

Piccola biblioteca teologica

147

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- GENRE E., *Diaconia e solidarietà. I valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto per mille*
- MANNA S., *L'ascolto che cura. La Parola che guarisce. Introduzione al counseling pastorale*
- FERRARIO F., *L'Etica di Bonhoeffer. Una guida alla lettura*
- RICOEUR P., *Per un'utopia ecclesiale*, a cura di Paolo Furia, Claudio Paravati, Alberto Romele
- BORG M., CROSSAN J.D., *I miracoli di Gesù*
- BELCASTRO M., «*Quelli che egli ha predestinato*». *Paolo e l'azione di Dio nella storia*
- GENRE E., GIANNATEMPO S., *Catechesi giovanile. Trasmettere la fede nell'adolescenza*
- MARMORINI G., *Isacco. Il figlio imperfetto*
- BRUEGGEMANN W., *Le grandi preghiere dell'Antico Testamento*
- SUBILIA V., «*Solus Christus*». *Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*
- DUNN J.D.G., *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*
- GREEN E.E., *Un percorso a spirale. Teologia femminista: l'ultimo decennio*
- BARBAGLIA S., *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran*
- FERRARIO F., VOGEL L., *Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero*
- RÖMER T., *L'invenzione di Dio*
- PENNA R., *Le molteplici identità di Gesù secondo il Nuovo Testamento*
- BERTIN G., *Mosè: mito di un uomo racconto di un maschio. Provare a rileggere la maschilità del profeta per eccellenza*
- ROSTAGNO B., *Dio incontra, ama, unisce. Introduzione alla fede evangelica*
- BOCCACCINI G., *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*
- BARTH K., VON KIRSCHBAUM Ch., *Un amore. Lettere 1925-1935*, a cura di Fulvio Ferrario, Beata Ravasi
- Guardare alla teologia del futuro. Dalle spalle dei nostri giganti*, a cura di Marinella Perroni e Brunetto Salvarani
- NONGBRI B., *Prima della religione. Storia di una categoria moderna*
- CIACCIO P., *eVangelo, iGod & Personal Jesus. Districarsi tra social, tecnologia e liquidità*
- REDALIÉ Y., *Paolo interprete interpretato*

JÜRGEN MOLTSMANN

**TEOLOGIA POLITICA
DEL MONDO MODERNO**

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Moltmann, Jürgen

Teologia politica del mondo moderno / Jürgen Moltmann

Torino : Claudiana, 2022

205 p. ; 21 cm - (Piccola biblioteca teologica ; 147)

ISBN 978-88-6898-361-1

1. Teologia politica

230.044 (ed.23) – Teologia protestante

Titolo originale:

Politische Theologie der modernen Welt

1. Auflage

Copyright © 2021 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,

in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,

Neumarkter Str. 28, 81673 München

Per la traduzione italiana:

© Claudiana srl, 2022

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 1 2 3 4 5 6

Traduzione: Marta Quatrale

Copertina: Vanessa Cucco

In copertina: @cuccovanessa

Stampa: Stampatre, Torino

La religione politica nell'epoca della scienza e della tecnica

Il dominio del mondo moderno si è fatto strada attraverso la scienza e la tecnica, e la teologia si è premurata di offrire mediante l'idea dell'uomo a immagine di Dio la categoria ermeneutica corrispondente:

Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. Dio li benedisse; e Dio disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, *rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra*» (Gen. 1,27-28).

Si tratta della celebre, peculiare «posizione dell'uomo nel cosmo», per usare una definizione risalente a Max Scheler. Questo passo biblico, scritto quasi 2500 anni fa, è divenuto «moderno» da soli quattro secoli, e viene utilizzato tuttora, nella teologia politica, per legittimare il dominio sul mondo.

1.1 PICO DELLA MIRANDOLA: IL CENTRO DEL MONDO

Durante il Rinascimento, una simile rappresentazione biblica dell'uomo prese piede fino a caratterizzare le posizioni antropologiche proprie del mondo moderno, secondo le quali l'uomo si trova al centro del mondo: non solo sulla terra, ma anche tra cielo e terra, tra angeli e animali. Al passo biblico classico, Pico della Mirandola si riferì nel 1486, nel suo *Discorso sulla dignità dell'uomo*. In esso, Pico prese le mosse da una citazione dello studioso islamico Abdal-

lah: «Niente vi appare di più meraviglioso dell'uomo»¹ – per l'uomo stesso, si potrebbe aggiungere – per scorgere come l'uomo sia

degno di ogni ammirazione [...]; e quale veramente sia quella condizione che egli ha avuto in sorte nell'ordine dell'universo, invidiabile non solo dagli animali bruti, ma anche dagli astri e dalle intelligenze ultramondane².

Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai³.

In qualità di immagine del Creatore, insomma, l'uomo rinascimentale si fa creatore di se stesso, o, come si suol dire di questi tempi, si inventa da sé. Il mondo è soggetto alla costrizione ineludibile della necessità, solo l'uomo ne è libero e la domina, creando se stesso e il suo mondo. L'uomo si fa «misura di tutte le cose», è l'unico soggetto sovrano, e tutte le altre creature che abitano la terra gli sono soggette, sono suoi oggetti. La relazione degli esseri umani con le altre creature costituisce il rapporto unilaterale della sovranità, nel quale queste ultime vengono concepite esclusivamente in qualità di oggetti controllabili, o, se si tratta di altri uomini, come schiavi o servi.

1.2 FRANCIS BACON: SAPERE È POTERE

Risale all'inglese Francis Bacon (1561-1626) il motto che plasmò il sistema scolastico tedesco almeno fino alla mia giovinezza: «Sapere è potere». La conoscenza scientifica dell'uomo, considerata una forma di esercizio di potere sulla natura, veniva intesa come prova inequivocabile della sua somiglianza a Dio. Intendendo la redenzione dalla caduta come una restaurazione della somiglianza originaria con Dio, Francis Bacon la dichiarò il fine ultimo della conoscenza scien-

¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, 1; trad. it.: *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Ugo Guanda Editore, Parma 2003 p. 3.

² Ivi, 6-7; trad. it.: ivi, pp. 5 ss.

³ Ivi, 21-22; trad. it.: ivi, p. 11.

tifica della natura, «la restituzione e il reinvestimento di gran parte della sovranità e del potere che aveva nel primo stato della creazione»⁴. La restaurazione, da parte dell'uomo, dell'originario dominio sul mondo mediante la scienza e la tecnica avrebbe dunque lo scopo di riportare l'uomo alla sua originaria somiglianza con Dio, superando la caduta nel peccato. Il potere scientifico esercitato sulla natura, costituendo un mandato di creazione nel senso proprio del termine, di per sé è innocente. Si tratta, tuttavia, di un perfetto capovolgimento del pensiero biblico: secondo la Bibbia, infatti, è la somiglianza a Dio a fondare il dominio umano sul mondo; secondo la prospettiva di Francis Bacon, invece, è il dominio dell'uomo sul mondo a stabilire la sua divinità. Quale immagine di Dio si cela dietro una visione simile? Delle proprietà divine sembra che resti solo l'onnipotenza: se l'uomo intende somigliare a questa concezione di Dio, deve acquisire potere su questa terra e su tutte le creature che la popolano. È un'immagine di Dio davvero miserabile! In chiusura del capitolo, analizzerò Genesi 1,26-27 in maniera più dettagliata.

1.3 RENÉ DESCARTES: LA MISURABILITÀ DEL MONDO

Con René Descartes (1596-1650), la divisione del mondo in soggetto e oggetto in relazione al dominio da parte dell'uomo giunse il suo culmine, assumendo definitivamente la sua forma moderna. Descartes era dell'opinione «che queste due questioni, di Dio e dell'anima, siano le più importanti tra quelle che debbono essere dimostrate dalle ragioni piuttosto della filosofia, che della teologia»⁵, come scrisse nella lettera dedicatoria delle *Meditazioni metafisiche*. Questi completò il passaggio dalla concezione platonica dell'anima come sostanza a quella iniziata da Agostino dell'anima come soggetto. Il vecchio dualismo mente-corpo lasciò in questo modo il posto alla moderna dicotomia soggetto-oggetto, facendo spazio a un soggetto umano che prende consapevolezza di sé mediante il pensiero, anziché

⁴ J.M. ROBERTSON (a cura di), *The Philosophical Works of Francis Bacon*, George Routledge and Sons Limited, London 1905, p. 188.

⁵ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte*, in: E. GARIN (a cura di), *Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1991-1994, p. 3.

attraverso la percezione sensoriale: i sensi mi ingannano, ma il fatto che io mi lasci ingannare resta pur sempre una certezza. Descartes adottò un argomento agostiniano, mediante il quale il corpo umano e i suoi organi sensoriali, cervello incluso, entrano di diritto nel regno degli elementi oggettivi. Nell'uomo coesisterebbero un soggetto pensante non esteso e un oggetto esteso non pensante, il cui anello di congiunzione venne individuato da Descartes nella ghiandola pineale. Eppure, ciò non minò affatto la sua certezza di essere davvero diverso dal suo corpo e di poter esistere senza di esso. Infatti, l'Io pensante – *cogito, ergo sum* – è, nella prospettiva di Descartes, immortale, essendo irrelato da qualsivoglia elemento estensivo corporeo. Descartes individuò nell'estensione l'unica caratteristica del mondo oggettivo, la *res extensa*, nient'altro che la concezione moderna di un mondo misurabile sulla base a lunghezza, larghezza, altezza e peso, del mondo delle formule matematiche, degli algoritmi, ben diverso dal mondo vivente della terra e da quello vivente degli esseri umani.

Se anima e corpo si definiscono rispettivamente come soggetto e oggetto per mutua esclusione – pensante/non pensante, esteso/non esteso –, allora una vera e propria connessione non è più ipotizzabile. Al corpo, ridotto all'estensione, non sono più riconducibili sensazioni e percezioni sensoriali. Viceversa, la soggettività mentale, ridotta al pensiero, è intrappolata nella sua auto-referenzialità. La certezza di Dio deve insomma radicarsi esclusivamente nella certezza di sé: eccola, la variante moderna del paradigma agostiniano «Dio e anima». Eppure, nell'Io autonomo, Dio e l'anima si fondono, e questo Io diviene il centro dell'antropocentrismo ateo moderno. Come l'unità psicosomatica dell'essere umano si dissolve attraverso la scissione soggetto-oggetto, così si dissolve anche il vincolo tra l'essere umano e la sua dimora: la natura, la terra. L'Io pensante si colloca all'interno di un mondo misurabile nel quale gli uomini sono «signori e padroni della natura»⁶, come scrisse Descartes nel suo *Discorso sul metodo*. Si noti la sua aggiunta della proprietà al dominio: la natura della terra è proprietà dell'uomo, una posizione che riflette perfettamente l'incipiente imperialismo da parte delle potenze europee. Il bene senza padroni, nel quale la natura consiste, appartiene, insomma, a chi ne prende possesso per primo. È così che iniziò la colonizzazione del mondo basata sull'idea della «supremazia bianca»

⁶ R. DESCARTES, *Il discorso sul metodo*, in: E. GARIN (a cura di), *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991-1994, p. 331.

europea. Non si esagera, se si individua nella filosofia di Descartes la radice spirituale dell'auto-alienazione degli uomini moderni e della conseguente distruzione della natura.

1.4 IMMANUEL KANT: IL MONDO COME ABBOZZO DELL'UOMO

Nella sua *Critica della ragion pura*, Immanuel Kant (1724-1804) evidenziò la necessità di una critica rivolta anche alla ragione scientifica moderna. Nella prefazione alla seconda edizione del testo, Kant scrisse che

[...] la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande [...]⁷.

Ciò significa, tuttavia, che la verità oggettiva della scienza diviene possibile solo in seguito allo sviluppo, da parte della ragione umana, di un orizzonte, un progetto o una domanda al cui interno gli enti stessi vengono presentati, in certa misura, come oggetti. La ragione è tenuta a riflettere sui presupposti implicati da una simile concezione di oggettività scientifica. Kant intendeva tale progetto come «ciò che lei stessa [*scil.*: la ragione] produce secondo il proprio disegno». Per non soccombere al relativismo dell'arbitrarietà, questi pose il noumeno, la cosa in sé, in posizione subordinata rispetto alla sua apparenza, al fenomeno. Un simile postulato metafisico impedisce che gli scienziati considerino l'apparenza delle cose come cose in sé, e che, in questo modo, passino a cuor leggero da un'apparenza all'altra. Escludendo altre domande in quanto irrilevanti, prendendo le mosse dal punto di vista suggerito da Kant, ci si limita a porre la domanda cui la natura è, per così dire, costretta a rispondere, definendo l'orizzonte di senso nel quale la natura interrogata risulti comprensibile. Tutto ciò rende possibile la formulazione di giudizi significativi. Kant paragona gli

⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*; trad. it.: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1965 p. 16.

esperimenti scientifici alla tortura con cui vengono estorte le confessioni: questi, come la tortura, cercano di strappare alla natura i suoi segreti. Eppure, in questo modo, la natura risulta conoscibile esclusivamente nelle sue reazioni alle azioni umane.

Oggi, la vecchia concezione metafisica di un mondo che esiste in sé e per sé, a prescindere dal resto, viene rifiutata, e le teorie scientifiche non possono più venir considerate come copie di un simile mondo esistente in sé. È impossibile, insomma, che le scienze naturali forniscano un'immagine della natura, queste si limitano, piuttosto, a fornire un'immagine di determinate relazioni tra la natura e gli uomini. Tale elemento conferisce alle scienze naturali i caratteri tipici di una certa arte dell'oggettivazione. La natura delle scienze naturali, per dirla con la definizione di Hensel, corrisponde all'immagine di una natura artificiale basata sull'idea della matematica.

Nel Rinascimento, la civiltà scientifica e tecnica emerse a partire dal mondo cristiano, nel XIX secolo si diffuse ulteriormente attraverso la rivoluzione industriale e la colonizzazione come caratteristica del mondo occidentale, per poi divenire segno caratteristico del mondo moderno, nel XX e XXI secolo, mediante la globalizzazione. Il mondo moderno esercita un effetto curiosamente uniforme su diversi popoli e culture: mentre le culture locali vengono trattate per lo più come esempi di folklore, gli aeroporti sono simili, il taxi che ci porta in albergo è di una fra le tante marche automobilistiche diffuse in tutto il mondo, gli hotel – per lo più facenti parte di catene presenti a livello globale – sono tutti piuttosto simili, così come i grattacieli, progettati da studi di architettura internazionali, con l'inglese, la lingua dell'imperialismo europeo, ci si orienta ovunque, la CNN viene ricevuta su tutti i televisori Samsung. Anche gli orologi sono gli stessi ovunque, così come le unità di misura. La ragione strumentale ha prevalso in Cina, in Giappone e in Africa. La natura viene oggettivata, governata e sfruttata ovunque, e gli uomini si considerano soggetti uguali.

Anche le crisi, nel mondo moderno, sono globali: la trappola suicida della bomba atomica, la catastrofe ecologica, la sovrappopolazione e le pandemie. I popoli sono divenuti una comunità umana che condivide lo stesso destino: si muore assieme o si sopravvive assieme. Questa cultura globale imperniata sulla scienza e sulla tecnica scientifica o costituisce la fine del mondo, o l'obiettivo della sua storia, di quella dell'uomo sulla terra, dell'antropocene. Un ottimismo eccessivo, tuttavia, pare tutt'altro che giustificato. Finora, l'umanità è sopravvissuta alla distruzione solo per caso o per fortu-

na. Non è certo neppure che la catastrofe ecologica unirà i popoli, come ci si auspica nell'Accordo ONU sul clima di Parigi del 2015, anziché alimentare le divisioni, come invece mostra l'esempio delle tensioni tra l'ex presidente degli Stati Uniti Trump e il presidente brasiliano Bolsonaro. La ragione scientifica e tecnica rende entrambe le opzioni plausibili, quella della caduta, tuttavia, probabilmente più verosimile. La ragione strumentale deve capovolgersi e divenire ragione partecipativa: il fine della ragione umana non può essere il potere e il suo esercizio. Il fine deve essere la vita stessa, l'interesse per la vita nel complesso e per tutti gli esseri viventi, la comunità della vita e l'amore per essa.

1.5 CRITICA TEOLOGICA

Prendiamo le mosse da due domande:

1. La conoscenza scientifica deve mirare esclusivamente al dominio dell'uomo sulla natura?

2. Il mondo moderno esercita un potere etico sul suo potere scientifico?

Oggi, le scienze naturali sono costrette a progredire: si tratta di una coazione al progresso innescata dalla competizione nelle società attuale, progresso accelerato dalla globalizzazione dell'economia moderna. La conoscenza scientifica raddoppia ogni cinque anni, e nessuno sembra essere in grado di fermare tale accelerazione. Lo studio del Club di Roma del 1972 sui limiti del progresso non è stato in grado di contrastare tale coazione alla crescita, e neppure i limiti posti dalle considerazioni ecologiche sono stati rispettati: l'inquinamento dell'aria per mezzo dell'anidride carbonica e quello degli oceani per la plastica aumentano imperterriti, la sterilità della terra prende piede. La prima formula di potere risiede nella controllabilità fisica del mondo, dunque nelle scienze naturali. La seconda consisterebbe, invece, nell'esercizio della libertà etica su tale supremazia fisica, dunque nella saggezza. Avere il potere di fare qualcosa non significa dover necessariamente esercitare tale potere. Il potere acquisito deve servire a ciò che è utile alla vita nel mondo degli uomini e in quello della natura, deve essere esercitato in modo tale da prevenire l'annientamento della vita.

Dopo oltre quattro secoli dalla presa del potere sulla natura e sulla vita, da parte della scienza e della tecnica, nel mondo moderno, ora abbiamo bisogno di altro tempo per imparare a integrare il mondo degli uomini nelle condizioni di sopravvivenza della terra. Anche noi, infatti, in quanto esseri umani, lungi dall'essere padroni semidivini, siamo parte integrante della natura, come recita la Carta della Terra del 2000.

Ma come nasce la saggezza? I racconti biblici suggeriscono che nasca dal timore di Dio. Sebbene possa sembrare una suggestione antiquata, si tratta invece di una suggestione molto moderna. Il timore reverenziale rivolto a Dio libera infatti l'uomo moderno da un certo complesso di Dio, portandolo a marcare la distanza tra sé e il Creatore. Venuto meno tale complesso di Dio, vengono meno anche l'ebbrezza del potere e la mania di fare, caratteristiche del mondo moderno. Da questo timore reverenziale nasce quella consapevolezza morale per mezzo della quale l'uomo riconosce i suoi limiti, acquisendo così, di converso, quel potere etico da esercitare al di sopra del potere scientifico e tecnico.

L'uomo non costituisce affatto la «corona della creazione» o il culmine dell'evoluzione della vita; al contrario, l'uomo è la creatura più dipendente di tutte. Gli esseri umani esistono solo grazie all'esistenza della terra e degli altri esseri viventi: la vita stessa dell'uomo dipende dall'esistenza delle piante e degli animali, dalla terra, dall'aria, dall'acqua e dalla luce. Tutto ciò esisterebbe indipendentemente dall'esistenza dell'uomo, l'uomo, invece, non può esistere se privato di tutto il resto. Pertanto, viene difficile immaginare gli uomini come i legittimi ed esclusivi dominatori della natura, sulla terra. Comunque si voglia definire la «posizione dell'uomo nel cosmo», l'uomo rimane in primo luogo un essere vivente simbiotico, e, in quanto tale, parte integrante della comunità terrestre. Il timore di Dio libera il dominatore dall'arroganza in direzione di un'«umiltà cosmica» [*kosmische Demut*], per usare una definizione di Richard Bauckham, rendendo socialmente accettabile il suo dominio per la comunità del creato. E se usassimo le scienze naturali e antropologiche per garantire la vita comune sulla terra? Si tratterebbe di un proposito del tutto nuovo, da parte dell'umanità, che potrebbe guidare le nuove scoperte scientifiche. Decreterebbe la nascita di una nuova era ecologica.

Mettendo a confronto il lungo discorso sulla creazione in Giobbe 38 - 40 con il racconto della creazione in Genesi 1, notiamo che, in Genesi 1, la somiglianza dell'uomo con Dio è connessa con la sov-

versione della terra e il dominio sugli animali, mentre Giobbe 38 - 40 muove una critica a tale concezione:

Dov'eri tu quando io fondavo la terra? (38,4); Chi chiuse con porte il mare balzante fuori dal grembo materno [...]? (38,8); Ha forse la pioggia un padre? Chi genera le gocce della rugiada? (38,28); Sei tu che cacci la preda per la leonessa [...]? (38,39); Chi provvede il pasto al corvo [...]? (38,41); Il bufalo vorrà forse servirti [...]? (39,9); È forse al tuo comando che l'aquila si alza in alto [...]? (39,27).

Giobbe, perdendo la presunzione e arroganza propria dell'uomo, risponde solo: «Ecco, io sono troppo meschino; che ti potrei rispondere? Io mi metto la mano sulla bocca» (40,4). Eccola la via dalla *hybris* del dominio sul mondo all'umiltà cosmica, che ogni sguardo sincero che volgiamo all'universo nel silenzio della notte sembra suggerirci.

1.6 IL MITO DELL'UOMO CREATO A IMMAGINE DI DIO

1. La storia della creazione può essere letta anche a prescindere dal mito della somiglianza dell'uomo con Dio e del suo conseguente dominio sul mondo. In questo modo, emerge l'immagine di una pacifica comunità di tutti gli esseri viventi:

Poi Dio disse: «Produca la terra della vegetazione [...]». E così fu. La terra produsse della vegetazione, delle erbe che facevano seme secondo la loro specie e degli alberi che portavano del frutto avente in sé la propria semenza, secondo la loro specie (Gen. 1,11-12).

Dopo la creazione dei pesci nel mare, degli uccelli sotto il cielo, degli animali viventi sulla terra, degli animali dei campi e dell'uomo, Dio predispone il nutrimento:

Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie di tutta la terra, e ogni albero fruttifero che fa seme; questo vi servirà di nutrimento. A ogni animale della terra, a ogni uccello del cielo e a tutto ciò che si muove sulla terra e ha in sé un soffio di vita, io do ogni erba verde per nutrimento». E così fu (Gen. 1,29-30).

2. La creazione dell'uomo, tuttavia, si colloca al di fuori di questo quadro pacifico. Lo si nota nel nuovo impegno creativo da parte di Dio: «Poi Dio disse: “Facciamo l'uomo [...]”» (Gen. 1,26).

3. A differenza dei versetti precedenti, in Gen. 1,26 - 28, i versetti che presentano la creazione dell'uomo, manca il giudizio di Dio: «Dio vide che questo era buono». Il dominio dell'uomo sugli animali e la sottomissione della terra non derivano dal contesto della storia della creazione: in essa, infatti, gli uomini costituiscono un corpo estraneo. Ciò che viene lodato è la somiglianza a Dio dell'uomo. Gli antichi sovrani orientali rivendicavano per il loro dominio assoluto la somiglianza a una divinità e la conseguente ammirazione indiscriminata. Il passo in Genesi, tuttavia, si riferisce a una somiglianza a Dio condivisa da tutti gli uomini allo stesso modo, uomini e donne (posizione messa in questione da Paolo, cfr. I Cor. 11,7): un elemento rivoluzionario, richiamato, per la difesa della democrazia, tanto nella Dichiarazione di Indipendenza americana, quanto nel contesto della Rivoluzione francese. Si tratta, insomma, della prima Dichiarazione dei diritti umani: tutti gli esseri umani sono uguali e liberi. Nel primo paragrafo dell'art. 1 della Costituzione tedesca si afferma una posizione analoga: «La dignità umana è inviolabile [*Die Würde des Menschen ist unantastbar*]», la dignità umana è santa.

4. Tuttavia, stando al primo racconto della creazione, la somiglianza a Dio dell'uomo consiste nel governare, che a sua volta viene inteso come un soggiogare. Tale equivalenza impoverisce i rapporti umani con gli altri esseri viventi e con la terra, interpretandoli come rapporti unilaterali. Eppure, nell'ecosistema, gli esseri umani convivono con l'erba, con i cespugli, con gli alberi e con numerosi animali, e sono relazioni che, in quanto convivenza, non possono che presentarsi come reciproche. Gli esseri umani vivono dell'ossigeno che viene prodotto durante la fotosintesi dalle piante e dagli alberi, essendo strutturalmente incapaci di fotosintesi. Se le relazioni dell'uomo si limitassero a quelle in cui, sulla terra, governano e soggiogano, gli esseri umani si sarebbero estinti già da tempo. Stabilendo davvero un dominio sul mondo improntato alla scienza e alla tecnica, l'epoca moderna finirà con il distruggere tanto il pianeta, quanto l'umanità stessa.

5. Dominare e soggiogare non significa nient'altro che privare gli esseri viventi della loro soggettività, riducendoli a meri oggetti, alienandoli dalla loro vera natura. Il sovrano non capisce nulla di coloro che soggioga. E lo stesso avviene nel mondo misurabile della

scienza e della tecnica moderne: questo mondo non è il mondo reale, bensì esclusivamente il mondo creato dagli uomini. L'uomo moderno incontra ovunque esclusivamente se stesso e le proprie tracce. Il dominio e la sottomissione isolano gli esseri umani, distruggendo la comunità e la pace nel creato.

6. Se la somiglianza a Dio consistesse davvero unicamente nel governare e soggiogare, questo finirebbe con il gettare una luce sinistra su Dio stesso: Dio avrebbe dunque creato il mondo per governarlo e soggiogarlo? L'Onnipotente è un Dio ambiguo, ma il Creatore comunica la sua bontà alle sue creature, altrimenti non potrebbe dire di esse che siano «molto buone». Penso che Dio sia un Dio «amante della vita», il cui «spirito incorruttibile è in tutte le cose» (*Sap.* 11,26 - 12,1).

7. È possibile che il divino si manifesti nel mondo non in determinati soggetti, in determinati esseri umani, ma piuttosto in determinate relazioni che creano e promuovono la vita come l'amore, la giustizia, la misericordia:

Tu nascondi la tua faccia, e sono smarriti; tu ritiri il loro fiato e muiono, ritornano nella loro polvere Tu mandi il tuo Spirito e sono creati, e tu rinnovi la faccia della terra (*Sal.* 104,29-30).

Dio non è presente nella sua creazione mediante i soggetti, bensì mediante il suo spirito vivificante. Si tratta di una presenza che non solo conduce alla vita e porta in essere relazioni che producono la vita, ma forma anche simbiosi, attraverso l'essere uno nell'altro proprio della pericoreasi. Pericoretici sono infatti il ciclo simbiotico della vita e i complessi sistemi che la rendono possibile, tanto nelle foreste pluviali, quanto nei nostri prati. Il pensiero occidentale, tuttavia, tende a enfatizzare i soggetti, considerando le relazioni come secondarie. Eppure, tutti i soggetti emergono dalle relazioni, delle quali costituiscono i nodi.

8. La somiglianza a Dio dell'uomo si colloca, nella narrazione della creazione nell'Antico Testamento, in una posizione piuttosto irrelata. Si tratta di un'argomentazione funzionale per lo più alla protezione del prossimo (*Gen.* 9,6; *Giac.* 3,9), che non mira mai ad aumentare la fiducia in se stessi. Il Salmo 8 costituisce una singolare interpretazione di *Genesi* 1,26-28: