano con i non umani, per sollecitare radicalmente e scongiurare la responsabilità dell'umano nella corruzione miserabile che affligge i non umani. Poiché per Paolo si tratta proprio di un'armonia spezzata, di una sinfonia delle creature divenuta discordante in quei gemiti. In effetti Paolo, usando il registro della *ktísis* per designare la Creazione, indica una composizione, un'edificazione o un'istituzione. Il verbo *ktízō* in greco ha il senso di costruire una città o di fondare e istituire

³ Il cosiddetto "calcolo dell'impronta ecologica", divenuto popolare al Summit di Rio de Janeiro nel 1992, consiste nel misurare l'impatto delle attività umane sull'ambiente valutando la superficie terrestre necessaria per produrre tutto ciò che un individuo o una popolazione consumano (trasporti, alloggio, alimentazione ecc.) e per assorbire i residui (domestici, agricoli, industriali) che scartano. La media mondiale dell'impronta ecologica è di 2,6 gha (ettari globali o ettari di bioproduttività media sulla terra per un dato anno) pro capite. Nel 2006 un francese aveva bisogno di 4,6 gha per mantenere il suo tenore di vita; se tutti consumassero quanto un francese, occorrerebbe disporre di 2,5 pianeti. [Secondo i dati forniti dal Global Footprint Network (www.footprintnetwork.org), nel 2011 un italiano, analogamente a un francese, aveva bisogno di 4,2 gha (N.d.R.).]

⁴ L.T. WHITE, jr., The Historical Roots of our Ecological Crisis, in *Science* CLV/3767 (1967) 1203-1207 [trad. it., Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica, in *il Mulino* 2 (1973) 251-263]; per la discussione su questo testo, cf. D. BOURG – PH. ROCH (edd.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Labor et Fides, Genève 2010. Lynn White jr. denuncia l'arroganza cristiana che permea scienza e tecnologia nel distruggere la natura. La sua argomentazione si basa sull'interpretazione del comandamento divino all'uomo in *Gen* 1,28: «Riempite la terra e soggiogatela» e sulle sue conseguenze, specie attraverso l'influenza preponderante esercitata da due filosofi: Cartesio e Kant. Il primo, nel suo *Discours de la méthode* del 1637 (cf. in R. DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris 1953, 168 [ed. it., Discorso sul metodo e saggi, in ID., *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009, 97]), dichiarava che la conoscenza proveniente da una filosofia pratica simile a quella degli artigiani avrebbe potuto «renderci come signori e possessori della natura». Immanuel Kant, nella sua *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* del 1785 (cf. ID., *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Seconda sezione, Delagrave, Paris 1982, 149 [ed. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Introduzione di Filippo Gonnelli, GLF editori Laterza, Roma - Bari 2013⁸]), enunciava che l'uomo è il fine di tutte le cose, sicché tutte le altre entità sono per lui semplicemente dei mezzi.

una colonia in territorio straniero. Si tratta di trasferire un ordinamento colto in paesi barbari, di collegare questi ultimi a un ordine, come si mettono le briglie all'ardore dei cavalli.

Il greco della LXX nella sua versione della *Genesi* traduce il verbo *bārā'* nel registro del fare (*poiēin*)⁵ per esprimere l'idea che la terra, il cielo e l'uomo devono la loro esistenza a Dio. Sembra che Paolo si tenga più vicino al significato del termine ebraico, che dice soprattutto "far vedere qualcosa di nuovo, di inedito"; egli si distanzia dunque dalla LXX, che mette maggiormente l'accento sull'idea di fabbricazione, a immagine del vasaio che modella l'argilla. La Bibbia riserva esclusivamente a Dio il significato del verbo *bārā'* nella sua duplice valenza soteriologica e creatrice: da una parte, Dio nel corso della storia suscita avvenimenti inauditi che cambiano la fisionomia del mondo e, dall'altra, Dio ha creato tutto fin dall'origine. Nel piano di Dio non si può dissociare la Creazione in atto dalla Creazione come fatto: la teologia del libro di *Isaia* svilupperà questo dato (cap. 41). La Creazione, sia che venga storicizzata, nel fare memoria delle origini, come un insediare gli elementi del mondo, sia che venga invece escatologizzata, per sottolineare che la potenza creatrice di Dio la accompagna nel suo avvenire, è istituita in entrambi i casi da Dio: la Creazione è instaurata da lui. Questo atto istitutivo si riferisce all'azione della Parola di Dio, e questo è il fatto decisivo per capire cosa sia la Creazione come instaurazione. L'umano risponde a questa parola, cioè entra in dialogo con questa parola che Dio gli rivolge.

Dedicandosi a una riflessione cristiana sulla Creazione, è necessario ricordare subito che il fondamento teologico che la sostiene è quello di un monoteismo trinitario. La Creazione è instaurata da Dio che, per il cristiano, si è rivelato in quei tre che sono il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. Il fondamento della Creazione non è né il teurgo del *Timeo* di Platone, né l'Uno plotiniano da cui emanano tutte le cose, né il Sacro, né il Grande Tutto. Dobbiamo abbandonare un modello di comprensione della Creazione come suscitata da una causa trascendente unica. Chi dice Creazione e Creatore il più delle volte intende solo il deismo razionalista, così come si è affermato nel XVIII secolo – al punto da diventare un'evidenza – ad opera di autori come Voltaire e soprattutto William Paley (1743-1805). Nella sua celebre opera del 1802, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and*

⁵ In *Gen* 2,3: «... *bôn êrxato ho theòs poiēsai* (... quello che Dio aveva fatto)»; e, all'inizio del secondo racconto, in *Gen* 2,4b: «*Hê êméra epoiēsen ho theòs tòn uranòn kai tèn ghên*... (Nel giorno in cui Dio fece il cielo e la terra...)».

Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature, Paley ha sintetizzato la concezione della Creazione come fabbricazione, nel famoso argomento dell'orologio con cui inizia la sua opera:

Se, attraversando un deserto, il mio piede inciampasse su un sasso, e io mi chiedessi come mai quel sasso si trovi lì, potrei rispondere in modo passabilmente soddisfacente dicendo che è sempre stato in quel luogo [...]. Supponiamo che io, invece di un sasso, abbia trovato per terra un orologio, e che sia il caso di chiedersi come sia avvenuto che quell'orologio stesse lì; sarebbe arduo pensare che la risposta data in precedenza – “È sempre stato in quello stesso posto” – sia ammissibile. Perché mai l'identica risposta non è applicabile all'orologio tanto quanto lo era al sasso? Come mai non la si può ammettere nel secondo caso, mentre era ammissibile nel primo? Per questo motivo, e nessun altro: perché non appena noi esaminiamo l'orologio, scopriamo ciò che non potremmo scoprire nel sasso, e cioè che le sue varie parti sono fatte e assemblate le une per le altre, e con un certo scopo; percepiamo che gli ingranaggi sono foggianti e adatti a produrre il movimento, e che questo movimento tende a indicarci le ore del giorno. [...] Una volta osservato e compreso il meccanismo, l'inferenza ne deriva evidente e inevitabile: bisogna che l'orologio abbia un operaio (*the watch must have a maker*) che l'ha fatto, è necessario che, da qualche parte, in qualche momento, sia esistito un artigiano, o degli artigiani, che l'abbiano costruito mirando al risultato che ora a me è dato di constatare.

Per Paley, la bellezza sensibile e intelligibile dell'universo è un riflesso dell'intelligenza gloriosa e divina del grande Architetto che tutto ha disposto con sapienza. La teodicea a cui egli si ispira mostra che la rivelazione è quella della ragione che governa il mondo. La contemplazione del mondo nella sua complessità e nel suo ordinamento conduce all'adorazione di un principio unico che chiamiamo Dio. Si comprende agevolmente quanto questo argomento possa ancora oggi in forme rinnovate – l'*Intelligent Design* o il principio di incompiutezza – servire alla causa di una riconciliazione fra la scienza e la fede o fra le religioni che, ciascuna a modo suo, sarebbero tutte vie verso la salvaguardia e il rispetto del Pianeta, purché vi si invochi un principio trascendente da cui proviene l'immanenza del mondo. Questo concordismo e questo irenismo dottrinale sono certamente lodevoli e generosi per dimostrare che vi sono un Dio e un mondo da rispettare e da contemplare, ma si fondano su evidenze che non sono più condivise e sono anzi scomparse: il sentimento religioso del divino, un mondo raggiungibile mediante la sua apparenza. La teologia naturale che poggia sul deismo non è più la strada maestra per dire la Creazione, poiché l'evidenza di Dio non conduce più i credenti alla realtà delle entità del mondo e l'evidenza della spaventosa complessità di quest'ultimo non rimanda più alla

semplicità di un'unica causa prima divina. La teologia naturale ha corrisposto storicamente all'alleanza fra una data figura della ragione moderna e dell'espressione della fede cristiana, in un contesto culturale, sociale e scientifico che non è più il nostro⁶. Essa soddisfaceva un bisogno di credere in una provvidenza divina alleggerita dal peso di una dottrina trinitaria che l'uomo dell'Illuminismo considerava troppo intaccata da un'appartenenza ecclesiale e da una sottomissione alle formulazioni dogmatiche del passato.

Per ritrovare la strada di una confessione trinitaria della Creazione, possiamo ripartire da ciò che affermava san Tommaso d'Aquino (1224-1274):

Il creare non è proprio di una sola Persona, ma è opera comune di tutta la Trinità [...]. Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figlio, e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito santo. E sotto questo aspetto le processioni delle Persone sono la ragione della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali sono la scienza e la volontà⁷.

È dunque nell'economia della rivelazione, cioè nella manifestazione che Dio fa di se stesso come Padre, Figlio e Spirito santo, che le creature temporali esprimono la figurazione della Trinità che esse contengono:

Troviamo in tutte le creature la rappresentazione della Trinità come *vestigio*, in quanto si trovano in ogni creatura degli aspetti che è necessario attribuire, come a loro causa, alle Persone divine⁸.

⁶ Ricordiamo qui, per esempio, la celebre condanna della teologia naturale a opera di Karl Barth: «Il trionfo della teologia naturale nella chiesa, che abbiamo appena definito come un assorbimento e un addomesticamento della rivelazione, è semplicemente il segno e l'espressione dell'imborghesimento del vangelo [...]. La teologia naturale non è una delle numerose eresie possibili, ma l'eresia per eccellenza, tanto necessaria e fatale quanto una legge della natura: l'uomo non può assolutamente rifiutarla, perché essa esprime proprio ciò che egli pensa e ciò che egli afferma di se stesso. Essa coincide esattamente con ciò che il cristiano può dire in quanto "borghese"»: *Dogmatique*, II: *La doctrine de Dieu*, tomo 1, Labor et Fides, Genève 1956, 140.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I^a, q. 45, a. 6 (per l'ed. francese, *Somme théologique*, Cerf, Paris 1984, 478).

⁸ *Ibid.*, I^a, q. 45, a. 7. San Tommaso ricollega la sostanza creata al principio senza principio che è il Padre; ricollega la forma e la specie della creatura al Verbo; e ricollega il fatto che ogni creatura è ordinata ad altre creature allo Spirito santo, che è amore. In san Tommaso c'è dunque un certo fissismo delle creature, tutte create tali e quali una volta per tutte da Dio. Questa proprietà permanente delle creature, che san Tommaso riprende da Avicenna, è difficilmente compatibile oggi con la teoria dell'evoluzione e, di conseguenza, con la nostra comprensione del tempo. Josef Pieper lo spiega sottolineando che «Tommaso è stato incapace di separare l'idea che le cose possiedono un'essenza con un contenuto determinato, dall'idea che questa essenza delle cose è il frutto di una conoscenza creatrice di Dio»: J. PIEPER, *Le concept de création*, Ad Solem, Paris 2010, 38 [ed. orig., *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1953].

Spesso l'apologetica cristiana sull'Antico Testamento ha voluto vedere nel plurale sorprendente di *Gen* 1,26 («Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza») una traccia annunciatrice dell'atto trinitario⁹. Naturalmente è difficile esserne certi sullo stretto piano esegetico della critica interna del testo biblico. Ma anche se si tratta di un semplice plurale maiestatico, esso rimanda all'atto di un sovrano circondato da una corte di consiglieri, e si tratta dunque proprio di un gesto istituzionale o istituyente. Ciò significa che la Creazione non è una realtà oggettiva, una sostanza stabile in se stessa posta una volta per tutte. Al contrario, se è il riflesso delle processioni interne della Trinità, siamo indotti a cercare nella Creazione un processo analogo alla solidarietà delle Persone divine. San Paolo, dicendoci la solidarietà di tutte le creature con gli umani, afferma di conseguenza l'interdipendenza delle creature fra di loro e con il Creatore.

Per rappresentare questa correlazione tripartita, troviamo due forme istituzionali nell'Antico Testamento: l'alleanza di tipo matrimoniale e il rituale liturgico. Il binomio uomo-donna che troviamo nei primi due racconti della Creazione nella *Genesi*¹⁰ e che ritroveremo nell'alleanza abramitica¹¹ mostra la sua espressione più forte nell'alleanza noachica in *Gen* 9,12s.: «Dio

⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *De Genesi ad litteram*, III, XIX, 29: «Mentre, a proposito delle altre opere, la Scrittura dice: "Dio disse: Sia fatto", qui invece dice: "Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", allo scopo naturalmente d'indicare, per così dire, la pluralità delle persone a motivo del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Tuttavia, per ricordarci che quella pluralità dobbiamo intenderla come l'unità divina, [l'agiografo] soggiunge immediatamente: "E Dio fece l'uomo a immagine di Dio" [...]. Vuol così indicarci che la pluralità delle persone non deve indurci a dire o credere o intendere che ci siano più dèi» (*La Genèse au sens littéral*, DDB, Paris 1972, 261 [ed. it., *La Genesi*, II: *La Genesi alla lettera*, a cura di L. Carrozzì, Città Nuova, Roma 1989, 145.147]). Più sviluppata l'argomentazione in BASILIO DI CESAREA, *De hominis origine*, I, 3s. (sono omelie scritte per la quaresima del 378): «Dio non ha detto come per gli altri esseri: "Sia l'uomo!". Riconosci quale dignità ti appartiene! Egli non ha provocato la tua origine con un comando, ma in Dio si tenne consiglio per sapere come introdurre nella vita questo vivente degno di onore. "Creiamo": il saggio delibera, l'artigiano riflette [...]. Tu hai appreso che colui che parla e colui a cui si rivolge la parola costituiscono due persone. Perché Dio non ha detto "Crea", ma "Creiamo l'uomo"? È perché tu riconosca la sovranità. Egli vuole che, volgendo la tua attenzione sul Padre, tu non rinneghi il Figlio; egli vuole che tu sappia che il Padre ha creato per mezzo del Figlio e che il Figlio ha creato per volontà del Padre, e che tu glorifichi il Padre nel Figlio, e il Figlio nello Spirito santo. Così tu sei stato fatto opera comune, al fine di essere l'adoratore comune dell'uno e dell'altro, adoratore che non divide l'adorazione ma rispetta l'unità della divinità [...], affinché tu non abbia alcun pretesto per il politeismo» (*Sur l'origine de l'homme*, Cerf, Paris 1970, 173).

¹⁰ *Gen* 1,27: «E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» e *Gen* 2,24: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne».

¹¹ L'impresa di Abramo, il suo rapporto complesso con Sara e la sua difficoltà a divenire padre di fronte a suo figlio Isacco, senza parlare di Lot e delle sue figlie, tutto ciò è annunciato nel prologo di *Gen* 12,3 quando il Signore promette ad Abramo: «In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra».

disse [a Noè]: “Questo è il segno dell’alleanza che io pongo fra me e voi e ogni essere vivente che è con voi, per tutte le generazioni future. Pongo il mio arco sulle nubi, perché sia il segno dell’alleanza tra me e la terra”». L’alleanza descritta qui unisce fra sé i tre poli che sono Dio, gli umani e ogni essere vivente: non si riduce a un’alleanza fra Dio e gli umani. D’altra parte, il segno dell’arcobaleno mostra che esso unisce il basso della terra e l’alto del cielo, ma anche, alle due estremità, la terra con se stessa e tutto ciò che vi si trova.

La seconda forma istituzionale della Creazione, una delle più pregnanti nell’Antico Testamento, è il rituale liturgico. Si compone di tre elementi fondamentali: il dono di una parola (la Legge), la realizzazione di un culto (il Tempio) e la risposta pratica del credente in base ad alcune prescrizioni (purezza e *shabbāth*). Il rituale liturgico struttura il primo racconto della Creazione nella *Genesi* – con i suoi sei giorni culminanti nel settimo, il quale riceve la consacrazione come giorno del riposo –, ma struttura anche altri testi, come vedremo più avanti nel *Sal* 92.

A queste prime due forme, il Nuovo Testamento aggiunge un’altra forma istituzionale, particolarmente sviluppata nell’inno della *Lettera ai Colossesi*: l’adozione filiale. «Egli [il Figlio del suo amore] è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la Creazione, perché in lui furono create tutte le cose, nei cieli e sulla terra» (*Col* 1,15). Oltre alle designazioni di Figlio della gloria al battesimo di Gesù e al momento della trasfigurazione nei vangeli sinottici, e oltre all’affermazione del prologo di *Giovanni* (1,3: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste»), san Paolo lo menziona fortemente in *1 Cor* 8,6: «Per noi c’è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e verso il quale noi andiamo; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e grazie al quale noi esistiamo». Come dice la *Lettera agli Ebrei*, è mediante la potenza della sua parola che egli sostiene l’universo, poiché Dio «ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo» (*Eb* 1,2s.). Ritroviamo i tre poli dell’atto istitutivo della Creazione, costituita da Dio, dagli esseri umani coeredi del Figlio e dalle altre creature. Questa correlazione istitutiva è operata mediante il processo instauratore costituito dalla parola. Si può parlare dunque di un gioco reciproco fra questi tre poli e spingersi fino a rappresentarsi la creazione come gioco¹², per riprendere la metafora di *Pr*

¹² È ciò che propone François Euvé nella sua opera *Penser la création comme jeu*, Cerf, Paris 2000.

8,30s.: «Io [è la Sapienza divina che parla] ero come artefice al suo fianco ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo». Non si dovrà limitare questo gioco della Creazione al suo aspetto ludico, bensì occorrerà restituirgli anche tutta la sua dimensione sociale e politica¹³.

La questione che si pone dinanzi a noi consiste nel sapere come declinare, nelle nostre condizioni culturali nuove, questa istituzione della Creazione sotto l'egida del Dio Trinità. Le formulazioni ereditate dal passato sono legate a conoscenze – scientifiche, tecniche, artistiche, umanistiche e politiche – che, senza essere abolite, sono state tuttavia completate senza posa nel corso dei secoli, facendo emergere campi del reale e nuove realtà di cui i teologi e i pensatori del passato non avevano alcuna idea. Che si tratti, per esempio, dello *shock* rappresentato dall'“invenzione” del Nuovo Mondo nel 1492, oppure dei costumi dei tahitiani descritti nel 1771 dal *Voyage autour du monde*, il racconto di viaggio di Louis Antoine de Bougainville (1729-1811) per l'antropologia; della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin (1809-1882); dell'utilizzo massiccio del petrolio e dell'uranio per la chimica e la fisica; della scoperta, a partire dal 1983, delle creature dei grandi fondali marini che vivono senza apporto di luce solare, e, inversamente, della formazione del buco dell'ozono; della conquista dello spazio e dello sviluppo di una coscienza ecologica mondiale – altrettanti elementi fra molti altri divenuti banali nella nostra vita quotidiana, che occorre integrare in una comprensione della Creazione, mentre non dovevano esservi integrati per sant'Agostino, per san Tommaso d'Aquino e nemmeno per un Karl Barth.

Senza abbandonare le forme dell'alleanza matrimoniale, del rituale liturgico e dell'adozione filiale, si tratta di far scaturire dal deposito della Tradizione e della Scrittura alcune potenzialità di senso non ancora sfruttate per contribuire alla riflessione sui problemi ecologici che si pongono oggi dinanzi a noi. Sarebbe illusorio pensare che le tradizioni cristiane forniscano risposte immediate a problemi concretissimi come gli sconvolgimenti climatici causati dalle attività umane oppure la gestione planetaria del fabbisogno di acqua potabile. In compenso, il fatto di pensare l'insieme dei

¹³ Ogni buon francese è convinto della pertinenza del gioco politico dell'istituzione quando ricorda il succedersi dei diciotto re Luigi (*Ludo-vicus*) che hanno presieduto al divenire del suo paese. Il nome Ludovico è di origine germanica: a partire dalle radici *bluth*, “gloria, fama”, e *wig*, “combattimento”, esso significa “famoso nella lotta”. *Ludus* in latino designa certamente il divertimento o lo svago delle rappresentazioni teatrali, ma anche la lotta dei gladiatori.

rapporti fra le entità create sotto la nozione di Creazione ci fornisce alcune risorse. L'autocomprensione del cristianesimo nella modalità cattolica ed ecumenica è ricca di senso. Qualunque sia la confessione o la denominazione cristiana, la rielaborazione della fede nella Creazione poggia sull'insieme degli elementi dell'espressione della fede cristiana, in modo tale che essi siano in coerenza gli uni con gli altri. Ora, ogni formulazione della fede si basa sui primi concili che, da quello di Nicea (nel 325), hanno voluto essere ecumenici, cioè universali, e più esattamente cattolici. Adottare un punto di vista *cattolico*, ossia etimologicamente "secondo il tutto (*kathà ólon*)", non è limitarsi a considerare unicamente la sola prospettiva della chiesa cattolica romana il cui rappresentante supremo è il vescovo di Roma, ma è prendere in considerazione l'ecumene che designa la casa in cui si dimora (l'*oïkos ménō*).

Un vero punto di vista ecumenista¹⁴ richiama allora la nozione di paesaggio. Nella sfera culturale occidentale la nozione di paesaggio è apparsa nel XV secolo, ed è quella più in grado di aprirci alla considerazione dell'insieme delle creature nel loro ambiente ecologico, simbolico, storico, tecnico e fisico. La nozione di paesaggio permette di rendere conto della relazionalità fondamentale delle entità del mondo. Permette di superare l'antropocentrismo e l'opposizione dell'uomo nei confronti delle altre entità con cui egli vive. L'uomo non è un essere gettato in un mondo fisico che gli è estraneo, poiché egli è il prodotto di un mondo in divenire. Gli enormi progressi della biologia non smettono di ricordarcelo.

Si tratta dunque di considerare-guardare (*envisager*) la Creazione come paesaggio cristiano. In francese, il verbo *envisager* è adattissimo ad affrontare la questione della Creazione, poiché corrisponde a parecchi significati. Comporta innanzitutto un aspetto di dubbio, di congettura, di supposizione che si addice a ogni ricerca teologica (si prende in considerazione ovvero si esamina – *on envisage*, in francese – una risposta a una domanda). Difatti l'espressione della fede presuppone sempre una parte di dubbio e di esitazione sulla pertinenza della propria enunciazione, a dispetto della forza del proprio investimento esistenziale, suscitata dalla grazia di Dio, che permette di rispondervi. Guardare (*envisager*) al mondo come Creazione significa tentare, arrischiare una descrizione del mondo in coerenza con il patrimonio di sapienza ereditato dal cristianesimo.

¹⁴ Piuttosto che "ecumenico", nel senso di una ricerca di consenso fra le diverse chiese e denominazioni cristiane.

Envisager significa anche avere il progetto di un'azione effettiva/efficace che si proietta nell'avvenire (si ha in mente ovvero si decide – *on envisage* – di fare un viaggio). Guardare alla Creazione in questo senso significa cercare di scorgere i dinamismi che permettono al mondo di crescere secondo un processo di fruttificazione o compimento nel corso di un rinnovamento costante. Il mondo visto come Creazione non è lasciato alle necessità interne che lo chiudono su se stesso.

Infine *envisager* ha il senso di scorgere o riconoscere un volto (*visage*), con l'aura di mistero e infinita bellezza che lascia trasparire. Quest'ultimo senso si contrappone in francese a *devisager*, che caratterizza il deterioramento volontario o involontario di un profilo armonioso, oppure segnala un'interrogazione disordinata e inquieta («Mi ha squadrato – *il m'a dévisagé* – mentre si avvicinava»). Allora guardare alla Creazione in questo senso significa scorgere in essa la traccia della chiamata alla trascendenza infinita che si propone nelle tre Persone divine. La Gloria – la *dóxa* divina che risplende al momento della trasfigurazione – si iscrive nella presenza reale a sé e alle altre entità, presenze che costituiscono il Regno dei cieli come maniera di abitare la terra. Guardare alla Creazione in questo senso è, se non concorrere alla sua bellezza, almeno non contribuire a ferirla sfigurandola.

Guardare alla Creazione *come paesaggio cristiano* corrisponde al progetto di presentare la Creazione come una confessione di fede cristiana e una pratica cristiana, nell'ambito del monoteismo trinitario come un tutto organizzato che si scorge solo moltiplicando le angolazioni di approccio. La fede nella Creazione si inserisce nella presentazione sistematica del deposito della fede cristiana. Non si crede alla Creazione nello stesso modo, a seconda che si sia cristiani, ebrei o musulmani: per esempio, non si leggono i racconti della *Genesi* o della nascita di Adamo ed Eva nello stesso modo. Avremmo potuto scrivere: “guardare alla Creazione come mondo cristiano”. La nozione di paesaggio, nell'espressione *come paesaggio cristiano*, apporta, come vedremo quando declineremo le accezioni di questo termine, una determinazione attiva legata alla confessione impegnata della fede. La nozione di *mondo* ha una connotazione troppo forte di cosmo organizzato suscettibile di essere descritto sotto un solo orizzonte, là dove la nozione di *paesaggio* obbliga invece a ricorrere a una pluralità di lessici. L'aggiunta del lessico pittorico, di quello narrativo, di quello del giardinaggio e di quello semantico e teorico¹⁵

¹⁵ Prendo a prestito da Augustin Berque questi cinque criteri per definire il paesaggio, spec. dal suo *Milieu et identité humaine. Note pour un dépassement de la modernité*, Donner lieu, Paris 2010, 36.

conferisce alla nozione di paesaggio un'organicità che lo rende molto simile a qualcosa di vivo, indefinito e fluente che corrisponde bene al nostro approccio alla Creazione.

In un primo capitolo presenteremo il tempo della Creazione, mostrando che è un dono di Dio all'uomo e alle altre entità. Esso si dispiega come una storia il cui senso avviene a seconda delle decisioni responsabili che tutte le creature sono indotte a prendere per accedere alla propria creatività. Il compimento del tempo della Creazione avviene nella pienezza di presenza delle creature a se stesse e alle altre, quando essa è compresa secondo il loro ritmo proprio e quando esse accordano i loro ritmi le une alle altre. Se la dottrina della Creazione porta alla confessione di fede della creazione *ex nihilo*, a partire dal nulla, non per questo essa è un colpo di bacchetta magica. Dio è il principio a partire dal quale tutto è stato creato: ciò significa che non c'è un altro principio più grande di lui, nell'ambito di un monoteismo che, benché trinitario, non per questo è meno rigoroso, dato che non concede ad alcun'altra entità diversa da Dio la riverenza e l'adorazione degli esseri umani e dei non umani.

In un secondo capitolo affronteremo lo spazio della Creazione, che culmina nella geografia, cioè la "scrittura della terra". Tutte le creature simbolizzano il loro ambiente in gradi diversi. Tuttavia, è l'umano che conferisce allo spazio la sua fisionomia propria di luogo di riconoscimento e permette di capirlo attraverso l'esperienza del giardino come il tracciato della Creazione.

In un terzo capitolo vedremo come l'alleanza che è la forma concreta della Creazione si scrive, si traccia e si realizza non grazie alle entità stesse, ma mediante la loro congiunzione. Le preposizioni della lingua sono i vettori della rappresentazione del teatro della Creazione, come ci mostra in particolare l'inno della *Lettera ai Colossesi*.

In un quarto capitolo affronteremo la questione della coabitazione delle creature, cioè il gioco dei ruoli in un quadro con determinate regole, la differenza fra uomo e animale e la differenza delle entità fra di loro. Vedremo come il cristianesimo primitivo abbia formulato, negli *Atti degli apostoli*, le conseguenze della rivelazione critica sulle relazioni nuove fra tutte le creature. Questa questione della differenza fra le creature ci condurrà allora a interrogarci, nel quinto capitolo, sullo *status* di queste creature particolari che non cessano di essere inventate e che sono gli oggetti tecnici senza i quali non possiamo vivere.