

Indice

Notiziario

Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro - n. 2 - Aprile 2008

Servizio Nazionale per il progetto culturale - n. 2 - Aprile 2008

Presentazione pag. 3

SEMINARIO DI STUDIO SULLA RESPONSABILITÀ PER IL CREATO

Per una teologia del Creato

Fondamenti biblici, patristici, teologici e etici

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino

Roma, 1 marzo 2008

Introduzione

Paolo Tarchi pag. 7

AREA BIBLICA

Relazione

*“Dominate la terra!”: la vocazione dell'uomo
e il problema ecologico*

Luca Mazzinghi pag. 11

AREA PATRISTICA

Relazione

Di fronte al creato: una lettura patristica

Cristina Simonelli pag. 37

AREA TEOLOGICA - ANTROPOLOGICA

Relazione

*Per una teologia del creato:
linee di una fondazione teologica*

Gianni Colzani pag. 55

Relazione

Una prospettiva teologico-antropologica

Simone Morandini pag. 71

AREA ETICA - TEOLOGICA

Relazione

Per una teologia del creato: aspetti etico teologici

Karl Golser pag. 83



resentazione

Il rinnovato interesse per la responsabilità per il creato, oltre ad essere uno dei temi emergenti nella Dottrina Sociale della Chiesa negli ultimi decenni, trova numerosi riferimenti nel magistero di Benedetto XVI che ha più volte richiamato la stretta correlazione tra la tutela dell'ambiente e la possibilità di una convivenza giusta e pacifica entro la famiglia umana.

Il Seminario di studio "Per una Teologia del Creato (Fondamenti Biblici, Patristici, Teologici, Etici)" svoltosi a Roma il 1° marzo presso l'*Aula Minor* dell'*Angelicum* - Pontificia Università S. Tommaso, si inserisce nell'ormai tradizionale appuntamento annuale promosso dal *Gruppo per la Salvaguardia del creato* dell'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro, in collaborazione con il Servizio nazionale per il progetto culturale.

Le motivazioni teologiche che si sono indagate in questa giornata di studio e confronto, attraverso l'apporto di voci significative, hanno preso le mosse da alcune domande di fondo dalle quali verificare l'effettivo stato della ricerca in una area così delicata.

In particolare:

per l'area biblica

- Quale ruolo occupa il riferimento al Dio Creatore ed alla sua creazione nella comprensione attuale dell'architettura della rivelazione biblica? Come si rapporta tale prospettiva al messaggio salvifico della redenzione?
- Qual è lo stato attuale dell'interpretazione dei testi sulla vocazione umana nel creato? Aldilà dell'unilaterale sottolineatura del *dominium terrae*, che significa "coltivare e custodire il giardino"?

per l'area patristica

- Come approfondiscono i Padri il mistero del Dio Creatore?
- Quali spunti essi possono offrirci per motivare il valore della creazione?
- Come viene ad esprimersi nella prospettiva patristica il ruolo dell'uomo all'interno della creazione?

per l'area teologica - antropologica

- Come si colloca la riflessione sulla creazione nel quadro della comprensione attuale della confessione di fede cristiana? In quale

rapporto essa si pone rispetto alla cristologia, alla pneumatologia, all'escatologia, all'antropologia teologica?

- Come pensare la vocazione umana nel creato – ed in particolare l'azione umana che lo trasforma – nel suo rapporto con l'operare creatore e provvidente di Dio?

per l'area etica - teologica

- Quali riferimenti (biblici, patristici, teologici, magisteriali) valorizzare per pensare la responsabilità dei credenti in un tempo di crisi ecologica?
- Come declinare l'antropocentrismo della tradizione cristiana, in modo che esso mostri la propria costitutiva apertura all'attenzione per la salvaguardia del creato?
- Quali le categorie, i luoghi e le forme privilegiate in cui essa trova o dovrebbe trovare espressione?
- Come valutare eticamente una nozione come quella di sostenibilità, attualmente tra i principali riferimenti per la riflessione socio-politica sui temi ambientali? Quali i suoi punti di forza e quali i suoi limiti?

L'approfondimento dei fondamenti di tale responsabilità – delle risorse bibliche, patristiche, teologiche ed etiche – ha evidenziato da una parte il profondo radicamento nella fede cristiana, dall'altra preziose indicazioni sulle quali può sostenersi un impegno e un incisivo agire dei credenti in quest'ambito.

Seminario di Studio
sulla responsabilità per il creato

PER UNA TEOLOGIA DEL CREATO

fondamenti biblici, patristici,
teologici e etici

Roma, 1 marzo 2008
Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino

Introduzione

Mons. Paolo TARCHI

Direttore Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro



Saluto i presenti, gli autorevoli relatori e i partecipanti al Seminario.

Il Seminario annuale del primo sabato di marzo è ormai un appuntamento atteso che va ad arricchire quel patrimonio di riflessione necessario per una efficace azione educativa a favore della “oikos” comune, la casa comune, il pianeta terra che abitiamo.

Ricordo brevemente il percorso di questi anni:

2001 «Il cambiamento climatico: quale responsabilità per i cristiani?».

2002 «Il creato e la liturgia».

2003 «Responsabilità per il creato: comunicare ed educare».

2004 «Famiglia, ambiente e stili di vita».

2005 «Responsabilità per il creato e gestione dei rifiuti».

2006 «Il principio di precauzione».

2007 «La parrocchia soggetto di responsabilità per il creato».

Papa Benedetto XVI, agli oltre 300.000 giovani riuniti a Loreto, nella piana di Montorso, per l’Agorà dei giovani domenica 2 settembre scorso, nell’omelia ha sottolineato: « [...] Uno dei campi, nei quali appare urgente operare, è senz’altro quello della salvaguardia del creato. Alle nuove generazioni è affidato il futuro del pianeta, in cui sono evidenti i segni di uno sviluppo che non sempre ha saputo tutelare i delicati equilibri della natura. Prima che sia troppo tardi, occorre adottare scelte coraggiose, che sappiano ricreare una forte alleanza tra l’uomo e la terra. Serve un sì deciso alla tutela del creato e un impegno forte per invertire quelle tendenze che rischiano di portare a situazioni di degrado irreversibile».

«I vescovi (italiani) hanno [...] approvato – si legge nel comunicato finale del Consiglio permanente della CEI del 23-26 gennaio 2006 – l’istituzione di una “Giornata per la salvaguardia e la difesa del creato”, da celebrare, in sintonia con altre Chiese e Comunità ecclesiali europee, il 1° settembre, lasciando al livello locale di sviluppare le relative iniziative lungo tutto il mese. Questa scelta intende riaffermare l’importanza della “questione ecologica”, con le sue implicanze etiche e sociali, e si propone come un gesto concre-

to sul piano ecumenico, come auspicato nella *Carta Œcumenica*, testo firmato congiuntamente dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE) e dalla Conferenza delle Chiese Europee (KEK)».

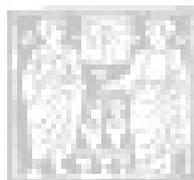
Nel Messaggio per la giornata del 1° settembre 2008 sul tema: «Una nuova sobrietà per abitare la Terra» (che nel terzo paragrafo parla del rovescio del consumismo – i rifiuti –), i Vescovi italiani sottolineano che la celebrazione della Giornata per la salvaguardia del creato intende essere un'occasione per riflettere sulla vocazione della famiglia umana, in quella casa comune che è la Terra. «Davvero il pianeta è la casa che ci è donata, perché la abitiamo responsabilmente, custodendone la vivibilità anche per le prossime generazioni. [...] Si apre qui uno spazio importante per l'impegno delle comunità ecclesiali: la dimensione educativa, che da sempre caratterizza la loro azione, oggi deve esprimersi anche nella capacità di formare a comportamenti sostenibili».

Quanto più ci addentriamo nella riflessione, tanto più sentiamo l'esigenza di tradurla in gesti quotidiani, in stili di vita che cambiano il nostro modo di essere, di produrre, di consumare.

Un esempio di riflessioni che si traducono in percorsi concreti è il Convegno che il nostro Ufficio ha da anni desiderato e che si realizzerà nel prossimo aprile in collaborazione con l'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e il Servizio nazionale per l'edilizia di culto sul tema: "Costruire Bene Per Vivere Meglio: edifici di culto nell'orizzonte della sostenibilità".

Per una efficace azione ecclesiale, occorre una profonda riflessione che abbia a fondamento la scrittura e che si radichi su una solida antropologia e teologia. Per questo motivo il Seminario quest'anno ha per tema "Per una teologia del creato: fondamenti biblici, patristici, antropologici, etici".

In questo tempo di quaresima, che ci chiama alla conversione, "che ci spinge nel deserto perché ritroviamo la sensibilità degli occhi dell'anima e delle orecchie del cuore" (San Teofilo di Antiochia, Vescovo), che ci invita ad invocare lo Spirito creatore, le riflessioni di questa giornata ci aiutino a fare qualche passo avanti nel nostro cammino di conversione ecologica.



UFFICIO NAZIONALE
PER I PROBLEMI SOCIALI
E IL LAVORO



SERVIZIO NAZIONALE
PER IL PROGETTO
CULTURALE

Seminario di studio
sulla responsabilità per il creato

Area Biblica

PER UNA TEOLOGIA DEL CREATO

FONDAMENTI
BIBLICI
PATRISTICI
TEOLOGICI
ETICI

R

elazione

"Dominate la terra!": la vocazione dell'uomo e il problema ecologico

Prof. LUCA MAZZINGHI - Docente di Sacra Scrittura alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e al Pontificio Istituto Biblico



«L'aiuola che ci fa tanto feroci,
volgendom'io con li etterni Gemelli,
tutta m'apparve da' colli alle foci.
Poscia rivolsi gli occhi agli occhi belli»
(Dante, Paradiso, XXII, 151-154).

1.
Le Chiese cristiane
e le Sacre Scritture
di fronte alla crisi
ecologica

«Se contro di me grida la mia terra
e i suoi solchi piangono con essa;
se ho mangiato il suo frutto senza pagare
e ho fatto sospirare dalla fame i suoi coltivatori,
in luogo di frumento, getti spine,
ed erbaccia al posto dell'orzo». (Gb 31,34b)

Così, nel libro di Giobbe, grida la terra violentata dall'ingiustizia umana, denunciando lo sfruttamento ingiusto al quale è stata sottoposta.

In questa relazione mi è stato proposto di occuparmi di due problemi: il primo relativo al ruolo che il riferimento al Dio creatore occupa nella comprensione attuale della rivelazione biblica, in rapporto soprattutto al messaggio della redenzione. Il secondo, studiare lo stato attuale dell'interpretazione dei testi genesiaci relativi alla vocazione umana nel creato.

Il primo problema coinvolge una buona parte della teologia biblica di entrambi i Testamenti e richiederebbe una trattazione accurata e diffusa, per la quale poche pagine di un articolo sono del tutto insufficienti. Occuparci del secondo problema ci conduce direttamente ai testi della Genesi e ci permette almeno di sfiorare la questione teologica. Di questo, dunque, ci occuperemo.

Nel 1967 un professore di storia medievale dell'Università di Los Angeles, Lynn White, pubblicò un articolo divenuto poi anche fin troppo celebre: "The Historical Roots of our Ecological Crisis". White sosteneva che la responsabilità maggiore della crisi ecologica (sulla quale negli anni Sessanta si iniziava appena a riflettere) ricade sulle Chiese cristiane, colpevoli di aver creato, attraverso il dualismo tra uomo e natura, l'idea che l'uomo possa dominare sulla natura stessa sino a distruggerla.

"Christianity bears a huge burden of guilt", scriveva White, dal momento che, nella sua opinione, l'intera nostra scienza e tecnologia sono profondamente intrise "with orthodox Christian arrogance toward nature"¹. Il cristianesimo, sostanzialmente antropocentrico, sarebbe privo per sua stessa natura di sensibilità ecologica; su questo punto possiamo ricordare anche le più recenti e durissime accuse di E. Drewermann². È del resto ben noto come ancora oggi i movimenti ecologisti più attivi siano spesso molto lontani dalla fede cristiana; basti pensare alle posizioni della cosiddetta *deep ecology*³.

Il nostro punto di partenza, tuttavia, non sarà immediatamente la Scrittura, ma la situazione nella quale oggi viviamo. I Vescovi italiani ci richiamarono, ormai dodici anni or sono, in uno splendido ma quasi dimenticato documento, a "leggere la Bibbia con la vita e la vita con la Bibbia"⁴. L'esperienza della vita ci pone indubbiamente di fronte all'emergenza ecologica, davanti ad un problema che interroga dunque ogni essere umano e quindi anche le Chiese cristiane.

Il Concilio Vaticano II ci ha offerto nella *Gaudium et Spes* quello che tuttora è il più bel testo magisteriale relativo alla speranza, pur se nella *Gaudium et Spes* la questione ecologica non è an-

¹ Cf. L. WHITE, "The Historical Roots of our Ecological Crisis", *Science*, 155 (1967) 1203-1207. Una prima discussione in J. BARR, "Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament", *BJRL* 55,1 (1972) 9-32. Barr pensa che in realtà l'idea del "dominio" dell'uomo sulla terra che ha condotto a una vera crisi ecologica abbia le sue radici piuttosto nel pensiero greco che in quello biblico. Per la storia dell'intera controversia cf. H. BARANZKE-H. LAMBERTY-ZIELINSKI, "Lynn White und das *dominium terrae* (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte", *BN* 76 (1995) 32-61. Cf. anche R. BERTHOUSOZ, "Pour une éthique de l'environnement. La responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création", in *Le Supplément*, 169 (1989) 43-87.

² Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1990.

³ Cf. ad esempio B. DEVALL-G. SESSION, *Ecologia profonda*, Torino 1989. Punto di partenza sono le riflessioni del norvegese A. NAESS, "The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry* 16 (1973) 95-100.

⁴ Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E LA CATECHESI; *La Bibbia nella vita della Chiesa*. «La parola del Signore si diffonda e sia glorificata» (2Ts 3,1), Roma, 18/11/1995.

cora sentita come prioritaria (né poteva esserlo all'inizio degli anni Sessanta). Proprio l'inizio della Costituzione conciliare è tuttavia per noi emblematico: non vi è nulla di genuinamente umano che sia estraneo alla Chiesa (cf. GS 1). Se è vero, perciò, che la Chiesa è in dialogo con il mondo, come ancora si esprime lo stesso paragrafo introduttivo della Costituzione, la Chiesa si pone nell'atteggiamento di chi sa di poter ricevere qualcosa anche dal mondo contemporaneo (cf. GS 44). Per questo motivo, non è possibile rifiutare l'appello di chi si preoccupa del nostro pianeta, sperando in un futuro migliore per tutti, al di là di ogni appartenenza confessionale. Le speranze autenticamente umane degli uomini del nostro tempo sono le stesse speranze delle Chiese cristiane.

È vero che l'esegeta è ben consapevole che i testi biblici non possono rispondere a domande che essi non presuppongono e che devono essere interpretati in primo luogo alla luce dell'ambiente nel quale essi sono nati. Già nel 1972, J. Barr rispondendo a L. White (cf. n. 1) osservava che il vero problema era piuttosto il sapersi rivolgere attentamente alle Scritture e chiedersi se esse davvero sottostanno alle accuse che White muoveva in blocco al cristianesimo e alla sua denunziata insensibilità teologica e se veramente esse ne costituiscono la radice. Secondo Barr, il vero motore dell'atteggiamento di dominio e sfruttamento del pianeta che caratterizza l'occidente non sarebbe tanto la tradizione ebraico-cristiana, quanto l'antropocentrismo razionale che affonda le sue radici nel pensiero greco. Tutto ciò apre evidentemente questioni teologiche e filosofiche complesse sulle quali non sarà possibile fermarsi in questa sede.

Il nostro obiettivo è più semplice e certamente più limitato: vogliamo interrogare i testi genesiaci relativi al *dominium terrae* (senza chiudersi ad alcuni apporti neotestamentari) e cercare di comprendere se tali testi giustificano realmente un atteggiamento di sfruttamento del creato da parte dell'umanità. Diciamo subito che non è mia intenzione esercitare una difesa d'ufficio dei testi biblici, magari puntando sul fatto che essi non sono stati pienamente recepiti nella tradizione teologica, così come afferma con molta chiarezza J. Moltmann⁵.

È evidente che non è possibile chiedere ai testi biblici una risposta diretta a un problema che non è il loro. Il compito dell'esegeta è tuttavia quello di mettere in luce in modo il più obiettivo possibile il senso dei testi e allo stesso tempo – qui sta la difficoltà e in-

⁵ "L'idea biblica concreta del "soggiogamento della terra" non ha nulla a che vedere con quel mandato di sovranità che la tradizione teologica per secoli ha insegnato come *dominium terrae*"; J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 1986 (or. ted. 1985), 44.

sieme la bellezza dell'esegesi – mostrarne tutta l'attualità per la comunità credente⁶.

2.
Il "dominio"
dell'uomo: Genesi
1,26-28

Il nostro punto di partenza biblico non può che essere il testo di *Gen 1*, il celebre passo sacerdotale che apre il libro della Genesi. Qui, nel contesto della creazione dell'uomo, troviamo il riferimento più noto al *dominium terrae*. Riportiamo il testo di *Gen 1,26-28* in una nostra traduzione:

E Dio disse: «Facciamo l'uomo⁷ come nostra immagine, secondo la nostra somiglianza⁸, perché domini sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo come sua immagine, come immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Quindi li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela e dominate sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

a. *Immagine e somiglianza.*

Ci troviamo di fronte a un testo ampiamente studiato e commentato; ci limitiamo ad alcune osservazioni fondamentali⁹. Notiamo subito come la vocazione dell'uomo nei confronti del creato (ovvero il "dominio") è strettamente legata, nel testo genesiaco, all'essere "immagine e somiglianza" di Dio. La discussione esegetica su questo punto è stata molto lunga e per noi non è possibile entrare

⁶ Cf. L. MAZZINGHI, "Parola di Dio e vita della Chiesa", RivBibIt 55 (2007) 401-429.

⁷ Traduciamo così, con un unico termine italiano, di per se ambivalente, l'ebraico 'adam, pur consapevoli che in questa sede il termine ha una portata più precisa (cf. il v. 27): "essere umano" (*human person/human being*).

⁸ La traduzione CEI 1974 ha piuttosto "a nostra immagine, a nostra somiglianza"; il testo ebraico può essere inteso così: "come/in nostra immagine" (*be'flamenû*) e "secondo/come nostra somiglianza" (*kidmotenû*); le due preposizioni, *b'* e *k'*, hanno qui un significato analogo. Il termine "immagine" indica la rappresentazione di una persona umana o di un idolo; "somiglianza", invece, rinvia a un modello, a un disegno. Il testo di *Gen 5,3* mostra molto bene come i due termini siano interscambiabili e molto probabilmente usati come sinonimi; l'esegesi patristica tradizionale, che distingueva le qualità naturali da quelle sovranaturali, non è fondata perciò nel testo; cf. in C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Minneapolis 1984, 145-146 (or. tedesco Neukirchen-Vluyn 1974).

⁹ La bibliografia sull'argomento è senza fine. Ci limitiamo qui a ricordare due commentari classici, quello sopra ricordato di C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, e quello di G. WENHAM (*Genesis 1-15*, Waco (TX) 1987). Importante è un noto studio di P. BEAUCHAMP, "Création et fondation de la loi en *Gen 1,1-2,4a*. Le don de la nourriture végétale en *Gen 1,29s*", in *La création dans le Proche-Orient ancien*, LD 27, Paris 1987, 139-182. Ricordo infine due lavori recenti, uno di carattere più teologico (K. LÖNING-E. ZENGER, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, Brescia 2006) e l'altro caratterizzato da un approccio narrativo: A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-2,4*, Paris 2007.

qui nei dettagli di una appassionante storia dell'interpretazione¹⁰. Diciamo subito che l'espressione "immagine e somiglianza" ha un valore polivalente ed è difficile da spiegare con precisione. Eppure il testo ci offre alcuni agganci su cui costruire una lettura plausibile.

Il v. 26 ci suggerisce che l'uomo, in quanto "immagine" di Dio, è proprio per questo motivo "dominatore" del creato, degli animali e della terra, diverso anche dagli stessi astri che, alla luce di Gen 1,16, anch'essi "dominano" in qualche misura sul creato (ma il testo ebraico utilizza per il "dominio" degli astri un verbo diverso).

Notando questa connessione tra "immagine" e "dominio", gli esegeti hanno cercato di dimostrare come con il tema del "dominare" il racconto genesiaco intenda riferirsi a un'idea piuttosto diffusa nell'Oriente Antico in relazione al re, considerato "immagine di Dio" e quindi rappresentante divino nel mondo. Tale idea verrebbe qui resa "democratica" ed estesa ad ogni essere umano considerato "immagine di Dio" e dunque dominatore del creato e, in tal senso, vero e proprio rappresentante di Dio sulla terra.

Questa lettura può essere ulteriormente precisata: nel testo di Gen 5,1-3 il tema dell'essere immagine implica anche una certa relazione di paternità; Adamo infatti trasmette ai suoi figli il suo essere immagine e somiglianza di Dio. Così l'essere umano, in quanto "immagine e somiglianza" di Dio, ha con il suo Signore un rapporto di figliolanza; per essere realmente "immagine di Dio", dunque, l'essere umano deve comportarsi da figlio di Dio. A questo riguardo va anche notato come il testo genesiaco ci rivela che gli uomini sono gli unici esseri creati ai quali Dio parla (cf. il v. 28: "Dio disse loro"); questa osservazione conduce ad ampliare ancora la portata dell'essere "immagine": l'uomo è posto infatti in una relazione personale e diretta con il suo creatore; tutto ciò richiama la teologia dell'alleanza¹¹.

Appare ormai chiaro come l'essere immagine e somiglianza di Dio di cui parla il testo genesiaco non possa essere più letto su una linea di esclusivo carattere ontologico/metafisico, come cioè qualcosa che riguarda soltanto l'essenza dell'uomo¹². Il divieto biblico delle

¹⁰ Una semplice, ma esauriente sintesi delle diverse posizioni esegetiche è nel semplice ma esauriente studio di J.L. SKA, "La creazione del mondo o la speranza di Dio (Gen 1-11)", in ID., *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 216-223.

¹¹ Cf. ad esempio Westermann, *Genesis 1-11*, 156-158.

¹² Su questo punto esiste un consenso pressoché unanime degli esegeti: cf. una visione panoramica in W. GROB, "Die Gottbenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehntes", in BN 68 (1993) 33-48. Vanno qui tenute presenti anche le precisazioni della Commissione Teologica Internazionale, in "Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God", 23 luglio 2004 (cf. *Enchiridion Vaticanum* 22, Bologna 2006, 2870-2964): "lungi dal significare un attualismo puro che ne negherebbe lo status ontologico permanente, il carattere fondamentalmente relazionale dell'*imago Dei* stessa ne costituisce la struttura ontologica ed è il fondamento per l'esercizio della libertà e della responsabilità" (§ 13 = EV 22, 2882).

immagini conferma come nessuna creatura possa essere considerata *nella sua essenza* immagine del Dio di Israele. L'essere "immagine e somiglianza" rinvia a una realtà *funzionale e relazionale*, quella relazione che l'essere umano ha con Dio (cf. la lettura di Westermann, in relazione alla teologia dell'alleanza) e, più in particolare, con l'intero creato. In questa prospettiva emerge tutta l'importanza del legame tra l'essere immagine e somiglianza di Dio e il dominare la terra.

Non possiamo qui che accennare allo sviluppo neotestamentario del tema dell'immagine di Dio, che, alla luce di Col 1,15, è Cristo stesso; la *imago Dei* acquista così un carattere cristologico e trinitario insieme nel quale emerge il ruolo della mediazione sacramentale; ci si orienta così verso i valori della giustizia e della comunione¹³.

Questo è dunque il punto che adesso dobbiamo affrontare: che cosa significa, nel contesto di Gen 1,26-28, "dominare la terra"?

b. Soggiogate la terra e dominate...

Due volte, al v. 26 e al v. 28, il testo genesiaco ripete il comando relativo al dominio della terra¹⁴; notiamo subito che il v. 28 è stato a lungo discusso circa il riferimento alla procreazione ("siate fecondi e moltiplicatevi"); si tratta di un ordine divino o piuttosto di una benedizione¹⁵? In ogni caso, il "soggiogare" la terra è, nel v. 28, diretta conseguenza della fecondità dell'uomo che su questa terra cresce e si moltiplica; non si può dunque parlare di "dominio" se non in un contesto di quello che si può ben definire un "servizio alla vita".

Il testo ebraico utilizza, a proposito del "dominio", due diversi verbi, che sopra abbiamo tradotto con "dominare" e "soggiogare"; notiamo che i due verbi appaiono insieme, al v. 28, nella forma imperativa, così che ci è impossibile intenderli semplicemente come una descrizione dello stato dell'umanità, piuttosto che come un vero e proprio precetto. È indubbio, poi, che "dominare" e "soggiogare" suonino alle nostre orecchie come qualcosa di aspro; gli esegeti contemporanei si sono chiesti se tale tonalità che certamente rinvia a

¹³ Per una ricezione conciliare di questa tematica, cf. GS 12 e 24 e, successivamente, "Communion and Stewardship" §§ 11-13; 52-55 = EV 22, 2880-2882; 2921-2924.

¹⁴ Sul tema del *dominium terrae* la bibliografia è molto ampia; oltre ai già ricordati commentari sulla Genesi (cf. nota 11), cf. anche C. UEHLINGER, "Il grido della terra: prospettive bibliche sul tema «ecologia e violenza»", *Concilium* 5 (1995) 65-88; N. LOHFINK, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh 1994, 1-17; U. RÜTERSWORDEN, *Dominium terrae. Studie zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Berlin-New York 1993. Cf. una sintetica discussione del panorama esegetico in LÖNING - ZENGER, *In principio*, 166-169. Sulla storia dell'esegesi di Gen 1,28 cf. anche J. COHEN, "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It". *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca and London 1992.

¹⁵ Cf. M. GILBERT, "Soyez féconds et multipliez", *NRT* 96 (1974) 729-742.

un dominio che implica una qualche forma di violenza, sia realmente presente nei due verbi utilizzati dalla Genesi.

Il verbo “dominare”, in ebraico *radah*, indica normalmente l’esercizio del potere, talora del potere regale (cf. *1Re* 5,4.30; 9,23; *Sal* 110,2 e *Sal* 72,8 in senso più positivo), e solo in *Gen* 1,26.28 è utilizzato in relazione agli animali (oltre che alla terra); il senso base del verbo è forse quello di “schiacciare”¹⁶.

A partire dagli anni Settanta, tuttavia, gli esegeti hanno iniziato a contestare in modo sempre più netto un’interpretazione di *radah* nel senso di un potere violento e quasi dispotico, idea che contrasterebbe non poco con l’inizio del v. 28: “e Dio li benedisse...”. Notiamo subito che questo cambiamento nel panorama esegetico è avvenuto quando dopo il resoconto del 1972 del primo *club di Roma* sui limiti dello sviluppo ci si è resi ben conto della gravità del problema ecologico; l’esegesi è stata dunque chiamata a una vera e propria *ri-contestualizzazione* del testo genesiaco.

Ma limitiamoci al verbo *radah*: in un altro testo sacerdotale (*Lv* 25,43.46.53) *radah* è utilizzato in connessione con il termine *perek*, “brutalità”, “durezza”. Il Dio di Israele condanna il potere – quello del padrone sugli schiavi! – qualora venga esercitato con asprezza. La stessa connessione tra “dominio” e “violenza” appare in *Ez* 34,4, nel contesto della critica che il profeta muove a quei “pastori” che hanno appunto dominato sulle pecore “con violenza e con durezza”. Testi del genere, provenienti dallo stesso ambito di *Gen* 1, condannano esplicitamente un potere esercitato con asprezza. Inoltre, proprio perchè *radah* rinvia spesso al potere regale, tale verbo *non* esprime necessariamente un potere assoluto e dispotico. L’intero contesto di *Ez* 34 mostra molto bene che tipo di potere il profeta immagina per i “pastori” del gregge, cioè per i capi politici di Israele: un potere mite che non può mai diventare brutale e violento¹⁷.

Infine: il testo del v. 26 ricorda che il dominio dell’uomo si estende sui pesci *del mare*, sugli uccelli *del cielo*, *sulla terra* e sui rettili che vi strisciano. Il dominio abbraccia non tanto la totalità degli animali in senso zoologico, quanto piuttosto geografico, secondo cioè il posto che essi occupano nel creato. Potremmo dire che il dominio è in *Gen* 1,26.28 una metafora che serve a indicare la funzione ordinatrice universale che l’uomo riceve da Dio nei confronti della creazione. L’uomo diviene quella sorta di re-pastore che garantisce a ogni essere vivente di poter abitare nella sua casa.

¹⁶ Questa interpretazione si basa per lo più sulla presenza di *radah* in *Gl* 3,13, anche se la discussione su questo punto resta aperta; cf. J.J. BOERSEMA, *The Torah and the Stories on humankind and nature. A contribution to the debate on sustainability and quality*, Leiden-Boston-Köln, 68-69 e, con una opinione contraria, LOHFINK, “Man and Nature”, 11.

¹⁷ Il parallelo tra *Gen* 1,26.28 ed *Ez* 34 è stato messo in luce da W. BRUEGGEMANN; cf. il suo *Genesis*, Atlanta (GA) 1982, 32.

Il secondo verbo presente al v. 28, in ebraico *kabash*, è in genere inteso e tradotto come “soggiogare”, “sottomettere”, “ridurre in schiavitù”. Nei tredici casi in cui il verbo ricorre nella Bibbia ebraica esso si riferisce alla terra, a un popolo, agli schiavi o alle nazioni, per lo più con una sfumatura di violenza o comunque di forza esercitata¹⁸.

In realtà, il senso più preciso di *kabash* sembra essere quello di “mettere il piede sopra”, nel senso di “prendere il possesso”, come si fa ad esempio con una nuova terra o una nuova casa¹⁹. In quest’ottica, è importante l’uso di *kabash* nel testo sacerdotale di *Nm* 32,22.29 e nei testi deuteronomistici di *Dt* 3,20; 31,3; *Gs* 1,15, in relazione alla terra di Israele; in questi passi *kabash* ha indubbiamente il senso di “prendere possesso”, pur se una sfumatura “violenta” non è del tutto assente.

Il verbo *kabash* è usato in *Gen* 1,28 proprio in relazione alla terra; questa “presa di possesso” da parte dell’uomo conserva in sé un indubbio aspetto di forza, se tuttavia la si intende nel contesto umano del tempo. Rendere la terra abitabile per l’uomo comporta infatti un duro lavoro agricolo, un “soggiogare” la terra utilizzando le forze umane; si spiega così il perché dell’uso di questo verbo²⁰.

La metafora del “soggiogare” nel senso del “porre i piedi sopra” richiama altresì immagini frequenti nel Vicino Oriente Antico, sia in Egitto che in Mesopotamia, nelle quali si può osservare il re porre i piedi su bestie feroci e su animali mitologici, impersonando così il “pastore” che controlla il caos, lo soggioga e lo ordina per il bene di tutti. In conclusione, il “soggiogare” la terra va certamente inteso, nel testo di *Gen* 1,28, nel senso di prendere possesso della terra e proteggerla dal caos. Una lotta dunque *per la terra e non contro la terra!*

L’esegesi che qui abbiamo proposto relativa al “dominare” e “soggiogare” la terra in *Gen* 1,26.28 è ampiamente diffusa, ben nota fin dalla tradizione rabbinica (cf. ad esempio *Zohar Hadash*, 5) e accolta anche a livello magisteriale²¹. Resta tuttavia l’impressione che non sia possibile eliminare del tutto dai due verbi utilizzati una sfu-

¹⁸ Cf. per i dettagli S. WAGNER, *kābaš, kebeš, kibšān*, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, Brescia 2004, 221-228.

¹⁹ Cf. LOHFINK, *Theology of the Pentateuch*, 9-10.

²⁰ Cf. BARR, “Man and Nature”, 22.

²¹ Si veda il passo emblematico di *Evangelium Vitae* 52: la signoria dell’uomo non è “assoluta, ma ministeriale; è riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio...”; l’idea è senz’altro tipica del Magistero di Giovanni Paolo II; cf. *La creazione in dono*, 16, con diverse citazioni; ma cf. già il testo di GS 34 e le successive riflessioni della Commissione Teologica Internazionale (“Communion and Stewardship”, §§ 56-61 = EV 22, 2925-2930); “l’amministrazione umana del mondo creato è proprio un servizio svolto attraverso la partecipazione al governo divino e ad esso è sempre subordinata”; *ibid.* § 61.

matura di violenza, specialmente se essi vengono riferiti al dominio del re: dovremmo allora giocare sulla duplice prospettiva di “potere” e “responsabilità”, ma senza eliminare del tutto l’idea di un dominio arbitrario; bastano le osservazioni fatte su un dominio “mite” a cancellare del tutto l’idea della violenza? È senz’altro vero che il paradigma “regale” utilizzato in *Gen* 1,26-28 invita già a una responsabilità nei confronti del creato, una responsabilità che è *per tutta l’umanità* e che dunque non può mai trasformarsi in tirannia. La categoria di “dominio”, specialmente se trasferita superficialmente nel contesto della cultura occidentale, è da sola molto pericolosa.

Resta altresì aperta la questione dell’antropocentrismo di *Gen* 1: l’uomo è davvero il vertice, la corona della creazione? *Gen* 1, pur delimitando il potere dell’uomo, lo innalza al di sopra degli animali.

L’esegesi non può tuttavia fermarsi qui e deve estendere la sua analisi ai vv. 29-30, in genere trascurati dai commentatori, e al contesto più generale di *Gen* 1-11.

c. *Il cibo dell’umanità.*

A proposito dell’essere immagine e somiglianza di Dio abbiamo osservato come il testo genesiaco rinvii a una realtà di carattere più relazionale che metafisico. Notiamo ancora come, mentre il v. 26 utilizza a proposito di ‘adam il verbo ‘*asah*, “fare”, il v. 28 impiega invece il verbo *bara*, “creare”, verbo proprio dell’agire di Dio. Perché questa differenza, e perché in 1,26 lo strano uso del plurale “facciamo”?

Non entriamo qui in una lunghissima e forse non conclusa discussione esegetica; notiamo soltanto come, sul piano strettamente narrativo, il “facciamo” divino è rivolto proprio agli ascoltatori del testo biblico, cioè agli stessi esseri umani! In questa prospettiva si potrebbe dire che l’uomo è da un lato immagine di Dio, dall’altro deve ancora “farsi” come sua “somiglianza”. Si noti infatti come tale termine sia assente dal v. 28.

Nei vv. 26-28 il compito di dominare e soggiogare la terra affidato all’umanità diviene il modo concreto con il quale l’uomo è invitato a “farsi” immagine e somiglianza di Dio. Ma tale vera e propria vocazione – non dimenticando la benedizione del v. 28 relativa alla fecondità – non è del tutto chiara se non si tiene conto di quanto detto nei vv. 29-30. All’essere umano che Dio ha creato egli dà in cibo i frutti del suolo, mentre agli animali da soltanto l’erba verde. In entrambi i casi si tratta di un cibo esclusivamente vegetale. Con H. Gunkel, molti esegeti hanno trascurato questi versetti leggendoli semplicemente come il ricordo di una sorta di paradisiaca età dell’oro²². Più recentemente, si è pensato all’esistenza di una frattura

²² Cf. H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen 1977 (ristampa della terza edizione del 1910) 113-114.

tra i vv. 26-28, che descriverebbero il mondo reale, e i vv. 29-30, che descriverebbero invece il mondo ideale, quello sognato dal testo sacerdotale²³.

In realtà, non sembra che nel testo di *Gen* 1,26-30 esista alcuna particolare frattura, né a livello letterario né a livello tematico. Il cibo vegetale esprime molto bene il tipo di dominio che l'uomo è chiamato a esercitare; un dominio privo anche di quella elementare forma di violenza (l'uccisione degli animali) che pure parrebbe necessaria per vivere. Si noti poi che mentre agli uomini sono riservati vegetali nobili (frutti e semi; cf. 1,29), agli animali viene data semplicemente l'erba verde (cf. 1,30)²⁴. In tal modo viene eliminato anche ogni possibile conflitto alimentare tra uomo e animale, vista la diversità di cibo. Notiamo come anche nel successivo racconto della creazione (*Gen* 2,19-20) ogni forma di violenza sugli animali appare esclusa.

È strano poi che a *tutti* gli animali venga data erba come cibo; ciò non può che essere una metafora. Come nel celebre testo di *Is* 11,6-9, l'assenza di cibo carneo per gli animali va vista come l'espressione di una situazione ideale nella quale ogni forma di violenza è bandita. Non è questa, però, una situazione ideale contrapposta a una "realtà" umana violenta che sarebbe espressa nel "dominare e soggiogare" di *Gen* 1,26-28, ma piuttosto la descrizione di quel "sogno di Dio" che rivela simbolicamente la qualità di quel dominio al quale l'uomo è chiamato. Un dominio che esclude ogni forma di violenza e sopraffazione, e del quale le leggi alimentari sono un segno tangibile²⁵.

Quando, dopo il diluvio, Dio darà all'uomo la possibilità di mangiare carne (cf. *Gen* 9,1-6) ciò non avverrà senza una precisa limitazione: la legge del sangue, che regola anche quel minimo di violenza "lecita", necessaria per mantenersi in vita; il sangue, ricordiamolo, è simbolo della vita. In altre parole, sull'invito a "dominare" si innesta l'accettazione del *limite* che, in 9,1-6, è rappresentato dal rispetto della vita degli esseri viventi (il non mangiare il

²³ Cf. BOERSEMA, *The Torah and the Stories*, 72-73. Sull'importanza del cibo vegetale in *Gen* 1,29-30 mi ispiro soprattutto ai lavori di A. WENIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, Bologna 2004, e ancora, dello stesso autore, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Bose, Magnano (BI) 2005, 92-108.

²⁴ Notiamo, di passaggio, che le piante, nella concezione biblica, non appartengono agli esseri viventi.

²⁵ Ciò rinvia all'importanza delle leggi alimentari per l'ebraismo, leggi che il cristianesimo ha di fatto eliminato. La tradizione ebraica antica ha non di rado inteso tali leggi come espressione della non violenza richiesta agli uomini: cf. ad esempio la *Lettera di Aristeo*, §§ 146-147: Mosè ha dato le norme alimentari perché l'uomo imparasse a non sopraffare nessuno, a non rapinare, a governare il mondo secondo il principio della giustizia.

loro “sangue”) e soprattutto dal rispetto della vita dell’altro uomo, il cui sangue non può mai essere sparso.

Il testo di *Gen* 1,29-30, letto insieme a *Gen* 9,1-6, ci fa perciò comprendere come il dominio dell’uomo sul creato descritto in precedenza è caratterizzato dalla *mitezza*; è un dominio realmente *ecologico*, destinato a creare una casa per tutti, nella quale nessun vivente può vivere a danno di un altro vivente²⁶. In *Gen* 9,7-17, forse il cuore teologico di *Gen* 1-11, il creatore stabilisce con l’intero creato (con “ogni carne”) una alleanza di pace il cui segno è l’arcobaleno.

Il “dominio” dell’uomo sul creato trova poi il suo significativo compimento nel settimo giorno, il sabato (*Gen* 2,1-4a): ovvero il riposo e la festa. Il sabato è il segno concreto di un limite che Dio impone prima di tutto a se stesso, quasi ritirandosi e lasciando la creazione in mano a se stessa e all’uomo. Lo stesso agire creatore di Dio è perciò un agire “mite”, che non ha alcun bisogno delle battaglie e delle teomachie che caratterizzano le cosmologie babilonesi, un agire che ha come unica forza quella della parola. Ma il sabato è nello stesso tempo il segno del limite imposto al dominio dell’uomo: la terra è consegnata al riposo, e non al lavoro.

In conclusione, possiamo affermare con A. Wénin che “l’umano realizza in sé l’immagine di Dio nella misura in cui, dominando il proprio spirito di dominio in modo da contenere la violenza, contribuisce all’avvento di un mondo pacificato, con quella mitezza che è rinuncia alle illusioni della sovra-potenza e apertura dinamica all’alterità. L’umano diventa allora un vivente che suscita la vita e si rende capace d’alleanza, proprio a immagine di Dio”²⁷.

È vero, dunque, che *Gen* 1,26-30 costituisce un testo “utopico”, ma ciò non deve condurci a trasformare il paradigma della regalità in una tirannia arbitraria e violenta dell’uomo sul creato; si tratta, come si è visto, di una regalità “mite”; alla luce poi del tema del cibo vegetale, il “dominio” dell’uomo sul creato va ben oltre il problema della “responsabilità” e ci introduce più profondamente a un’etica ecologica della mitezza e della pace²⁸.

Resta nuovamente sul terreno il problema dell’antropocentrismo espresso da *Gen* 1, su cui ritorneremo più avanti.

²⁶ “Ce qui qualifie l’image, ce n’est pas seulement la suprématie, mais, tout autant, la manière dont cette domination s’exerce. Or c’est le régime alimentaire qui suppose une forme pacifique de cet exercice”; P. BEAUCHAMP, “Création et fondation”, 117.

²⁷ Cf. A. WÉNIN, “L’umanità e il creato: dominio e mitezza”, in A.N. TERRIN (ed.), *Ecologia e liturgia*, Padova 2003, 38.

²⁸ Cf. ad esempio D. EDWARDS, *L’ecologia al centro della fede*, Padova 2008 (or. ing. 2006).

La nostra indagine sul compito affidato all'uomo in relazione al creato non può essere completa senza riferirsi brevemente anche al cosiddetto secondo racconto della creazione, *Gen 2,4b-3,24*. Notiamo, appena di passaggio, come l'idea che *Gen 2-3* appartenga a un racconto più antico, attribuito un tempo alla cosiddetta tradizione *Yahwista*, sia una ipotesi oggi sempre meno seguita; si pensa addirittura a un racconto post-sacerdotale o comunque a un testo più recente di quanto si sia creduto nel passato e in ogni caso molto ben legato a *Gen 1*²⁹. Inoltre, è facile dimostrare come, da un punto di vista narrativo *Gen 2-3*, sia indispensabile nell'economia di *Gen 1-11*; se infatti *Gen 1* presuppone un creato "buono/bello" e bene ordinato, nel quale il male e la violenza sono assenti, *Gen 2-3* introduce un fattore nuovo: quello della libertà e della responsabilità, tentando così di rispondere proprio alla domanda relativa all'origine del male.

Dopo aver narrato in *Gen 2,6* la creazione di 'adam il testo genesiaco ripropone il compito che Dio affida all'uomo introducendo l'immagine del "giardino in Eden". Fin dal v. 5, in ogni caso, lo 'adam è visto in stretta relazione con la 'adamah, ovvero il suolo dal quale egli è tratto. Lavorare il suolo fa parte dunque della vocazione originaria dell'umanità.

Ma fermiamoci soprattutto sul v. 15, che riprende quanto detto al v. 8:

«⁸E il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo³⁰ che aveva plasmato....

¹⁵E il Signore Dio prese l'uomo e lo depose nel giardino di Eden per lavorarla e custodirla...»

Osserviamo subito come il giardino dell'Eden non venga descritto in *Gen 2* come avviene nei miti mesopotamici, come cioè una sorta di riserva di caccia degli dèi; il giardino è piuttosto uno spazio di vita e libertà donato all'uomo *per l'uomo*; il v. 8 ci ricorda come l'uomo venga creato *fuori* dal giardino e vi venga posto dentro dal Signore Dio, come un vero e proprio dono di grazia. Ricordo a questo riguardo un fondamentale studio di L. Alonso Schökel che ha ben dimostrato come il testo di *Gen 2-3* riveli una problematica di carattere sapienziale ed è allo stesso tempo costruito sulla base della *teologia della alleanza*, rispecchiando così l'esperienza di salvezza vissuta dal popolo di Israele nel corso della sua storia³¹.

²⁹ Su tutta la questione, cf. M. VERVENNE, "Genesis 1,1-2,4a. The Compositional Texture of the Priestly Ouverture to the Pentateuch", in A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Bethl 155, Leuven 2001, 35-78.

³⁰ Notiamo che mentre il termine 'adam in *Gen 1,26-28* indica l'essere umano che si differenzia poi come maschio e femmina (cf. 1,27); in *Gen 2-3*, invece, 'adam indica l'uomo *maschio*, come ben si evince da 2,18-25, la creazione della donna.

³¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2 - 3", *Biblica* 43 (1962) 295-314.

Nel giardino in Eden l'uomo riceve dal Signore Dio un duplice compito: *lavorare e custodire*. Notiamo subito come ciò accada *prima* del peccato: il lavoro, dunque, non è in alcun caso una punizione, ma fa parte della dignità e della vocazione primaria dell'uomo³².

Un primo aspetto sul quale è necessario fermarci nasce da una particolarità del testo genesiaco spesso poco considerata dai commentatori: il termine "giardino" (*gan*) è al maschile, ma i suffissi pronominali dei due verbi che seguono, "coltivare" e "custodire", sono stranamente al femminile, *coltivarla e custodirla*³³. La maggior parte dei commentatori pensa che questi pronomi femminili si riferiscano *ad sensum* alla *'adamah*, al suolo in precedenza ricordato (cf. il v. 9), oppure, sempre *ad sensum*, al termine *'eden* che è femminile³⁴. È una soluzione possibile e accettabile; "lavorare e custodire" si riferirebbero dunque alla terra, o allo stesso giardino dell'Eden, come è senz'altro più chiaro nel testo greco dei LXX.

La tradizione giudaica ci permette tuttavia un'ulteriore riflessione: il *Targum Neofiti* legge che l'uomo è stato posto nel giardino "per rendere un culto (*'abad*) secondo la Legge e per osservare (*shamar*) i suoi precetti"; questa lettura si fonda forse sul testo di *Nm* 18,7 dove i due verbi sono usati insieme per indicare il servizio dei sacerdoti nel santuario. I pronomi femminili in *Gen* 2,15 si riferirebbero così alla *'abodah*, al servizio liturgico, e dunque, indirettamente, all'osservanza della Legge. Il *Midrash Bereshit Rabbah* va oltre e suggerisce che i due verbi si riferiscano a due diverse attività dell'uomo: il lavoro (*'abad*) e il riposo sabbatico, le due dimensioni fondamentali dell'umano implicite già nel primo racconto della creazione: il verbo *shamar*, in *Dt* 5,12, è utilizzato infatti a proposito dell'osservanza del sabato. È certo difficile dire quanto la lettura rabbinica sia realmente fondata nel testo o quanto ne rappresenti uno sviluppo ulteriore. Certo è che essa ci spinge ad approfondire ulteriormente il senso dei due verbi utilizzati nel testo di *Gen* 2,15.

Il primo verbo utilizzato nel racconto genesiaco, *'abad*, indica genericamente il "lavorare" o il "servire"; in relazione alla terra significa anche "coltivare"; questo significato è già presente in *Gen* 2,5; 3,23. D'altra parte, esiste un uso del verbo molto ben attestato in senso cultuale: *'abad* indica il "servire" Dio, ovvero il celebrarne il culto (cf. *Dt* 4,19 e *Nm* 3,7-8; 4,23-24 etc.). Da questo punto di vista, si può pensare che il compito dell'uomo sia quello di "colti-

³² Cf. al riguardo tutto il fascicolo di *Parola Spirito e Vita* dedicato al lavoro: *Il lavoro opera delle nostre mani*, PSV 52 (2005).

³³ Discussione in WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, 61-62.

³⁴ Cf. ad esempio WENHAM, *Genesis*, 47.

vare” la terra, ma anche quello di “servirla” e contemporaneamente, servendola, di servire Dio stesso! Non si deve certo forzare troppo il testo in questa direzione, perché ‘*abad* non indica nella Bibbia ebraica il servire qualcosa, ma qualcuno; eppure la scelta del verbo appare suggestiva, come accade con molta chiarezza nel libro dell’Esodo³⁵. Ritourneremo su questa connessione tra “lavoro” e “culto” divino.

Anche il secondo verbo qui utilizzato è passibile di un doppio significato: *shamar* indica infatti il “custodire”, il “fare la guardia”, come fa il pastore con il suo gregge (cf. *Gen* 30,31; *Zac* 11,1). Da questo punto di vista, *shamar* può rinviare appunto al compito del pastore che completa quello dell’agricoltore indicato dal verbo precedente ed esprime così molto bene il concetto di “lavoro”, agricolo e pastorale insieme, che poteva avere l’ebreo del tempo. D’altra parte il verbo *shamar* è molto spesso utilizzato in relazione all’osservanza dei precetti divini (cf. *Es* 16,28; *Lev* 18,5, 22,31) e in particolare in relazione all’alleanza (cf. *Gen* 17,9.10; *Es* 19,5). Dunque il compito dell’uomo è pure relativo al custodire il giardino, a evitare dunque che esso si alteri o venga danneggiato e tale “custodia”, alla luce dell’uso del verbo *shamar*, appare come allo stesso tempo la “osservanza” di un precetto divino, di un patto stabilito da lui.

Il v. 16 ricorda subito dopo che il cibo dell’uomo è costituito dai vegetali; il richiamo evidente a *Gen* 1,29-30 ci rammenta che la “custodia” dell’uomo nei confronti del giardino è da vedersi proprio nell’ordine di quel *dominio mite* del quale abbiamo parlato. È come se Dio stabilisse una sorta di alleanza con l’uomo e, insieme, tra l’uomo e il creato (cf. la lettura proposta da L. Alonso Schökel): l’uomo lavora/serve il creato e lo custodisce, ed esso risponde dando all’uomo i suoi frutti. Ci troviamo così in un contesto ben lontano da quello dei miti mesopotamici, nei quali il “lavoro” degli uomini è una sorta di dura condanna, perché gli uomini sono creati essenzialmente al servizio degli dèi³⁶.

Questa lettura del testo non sarebbe completa se non ricordassimo, in estrema sintesi, anche il discorso divino rivolto agli uomini, in *Gen* 2,16-17. Accanto al compito di lavorare/custodire il giardino all’uomo viene dato un precetto che è allo stesso tempo un “permes-

³⁵ È ben noto il fatto che nell’Esodo il verbo ‘*abad* indichi sia il servizio del faraone sia il culto reso a YHWH. Cf. A. FANULLI, “‘*Avad*: schiavitù e servizio”, *PSV* 52 (2005) 57-80.

³⁶ Cf. ad esempio WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 221-222; S. VOTTO, “La creazione dell’universo e il destino dell’uomo nel pensiero mesopotamico”, in *Creazione e liberazione nell’Antico Testamento*, Leumann (TO) 1989, 73-114; cf. anche L. CAGNI, “Creazione e destinazione dell’uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-babilonesi”, in ABI, *L’uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paideia, Brescia 1975, 9-26.

so” e, insieme, un segno di libertà e responsabilità. L'uomo potrà mangiare di tutti i frutti degli alberi del giardino, ma *non* quello dell'albero della conoscenza del bene e del male. Al di là delle molte letture che di quest'albero sono state date³⁷, è chiaro come esso rappresenti un *limite* posto di fronte all'uomo. Parafrasando P. Beauchamp, è possibile dire che all'uomo è stato dato *tutto*, ma se mangia *il tutto* egli morirà. In altre parole, l'uomo è richiamato in *Gen* 2.16-17 al rispetto del dono (il creato) e insieme del donatore (Dio).

Il testo genesiaco ci pone perciò di fronte a una questione fondamentale: la *cupidigia*. Lavorare e custodire il creato ha senso soltanto nel quadro di un rispetto assoluto del dono ricevuto (il creato stesso) e del donatore (Dio). Il valicare tale limite, mangiare cioè il frutto dell'albero, sarà causa di morte per l'umanità.

Il magistero di Giovanni Paolo II ha molto insistito su questa idea: la creazione è dono per l'uomo; nel dono sono tuttavia presenti limiti da non valicare; l'attuale crisi ecologica è perciò il riflesso di una crisi *morale*: la creazione si ribella all'uso distorto che l'uomo ne ha fatto³⁸. Si tratta in realtà una osservazione comune ai documenti relativi al problema ecologico pubblicati dalle diverse Chiese cristiane.

Queste osservazioni hanno un impatto evidente in relazione al problema ecologico. Credo che nel mondo occidentale il vero problema che ci affligge non sia tanto il cosiddetto “relativismo” in campo etico-religioso, quanto piuttosto la *cupidigia* eretta a sistema di vita, il desiderio cioè di mangiare “il tutto”.

4. La vocazione dell'uomo nel creato alla luce delle teologie bibliche della creazione

Quanto abbiamo osservato in relazione ai testi che descrivono la vocazione dell'uomo nei confronti del creato, il *dominium terrae*, deve essere adesso inserito all'interno della teologia della creazione che emerge dai primi undici capitoli della Genesi e, insieme, nel quadro delle diverse teologie della creazione che emergono dall'intera Scrittura, in entrambi i Testamenti. Il tema è talmente vasto e impegnativo che non possiamo far altro che limitarci a qualche suggestione nata dalla lettura dei testi genesiaci, rinviando, per un approfondimento teologico, a studi già esistenti.³⁹

³⁷ Cf. L. MAZZINGHI, «Il peccato originale nell'Antico Testamento: un bilancio ermeneutico», in I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale*, Associazione Teologica Italiana, Messaggero, Padova 1996, 61-140.

³⁸ Emblematico al riguardo è il messaggio del Pontefice per la giornata della pace del 1990: “La pace con Dio creatore, la pace con tutto il creato” (cf. *Il Regno Documenti* 35 [1990] 1-4 = “A l'heure actuelle” in AAS 82 [1990] 147-156).

³⁹ Cf. le due raccolte di contributi in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, P. GIANNONI (ed.), Padova 1993; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cosmologia e Antropologia. Per una scienza dell'uomo*, G. ANCONA (ed.), Padova 1995; cf. anche S. MURATORE, *Responsabilità per il creato. Una lettura teologica*, Torino 1998; V. MARALDI (ed.), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004.

Creazione, alleanza, sapienza.

La traiettoria della teologia biblica della creazione all'interno dell'esegesi contemporanea è a tutti ben nota. A partire dalle tesi di G. von Rad e W. Eichrodt (nate in verità come reazione al nazionalsocialismo), la teologia della creazione è stata per lo più subordinata alla teologia della alleanza, ovvero la creazione è stata letta in chiave storica e soteriologica insieme⁴⁰. In questo modo si è anche creduto, in Occidente, di poter rispondere alla spinta proveniente dalle nuove scienze, cadendo tuttavia nella problematica ben messa in luce da J. Moltmann: "di fronte alla marcia trionfale delle scienze, spesso la teologia ha scelto il campo della storia, lasciando alle scienze quello della natura (...). La teologia deve liberare la fede nella creazione da questa sopravvalutazione della storia..."⁴¹.

Assistiamo oggi a un evidente recupero della teologia biblica della creazione, in particolare alla luce della riscoperta della letteratura sapienziale. Proprio la letteratura sapienziale, infatti, ci aiuta a comprendere con chiarezza che il tema della creazione non si oppone affatto a una teologia centrata sul tema storico-salvifico della alleanza⁴².

In realtà, la stretta connessione esistente tra creazione e alleanza è già evidente nei testi sacerdotali della Genesi, in particolare in *Gen* 9,8-17, letto nella sua unità letteraria e teologica con *Gen* 1. Se infatti *Gen* 1 descrive la creazione del mondo, *Gen* 9 ne descrive piuttosto la conservazione e dunque l'orientamento salvifico dell'agire creatore di Dio. Anche le tradizioni esodiche, soprattutto nel celebre racconto del passaggio del mare (*Es* 14) conservano tracce evidenti di questa relazione tra creazione e salvezza⁴³. Il testo di *Gen* 2-3, in particolare, combina molto bene temi sapienziali all'interno di una evidente teologia della alleanza.

Ma è proprio la riflessione sulla creazione proposta dai saggi d'Israele ad avere conseguenze evidenti per la teologia, forse non

⁴⁰ Cf. G. VON RAD, "Il problema teologico della fede veterotestamentaria nella creazione", in ID., *Scritti sul Vecchio Testamento*, Milano 1984, 9-25 (= "Das Theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", in *Werden und Wesen des Alten Testaments*, Berlin 1936, 138-147). Ma in seguito, nel suo celebre studio sulla letteratura sapienziale, *La sapienza in Israele* (Torino 1975; l'originale tedesco è del 1970), von Rad modificherà radicalmente le sue posizioni.

⁴¹ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 1986, 46-47.

⁴² Cf. L. MAZZINGHI, "Sapienza", in *Teologia. Dizionario San Paolo*, a c. di G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1473-1491. Sulla teologia della creazione nei testi sapienziali si veda anche H.H. SCHMID, "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 1-19 e, in particolare, G.L. PRATO, "Il tema della creazione e la sua connessione con l'alleanza e la sapienza nell'Antico Testamento: interferenze e integrazioni", in *La creazione: oltre l'antropocentrismo?*, Padova 1992, 143-186.

⁴³ Cf. J.L. SKA, *Le passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, AnBib 109, Roma 1986.

ancora sufficientemente esplorate. La creazione diviene per i saggi il luogo primario ove Dio si rivela e, allo stesso tempo, si nasconde. La riflessione teologica dovrà perciò cercare un punto d'incontro tra l'idea di creazione intesa come luogo rivelatore della presenza di Dio accanto alla storia, e la dimensione enigmatica propria di ogni realtà creata.

La creazione, tuttavia, non è vista dai saggi semplicemente in funzione dell'alleanza, né soltanto in relazione agli interventi storico-salvifici di Dio; nel libro della Sapienza, in modo tutto speciale, l'anonimo saggio giudeo-alessandrino ha tentato una sintesi feconda dei due temi, creazione e salvezza, ma senza mai subordinare la prima alla seconda⁴⁴. Va perciò sradicato il pregiudizio teologico sopra accennato che la teologia della creazione sia come l'ancella della storia della salvezza e che Israele abbia vissuto l'esperienza della salvezza prima di quella della creazione, secondo un modello ermeneutico ancora diffuso in una certa *vulgata* esegetica. Il teologo dovrà riflettere se la teologia della creazione debba ampliare i due modelli più usuali nei quali è stata presentata: la creazione come inizio di tutto e la creazione come alleanza con Dio finalizzata alla grazia. La riflessione sapienziale di Israele ci offre un modello senz'altro diverso: il Dio che crea è anche quello che salva.

Proprio su questo punto sarà possibile inserire la tematica cristologica della creazione che emerge in particolare nell'epistolario paolino – si pensi da un lato a *Rm* 8,19-21, dall'altro all'inno cristologico della lettera ai Colossesi (*Col* 1,15-20) –⁴⁵ e negli aspetti sapienziali propri del prologo di Giovanni⁴⁶. La creazione non è pertanto un tema marginale nella riflessione teologica cristiana, né può essere del tutto subordinata alla cristologia, la quale, al contrario, deve essere integrata all'interno di una solida teologia della creazione. “La fede biblica nella creazione e la fede biblica nella redenzione sono come due faccie della stessa medaglia”⁴⁷.

I risvolti di questa impostazione biblico-teologica sono evidenti: ciò che esiste al di fuori di Israele e al di fuori delle Chiese cristiane non è uno spazio vuoto, anticamera tutt'al più della salvezza; è già teatro dell'agire e della grazia di Dio.

Bontà della creazione – una creazione benedetta.

Un aspetto importante della teologia della creazione che emerge in *Gen* 1 è l'accento che il testo genesiaco pone sulla bon-

⁴⁴ Cf. M. GILBERT, “Il cosmo secondo il libro della Sapienza”, in G. DE GENNARO (ed.), *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, 189-200; L. MAZZINGHI, “Il cosmo nel libro della Sapienza”, in *Logos. Corso di studi biblici. 4. Libri Sapienziali e altri Scritti* (A. Bonora - M. Priotto eds.); ElleDiCi, Leumann (TO) 1997, 381-398.

⁴⁵ Cf. G. BARBAGLIO, “Creazione e nuova creazione nella teologia paolina”, in *La creazione: oltre l'antropocentrismo?*, 187-238.

⁴⁶ Cf. LÖNING-ZENGER, *In principio Dio creò*, 97-117.

⁴⁷ LÖNING-ZENGER, *In principio Dio creò*, 13.

tà/bellezza della creazione, attraverso la ripetizione del ritornello “e Dio vide *kî tôb*”, che il creato era cioè buono, bello e conforme al suo scopo, secondo i diversi significati insiti nel termine ebraico. Il triplice impiego, in *Gen 1*, del verbo “benedire” (*Gen 1,22.28; 2,3*), pone poi la vita animale e umana e infine il sabato sotto il segno dell’agire di Dio.

Da questo punto di vista è importante notare come i testi di *Gen 1-11* si pongano in un rapporto dialettico con i miti di creazione del Vicino Oriente Antico, nel momento stesso in cui ne utilizzano il linguaggio. Lo scopo dei racconti genesiaci sulla creazione è quello infatti di rispondere alle angosce e alle domande dell’uomo immerso in un mondo nel quale sembra irrimediabilmente dominare il male⁴⁸. La risposta della Genesi non sta nel riproporre qualche teomachia primordiale o nel sottolineare il volere nascosto e in fondo capriccioso degli dèi. Il testo di *Gen 1* ricorda piuttosto la bontà/bellezza del creato e, insieme, quel progetto “mite” di Dio unito alla responsabilità dell’uomo, al quale il creato viene affidato (cf. l’intero racconto del diluvio).

Se dunque il creato è bello/buono e benedetto da Dio, il compito primario dell’uomo, in quanto immagine di Dio, è conservarne tale bellezza. La natura (il creato!) non è la norma, come vorrebbero oggi alcune correnti ecologiste estreme; c’è spazio così per parlare di una bontà/bellezza del creato non riducibile (forse!) a regole scientificamente spiegabili⁴⁹, ma c’è ancora spazio per la libertà e la responsabilità dell’uomo.

Creazione e antropocentrismo.

Un tema particolare, che tocca da vicino l’odierna discussione ecologica e che qui possiamo soltanto sfiorare, è relativo alle accuse di antropocentrismo mosse alla concezione ebraico-cristiana della creazione e che troverebbero la loro giustificazione proprio nei testi della Genesi: in *Gen 1*, in particolare, l’uomo sembra essere il vertice, la corona del creato; il *Sal 8* sembra confermare tale prospettiva: “l’hai fatto poco meno di Dio, di gloria e di onore lo hai coronato... tutto hai posto sotto i suoi piedi”⁵⁰.

L’odierna *deep ecology*, in particolare, non ha risparmiato alla tradizione ebraico-cristiana accuse di “specismo”, come attestano le attuali discussioni sui “diritti” (e persino sui “doveri”!) degli animali. È

⁴⁸ Il libro di Giobbe rivela in particolare questo valore di “teodicea” della teologia della creazione.

⁴⁹ Cf. P. DAVIES, *Dio e la nuova fisica*, Milano 1994, 300-315.

⁵⁰ Il testo di *Sal 8,5* va letto con l’ebraico e non con la LXX (“poco meno degli angeli”); cf. Girolamo nella *iuxta hebraicam versionem*: “paulo minus a deo”. Si discute, tuttavia, se l’espressione “poco meno di *’elohîm*” vada intesa nel senso di “poco meno di Dio” o di “un dio/di una divinità” oppure ancora “degli esseri angelici”.

pur vero che posizioni come queste vogliono reagire a concezioni ecologiste estreme che sfociano in un neo-paganesimo dove la terra/Gaia ritorna ad essere la Grande Madre che dev'essere preservata da ogni intervento umano, quasi che fosse l'uomo il vero *virus* del mondo. Ma occorre star attenti a non ridurre la Bibbia solo a ciò che ci conviene o che ci sembra accettabile, secondo le nostre precomprensioni.

I racconti genesiaci sulla creazione, attraverso il tema dell'immagine di Dio, ci ricordano che l'uomo è prima di tutto un *essere in relazione*, con il creato e con il Creatore prima di tutto. Il racconto del peccato in *Gen 3* mette in luce la tragedia di una cupidigia che è la negazione dell'alterità (cf. anche *Gen 4,9!*). È la relazione dell'uomo con Dio ciò che eventualmente fonda la sua "indiscussa superiorità" nei confronti del creato, che dunque è comprensibile soltanto alla luce di quella "onnipotenza mite" di Dio che si disvela nell'opera della sua creazione; si veda al riguardo la bella riflessione del libro della Sapienza (*Sap 12,18*).

L'antropocentrismo è perciò, in realtà, un teocentrismo; ciò è evidente anche nel *Sal 8*, nel quale la grandezza dell'uomo è la scoperta stupita della piccolezza di un essere mortale di cui Dio in persona si prende cura. Il testo del *Sal 104* e i discorsi finali di Dio a Giobbe (*Gb 38-39*) relativizzano poi il posto degli esseri umani all'interno della creazione e pongono piuttosto l'accento sull'opera di Dio.

Nel Nuovo Testamento tutto ciò è ancora più evidente, alla luce della *sunkatabasis*, della "condiscendenza" di quel Dio che si "svuota" in Cristo (cf. *Fil 2,7*); ci troviamo di fronta a un teocentrismo che rinuncia persino ad esser tale per amore delle creature. Se l'uomo è "dominatore", lo è dunque a immagine di quel "dominio" di Dio che è soltanto servizio e amore. L'essenza del "dominio" non sta dunque in una qualche superiorità dell'uomo sul creato, ma nella sua capacità di amare il creato come Dio lo ama⁵¹.

Il "sogno" di Dio relativo al creato, espresso dal dono del cibo vegetale per uomini e per animali ci rivela poi come l'uomo non può certamente essere assorbito nella natura ed equiparato agli animali (e la natura non può essere considerata divina), ma allo stesso tempo come l'uomo vive una relazione profonda con il mondo creato, e in particolare con gli animali, che non può essere espressa in puri termini di superiorità.

⁵¹ "Alcune espressioni bibliche, ad esempio "dominare" e "soggiogare la terra", sono state interpretate in modo distorto, nel corso dei secoli, per giustificare azioni distruttive nei confronti dell'ordine creato. Mentre ci pentiamo di queste violazioni, accettiamo l'insegnamento biblico secondo cui gli esseri umani, creati a immagine di Dio, hanno una responsabilità speciale, in quanto servitori, nel riflettere l'amore creatore e sostenitore di Dio, di prendersi cura della creazione e vivere in armonia con essa"; *Documento finale dell'assemblea ecumenica mondiale di Seoul*, 5-12 marzo 1990 (cf. A. FILIPPI, ed., *Seoul: Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, Bologna 1990).

Il racconto di *Gen* 9,8-17 introduce al riguardo una tematica interessante: l'alleanza che Dio stabilisce con Noè non è relativa soltanto agli esseri umani, ma ad "ogni carne", e dunque persino agli animali. Se l'uomo appare in una posizione diversa da quella degli animali, sia nel primo che nel secondo racconto della creazione, egli non ne appare mai, tuttavia, un padrone assoluto e dispotico. Esiste una ben attestata tradizione giudaica e patristica relativa al rapporto uomo-animale che spinge, in molti casi, a postulare addirittura la salvezza del mondo infraumano⁵². La tradizione ortodossa traduce piuttosto la "indiscussa superiorità" dell'uomo sul creato in termini di amore universale per tutte le creature. Non si tratta semplicemente di una questione di accenti, ma di sostanza⁵³.

Creazione ed escatologia.

Un aspetto spesso trascurato nella lettura di *Gen* 1-11 è il taglio fortemente teleologico e persino escatologico proprio di questi racconti. A proposito di *Gen* 3 scriveva Grelot che "non dobbiamo (...) dimenticare che il peccato delle origini prende il posto in una economia di salvezza in cammino verso il Paradiso ritrovato. (...) Perciò l'evocazione del Paradiso primitivo riveste un significato che possiamo chiamare profetico perché mette davanti agli occhi di ogni credente ciò che costituisce l'oggetto stesso della sua speranza"⁵⁴.

È ben noto come le descrizioni profetiche della pace messianica (cf. *Is* 11,6-9; 30,23-26; 35,1-9; 65,17-26; 66,22; *Ez* 34,25-29) riprendano almeno in parte elementi relativi al giardino dell'Eden. Come è stato l'inizio, così sarà la fine: questa connessione di *Endzeit* e *Urzeit*, del resto ben nota al teologo, diventerà una costante nei testi del giudaismo intertestamentario. Come nel Deuterocanone, creazione e salvezza vanno di pari passo⁵⁵. Una ermeneutica corretta di *Gen* 1-11 deve tener conto di questa valenza profetica e, in ultima analisi, escatologica di questi testi. L'istanza è stata ben

⁵² Cf., in questo stesso convegno, la relazione di C. Simonelli.

⁵³ Cf. quanto dice Alioscia Karamazov: "fratelli miei, amate tutta la creazione nel suo insieme e nei suoi elementi, ogni foglia, ogni raggio, gli animali, le piante. E amando ogni cosa, comprenderete il mistero divino delle cose. Una volta compreso, voi lo conoscerete sempre di più, ogni giorno. E finirete per amare il mondo intero di un amore universale" (cf. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*).

⁵⁴ P. GRELOT, *Riflessioni sul peccato originale*, Brescia 1994², 61s; cf. L. MAZZINGHI, "Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento", in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a c. di I. SANNA), *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova 1996, 61-140.

⁵⁵ All'interno dell'AT e dei successivi sviluppi nella letteratura giudaica il tema è stato da tempo studiato e ottimamente esposto da R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (AnBib 22; Rome 1963), spec. le pp. 115-121. Cfr anche B. ROSSI, "La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica. Apocrifi e scritti giudaico-ellenistici", *VivH* 4/2 (1993) 225-268; "La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica", *VivH* 5/1 (1994) 119-152.

compresa dalla teologia della liberazione: così C. Mesters può affermare che “il paradiso non è qualcosa che appartiene ormai al passato ma piuttosto al futuro”; è dunque una profezia spostata nel passato⁵⁶.

Questa prospettiva ci apre a due ulteriori considerazioni, con le quali concludiamo questa brevissima panoramica teologica: l'intero testo di *Gen* 1-11 può essere letto come l'espressione del progetto di Dio sul creato e sull'uomo; in modo certo poetico potremmo parlare del “sogno” e persino della speranza di Dio⁵⁷. Così dai testi relativi al “dominio” dell'uomo e al suo lavoro nel giardino ricaviamo la descrizione di un lavoro che nelle intenzioni del Creatore è affidato all'intera umanità in vista di un futuro che deve ancora compiersi. Quando l'uomo cede alla sua cupidigia e alla violenza, tale progetto di Dio non viene meno, come è evidente ancora una volta da *Gen* 9,1-17.

La prospettiva teleologica ed escatologica insita nei racconti genesiaci della creazione è ancora più chiara se tali racconti vengono letti alla luce di alcuni aspetti della cristologia neotestamentaria: ho già ricordato la tematica della speranza della creazione presente in *Rm* 8,19-22; dobbiamo aggiungere l'idea paolina della *kainê ktisis*, della nuova creazione in Cristo (cf. *Gal* 6,15; *2Cor* 5,17). Paolo rilegge in chiave cristologica la categoria biblico-apocalittica della “nuova creazione”, tipica del giudaismo del tempo. Storia e cosmo non vengono visti da Paolo come realtà separate; la cosmologia non è in Paolo separata dall'antropologia. Uomo e cosmo attendono entrambi la liberazione dalla “schiavitù della corruzione”⁵⁸. In *Rm* 8,19-22, in particolare, lo Spirito, prendendo dimora nei credenti, rende possibile fare della creazione allo stesso tempo il luogo della rivelazione di Dio e della risposta responsabile dell'uomo, come avrebbe dovuto essere sin dal principio.

Se dunque l'incarnazione è in qualche modo assunzione da parte di Dio della “corporeità” del cosmo, la *parousia* è un evento nel quale “Dio prende fisicamente dimora nell'universo perfezionato”⁵⁹. Il mondo non è solo creazione, è anche spazio in cui Dio abita corporalmente (il Figlio) e agisce (lo Spirito) in vista di una “nuova creazione”. In questo modo la prospettiva biblica supera l'alternativa tra antropocentrismo e cosmocentrismo. Né primato dell'uomo

⁵⁶ MESTERS, *Paraíso terrestre, saudade ou esperança?*, Petropolis 1971, 47. Cf. anche J. RAMOS REGIDOR, “Alcune premesse per una teologia ecosociale della liberazione”, *Concilium* 5 (1995) 118-137.

⁵⁷ Cf. J.L. SKA, “La creazione del mondo o la speranza di Dio (Gen 1-11)”, in Id., *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 209-235.

⁵⁸ Cf. ad esempio G. BARBAGLIO, “Creazione e nuova creazione nella teologia paolina”, in *La creazione: oltre l'antropocentrismo?*, 187-238; B. ROSSI, *La creazione tra il gemito e la gloria: studio esegetico-teologico di Rm 8,18-25*, Roma 1992.

⁵⁹ Cf. “Communion and Stewardship”, § 75 (EV 22, 2944).

né primato del cosmo, ma una natura vista come creazione nella tripla dimensione di creazione protologica, di *creatio continua*, di creazione escatologica⁶⁰.

In conclusione, se in precedenza abbiamo visto come le teologie bibliche sulla creazione lasciano spazio alla responsabilità, esse aprono altresì all'uomo la porta della speranza.

5.
Conclusione:
prospettive per il
presente

Il tema del *dominium terrae* ha senz'altro un posto importante nella teologia cattolica (cf. già GS 34). Il documento della Commissione Teologica Internazionale sul tema dell'immagine di Dio parla, a proposito del compito dell'uomo nei confronti della creazione, di "responsibile stewardship", di amministrazione responsabile⁶¹; tale "responsabilità" è descritta come un servizio regale e domestico insieme.

Occorre stare molto attenti a non leggere questa "responsabilità" in un'ottica tutta occidentale, in relazione all'idea di un controllo dell'uomo sulla terra che può facilmente trasformarsi in arbitrio e sfruttamento. È pur vero che la recente teologia cattolica nel parlare di "dominio" aggiunge sempre "ma subordinato a Dio"⁶².

Eppure i testi genesiaci ci aprono a una visione del "dominio" caratterizzata piuttosto dalla mitezza, dal rifiuto della violenza, a imitazione di quella onnipotenza mite di Dio che si dispiega nei racconti della creazione. Dio domina e organizza il caos delle origini senza combattere e anche di fronte alla violenza umana risponde con la promessa di una salvezza per tutto il creato (*Gen* 9,8-17). L'intero creato, buono/bello e benedetto, è affidato all'uomo perché esso conservi con esso quel rapporto di alleanza che Dio ha stabilito. Ciò che qualifica l'essere immagine di Dio non è il dominio in sé o l'indiscutibile superiorità dell'uomo sul creato, ma il modo con il quale il "dominio" viene esercitato, secondo quella onnipotenza divina che è in realtà mitezza: "tu, padrone della forza, giudichi con mitezza" (*Sap* 12,18).

Non si tratta, in definitiva, di un ritorno romantico o fondamentalista alla natura, come vogliono correnti ecologiste di punta,

⁶⁰ Cf. V. MARALDI, "La creazione nel pensiero cristiano. Il Dio trinitario, origine e compimento del creato", in *Teologie della creazione*, 57-78.

⁶¹ Cf. "Communion and Stewardship", § 4 (EV 22, 2873).

⁶² Cf. "Communion and Stewardship", § 61 (EV 22, 2930).

né di un ritorno a filosofie di matrice orientaleggiante⁶³. Si tratta piuttosto di riscoprire il mondo come “creazione” e dunque come “casa” per tutti⁶⁴, casa comune dei viventi nella quale si manifesta il Creatore.

Un’ultima considerazione: in *Gen* 1-11 la riflessione sul dominio mite e non violento al quale l’uomo è chiamato si unisce all’idea che il peccato dell’uomo consiste proprio nella cupidigia che lo porta a valicare il limite della mitezza, della gratuità, in una parola della creazione ricevuta come dono del creatore. Si veda la tematica introdotta nella *Centesimus Annus*: “l’uomo che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo con il proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio” (CA 37). È la violenza che nasce dalla cupidigia la causa del diluvio che mette in discussione il rapporto tra l’uomo e il creato e sembra far cadere il mondo nel caos dal quale è uscito.

In quest’ottica, l’uomo non è più il “centro” della creazione, ma piuttosto è un *ponte* tra Dio e il creato, un ponte che può condurre il creato alla comunione con Dio, oppure può trasformarlo in “cosa” da utilizzare per l’uomo, ma alla fine contro l’uomo. Un “ponte”, ma meglio dovremmo dire un “sacerdote”, all’interno di una liturgia che coinvolge l’intero cosmo.

Abbiamo visto come sia in *Gen* 2,1-4 (il sabato) che in *Gen* 2,15 (lavorare/celebrare) il culto appare strettamente unito alla vocazione umana di lavorare la terra. Ecologia e liturgia vanno dunque di pari passo; la riflessione della Chiesa ortodossa ha notevolmente approfondito questo aspetto, specie nella teologia di I. Zizioulas⁶⁵. Contrariamente alla tradizione cattolica, quella ortodossa non pone l’accento sull’etica, in particolare su un’etica che si vorrebbe razionalmente fondata, ma sulla liturgia come fonte dell’etica. Così un’etica fondata su una pretesa legge naturale che si vorrebbe razionale, ma allo stesso tempo fondata – contraddittoriamente – su presupposti dogmatici, non convince più l’uomo di oggi. La liturgia vissuta come assemblea radunata (*synaxis*) e come comunione (*koinonia*) con Dio, l’uomo e il creato permette di testimoniare al mondo la *kenosis* di Cristo sulla croce e contemporaneamente la sua vittoria.

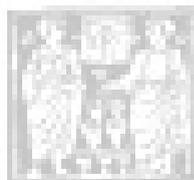
⁶³ Cf. BOERSEMA, *The Torah and the Stories*, 240-241. Queste correnti sono vicine a una visione in realtà prescientifica e quasi religiosa del mondo, non lontanissima dall’antico panteismo di matrice stoica. Cf. E. GOLDSMITH, *The Way: an ecological Worldview*, Athens (GA) 1992.

⁶⁴ Cf. “Communion and Stewardship” che parla del creato come di “luogo di comunione personale” (§ 74; EV 22, 2943), che si estende anche al mondo animale (§ 78; EV 22, 2948).

⁶⁵ Cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucarestia*, Bose, Magnano (BI) 1994.

Il mondo cattolico si affaccia appena adesso a questo problema; un recente volume curato da A. N. Terrin mette bene in luce le difficoltà che la liturgia cattolica trova nell'aprirsi a tematiche ecologiche⁶⁶; l'insistenza sulla difesa della propria identità confessionale, trasferita nella liturgia, porta lontano dal riconoscimento di una "alterità" da amare: quella di Dio, quella dell'altro essere umano, quella dell'intero creato. La celebrazione dell'Eucarestia porta in sé l'idea di una totale gratuità che è l'accettazione del dono e del donatore insieme, rinuncia totale alla cupidigia e alla violenza e apertura all'amore di quel Dio che spoglia se stesso rendendo possibile nello spazio e nel tempo la nostra divinizzazione. La dimensione liturgica può aiutarci a riscoprire il valore della creazione come dono: ascoltare il grido della terra, lodare Dio nella creazione e per la creazione: "ogni essere che respira, lodi il Signore" (*Sal* 150).

⁶⁶ Cf. A.N. TERRIN (ed.), *Ecologia e liturgia*, Padova 2003.



UFFICIO NAZIONALE
PER I PROBLEMI SOCIALI
E IL LAVORO



SERVIZIO NAZIONALE
PER IL PROGETTO
CULTURALE

Seminario di studio
sulla responsabilità per il creato

Area Patristica

PER UNA TEOLOGIA DEL CREATO

FONDAMENTI

BIBLICI

PATRISTICI

TEOLOGICI

ETICI

R

elazione

Di fronte al creato: una lettura *patristica*

Prof.ssa CRISTINA SIMONELLI

Docente di Teologia Patristica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano) e lo Studio Teologico S. Zeno di Verona

Una doverosa
premessa



«C'erano stati per molti giorni dei terremoti, che avevano spaventato non troppo, che in Campania sono consueti. Ma quella notte il terremoto fu così violento che tutto pareva non solo muoversi, ma crollare... il mare sembrava riassorbirsi in se stesso, quasi ricacciato indietro dal terremoto. Il lido si era avanzato e molti animali marini erano rimasti sulla riva asciutta. Dal lato opposto una nube nera e spaventosa, squassata da serpeggianti e balenanti guizzi di fuoco, sia priva in lunghe strisce di fiamme si udivano lamenti di donne, pianti di bimbi, grida di uomini.. vi era chi per timore della morte invocava la morte: molti levavano le braccia verso gli Dei, moltissimi affermavano che non c'erano più Dei, che quella notte eterna sarebbe stata l'ultima del mondo...»⁶⁷.

La famosa descrizione dell'eruzione del Vesuvio, inviata da Plinio il giovane a Tacito può rappresentare, forse per eccesso data la gravità dell'evento, la minaccia rappresentata dai fenomeni naturali; accanto ad essa si potrebbero ricordare le descrizioni delle alluvioni, come quella pure molto nota di Edessa nel 201, narrata nel *Chronicon Edessenum*, o delle tempeste in mare, riconoscibili nella loro pericolosità anche attraverso le forme stilisticamente ricercate dei poemi epici, modelli anche, in seguito, degli scritti cristiani⁶⁸.

Anche senza estendere l'elenco, queste osservazioni permettono di evidenziare che la "natura" era più minacciosa che minac-

⁶⁷ PLINIO IL GIOVANE, a Tacito, *Lettere ai familiari* VI,20, a cura di D. Vitali, Zanichelli, Bologna 1959,41; cfr anche VI,16.

⁶⁸ Cfr. AMBROGIO, *De fide* I,6, 46-47, sulla scorta di Virgilio, Eneide III, 424-432; si possono ricordare anche le descrizioni piene di orrore che Gregorio di Nazianzo fa del ritiro in solitudine di Basilio ad Annisi o della propria sede episcopale, di fatto quasi mai raggiunta, sulle montagne di Sasima.

ciata, vivere era spesso sopravvivere al freddo, alle malattie, ai fenomeni naturali (devo dire “era”... per il periodo storico di cui mi è affidata la lettura, ma il tempo al passato tradisce comunque un punto di vista occidentale sazio e riscaldato e dunque una strutturale ingiustizia, in cui la menzione di responsabilità e minacce è anche denuncia di precise situazioni geopolitiche...).

Affermare questo non significa negare che la tradizione cristiana *patristica* abbia ripreso e accentuato una comprensione antropocentrica dei racconti biblici di creazione; vuol tuttavia mettere in evidenza, in primo luogo, che la condizione *antica* è comunque diversa da quella che si viene configurando in età moderna. Si individua spesso in Francis Bacon un testimone di questa svolta. Così, in proposito, negli anni '40 del secolo scorso Horkheimer-Adorno citano il suo *Elogio della conoscenza*: «Oggi dominiamo la natura solo con la nostra opinione, e siamo sottoposti alla sua necessità; ma se ci lasciassimo guidare da lei nell'invenzione, potremmo comandarle nella pratica». E poi concludono: «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»⁶⁹.

Simile osservazione si trova in E. Donnini, *La nube e il limite*: l'idea fondamentale che percorre questo testo e che è espressa anche nel titolo è che “la nube” di Chernobyl non sia un triste caso, un incidente di percorso, ma la logica e “necessaria” conseguenza di un modello di scienza che considera la natura, le cose, gli uomini come un potenziale da dominare in modo sempre più ampio ed illimitato. Necessario non vuol dire che proprio *quell'*episodio sarebbe per forza dovuto succedere, ma che episodi come quello, o come Seveso e Bhopal e molti altri meno noti ma non meno preoccupanti, fanno parte della logica di questo percorso e non ne rappresentano la deviazione, bensì la conseguenza. Anche per Donnini un momento chiave di questo processo di dominio della natura, è la concezione della scienza detta moderna, definita da F. Bacone come il «maschio parto del tempo» e come la necessità di «dilatare fino ai confini promessi i limiti deplorabilmente angusti del dominio dell'uomo sull'universo»⁷⁰.

⁶⁹ MAX HORKHEIMER – THEODOR W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, 11-12. [orig. 1944].

⁷⁰ ELISABETTA DONNINI, *La nube e il limite. Donne scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, 97-98. Per questo una prospettiva importante per discutere questa concezione, così pervasiva da tentare di spacciarsi per “unica possibile”, è quella del limite. E fra i soggetti che possono storicamente farsene carico vi sono delle “soggette”: vi sono le donne. Nei variegati percorsi del movimento delle donne il pensiero del limite si è presentato da più punti di vista. Così li riassume Donnini: «in questo senso la nozione di limite – quale si è affacciata nelle riflessioni delle donne – mi pare capace di alimentare modi nuovi di pensare e di agire ed ho perciò deciso di avvalermene come del punto di riferimento centrale a cui organizzare le mie considerazioni. È infatti una prospettiva che taglia trasversalmente tutti i

Tuttavia anche in situazioni di precarietà, quali appunto quelle antiche, e senza questi parametri tecnologico-scientifici, si deve riconoscere che diversi atteggiamenti culturali di fatto sviluppano diversi modelli di rapporto con la natura. Il seguente passo dell'*Antigone* di Sofocle è emblematico di una posizione in cui l'uomo si caratterizza per il dominio su terra mare e quanto vi abita. Non ne sfuggirà da una parte una certa vicinanza con alcune espressioni presenti nei testi biblici; d'altra parte giova anche ricordare che molti testi cristiani antichi si sviluppano nello stesso orizzonte culturale che ha espresso il passo in questione, così che quando si parla di "dominio" dell'uomo sul creato, lo sfondo non ne va ricercato unicamente nei riferimenti scritturistici utilizzati, ma anche in un più ampio e condiviso modo di stare nel mondo:

«Molte le cose tremende, ma di tutte più tremendo è l'uomo. Oltre il livido mare avanza nell'australe vento burrascoso, passando tra profondi muri d'acqua mugghianti intorno. Suprema tra gli dei la terra instancabile, immortale, logora con aratri che di anno in anno la rivoltano avanti e indietro, con l'apporto della razza equina. La specie degli uccelli volubili cattura e la stirpe delle bestie selvatiche e le forme viventi del mare salato, tra maglie di reti annodate avvolgendole fraudolento, l'uomo doma con trucchi le bestie che hanno tane agresti e vagano per le montagne e il collo del cavallo di folta criniera, l'infaticabile toro montano aggioga. A se stesso insegnò la parola e il pensiero simile al vento e le civili consuetudini. E come i morsi all'aperto del gelo terribile per chi non ha riparo e le piogge sferzanti scampare, in tutto ingegnoso. Ade solo non scampa, ma con sforzo comune apprestò vie di scampo a mali irrimediabili»⁷¹.

Dunque, riassumendo questa premessa, mi sembra doveroso riconoscere, che, come peraltro è noto, le letture cristiane antiche, almeno nelle linee prevalenti, risultano frustranti per la nostra domanda attuale, perché l'ottica con cui si riferiscono ai temi della creazione è fortemente antropocentrica; e tuttavia non bisogna commettere l'errore né di cercare nel passato questioni che non potevano esserci, né d'altra parte di separare i percorsi cristiani da quelli più ampi delle culture in cui sono inseriti. Precisato questo, si possono evidenziare singoli aspetti di tali tradizioni che hanno positi-

piani (...): sul terreno conoscitivo, impone di misurarsi con i problemi della relazione tra il soggetto e l'oggetto e introduce alla valorizzazione femminista della parzialità consapevole; in ambito etico, la ritroviamo come nucleo fondante dell'accettazione per la responsabilità e dell'interconnessione tra affermazione di sé e riconoscimento dell'altro che qualifica molti atteggiamenti delle donne rispetto a quelli degli uomini; nei rapporti tra le persone e con il mondo, assumerne la gravidanza vuol dire perseguire la compatibilità reciproca tra tutte le parti coinvolte in un sistema, anziché il dominio di una sulle altre» (Ibidem, 30).

⁷¹ SOFOCLE, *Antigone*: traduzione in A. CAVARERO, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Palazzini, Villa Verruchio (RN) 2007, 21-22, che sviluppa in modo estremamente interessante il tema.

vamente relazione al tema che qui ci convoca, senza dar l'impressione di utilizzare le tradizioni *patristiche* come repertorio di *auctoritates* pronte per ogni uso.

«Dio creò il mondo, ma il mondo è per l'uomo. Il sole brilla infatti di splendidi fulgori, ma fu fatto per illuminare l'uomo. E tutti gli animali furono costituiti per il nostro servizio. Le erbe e gli animali furono creati per il nostro vantaggio. Tutte le creature sono buone, ma nessuna è a immagine di Dio, eccetto l'uomo. Il sole fu creato con un solo comando, ma l'uomo fu plasmato dalle mani divine... questa creatura, la più grande, che danzava di gioia nel paradiso...» (Cirillo di Geusalemme, *Omèlie prebattesimali*, 12, 5).

Questa paradigmatica lettura della creazione “per l'uomo” è parte di una catechesi battesimale dedicata all'incarnazione di Cristo. Al di là della sua immediata chiarezza, presenta per il lettore moderno alcune insidie, che richiedono qualche parola di introduzione. L'esegesi antica mostra infatti tratti peculiari: anche in questo testo si può notare, innanzitutto, lo stretto legame fra antropocentrismo e cristocentrismo. La dimensione cristologica è ampiamente testimoniata: “tutta la Scrittura narra Cristo” o anche “Cristo è la chiave di tutte le Scritture” sono espressioni agostiniane, ma così diffuse da poter essere citate quasi in forma proverbiale. Questa convinzione rappresenta il punto di vista che dà unità al canone ed è presente in ogni commento ai testi dell'Antico Testamento. Anche quando nel secolo V una scuola esegetica (di Antiochia di Siria) si opporrà all'eccessiva distanza dal testo che le interpretazioni tendono ad assumere, non cesserà di utilizzare almeno il procedimento detto *tipologico*: persone e fatti dell'Antico Testamento hanno la loro verità, oltre che il loro compimento, in Gesù Cristo, a cui si riferiscono nella forma della prefigurazione. Da qui discende anche la globalità della lettura: l'idea condivisa è che la Scrittura sia un unico *corpo* e che sia necessario commentare ogni singolo passo tenendo presente tutto l'insieme, che comprende la Scrittura ebraica ed i testi cristiani, quello che verrà infine detto l'*Antico* ed il *Nuovo* Testamento.

Con questa consapevolezza si possono rileggere alcuni passi di autori cristiani antichi senza stupirsi se le descrizioni del creato sono guidate da un intento dottrinale – affermare che tutto è stato creato per mezzo del Figlio – o parenetico – il mondo è “simbolo” che permette di avvicinarsi a Dio e apre alla lode.

1.1 *In Principio*

I capitoli iniziali della Genesi, e fra essi i primi tre, hanno goduto nell'antichità patristica di un'attenzione privilegiata. E tuttavia

anche in questa predilezione c'è spazio per una ulteriore preferenza: i "sei giorni" (esa-merone, in greco) della creazione prendono un rilievo tutto particolare. Le prime pagine della Scrittura rappresentano infatti il portale d'ingresso alla Storia della Salvezza e ne contengono in qualche modo l'annuncio e la cifra. La lettura patristica segue in questo anche la tradizione rabbinica: è Origene, ad esempio, che ci fa sapere dell'uso invalso nel giudaismo a lui contemporaneo di praticare una lettura per iniziati, che individuava in alcuni testi significati profondi, utili per il cammino spirituale dei credenti e riservati ai più maturi:

«Presso di loro [Ebrei] è costume che i dottori e i sapienti trasmettano ai fanciulli tutte le Scritture e insieme anche quelle tradizioni che chiamano Mishna, ma noi sappiamo che essi osservano la precauzione di riservare per ultimi questi quattro testi: il principio della Genesi, in cui è descritta la creazione del mondo; l'inizio del profeta Ezechiele, in cui si parla dei Cherubini; la fine di Ezechiele, che contiene la costruzione del tempio; e questo libro del Cantico dei Cantici»⁷².

Le prime pagine della Genesi partecipano perciò di questo carattere globale e profondissimo, allestendo lo scenario della relazione di Dio con gli uomini, nei suoi aspetti fondamentali. L'attenzione infatti si allarga dalla creazione del mondo, ad un discorso sulla creazione dell'uomo e della donna ed al peccato: ma la chiave di tutto ciò è individuata nel Figlio. Collegandosi infatti alla speculazione giudaica sul significato di "in principio" ben presto i commentatori cristiani si fanno convinti che l'espressione iniziale del libro e di tutta la Scrittura sia da interpretare come riferita al Figlio, Parola-Sapienza per mezzo della quale e nella quale Dio crea tutte le cose:

«In principio Dio fece il cielo e la terra. Qual è il principio di tutte le cose, se non il nostro Signore e Salvatore di tutti, Gesù Cristo, il primogenito di tutta la creazione? In principio dunque, cioè nel suo Verbo, Dio fece il cielo e la terra, come dice anche l'evangelista Giovanni all'inizio del suo Vangelo: "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutte le cose furono fatte per mezzo di lui e senza di lui nulla fu fatto". Qui non si parla di un principio temporale, ma si dice che nel principio, cioè nel Salvatore, sono stati fatti cielo e terra e tutte le cose che sono state create»⁷³.

⁷² ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Prefazione [trad. M. Simonetti], Città Nuova, Roma 1976.

⁷³ ORIGENE, *Omellerie sulla Genesi*, I, 1 [trad. M. I. Danieli]. Prezioso accompagnamento alla lettura di queste omelie è il volume *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle omelie di Origene sulla Genesi*, a cura di E. dal Covolo e L. Perrone, LAS, Roma 1999.

In uno scritto precedente si riportava addirittura la frase in ebraico, traslitterato secondo la pronuncia che l'autore conosceva o riusciva a ricostruire:

Ora, che esiste un Figlio a Dio e che questo [Figlio] è non solo prima della sua apparizione nel mondo, ma già prima della creazione del mondo, Mosè fu il primo a profetizzarlo, quando scrisse in ebraico: "Beresith bara elovim basan"⁷⁴ benovam samenthars" che si traduce: "Un Figlio era al principio; Dio creò in seguito il cielo e la terra"⁷⁵.

1.2 *L'esamerone: i sei giorni della creazione*

Si producono così insegnamenti e commenti di vario genere: dell'esistenza di alcuni di essi siamo informati unicamente dagli storici antichi⁷⁶, di altri restano ampi stralci in opere di diverso tenore, ma alcuni sono fedelmente conservati. La I omelia di Origene sulla Genesi che abbiamo sopra citato è un "esamerone", che accanto all'esposizione del testo propone una lettura "spirituale": ognuno è un microcosmo, chiamato a passare dal primo al sesto giorno, progredendo verso la conoscenza delle realtà del "cielo", diventando cioè dimora, trono e riposo di Dio. Giustamente famose sono le nove omelie sui "sei giorni" predicate nel IV secolo da Basilio di Cesarea di Cappadocia, nello spazio di un'unica settimana nella quaresima 377 o 378: in questo ciclo omiletico Basilio segue il testo, dando ampio spazio anche alle descrizioni di piante ed animali⁷⁷ e dando mostra di conoscere elementi non banali di quella che si può considerare la *scienza naturale* dell'epoca, ed accennando soltanto alla creazione dell'uomo e della donna⁷⁸. Ne riportiamo alcuni stralci:

"E Dio disse: «Sia la luce» (*Gen* 1,3) La prima parola di Dio creò la luce, dissipò le tenebre, allontanò la tristezza, illuminò il cosmo, rivestì ogni cosa di un aspetto gradevole e bello.

Apparve, infatti anche il cielo, prima nascosto nelle tenebre; apparve la sua bellezza, tanto grande come anche adesso gli occhi possono testimoniare. L'aria stessa brillava, o meglio tratteneva in sé tutta la luce, inviandone grandiose inondazioni per tutta la sua estensione. Attraverso l'aria, infatti, la luce giunse, in alto, sino all'etere e al cielo; in latitudine, illuminò tutte le regioni del mondo: da quella boreale a quella australe, dall'oriente all'occidente; tutto nel breve spazio di un momento.

⁷⁴ L'espressione "basam" potrebbe provenire dall'inesatta vocalizzazione della abbreviazione di "Benedetto sia il suo Nome". Ilario di Poitiers, nel IV secolo, afferma: «breshit è una parola ebraica, che ha tre significati: in principio, nel capo, nel Figlio» (*Trattati sui Salmi*, II,2).

⁷⁵ IRENEO DI LIONE, *Epideixis* 43 [trad.E. Peretto], Borla, Roma 1981.

⁷⁶ Lo storico del IV secolo Eusebio di Cesarea ne ricorda diversi scritti fra II e III secolo, che non si sono conservati: quello di Rodone, di Apione, di Candido, di Ippolito.

⁷⁷ BASILIO DI CESAREA, *Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Fondazione Valla - Mondadori, Milano 1990.

⁷⁸ Questo sarà il testo/pretesto che spingerà Gregorio di Nissa a "completare" l'opera aggiungendo un vero trattato di antropologia, *Sulla costituzione dell'uomo*.

L'atmosfera, infatti, è così sottile e trasparente che la luce, per attraversarla non ha bisogno di alcun intervallo di tempo. Come il nostro sguardo percepisce immediatamente gli oggetti sui quali si posa, con altrettanta rapidità, in un tempo che nessuno potrebbe immaginarsi più breve, l'atmosfera accoglie dappertutto i raggi della luce. Dopo l'apparizione della luce, anche il cielo divenne più giocondo e le acque più limpide, non soltanto accogliendo la luce, ma anche riflettendola in ogni punto con innumerevoli scintillii. La parola divina donò ad ogni cosa un aspetto bellissimo e piacevolissimo. Come coloro che, immergendosi, versano dell'olio in fondo all'acqua, per rischiarare quel punto; allo stesso modo il Creatore, non appena ebbe parlato, subito recò al mondo la grazia della luce. «Sia la luce». E il comando era subito attuato, così fu creato qualcosa di cui la mente umana non può immaginare nulla di più giocondo e di più bello. Quando poi parliamo della voce o della parola o del comando di Dio, non intendiamo affermare che la parola divina costituisca un suono emesso attraverso le corde vocali né una quantità d'aria regolata dalla lingua; riteniamo, invece, che, in modo più comprensibile per coloro che vengono istruiti, essa rappresenti l'impulso della volontà divina, significato sotto la forma del comando. E Dio vide che la luce era bella (*Gen* 1,4). Quali lodi potremmo noi mai pronunciare, che siano degne della luce, dal momento che il Creatore stesso l'ha riconosciuta bella fin dal principio?" (II,7).

Oltre alla bellezza della pagina, non sfuggirà l'attenzione potremmo dire *scientifica*, all'atmosfera, al modo in cui si diffonde la luce, o si propaga il suono. La stessa cosa si può osservare nel seguente passo, in cui il fenomeno dell'evaporazione dell'acqua marina viene suffragato dalla prova sperimentale dell'evaporazione dell'acqua di un piccolo recipiente. Insieme vi è sempre l'attenzione a mostrare che la sapienza di Dio si pone anche su un piano ulteriore e che questo fa sgorgare la lode dell'assemblea riunita:

“E Dio vide «che era bello». La Scrittura non intende affermare che il mare abbia offerto agli occhi di Dio uno spettacolo affascinante. Il Creatore, infatti, non contempla con gli occhi la bellezza della creazione, ma osserva i fenomeni con la sua ineffabile sapienza. È davvero uno spettacolo magnifico quello offerto dalla distesa del mare biancheggiante di spuma, mentre vi regna una calma sovrana; ovvero quando la superficie delle acque, increspata da un venticello leggero, mostra a chi guarda un colore purpureo o azzurro. Gradevole è anche contemplare il mare, non quando flagella con violenza la terra vicina, ma quando l'abbraccia con pacifici abbracci. Ciò nondimeno, non è da ritenersi, secondo quanto afferma la Scrittura, che la vista del mare fu per Dio bella e gradevole: lì, invece, il mare è giudicato bello in rapporto all'insieme della creazione. Anzitutto perché l'acqua del mare costituisce la fonte e l'origine di tutta l'umidità della terra... Essa, infatti, riscaldata dai raggi del sole, si trasforma in vapore acqueo che, levandosi sempre più in alto e raffreddandosi quando manchi la rifrazione dei raggi dal suolo, producendo nello stesso tempo la fresca ombra delle nubi, genera la pioggia e rende più fertile la terra. Di ciò, nessuno che abbia visto ri-

scaldare dei recipienti, può dubitare. Questi infatti, in origine pieni di liquido, spesso rimangono vuoti quando tutto ciò che veniva riscaldato si sia dissolto sotto forma di vapore. Anzi, si può anche vedere come l'acqua del mare venga bollita dai marinai che, raccogliendone il vapore a mezzo di spugne, provvedono in qualche modo, ove fosse necessario, alla carenza d'acqua. Il mare è anche bello (ma in modo diverso secondo il punto di vista di Dio) perché circonda le isole, offrendo loro ornamento e sicurezza; e perché congiunge terre assai distanti fornendo ai naviganti spostamenti veloci. Dalla loro bocca ci fa conoscere storie di avvenimenti, prima ignorati, procura ricchezze ai mercanti, facilmente rimedia alle necessità della vita: infatti, a coloro che posseggono in sovrabbondanza una quantità di cose, offre la possibilità di esportare quelle superflue in un altro luogo; per coloro che, invece, ne scarseggiano, fa sì che possano procurarsi ciò che manca loro.

Donde proviene a me la possibilità di ammirare attentamente tutta la bellezza del mare, quale si manifestò in origine all'occhio del Creatore? D'altronde, se al cospetto di Dio il mare è bello e gradevole quanto gli apparirà più bella questa assemblea in cui la voce confusa di uomini, di donne e di fanciulli, simile a quella dell'onda che s'infrange sulla riva, si rivolge a Dio nelle nostre preghiere?" (IV,6-7).

Significative, inoltre, le seguenti osservazioni: «come le trottole, in forza del primo impulso ricevuto compiono le successive rotazioni, quando, fissato il loro asse, girano su sé stesse; così anche l'ordine della natura, ricevuto l'impulso iniziale in virtù del primo comando, attraversa il tempo successivo, finché non giunga all'universale compimento del tutto» (V,10).

E ancora: «Come una sfera, che dopo essere stata spinta e dopo aver trovato una superficie inclinata, per effetto della propria struttura e della natura del terreno viene tratta verso il pendio, né si ferma prima di aver incontrato una superficie piana, così la natura degli esseri, mossa da quell'unico comando, attraversa la creazione [...] finché non raggiunga il suo termine» (IX, 2).

Di grande interesse, inoltre, l'intuizione con cui il predicatore osserva che gli uccelli hanno parti anatomiche simili a quelle dei pesci, dovendo anch'essi "nuotare" nell'aria, che, come il mare, Basilio considera alla stregua di un fluido (cfr. VIII,2-3).

Questo tipo di lettura, dunque, ha una propria consistenza e si potrebbe dire autonoma; tuttavia, come si è già osservato, è anche legata all'idea che contemplando la creazione ci si può avvicinare al Creatore. Così l'omelia 9 di Cirillo di Gerusalemme – parte della stessa serie prebattesimale da cui abbiamo tratto la citazione iniziale di questa sezione – introduce il lungo sviluppo su Dio creatore, con la citazione di Sapienza 13, 5: «infatti dalla bellezza delle creature, per analogia, si conosce il loro creatore» E così conclude:

«Il mio discorso ora ti ha spiegato queste cose, anche se molte e innumerevoli altre sono state tralasciate... affinché tu detesti coloro

che bestemmiano il saggio e buon artefice ed inoltre da ciò che è stato detto e letto e anche da quello che tu stesso potresti scoprire o comprendere della grandezza e della bellezza delle creature, tu possa contemplare il creatore, piegando piamente le ginocchia davanti all'autore di tutte le cose – parlo di quelle sensibili e di quelle intelligenti, di quelle visibili e di quelle invisibili. E con lingua grata e benedicente e con labbra instancabili, innalza anche con il cuore un canto di lode a Dio dicendo: Come sono ammirabili le tue opere, Signore! Tutte le hai fatte con sapienza (*Sal* 103,24). A te infatti conviene onore, gloria e magnificenza nei secoli dei secoli Amen» (9,16).

Non diversamente termina Basilio:

«Dio, che ha creato cose tanto grandi, vi conceda in tutto la comprensione della sua verità affinché, attraverso la realtà visibile, conosciate l'invisibile, nutrendo così, grazie alla grandezza e bellezza delle creature, un'adeguata concezione del nostro Creatore. Infatti, le cose invisibili di lui, essendo riconoscibili nelle sue opere, possono essere contemplate dalle creature del mondo: sia la sua eterna potenza che la divinità (*Rm* 1,20). Accadrà così che, nell'osservare la terra, l'aria, il cielo, l'acqua, la notte, il giorno e ogni altra cosa visibile, distintamente ci rammenteremo di colui che ci ha beneficiato. Soltanto se Dio abiterà dentro di noi attraverso il nostro costante ricordo di lui, non daremo esca al peccato né faremo posto al nemico nei nostri cuori. A lui ogni gloria e adorazione, ora e sempre, nei secoli dei secoli»⁷⁹.

1.3 *Manda il tuo Spirito e rinnova la terra*

«La nostra parola sarà come il giorno, il nostro silenzio come la notte in cui orecchio e lingua riposano» (Efrem)

Si può dunque facilmente verificare che, proprio per gli interessi cristologici, antropologici e, nel contesto antidualista che diremo subito appresso, teologici, che sostengono la lettura esamerale, gli accenti di ammirazione “gratuita” del creato che si trovano nei contesti di lode, si sviluppano in un'intertestualità tessuta di echi di salmi, fra i quali un posto privilegiato occupa il Salmo 104. Anche in questo caso, tuttavia, la posizione “globale” sopra ricordata non permette di separare troppo nettamente i contesti: come nella lettura esamerale abbiamo mostrato l'invito alla lode, così autori che invitano alla contemplazione e al canto, passano non solo attraverso la menzione dei salmi, ma anche attraverso i testi di Genesi.

⁷⁹ Nonostante in questo contesto non si possano approfondire tutte le dimensioni presenti nel testo, non si può quantomeno evitare di segnalare il tema basiliano del “ricordo di Dio”, stabilità nella relazione che consente di custodire il cuore e condurlo a contemplare cose ed eventi con lo sguardo trasfigurato, educato a riconoscere le intenzioni di Dio nel mondo. Cfr *Regole diffuse* 2 e 5, con le relative note di L. Cremaschi: Basilio di Cesarea, *Le regole*, a cura di L. Cremaschi, Qiqqion, Magnano (BI) 1993, 81-83; 88-95.

Anche in questo caso gli esempi si potrebbero estendere. In Efrem "il Siro", ad esempio, la dialettica che si instaura tra testo ed interprete è presentata come un gioco di luce:

la Scrittura diventa trasparente per lo sguardo che la sa attraversare. Per questo «una persona che cerca la verità con spirito risentito non può acquisire la conoscenza»⁸⁰, mentre la Scrittura diventa uno specchio carico di simboli eloquenti per chi la scruta con occhio luminoso. Il simbolo per eccellenza è certo il Figlio umano, l'uomo di luce e di fuoco nato da Maria: dalla sua luce nasce la possibilità che la Scrittura diventi parola, luce e fuoco. Ed è ancora dalla sua luce che tutta la creazione può essere come un grande libro, come uno specchio: se scrutata con occhio luminoso, l'occhio che coglie la trasfigurazione della realtà e la canta.

Così Efrem sviluppa in una lettera il paragone tra Vangelo e specchio, che può essere esteso anche alla creazione:

«Benché muto, lo specchio parla: nel suo silenzio, grida; nonostante tu possa pensare che è un oggetto morto, fa i suoi proclami. Benché immobile, danza; benché senza corpo, il suo grembo è spazioso e in quelle camere interiori nascoste ogni membro è rappresentato (...) Come lo specchio è solo figura del Vangelo, così anche il Vangelo è solo una figura della bellezza che è in alto, che non sbiadisce» (*Lettera a Publius*).

L'occhio reso progressivamente luminoso è però anche consapevole del suo limite, in certo senso più vede, e più quasi si sente cieco, per la profondità di ciò che scruta. Ancora più penetrante, addirittura impudente è perciò l'amore:

«Voglio essere impudente nel mostrare il mio amore, ma esito davanti alla mia arditezza: quale delle due attitudini scegli Signore? L'impudenza del nostro amore ti piace, come ti è piaciuto che dovessimo rubare dal tuo tesoro» (*Inni sulla fede*, 16,5).

Dello stesso tipo è anche, ad esempio, il contesto esegetico delle *Confessioni* di Agostino, che in modo appunto legato alla *confessio laudis* che connota tutto lo scritto, presenta la creazione nel libro 13 costantemente aprendo la riflessione alla lode:

«Noi ti ringraziamo, Signore! Vediamo il cielo e la terra – siano essi la parte superiore e inferiore del mondo materiale, siano la creatura spirituale e la corporea – e come ornamento... vediamo la luce creata e divisa dalle tenebre... *ti lodino dunque le tue opere*, affinché noi ti amiamo: amiamo te, affinché *ti lodino le tue opere*»⁸¹.

⁸⁰ EFREM, *Inni sulla fede*, 17, 1: questa e le altre citazioni sono tratte da S. P. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Lipa, Roma, 1999.

⁸¹ AGOSTINO, *Le confessioni* 13, 32-33.

Significativo, inoltre, il commento al *Sal* 103/104 realizzato da Ambrogio nel *De Spiritu sancto*, perché raccoglie una prospettiva pneumatologica oggi fortemente rivalutata e avvertita come importante⁸², ma che ha conosciuto nella nostra tradizione occultamenti ed oblii. In un bel passaggio considera l'idea dello Spirito "vivificans", non solo nel contesto prevalente della risurrezione del Figlio, ma anche in quello di una azione dello Spirito nella creazione. Inizia la trattazione da un'interpretazione di *Gn* 1, 2 "lo Spirito sulle acque", a cui accosta subito, in maniera tradizionale, anche il tema della benedizione/epiclesi sulle acque del battesimo, ma poi parla, attraverso appunto la citazione del Salmo 104, di una azione specifica dello Spirito nel formare e mantenere la bellezza della terra:

«La creazione di questo mondo ricevuta l'operazione dello Spirito, meritò tutta questa attraente bellezza, della quale il mondo rifiuse. Infatti anche il profeta dichiara che senza lo Spirito santo non può durare la grazia dell'universo, dicendo: *togli loro lo spirito ed essi verranno meno e si muteranno in polvere. Emetti il tuo spirito ed essi saranno creati e rinnoverai la faccia della terra....* o forse crediamo che senza l'opera dello Spirito Santo sussista la sostanza della terra..?»⁸³.

2. Contesto antidualista

Si è potuto certo osservare come anche nei passi di autori del IV secolo sopra ricordati, compaia insistentemente l'idea di rispondere a chi disprezza la materia e dunque il suo creatore. Quel contesto antidualista, che all'epoca si precisa soprattutto come antimatematico, riprende elementi consistenti provenienti dai secoli precedenti. Si tratta della caparbia resistenza alle interpretazioni apertamente dualiste della tradizione ebraico/cristiana, che siamo soliti raccogliere, non senza pagare il prezzo di una certa generalizzazione, nella galassia "gnostica". Testimone efficace di questa resistenza alla smaterializzazione è Ireneo di Lione, che a più riprese nella sua *Esposizione e confutazione della falsa gnosi (Adversus Haereses: AH)* afferma l'identità dell'unico Dio, creatore, l'unità dei due testamenti, la bontà della creazione, l'unitarietà dell'essere umano, la vera incarnazione/resurrezione di Cristo⁸⁴. Fin dall'inizio della trattazione, a partire dalla regola della fede, evidenzia i temi che svilupperà nei libri III-V. (cfr AH 1,10,3)⁸⁵.

⁸² Solo a titolo di esempio, cfr. la recente traduzione italiana di D. EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede*, Messaggero, Padova 2008, 47-70.

⁸³ AMBROGIO, *Lo Spirito santo*, II, 33-35.

⁸⁴ G. LAITI, *La fede della chiesa è fede eucaristica. Fede ed eucaristia in Ireneo di Lione* in E. Falavegna - L. Girardi (a cura), *Dono di grazia e rendimento di grazie*, Il Segno di Gabrielli, S. Pietro Incariano (VR) 2000, 99-111; Id, *Ricapitolazione e benedizione in Ireneo di Lione* in "Studi Ecumenici" 17 (1999) 425-436

⁸⁵ LAITI, *Ricapitolazione*, 428, in dialogo con gli studi di Van Unnik e Fantino (*La théologie d'Irèneé*, Paris 1994, 240-264).

2.1 Il millenarismo: la terra risponderà

Tale appare la stima nei confronti dell'intera realtà che Ireneo, accogliendo le tradizioni di Papia e dei presbiteri d'Asia (testimoni importanti di una generazione di transizione, tra un memoria comunicativa ad una memoria culturale), pratica una lettura millenarista: come è noto tale lettura, attraverso un procedimento che oggi a noi appare strano, ma che nell'antichità non era altrettanto bizzarro, suggeriva che i giorni della creazione valessero mille anni, che Gesù Cristo, vera creazione dell'uomo, fosse sorto nel sesto millennio e che dunque prima dell'ottavo giorno dell'eternità la terra aspettasse il settimo giorno, i mille anni della resurrezione dei giusti di Ap 20. Così il frammento di Papia riportato da Ireneo: «Verranno giorni nei quali spunteranno viti di diecimila rami ciascuna e ciascun ramo avrà diecimila rami e ogni ramo diecimila piccoli grappoli e ogni grappolo avrà diecimila acini e ogni acino spremuto darà 25 metrete di vino. E quando uno dei Santi ne prenderà uno, l'altro griderà: Io sono un grappolo migliore, prendi me e per mezzo mio benedici il Signore. Allo stesso modo un grano di frumento produrrà diecimila spighe e ciascuna spiga avrà diecimila grani ed ogni grano darà 25 libbre di farina pura; anche gli altri frutti o semi ed erbe avranno eguale abbondanza secondo la loro natura e tutti gli animali godranno dei frutti della terra e saranno pacifici e perfettamente soggetti all'uomo».

Tutto questo sembra un po' folle. In realtà quando Ireneo lo riporta aggiunge altre profezie, come quella di Isaia secondo cui le spade diventeranno aratri, le lance falci. Allora pur nell'apparente ingenuità di un linguaggio distante dal nostro, si afferma un'esigenza fondamentale: la terra deve in qualche modo rispondere al Vangelo⁸⁶. Non è corretto spiritualizzare tutto... così che sia possibile predicare il Vangelo ed accumulare beni, annunciare la pace e non cercare di impedire la guerra. Questa serietà della questione riguarda anche il contenuto dell'immagine e prepara il punto di vista eucaristico, su cui più avanti ci soffermiamo: «Contenuto dell'immagine e somiglianza è la libertà dei figli che si esplica come libertà di condividere: questa libera dentro ogni cosa il carattere di dono che le è proprio in forza della creazione e in tal modo esprime la ri-

⁸⁶ Il confronto sul compimento in Gesù delle promesse messianiche non è limitato, ovviamente, all'antichità cristiana. A titolo di esempio, alcune espressioni di Moshè ben Nachman nella Disputa di Barcellona (1263): «Fray Paul disse: "Tu credi che il Messia è venuto?" Risposi: "No, anzi io credo e so che egli non è venuto... Inoltre è scritto "forgeranno le loro spade in vomeri... un popolo non alzerà più la spada... Ora dai tempi di Gesù fino ad oggi tutto il mondo è stato ricolmo di violenza e di rapina e i cristiani hanno sparso più sangue delle altre nazioni..."» (*La disputa di Barcellona*, tr. di S. Campanini, in M. Idel e M. Perani, *Nachmanide esegeta e cabbalista*, Giuntina, Firenze 1998, 396; cfr. P. Stefani, *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Paoline, Milano 1999).

conoscenza e la gratitudine al Padre Creatore. Così l'esistenza cristiana sta tutta nell'alveo della ricapitolazione in Cristo e in vista della sua piena fruttificazione nell'escatologia come risurrezione della carne e trasfigurazione del mondo come trasparenza della sovrabbondanza dei doni di Dio (è il tema dell'intero libro V; in questo quadro va compreso il significato dell'escatologia millenarista di Ireneo secondo AH V, 31-35 e la sua insistenza per una lettura non allegorica del tema nelle Scritture)»⁸⁷.

2.2 La logica dell'eucarestia

C'è infatti un momento nella vita delle Chiese che può essere considerato sintetico di quanto detto:

«Il nostro insegnamento va d'accordo con l'eucaristia e l'eucarestia conferma il nostro insegnamento» (AH IV, 18,4).

Il centro di questo discorso di Ireneo riguarda appunto il contenuto del Vangelo, che gli gnostici interpretavano, come si è detto, in maniera "dualista", cioè separando drasticamente la materia dallo spirito e quindi svalutando completamente la nostra corporeità e la reale umanità di Gesù Cristo, con tutto ciò che ne può conseguire. Dunque, questo è il primo argomento di Ireneo:

«come potrebbe una visione di questo genere andare d'accordo con l'eucaristia fatta con il pane e il vino, materialissimi frutti della creazione buona di Dio? Proprio questa materia, invece, è *spirituale* perché dono gratuito di Dio. La sua logica dunque è "rendimento di grazie e gratuità al posto di ingratitudine e possesso", secondo il significato ampio della parola greca "eucaristia". In essa infatti, sintesi della Storia della salvezza, siamo coinvolti, dono su dono, fino al suo culmine, che è il Signore Gesù: «Invitando i suoi discepoli ad offrire le primizie della creazione, non perché ne avesse bisogno, ma perché non si dimostrassero né infruttuosi né ingrati, prese il pane che proviene dal mondo creato e rendendo grazie disse: "Questo è il mio corpo" (IV, 17,5).

La vita cristiana così impostata sulla logica dell'eucaristia è caratterizzata secondo Ireneo dal "segno della libertà" (IV, 18,2). Sembra ancora di sentire le parole di Paolo: «Cristo ci ha liberati perché fossimo veramente liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù" (*Gal 5,1*). Anche in questo caso i temi del discorso provengono dalla storia della salvezza ripercorsa nella forma del ringraziamento nella "preghiera eucaristica": così scorrendo i temi della liberazione dell'esodo e dell'offerta delle primizie si prepara il vocabolario della schiavitù, della libertà, del dono parziale o totale.

⁸⁷ LAITI, *Ricapitolazione*, 434.

In questo modo il discorso di contenuto diventa anche un discorso di metodo e dunque di stile. La vita cristiana è ricevuta, quindi è capace di ringraziare e tenta di costruirsi nella gratuità, riprendendo una lettura probabilmente diffusa, certo già filoniana, di Caino e Abele: porsi di fronte alla realtà in forma sterile e ingrata, sia nella forma del dominio/possesso che nella forma del disprezzo (di una cattiva tristezza [accidia], si potrebbe dire...⁸⁸) è essere *acharistoi*. La logica dell'eucaristia conduce invece non solo ad apprezzare la creazione buona di Dio, ma ad assumere lo stile della gratuità: in questo modo l'elemento antropologico/cristologico costantemente presente non permette che dalla contemplazione del creato sia espunto il tema dei rapporti tra gli uomini e dunque della giustizia e della pace. L'apertura escatologica presente fa dunque dell'eucaristia una "memoria del futuro" (Massimo Confessore riproposto da Zizioulas⁸⁹, ma anche una "memoria pericolosa" (J.B. Metz).

3. Apu Aphu: Eden come vocazione

Già i punti di vista precedenti richiamavano in più modi la tematica escatologica. La possiamo rintracciare anche attraverso il tema monastico della vita edenica, ricostruito attraverso un testo in particolare⁹⁰.

La descrizione della vita solitaria di *Aphu*, come prevalentemente avviene in questo tipo di letteratura, corrisponde alla presentazione dei valori a cui si ispira. Si dice dunque che neanche il grande *Aphu*, detto "il fuoco", fu un autodidatta: si era infatti messo alla sequela di altri che l'avevano preceduto, "discepoli degli Apostoli". Naturalmente questo discepolato non va inteso in senso cronologico, ma teologico: erano nel solco della sequela apostolica.

In seguito la sua condotta viene descritta in un modo particolare: *Aphu* viveva con i bufali. Questo aspetto può sembrare ad una prima lettura stravagante, di quei tipi di stravaganza che vengono

⁸⁸ «Disse anche: "Vi è una tristezza utile e una tristezza dannosa. Tristezza utile è quella che ci fa piangere per i nostri peccati e per l'infermità del prossimo e fa sì che non veniamo meno dalla risoluzione di giungere alla perfezione del bene. Ma c'è anche una tristezza che viene dal nemico: è del tutto assurda e certuni la chiamano accidia. Bisogna dunque estinguere questo spirito soprattutto con la preghiera e con la salmodia"» (*Sincretica* 28, in *Vita e Detti*, 484-485).

⁸⁹ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, Magnano (BI) 1996, in particolare pp. 11-21; 45-61; 81-87.

⁹⁰ Nel museo egizio di Torino sono conservati anche dei codici copti: uno di questi tramanda la vita del *Padre Aphu* di Penge, nome egiziano dell'antica Ossirinco. Questo *Aphu*, è un monaco vissuto nel IV secolo. La *Vita* descrive la condotta del monaco nella solitudine, narra di una sua visita ad Alessandria, per discutere col vescovo Teofilo ed infine la sua "cattura" per essere fatto a propria volta vescovo: *Vite di monaci copti*, a cura di T.Orlandi e A. Campagnano, Città Nuova (CTP 41), Roma 1984.

spesso associati all'esperienza monastica antica, soprattutto orientale. In realtà questo racconto esprime in modo narrativo e solo apparentemente ingenuo un valore spesso presente in queste esperienze: l'armonia con la natura e gli animali indica l'orizzonte di una creazione pacificata. Si indica spesso questo come "situazione dell'Eden", non corrotta dal peccato. Forse questo però è un modo abbreviato di esprimere piuttosto la dimensione escatologica: cioè, non tanto per dire "facciamo ancora come era una volta, all'inizio del tempo", ma piuttosto "abbiamo la possibilità di sperimentare nel frammento cosa Dio può far diventare questa creazione dai tratti spesso tragici". E questo è urgente, irrompente e definitivo: "escatologico", appunto. Nel testo *Aphu* lo spiega citando, fra l'altro, il vangelo di Marco secondo cui il "Salvatore, il Signore del Tutto, stava con gli animali" (Mc 1,13).

In ogni caso questa dimensione viene espressa con un linguaggio rispettoso e tenero, che dice da una parte un atteggiamento non aggressivo nei confronti della natura e dall'altra una profonda consapevolezza che la propria umanità è inseparabilmente connessa con la fragilità di ogni carne, anche quella umile degli animali. Si dice infatti che *Aphu* «portava il corpo della debolezza degli uomini» e viveva con le bestie. «Esse lo riconoscevano come un amico e lo amavano come un pastore». Ancora «d'inverno lo circondavano perché stesse caldo in mezzo a loro e d'estate gli facevano ombra» e se era malato, alcune rimanevano accovacciate vicino a lui, senza abbandonarlo.

Anche *Aphu* ricambia la loro semplice cura: quando è ormai maturo e noto, i cristiani della zona lo vorrebbero come vescovo, ma lui non si avvicina alla città. Allora decidono di andare a catturarlo allo stagno, dove va a bere con i bufali. Gettano una rete e lo catturano insieme ad un bufalo: «Chi volete, me o il bufalo?». «Vogliamo te». «Allora, vi prego, lasciate andare il bufalo!».

Conclusione

L'insieme dei contesti evocati permette dunque di presentare le origini come promessa e vocazione: *apa Aphu* non "torna" ad un'epoca d'oro delle origini, ma sperimenta la promessa messianica di una creazione pacificata, di un mondo diverso possibile. Questa promessa, nel segno di un rapporto pacifico, riconciliato anche con la propria dimensione creaturale, animale fragilità, diventa ancora e costantemente indicazione e vocazione, assumibile nella forma della gratuità e di rapporti non invasivi – più lento, più dolce, più profondo –, si potrebbe dire con A. Langer⁹¹.

⁹¹ A. LANGER, *Vie di pace*, Trento, Edizioni Arcobaleno, 1992, 2. Cfr anche IGNAZIO IV HAZIM, *Trasfigurare la creazione*, in *L'arte del dialogo*, 93-94.

Tale appare anche lo statuto dell'immagine⁹², sopra evocato e comunque presente nei racconti di creazione: in esso l'integrare libertà, relazionalità, *agape* conduce più sul versante dinamico, appunto, della sequela e della "cristificazione" che su quello, spesso banalmente riportato, di una identità staticamente intesa.

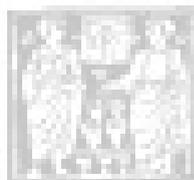
Infine, dunque, come in un contro-canto, le parole di Efrem il Siro, si possono accompagnare ad un'istanza oggi fortemente sentita:

«Abbiamo bisogno che donne e uomini uniscano le loro voci alle nostre per ruggire come una tigre madre in difesa dell'interdipendenza di tutta la vita, che è il vero terreno della pace»⁹³... «è evidente che il nostro bisogno di ogni cosa ci lega con l'amore per ogni cosa»⁹⁴.

⁹² Altra forma per indicare, in fondo, il primato dell'escatologia sulla protologia, accanto al fondamento *economico* della *theologia*: lo sviluppo del tema esula tuttavia da questa lettura.

⁹³ STARHAWK, *Perché abbiamo bisogno di voci femministe per la pace in Donne disarmanti. Storie e testimonianze su nonviolenza e femminismi*, a cura di M.Lanfranco e M. G. Di Rienzo, Intra Moenia, Napoli 2003, 33-34.

⁹⁴ EFREM, *Epistola a Ipazio*, Overbeck, in S. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Lipa, Roma 1999, 198.



UFFICIO NAZIONALE
PER I PROBLEMI SOCIALI
E IL LAVORO



SERVIZIO NAZIONALE
PER IL PROGETTO
CULTURALE

Seminario di studio
sulla responsabilità per il creato

Area Teologica-Antropologica

PER UNA TEOLOGIA DEL CREATO

FONDAMENTI

BIBLICI

PATRISTICI

TEOLOGICI

ETICI

R

elazione

Per una teologia del creato: linee di una fondazione teologica

Prof. GIANNI COLZANI

Docente di Antropologia - Pontificia Università Urbaniana di Roma

Da alcuni decenni la questione ecologica è al centro non solo delle riflessioni degli specialisti ma anche delle preoccupazioni dell'uomo comune. In una società che, puntando sul lavoro e sulla tecnologia, aveva fatto della perfettibilità umana la base metafisica di un progresso illimitato, l'esplosione della problematica ambientale ha significato un brusco risveglio. La questione ambientale ha riproposto, dall'interno di questo stesso progetto, l'interrogativo sul senso della tecnica e, in ultima analisi, su quel modello di sviluppo illimitato che veniva giustificato eticamente perché in grado di garantire sia una liberazione dell'uomo dalla natura sia una possibilità di felicità sempre maggiore.

La crescente consapevolezza dei limiti di risorse non rinnovabili, la denuncia della scomparsa o del rischio di scomparsa di intere specie di vegetali e di animali, il consumo crescente di energia anche a costo di una contaminazione letale dell'ambiente, il dibattito sui rifiuti e sugli o.g.m. e l'exasperazione della sperimentazione sembrano tratteggiare come un punto di rottura nella convivenza tra l'uomo ed il suo ambiente. Certo la fede cristiana ha sempre affermato la tesi della contingenza del mondo ma l'ha vista, quasi sempre, come finalizzata a rimarcare il bisogno umano di Dio e non come una indicazione concreta ed esistenziale del contesto cosmico del vivere umano.

Oggi la responsabilità verso il mondo nella sua totalità e la preoccupazione per il nostro futuro appartengono alle legittime qualità della vita umana: gli appartengono come gli appartiene l'aver fame e sete. Non dipendono da scelte umane ma sono una connotazione, passiva se vogliamo ma necessaria, dell'esistenza. Ne viene una nuova concezione della realtà: la terra non è la Gran Madre degli antichi né l'universo è il *kósmos* ordinato dei greci; allo stesso modo, il mondo creato degli scolastici medioevali è lontano dal mondo infinito che Koyré riconoscerà nei primordi dell'epoca moderna.

Non è facile precisare il senso di questa svolta. Se fino a non molto tempo fa, il mondo era totalmente riassunto nella centralità

del soggetto umano – l'*homo faber*, l'unico in grado di conferire consistenza e coerenza a tutta la realtà – oggi la vastità dell'universo e la portata universale delle leggi fisiche sembrano condurre all'affermazione della insignificanza dell'uomo, piccola particella di una realtà immensa. Il mondo non è tanto lo scenario della attività razionale, matematica e tecnologica dell'uomo ma ha una sua consistenza in grado di imporsi ad una umanità che, di conseguenza, sembra ondeggiare tra le previsioni di una prossima immane catastrofe ed una sua interpretazione come processo aperto, capace di autoregolazione. Per dirla con le *Lezioni su Cartesio* di Koyré⁹⁵, questa svolta è il passaggio dal "cosmo scomparso" allo "universo ritrovato"; secondo Moltmann⁹⁶, invece, siamo passati da una cosmologia religiosa ad una decosmologizzazione della fede per concludere alla attuale complessa ripresa dei rapporti tra la fede cristiana e la concezione scientifica del mondo. In ogni caso, l'ipotesi Gaia⁹⁷ ed il principio antropico⁹⁸ appaiono alcuni dei principali tentativi di interpretazione della evoluzione di un mondo pensato come struttura aperta.

In questa relazione, vorrei cercare le linee fondamentali di una concezione della vita umana e cosmica presenti nelle scritture per giungere, in un secondo momento, a stabilire le linee maestre del suo accompagnamento della umana esperienza del cosmo.

1.
Contenuto e
significato del
modello biblico

Vorrei dire subito che non intendo, qui, controbattere chi ritiene che la mentalità ebraico-cristiana della Bibbia sia colpevole dell'attuale degrado ambientale perché responsabile primaria di quella mentalità di dominio e di spreco propria della civiltà occidentale⁹⁹. È di sicuro falso ricondurre alle Scritture una antropolo-

⁹⁵ A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio* [1944], Tranchida, Milano 1990; di lui ricordo anche il più noto: Id., *Dal mondo chiuso all'universo infinito* [1962], Feltrinelli, Milano 1981.

⁹⁶ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 48-54. Si veda pure qualche pagina precedente: «di fronte alla marcia trionfale delle scienze, spesso la teologia ha scelto il campo della "storia", lasciando alle scienze quello della "natura". [...] Fintantoché nella nostra "conoscenza teologica" ci preoccuperemo soltanto di imitare ed assimilare la "conoscenza scientifica della natura" disporremo, certo, di una "fede" nella creazione, non però di un "concetto" di creazione adeguato al modo in cui dobbiamo rapportarci al mondo» (Ivi, 46-47).

⁹⁷ E.J. LOVELOCK, *Gaia. A new Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.

⁹⁸ J.D. BARROW-F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986.

⁹⁹ L. WHITE, *The Historical Roots of the Ecological Crisis*, «Science» 155(1967), 1203-1207; J.W. FORRESTER, *System dynamics*, Amsterdam-New York 1980; J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991; W. LEISS, *Scienza e dominio. Il dominio sulla natura: storia di una ideologia*, Longanesi, Milano 1976.

gia predatoria ma resta il fatto che, mentre la risposta sul dato biblico è stata ampia e documentata, il dibattito teologico sul significato del finalismo cosmico e su un personalismo che escluda ogni concezione etica del mondo animale e delle sue sofferenze non ha avuto la stessa ampiezza.

Va inoltre ricordato che il discorso sulla creazione non è limitabile ai soli testi della Genesi, anche se l'importanza di questi ultimi non andrà sottovalutata. La Bibbia non si limita alla assunzione critica del racconto mitico delle origini ma si propone la delineazione piena dei rapporti tra Dio ed il mondo. In questa linea, si può dire che il discorso sul mondo sta nell'ambito della storia salvifica; per questo affianca alla benedizione genesiaca del mondo la protesta di Giobbe, alla creazione in Cristo di Paolo e Giovanni la viva coscienza della negativa presenza degli *stoikéia tou kósmou* (Col 2,15.20). La stessa speranza cristiana passa attraverso l'impazienza ed il gemito di una creazione che attende di essere liberata dalla schiavitù della corruzione e di partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio (Rm 8,19-22). Questa concreta storia di salvezza svuota ogni discorso *supralapsario* sulla creazione, vista romanticamente nella linea dell'Eden: astratto ed a-storico, è del tutto inaccettabile.

Su questo ampio sfondo possiamo riprendere il discorso genesiaco che da una parte colloca l'uomo in una storia salvifica e dall'altra lo colloca in un mondo preciso; ben compresa, questa "condizione" storica implica che la vita umana sia situata nell'ambito di un progetto che la trascende ma alla cui dinamica realizzativa è chiamata a partecipare mentre la sua "condizione" mondana rimanda al fatto che la stessa realizzazione della persona e dei suoi compiti non possa realizzarsi che nel rapporto con il mondo. Segnato dalla fatica e dal lavoro, dalla generazione e dalla complessità dei rapporti interumani, questa "condizione" è il frutto di una benedizione divina e di una nuova creazione in Cristo che non lasciano l'uomo prigioniero della natura ma lo esaltano nella sua unicità di "immagine" di Dio. L'uomo è l'unico per la cui creazione Dio si sia sporcato le mani come un vasaio: la "immagine" è questa originaria relazione con Dio da cui scaturiscono i compiti dell'uomo. In *Gen 1,28-29* questa "immagine" è tradotta in una signoria sul mondo che rimarca la differenza dell'uomo da ogni altra cosa; in *Gen 2,7* il dono della *ruah* divina collega in un modo singolare la vita di Dio e la storia umana. Abbiamo così un umanesimo che da una parte evita di demonizzare in tutto od in parte la realtà del mondo e dall'altra lega in modo profondo l'unicità e l'originalità umana a Dio ed al suo disegno.

Il mondo creato appare così aperto a Dio ma diverso da lui; donato all'uomo è l'ambito in cui questi sviluppa la sua *imago Dei* in un rapporto che *Gen 1,29* indica come «soggiogare e dominare»

mentre *Gen 2,15* parla di «coltivare e custodire». Si sa che, per quanto i termini siano diversi, indicano però la stessa cosa e cioè il compito regale del governare come un prendersi cura, come un guidare la realtà verso la sua pienezza. La signoria umana non può allora ridurre il mondo alla sua sola utilità ma deve rispettarlo e promuoverlo nella sua totalità e nella sua integralità: lo deve fare perché, prima di essere suo, il mondo è di Dio. Questa doppia relazione del mondo con Dio e con l'uomo ci aiuta a comprendere come da una parte l'uomo sia chiamato a trasformare la "natura" in "cultura" mentre, da un'altra, la struttura simbolica del mondo vada svolta dall'uomo fino a risalire a Dio ed ai suoi progetti. Sarà Moltmann¹⁰⁰ a tradurre questo risalire fino a Dio nella nozione di gloria ed a fare dello *shabbat* il suo simbolo. Ricordare che *la terra è di Dio*¹⁰¹ è ribadire, in modo non innocente, che la signoria dell'uomo è condizionata e che il senso ultimo del creato appartiene a Dio; la festa della vita perde tutti i suoi colori quando sul mondo si posa l'*epithumía*, lo sguardo avido dell'uomo: stravolto il disegno di Dio, la terra produrrà solo *spine e cardi*.

Il disegno di Dio è quindi l'armonia di un rapporto a tre: Dio, l'uomo ed il mondo. Il mondo non può essere colto nella sua verità quando è separato dall'uomo e da Dio, quando è visto come "natura" autosufficiente e non invece come ambito di "cultura" umana e di "gloria" divina. A custodia e garanzia di tutto questo, la Genesi introduce sia il comando di Dio sia la libertà umana a cui il comando è diretto: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare perché, quando tu ne mangiassi, moriresti»¹⁰². Qui non abbiamo una divinizzazione della legge o del diritto umano ma, piuttosto, una apertura processuale della complessa e ben articolata realtà cosmoteandrica alla dinamica storica; il complesso rapporto tra Dio, l'uomo ed il mondo è custodito dal dialogo tra quel comando divino e quella libertà umana che si confrontano sulla conoscenza del bene e del male.

Il senso del modello biblico comincia allora a chiarirsi. Il rapporto dell'uomo con il mondo è segnato dalla tensione tra l'unità corporeo-spirituale della persona e la diversità culturale che vede la sua spiritualità come irriducibile alla realtà materiale. Questa tensione non è risolta nella dinamica culturale ma nel risalire fino all'originario rapporto dell'uomo e del mondo con Dio; fondato nel disegno di Dio, è affidato a quella libertà che accetta da Dio la conoscenza del bene e del male invece di pretendersi come origine di

¹⁰⁰ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, cit.

¹⁰¹ Lev 25,23.

¹⁰² Gen 1,16-17.

ogni valore etico. Affidato alla responsabilità umana, il mondo diventa così l'ambito del suo abitare, il suo ambiente. L'uomo guarda il mondo non solo come un insieme di materiali utili ma come la sua casa, come quel luogo in cui la persona riesce a stabilire con il mondo un rapporto vitale, in grado di istituire significati e di dar vita a forme autentiche di gioia e di bellezza, di relazioni e di amore. In una società come la nostra in cui il rapporto con il mondo è ampiamente mediato dalla tecnologia, emerge il disagio di una esperienza del mondo spesso incapace di suscitare dedizione, impegno e responsabilità. Per lo più ci si ferma al consumo, al valore di uso. Per questo è importante che l'esperienza che le persone fanno del mondo torni a farle sentire a casa loro; in poche parole, occorre che le porti a fare l'esperienza del bene della vita, che le aiuti a prendersi cura di quell'umano che è bene per tutti. Di questo impegno e di questo cammino siamo tutti responsabili; nessuno è esente.

La responsabilità del mondo, intesa come cura e come consapevolezza di quello che è il bene della vita, l'umano a cui tutti attingiamo ed in cui tutti ci riconosciamo, appare come il significato più profondo e più vero del dialogo genesiaco tra la volontà/comando di Dio e la libertà umana.

Un punto che qui posso dare solo per pacifico è la moderna riduzione antropologica della fede: al centro viene la salvezza della persona, la sua giustificazione ed il suo cammino di fede mentre la problematica del cosmo passa sullo sfondo. Ho già richiamato le tesi di Moltmann sulla decosmologizzazione della fede¹⁰³; ad esse si possono aggiungere le osservazioni di C. Westermann che ricorderà come, nell'età moderna, i temi della giustificazione e della grazia, della fede e del ruolo della Chiesa siano diventati centrali¹⁰⁴. Questa visione della fede aveva finito per lasciare il tema della creazione sullo sfondo della problematica della salvezza: ridotta ad antropologia, la tematica della salvezza lasciava alle scienze naturali tutto lo spazio della interpretazione del mondo.

Il punto di arrivo di questo cammino era stata teologia dialettica per la quale la concezione teologica di "creazione" non aveva nulla da spartire con quella scientifica di "universo". La nozione di creazione rimandava ad una relazione storico-salvifica, ad un rap-

¹⁰³ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 48-54.

¹⁰⁴ «Se la teologia e la predicazione della chiesa si occupano soltanto della salvezza, se l'agire di Dio nei riguardi dell'uomo si limita al perdono dei peccati o alla giustificazione, allora ne segue necessariamente che soltanto in questo contesto l'uomo ha a che fare con Dio e che soltanto in questo contesto Dio comunica con l'uomo» (C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, 17).

porto del mondo con Dio assolutamente originale e del tutto diverso da ogni altra concezione; per contro la nozione di “cosmo” indicava il mondo ordinato dei greci, il termine “natura” – *fúsis* da *fúo* – indicava un mondo in grado di generare, come un grembo materno, tutto quanto esiste mentre la nozione di “universo” era frutto della scienza ed indicava la globalità del reale. Questa diversità di orizzonti di pensiero rischiava di diventare una barriera insuperabile: lo paventava Barth quando, evocando il tempio di Gerusalemme, presentava la creazione come un *atrio dei gentili*, come uno spazio neutro frequentato da credenti e non-credenti in cui discutere di proto-logia a prescindere dalle proprie convinzioni ultime.

Il risultato fu una incertezza nella collocazione del tema della creazione: letta cristologicamente da alcuni ed escatologicamente da altri, la creazione fu comunque interpretata secondo le coordinate di una soggettività creaturale. Il risultato fu l'isolamento di questa verità; l'inattaccabilità della creazione, anche in un'epoca di grandi scoperte scientifiche, fu pagata con la sua pratica insignificanza. Questa prospettiva non è più la nostra perché da una parte la ricerca biblica e dall'altra il dibattito ecologico hanno riproposto l'importanza di questo dogma.

La ricerca biblica ha illuminato quella Parola creatrice che fa esistere il mondo come aperto ad essa e da essa interiormente strutturato. Correttamente inteso, questo messaggio non dice solo il rifiuto di demonizzare in tutto o in parte la creazione ma sottolinea anche la certezza che la nostra finitudine, ricevuta dalle mani di Dio, va pensata e vissuta come una positività. Proprio perché la realtà non nasce da sé ma viene da Dio come suo dono, l'esistere creaturale è un essere profondamente marcati dalla relazione al creatore; in questo esistere in cui Dio fonda e regge ogni cosa, Dio e il mondo stanno fra loro in un rapporto di libertà e non di necessità: il creato rimanda a Dio e rinvia alla sua libertà. Indice di una profonda differenza fra Dio e l'uomo, questa creaturalità è spazio carico di interpellanza e di promessa. Lunghi dall'essere realtà anonima e informe, il mondo è pervaso da una tensione che invita a superare la pura opacità del reale in vista di quanto la fonda e la regge. Il mondo creato prende perciò il suo senso e la sua consistenza da un atto creatore, da una relazione di solidarietà di Dio con il mondo: questo è lo spazio per quell'uomo nuovo, per quei nuovi cieli e nuova terra, nei quali la promessa è diventata sì.

Dobbiamo a Moltmann lo sforzo di saldare meglio l'economia salvifica, di cui la creazione è parte, con la vita eterna delle persone divine superando così la tradizionale opposizione tra le azioni delle relazioni trinitarie e le azioni *ad extra*; questa opposizione serviva in ultima analisi a garantire la libertà dell'agire divino ma, a questo riguardo, ci si deve almeno chiedere perché le azioni comuni delle persone trinitarie, *ad extra*, siano più libere di quelle per-

sonali, perché l'onnipotenza causativa sia più libera della personale libertà di amore¹⁰⁵. Si può quietamente ritenere che la stessa vita trinitaria sia attività di verità e di amore senza limitazione alcuna. Dio non ha bisogno del mondo per agire ma è atto puro e atto puro di amore; perché allora non connettere proprio l'atto creatore, che è atto di alleanza e cioè di amore, con l'amore eterno di Dio¹⁰⁶?

Ricercando nei Padri e negli autori medioevali le tracce di una concezione trinitaria della creazione, Auer¹⁰⁷ riporta un testo basilare della *Summa Theologica* (I, q. 45, a. 6) in cui Tommaso riassume tutta una tradizione che lo precede: «Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius, et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas». Si può allora sostenere che quel Dio-Amore, che è attivo nelle sue relazioni trinitarie, esce da sé stesso proprio nell'atto libero del suo amore per dar vita a qualcosa che, proprio in forza di questo amore, è altro-da-Lui. Lungi dall'esaurirsi in una dottrina delle origini, l'atto creatore ha in questo Amore originario la potenza e l'energia che spinge il creato verso la sua pienezza¹⁰⁸.

Sarà Atanasio a dar forma alla convinzione che l'atto creatore è strettamente legato alla vita trinitaria: «vi è dunque una Trinità santa e perfetta, riconosciuta come Dio nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo; essa non contiene niente di estraneo, niente che le sia mescolato dall'esterno; essa non è costituita da creatore e da creato, ma è tutta intera potenza creatrice e produttrice; è simile a sé stessa, indivisibile per sua natura e unica è la sua efficienza. In effetti, il Padre fa ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito ed è così che l'unità della santa Trinità è salvaguardata; cosicché, nella Chiesa, è annunziato un solo Dio, “che è al di sopra di tutti e agisce per mezzo di tutti ed è in tutti”; “al di sopra di tutti” come Padre, come principio e sorgente, “per mezzo di tutti” per il Verbo, “in tutti” nello Spirito Santo»¹⁰⁹. A sua volta, Agostino ricorderà convinzioni simili¹¹⁰. Qui siamo ben oltre una esemplarità della crea-

¹⁰⁵ J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 102-109; Id., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 120-123.

¹⁰⁶ Si veda W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*. II, Queriniana, Brescia 1994, 11-16; G.M. SALVATI, *Dimensione trinitaria della creazione*, in R. Gerardi (ed.), *La creazione: Dio, il cosmo, l'uomo*, Studium, Roma 1990, 65-93.

¹⁰⁷ J. AUER, *Il mondo come creazione*, Cittadella, Assisi 1973, 105-118 (citazione: 110).

¹⁰⁸ C. WESTERMANN, *Principio e fine nella Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1973.

¹⁰⁹ ATANASIO, *Prima lettera a Serapione*, c. 28; PG 26,596.

¹¹⁰ «Si deve intendere che il Padre ha detto: «Sia», e ciò che è stato fatto con quella parola, è stato fatto indubbiamente per mezzo del Verbo. Quando si dice: «Dio vide che era cosa buona», si indica chiaramente che Dio ha fatto ciò che è stato fatto, cioè il bene, senza alcuna necessità, senza alcun bisogno di vantaggio personale, ma unicamente per la sua bontà; [...]se si intende correttamente con questa bontà lo Spirito Santo, tutta la Trinità ci viene presentata nelle sue opere» (AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 24).

zione, qui siamo di fronte ad una lettura trinitaria dell'atto creatore che, purtroppo, si è poi persa.

Il senso dell'affermazione è chiaro: «la bontà creatrice del Padre, quella che egli dimostra concedendo l'esistenza alle sue creature e mantenendole nel loro essere, non è diversa dall'amore con il quale egli fin dall'eternità ama il Figlio. E il Figlio è l'oggetto primario dell'amore del Padre»¹¹¹. La positività della creazione sta nel fatto che, lungi dall'essere originaria, prende ad esistere in un quadro segnato dall'amore del Padre e dalla obbedienza del Figlio; in questo senso l'esistenza creaturale non solo non sta a sé ma manifesta simbolicamente la dimensione filiale, la dimensione della comunione nella obbedienza e nella dedizione al disegno del Padre. Diverso dal Padre ma uno con lui, la autodistinzione del Figlio dal Padre è la ragione ultima di un mondo altro da Dio ma, al tempo stesso, questa autonomia rimanda alla comunione come alla sua figura compiuta. Se Barth si era limitato a concludere che la creazione ha allora il suo scopo nella alleanza, cioè in Cristo, K. Rahner svilupperà la autotrascendenza del cosmo verso la sua totalità ed il suo fondamento in modo da fare della natura umana di Gesù il luogo dell'incontro della creazione con il Verbo eterno¹¹²: in Gesù, infatti, la volontà divina di salvezza si esprime tanto nella sua insondabile libertà che nella sua assoluta irreversibilità. Altro rispetto al Padre, il Figlio motiva ogni esistenza altra nello stesso tempo in cui la richiama a profonda comunione.

Mediato dal Figlio, il creato riconosce un particolare ruolo anche allo Spirito. Presente in *Gen* 1,2; 2,7; *Sal* 104,30, il tema dello Spirito creatore trova un singolare sviluppo nel rapporto che alcuni autori¹¹³ segnalano tra *ruah* e *rewah*: ne verrebbe una connotazione materna dello Spirito descritto nel suo agire come un prendersi cura della vita, un uscire da sé per stare presso l'altro cercando così il suo bene e la sua vita. Da qui lo sforzo di parecchi teologi¹¹⁴ per rac-

¹¹¹ W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*. II, 32.

¹¹² K. RAHNER, «Teologia dell'incarnazione», in Id., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, 93-121; ID., «La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo», ivi, 123-197; ID., *Corso fondamentale della fede*, Paoline, Alba 1977, 237-266; ID., «Compimento immanente e trascendente del mondo», in Id., *Nuovi saggi*. III, Paoline, Roma 1969, 669-689.

¹¹³ H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992: questa autrice indica nel parto il luogo in cui il respiro violento e affannoso o *ruah* trova sollievo nel far spazio (è il senso ultimo di *rewah*) ad un altro. Ne ricava una connotazione femminile e materna dello Spirito. Più dubitativo su queste conclusioni R. ALBERTZ-C. WESTERMANN, «Ruah – Spirito», in E. JENNI-C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, 654-678.

¹¹⁴ W. PANNENBERG, *Der Geist des Lebens*, in Id., *Glaube und Wirklichkeit*, Kaiser, München 1975, 31-56. Soprattutto va richiamato al riguardo il pensiero di J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994; ID., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983; ID., *La chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1979.

cogliere l'azione dello Spirito attorno alla vita: la vitalizzazione della vita sarebbe il modo con cui lo Spirito assumerebbe su di sé la totalità del mondo in modo consono alla sua personalità, cioè riversando sulla vita, ma dal suo interno, la potenza del suo operare.

Con chiari fondamenti cristologici, questa pneumatologia è entrata anche nell'insegnamento del magistero. Mentre *Dominum et Vivificantem* 12 lega questa azione dello Spirito alla mediazione antropologica di un uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, *Redemptoris Missio* 28-29 parla di una presenza e attività dello Spirito che non tocca «solo gli individui ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni». Tramite lo Spirito, il Risorto opera «ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra». In qualche modo, nel movimento stesso della vita è implicito quel trascendimento della finitezza che interpreta il movimento della vita come movimento per la pienezza di comunione del creato con il creatore. Senza accedere a tutte le tesi di Teilhard de Chardin, non si può non riconoscere nel suo pensiero un antesignano dell'oggi.

4.
Ruolo della Chiesa
ed il suo dialogo
con l'esperienza del
mondo

Insieme al dato biblico e teologico, il dialogo con la scienza ha rappresentato il secondo punto di sviluppo di una teologia del creato. La comunità credente aveva tradizionalmente affrontato questa sfida in termini apologetici: richiamando alla scienza i suoi limiti metodologici, aveva sostenuto che essa insegna il “come” dell'universo mentre la fede ne evidenzia il “senso ultimo”. Ne era venuta una radicale incommensurabilità tra fede e scienza: non intrecciate secondo le tesi proprie del fondamentalismo, ma se mai conflittuali tra loro per quelle dello scientismo. Diverse per metodo, scienza e fede si svelavano così del tutto eterogenee: la fede cominciava il suo discorso là dove la scienza terminava il suo. Ne era venuta una vicendevole estraneità che aveva configurato i rapporti tra scienza e fede come totale indifferenza: la suddivisione delle competenze aveva condotto a una ripartizione del sapere in due comportamenti stagni, privi di comunicazione. La diversità era degradata in chiusura vicendevole.

Il nostro tempo chiede un ripensamento di questa storia e di queste conclusioni. Gli studi di K. Popper, T. Kuhn e P. Feyerabend sulla scienza e sulla sua metodologia hanno portato alla fine del positivismo scientifico ed al recupero della interdipendenza delle diverse forme di sapere; la coscienza del carattere probabilistico delle leggi scientifiche ha permesso di concludere che la conoscenza scientifica è sì esatta ma incompleta. Da qui il recupero del limite della scienza e l'apertura ad altre forme di sapere fino ad invocare,

con I. Prigogine¹¹⁵, una nuova alleanza tra scienza e filosofia; da qui una serie di scienziati che, come F. Capra¹¹⁶ e P. Davies¹¹⁷, vanno ben oltre il puro campo scientifico.

L'esigenza di un nuovo, diverso rapporto non trovava spazio nella letteratura passata. La maggior parte delle opere teologiche dedicate alla creazione prescindeva completamente da ogni descrizione scientifica del mondo: sottolineando l'originalità del concetto teologico di «creazione» rispetto a quello scientifico di «universo», «cosmo» o «natura», concludeva al carattere alternativo dei due saperi. Per questa via la teologia della creazione era giunta a contrapporre alla visione scientifica una sua, diversa concezione del reale; alla denuncia del carattere astratto della concezione scientifica, raccolta attorno a un mondo governato da leggi necessarie, si contrapponeva la rivendicazione del carattere storico della fede: solo questa faceva dipendere le sue scelte da una reale attenzione alla storia, ormai segnata dalla centralità di Gesù Cristo.

Il dibattito ecologico degli anni '70, una volta superata l'accusa di una fede antropocentrica che avrebbe animato e giustificato una civiltà predatoria e distruttiva dell'equilibrio del cosmo, finirà per imporre una nuova attenzione alla concezione moderna della natura ed il confronto con la scienza risulterà un momento essenziale di questo nuovo orizzonte. Il primo risultato di questo confronto sarà un notevole aggiornamento della teologia. In effetti la cosmologia, con cui la teologia si era tradizionalmente misurata, era la cosmologia meccanicistica, era cioè la cosmologia che aveva fatto del moto il principio di spiegazione dell'universo fisico; concepito come un meccanismo in moto, questo universo prescindeva completamente dal tempo ed era pensato come spazio illimitato, al cui interno collocare innumerevoli galassie e sistemi solari¹¹⁸.

Più che frutto di una osservazione astronomica accurata, questa immagine dell'universo era il frutto di una costruzione mentale; dopo che la rivoluzione della epistemologia scientifica aveva posto al centro il procedere per formulazione e verifica di ipotesi matematicamente sensate, anche la cosmologia procederà per modelli matematici e si adopererà per decifrare l'ordine logico nascosto die-

¹¹⁵ I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993.

¹¹⁶ F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1987; F. CAPRA-R.A. STEINDL, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità con Th. Mathus*, Feltrinelli, Milano 1991.

¹¹⁷ P. DAVIES, *Dio e la nuova fisica*, Mondadori, Milano 1984; P. DAVIES, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Mondadori, Milano 1993.

¹¹⁸ A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970. Koyré ha indicato il cuore di questo passaggio nella sintesi tra la concezione copernicana del cosmo e il modello di scienza impostosi con Galileo.

tro il dato sensibile. Questa logica era stata solo parzialmente recepita dalla teologia che, per la sua impostazione apologetica, era più portata a rimarcare i limiti che il valore; nella sua spiegazione del mondo, la scienza non avrebbe mai potuto superare il limite dello sperimentale ed avrebbe necessariamente dovuto accontentarsi di spiegare il “come” dei fenomeni senza mai raggiungere quel livello di “senso” che rimaneva proprio della teologia. Il risultato è che la teologia si trova oggi a dover inseguire un mondo troppo a lungo disertato.

L'attuale modello di universo è il risultato soprattutto di tre fondamentali dati: l'apporto della termodinamica, la teoria della relatività e la fisica quantistica. La termodinamica, che studia gli scambi energetici, rappresenta forse l'apporto più alto della scienza ottocentesca: da una parte sostiene che la quantità totale di energia disponibile non varia, dato che nulla si crea e nulla si distrugge, e dall'altra ricorda che, in ogni scambio, vi è una certa dissipazione di energia sotto forma di calore. Da qui la convinzione che l'entropia dell'universo aumenti. Il risultato di questo modello è la percezione che il cosmo possieda una direzione temporale che gli è costitutiva e che lo vede irreversibilmente incamminato verso una fine. La teoria della relatività abbandonerà la concezione dello spazio come scena fissa e immobile sulla quale si distribuisce la realtà fisica per pensarla, invece, come un insieme di relazioni. Ne viene una concezione dinamica che impedisce di ritenere che un avvenimento sia inquadrabile su uno sfondo spaziotemporale uguale per tutti; ogni avvenimento è unico e si qualifica per il suo specifico contesto. Qui lo spazio è ormai un concetto dinamico e comprensivo del tempo. Questa visione obbliga a ripensare la presenza di Dio al mondo: come ogni presenza, non andrà affermata in assoluto ma in ordine ad un suo preciso sistema di riferimento, da qualificare sulla base dell'atto creatore e della eternità del creatore. La fisica quantistica infine, con il principio di indeterminazione di Heisenberg, mette termine ad ogni prospettiva determinista ma non alla ricerca di un fondamento ordinato del mondo.

Ne viene una concezione complessa ma unitaria, del tutto diversa da un accumulo di elementi isolati. Le diverse teorie comprendono in ogni caso la variabile temporale e ripropongono, di conseguenza, una serie di ipotesi sull'inizio e sulla fine dell'universo. Su questa base di pensiero, la cosmologia scientifica del nostro tempo ha provato a formulare una spiegazione dell'universo, una spiegazione in grado di integrare sia quanto la fisica atomica dice circa gli elementi costitutivi del mondo sia quanto l'astrofisica indica a proposito delle galassie e dei sistemi di galassie. Ne è venuta la concezione di un mondo come universo in espansione, popolato da galassie simili alla nostra ma che si allontanano dalla terra a ve-

locità elevatissime¹¹⁹; il cosmo è così pensato come il risultato di un processo evolutivo, come un sistema aperto, come sistema capace di autoregolazione¹²⁰ mentre la tesi del principio antropico¹²¹ si interroga sul posto che questo sistema fa non solo ad un principio osservatore ma, più propriamente, all'uomo.

Queste concezioni, è evidente, non mancano di interpellare il pensiero credente; questo universo, infatti, non sembra avere molto in comune con quello creato da Dio secondo le scritture: per questo non manca chi conclude a un universo illimitato e senza confini e, per questo stesso, totalmente autosufficiente. Il dato più rilevante sembra essere il fatto che il cosmo, in quanto processo non totalmente determinato, è capace di una "risposta" alla situazione che si crea volta per volta, è capace di autoregolazione; questo rimanda ad un principio teleologico in grado di trasformare l'universo secondo scopi precisi. Se non è il creatore ad essere all'opera in questo processo cosmico, quale ne è la spiegazione? È gioco forza pensare ad una soluzione immanente. Da qui in alcuni la valorizzazione del "caso", considerato positivamente come origine di novità; da qui anche l'abbandono della concezione cristiana della creazione per ricorrere ad una interrelazione tra il mondo ed il divino, in modo affine al pensiero religioso orientale.

La prima risposta della teologia è stata la ripresa di una «teologia della natura»; completamente diversa da una teologia naturale, quest'ultima è «una interpretazione della realtà conosciuta con l'esperienza alla luce della divinità già nota»¹²². In un quadro interdisciplinare, questa branca della teologia ha bisogno di una metodologia diversa, positivamente aperta al sapere scientifico e dialogica. «Non si tratta di riproporre il vecchio argomento di convenienza volto ad inglobare la scienza al servizio della fede: sarebbe un assumerla apologeticamente, ricadendo nel concordismo o nella indebita

¹¹⁹ S. BERGIA, *Dal cosmo immutabile all'universo in evoluzione*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; M. CINI, *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994; S. HAWKING, *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Rizzoli, Milano 1992; F.J. DYSON, *Infinito in ogni direzione. Le origini della vita, la scienza e il futuro dell'uomo*, Rizzoli, Milano 1989.

¹²⁰ G. ALTNER (ed.), *Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine*, Fischer-Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1986; E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, Hanser, München-Wien 1979; S.N. BOSSHARD, *Erschaft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftler, philosophischer und theologischer Sicht*, Herder, Freiburg i. Br. 1985.

¹²¹ J.D. BARROW-E.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986; F. BERTOLA-U. CURI (edd.), *The Anthropic Principle. Proceedings of the Second Venice Conference on Cosmology and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; A. MASANI, «Il principio antropico», in G.V. COYNE-M. SALVATORE-C. CASACCI (edd.), *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Vatican Observatory, Città del Vaticano 1987, 1-27.

¹²² A. GANOCZY, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia 1997, 22.

ingerenza nel campo scientifico; non si tratta neppure di introdurre un discorso valoriale all'interno della osservazione scientifica. Si tratta, invece, di attenersi al livello epistemologico della problematica e di chiedersi se il dono della fede non ha una funzione illuminante anche per lo scienziato e per la cultura scientifica: l'accesso al punto di vista altrui non fa perdere la propria specificità ma conduce ad arricchire la propria, originale capacità di osservazione e di sintesi»¹²³. Trascurato per il passato remoto e recente, questo compito è oggi decisivo ma chiede di non essere costruito attorno alla nozione di "creazione", vuoi perché questa categoria è fuori della portata scientifica vuoi perché non copre tutti gli aspetti del dialogo.

Tralasciando i differenti modelli per pensare fede e scienza, si tratta di recuperare un nuovo rapporto con il mondo che vada al di là sia della concezione greca dell'essenza sia della visione moderna di quel soggetto che ha ridotto il mondo a pura *res extensa*. Pannenberg¹²⁴ parte dalla non-necessità, dalla contingenza del mondo, Gisel¹²⁵ dal Dio che fa esistere; per entrambi, però, ciò che prende ad esistere rimanda a qualcosa che lo precede e che è indipendente. Il mondo è così una totalità integrata nel volere divino. Se Moltmann¹²⁶ legge questa volontà come *Weltimmanenz Gottes*, secondo una linea che abbandona la diversità di Dio dal mondo per vedere quest'ultimo come la sua dimora, come la sua *shekinah*, Ruiz de la Peña¹²⁷ e Ganoczy¹²⁸ mantengono il concetto di creazione ma si sforzano di legare la nozione di *creatio continua* a quella di evoluzione. I temi del male e della fine del mondo completano queste tematiche. In una parola abbiamo qui un cantiere aperto del quale si cominciano ad intravedere i primi frutti.

Nel quadro di un sapere ormai interdisciplinare che, nel rispetto delle diverse specificità, si muove verso un sapere integrato, "verso il sapere dell'uomo", la teologia è chiamata ad offrire il proprio contributo. Molti autori hanno provato a riprendere e riformulare le tesi tradizionali in un quadro più aggiornato e più condivisibile. Così Gisel¹²⁹ riprende il tema della contingenza, che rimanda ciò che inizia ad esistere a qualcosa d'altro che lo precede ed è da lui in-

¹²³ G. COLZANI, «Il futuro del mondo tra processi evolutivi e compimento in Cristo. Per un dialogo tra fede e scienza», in S. Muratore (ed.), *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, Messaggero, Padova 1997, 295-296.

¹²⁴ W. PANNENBERG, «Kontingenz und Naturgesetz», in A.M.K. MÜLLER-W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, G. Mohn, Gütersloh 1970, 33-80; W. Pannenberg, *Teologia sistematica*. II, Queriniana, Brescia 1994, 11-201.

¹²⁵ P. GISEL, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*; Marietti, Genova 1987.

¹²⁶ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*.

¹²⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988.

¹²⁸ A. GANOCZY, *Teologia della natura*.

¹²⁹ GISEL, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo il male e Dio*, Genova 1987.

dipendente: ne fa una relazione fondativa, quasi l'inizio di un dialogo tra due libertà, mediazione simbolica di quel bisogno e di quel desiderio che si cristallizzano in un preciso volto vivente. Moltmann¹³⁰ spiega la *creatio ex nihilo* alla luce dello *tzimtzum* ebraico, come una autolimitazione divina. Sarà soprattutto Ganoczy a cercare di approfondire l'azione divina del *bara*; a suo parere il carattere teologico di questo agire divino, inteso come *causa prima*, è stato troppo facilmente inteso come anteriore ad una serie di cause seconde più che come *causa sui*. Tornare a valorizzarne il significato originale vuol riprendere la *creatio continua* e riconoscere che l'agire divino non esclude le cause seconde: dalla sua eternità, «Dio fa scaturire la condizione di possibilità di tempo, spazio, energia, materia, antimateria e deflagrazione originaria»¹³¹. È l'impegno di Dio ad introdurre ogni cosa nell'esistenza e, accompagnandola, a potenziarne la vitalità.

Non si può nemmeno tacere il fatto che le attuali aspettative sono molto diverse da quelle di qualche decennio fa, quando il concilio prendeva atto di una umanità volta a «rafforzare sempre più il suo dominio sul creato»¹³². Oggi è dominante la consapevolezza della crisi: il consumo ha depauperato le risorse ed ha prodotto tonnellate di rifiuti mentre le megalopoli – dove ormai abita la metà della popolazione mondiale – creano problemi tuttora drammatici. In altri termini si è imposta la coscienza del limite¹³³ e, conseguentemente, della responsabilità; per quanto non del tutto condivisa, è dominante in larghe fasce di popolazione specie giovanile e trova la sua espressione nel timore di un futuro degradato.

Questa mentalità rischia di rimanere generica se non genera una corrispondente cultura ed adeguati comportamenti etici. Ora, a livello culturale, si fronteggiano a tutt'oggi due atteggiamenti: uno antropocentrico ed uno contrario. Sono logiche che pensano diversamente il rapporto e la differenza tra la persona umana e la natura: la natura ha solo valore strumentale ed estetico? è solo funzionale alla persona od ha una sua originaria consistenza? l'uomo poi è solo parte della natura, caratterizzato dal suo *in-der-Welt-sein* od ha una sua originarietà? quale è il significato della sua spiritualità e dell'anima che lo custodisce? quale il valore della sua libertà? In particolare il punto di discussione è se la natura abbia o meno un valore intrinseco, un valore in sé e per sé; se poi un valore è tale solo in ordine ad un osservatore che lo valuta, resta da vedere se questa funzione esterna si limiti ad osservare e a prendere atto o se non sia addirittura generatrice di questi stessi valori.

¹³⁰ MOLTSMANN J., *Dio nella creazione*.

¹³¹ GANOCZY A., *Teologia della natura*, 255.

¹³² *Gaudium et Spes* 9.

¹³³ Il primo grande segnale fu la pubblicazione della famosa ricerca di D.H. MEADOWS-D.L. MEADOWS-J. RANDERS-W.W. BEHRENS, *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972.

Per un credente, il discorso sul mondo va svolto in uno stretto rapporto con l'uomo e con Dio e mette al centro il disegno di Dio. Per conto mio non vi è alcun dubbio che l'uomo abbia un ruolo unico nel mondo, del tutto originale, pur essendo naturalmente legato ad esso e da esso in qualche misura, dipendente; concluderei per questo ad un "antropocentrismo relativo" perché la centralità umana è dono di Dio e responsabilità verso il creato svolta in dialogo con il disegno del Creatore. Lungi dal fondare una civiltà predatoria, la fede in Dio creatore custodisce la misura e la responsabilità dell'uomo, icona del creatore, suo rappresentante e ministro. Per questo le affermazioni di Giovanni Paolo II su una «ecologia umana», su una «ecologia sociale del lavoro»¹³⁴ e su una «conversione ecologica»¹³⁵, non mi sembrano che l'aggiunta di un capitolo specifico alla responsabilità che l'uomo assume verso questo mondo per dono di Dio.

Ne viene un atteggiamento cristiano che, per la sua complessità, ha bisogno di un impegnativo discernimento. Per un verso la teologia sa che, al di fuori di un corretto rapporto con Dio, non vi è che *hebel*, vanità, e che questo *hebel* è la drammatica conclusione di una

¹³⁴ Il testo in cui si trovano questi due termini è *Centesimus Annus* 38: «ci si impegna troppo poco per *salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"*. Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è donato a se stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale, di cui è stato dotato. Sono da menzionare, in questo contesto, i gravi problemi della moderna urbanizzazione, la necessità di un urbanesimo preoccupato della vita delle persone, come anche la debita attenzione ad una "ecologia sociale" del lavoro».

¹³⁵ Il passaggio è nella catechesi del 17 gennaio 2001 che aveva come tema *L'impegno per scongiurare la catastrofe ecologica* ed era un commento al Sal 148,1-5. Tra i passi principali segnalo: «il fedele è come "il pastore dell'essere", cioè colui che conduce a Dio tutti gli esseri, invitandoli a intonare un "alleluia" di lode. Il Salmo ci introduce come in un tempio cosmico che ha per abside i cieli e per navate le regioni del mondo e al cui interno canta a Dio il coro delle creature. [...] Si vede così che l'armonia dell'uomo con il suo simile, con il creato e con Dio è il progetto perseguito dal Creatore. [...] La creatura umana riceve una missione di governo sul creato per farne brillare tutte le potenzialità. È una delega attribuita dal Re divino alle origini stesse della creazione quando l'uomo e la donna, che sono "immagine di Dio" (*Gn* 1,27), ricevono l'ordine di essere fecondi, moltiplicarsi, riempire la terra, soggiogarla e dominare sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente. [...] Tuttavia la signoria dell'uomo non è «assoluta, ma ministeriale; è riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio. Per questo l'uomo deve viverla con sapienza e amore, partecipando alla sapienza e all'amore incommensurabili di Dio» (*Evangelium vitae*, 52). [...] È la missione non di un padrone assoluto e insindacabile, ma di un ministro del Regno di Dio, chiamato a continuare l'opera del Creatore, un'opera di vita e di pace. Il suo compito, definito nel Libro della Sapienza, è quello di governare "il mondo con santità e giustizia" (*Sap* 9,3). Purtroppo, se lo sguardo percorre le regioni del nostro pianeta, ci si accorge subito che l'umanità ha deluso l'attesa divina. Soprattutto nel nostro tempo, l'uomo ha devastato senza esitazioni pianure e valli boschive, inquinato le acque, deformato l'habitat della terra, reso irrespirabile l'aria, sconvolto i sistemi idro-geologici e atmosferici, desertificato spazi verdeggianti, compiuto forme di industrializzazione selvaggia» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. (XXIV/1: 2001, gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 177-179).

storia di orgoglio; per un altro insegna come, nella relazione con Dio, la creazione trovi spazio e cammino per la sua pienezza. Come scrive Sap 11, 25-12,1 rivolgendosi direttamente a Dio: «tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa se tu non vuoi? o conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose perché tutte sono tue, Signore amante della vita, poiché il tuo Spirito incorruttibile è in tutte le cose».

Bibliografia

1. *Alcuni classici dell'ambientalismo*

- R. Carson, *Primavera silenziosa* [1962], Feltrinelli, Milano 1999.
W. Leiss, *Scienza e dominio. Il dominio sulla natura: storia di una ideologia*, Longanesi, Milano 1976.
J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986.

2. *Documenti di Chiese e sul loro cammino*

- A. Filippi (ed.), *Basilea: giustizia e pace. I documenti e un'interpretazione*, Dehoniane, Bologna 1989.
A. Filippi, *Seoul: giustizia, pace e salvaguardia del creato*, Dehoniane, Bologna 1990.
Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
M. Mascia – R. Pegoraro (edd.), *Il movimento ecumenico e la salvaguardia del creato*, Fondazione Lanza, Padova 1986.
C. Nanni (ed.), *Pace, giustizia, salvaguardia del creato: impegno delle Chiese, compito dell'educazione*, LAS, Roma 1998.

3. *Testi teologici sulla creazione*

- C. Westermann, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974.
P. Gisel, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*; Marietti, Genova 1987.
J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988.
W. Pannenberg, *Teologia sistematica. II*, Queriniana, Brescia 1994.
A. Ganoczy, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia 1997.

4. *Alcuni testi teologico-morali sulla ecologia*

- T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1974.
O. Jensen, *Condannati allo sviluppo! Le religioni di fronte al problema ecologico*, Claudiana, Torino 1981.
J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
J. Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988.
A. Caprioli-L. Vaccaro (edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988.
S. Bartolomei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989.
L. Fusco Girard-B. Forte-M. Cerreta-P. De Toro-F. Forte, *L'uomo e la città. Verso uno sviluppo umano e sostenibile*, Angeli, Milano 2003.
P. Tarchi-S. Morandini (edd.), *Emergenza rifiuti. Una proposta tra orizzonti teologici ed esperienze operative*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2007.

R

elazione Una prospettiva teologico-antropologica

Prof. SIMONE MORANDINI - Docente di Teologia Ecumenica – Studio Ecumenico S. Bernardino di Venezia

Premessa



Non tratteggerò una volta di più il profilo della crisi ecologica, né argomenterò l'ormai assodata natura antropogenica e neppure commenterò l'intreccio di locale/globale che la caratterizza¹²⁶, per concentrarmi, invece, esclusivamente sui fattori specificamente teologici ad essa collegati.

Ciò che mi propongo in queste pagine, infatti, è in primo luogo di indicare alcune prospettive sulle radici storiche della crisi ecologica, di disegnare quindi una sorta di mappa dei percorsi attraverso i quali la teologia degli ultimi decenni si è confrontata con essa, per proporre, infine, alcune indicazioni di tipo teologico ed antropologico¹³⁷.

1.
Le radici storiche
di una crisi

Già la relazione di L. Mazzinghi ha richiamato la tesi presentata nel 1967 dallo storico americano Lynn White circa il problematico ruolo dell'antropocentrismo – e specificamente dell'antropocentrismo cristiano – in ordine alla crisi ecologica. È una tesi che è stata criticata da parecchi punti di vista: ai numerosi appunti rivolti ad un'ermeneutica biblica semplicistica – evidenziati in modo ampio ed articolato dallo stesso Mazzinghi – si affianca l'accusa di aver indebitamente sottovalutato la rilevanza dell'evoluzione tecnica e sociale, privilegiando unilateralmente la storia delle idee. La rilevanza della tesi di White per la nostra prospettiva sta, in effetti,

¹³⁶ Rimando per tali prospettive a S.Morandini (a cura), *Per la sostenibilità. Etica ambientale ed antropologia*, Lanza/Gregoriana, Padova 2007; S.Morandini, *Da credenti nella globalizzazione. Teologia ed etica in orizzonte ecumenico?*

¹³⁷ Le prospettive disegnate nelle prime due sezioni sintetizzano le analisi presentate in forma assai più ampia in S.Morandini, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005

soprattutto nell'interpellazione che egli ha rivolto al mondo della teologia avviando un dibattito su una tematica che in quegli anni vedeva un'attenzione assai ridotta.

Fino agli anni '70, infatti, il panorama teologico, pur complesso ed articolato, era caratterizzato da una focalizzazione antropocentrica che accomunava correnti anche assai differenti – si pensi alla teologia della secolarizzazione (F. Gogarten, H. Cox...), alla prima teologia della liberazione (H. Assmann, G. Gutierrez...), ma anche al Rahner della svolta antropologica, come pure, nonostante le differenze, ad un pensatore come K. Barth. La teologia con cui White poteva confrontarsi sembrava cioè accogliere in modo abbastanza acritico quelle prospettive bibliche – usualmente associate al nome di G. Von Rad – che accentuavano così fortemente il binomio storia/redenzione, da lasciare completamente sullo sfondo quello di creazione/benedizione (più tardi richiamato, ad esempio, da C. Westermann). Anche le traiettorie di riflessione caratterizzate da una maggiore attenzione alla dimensione etico-sociale declinavano il rapporto con la terra semplicemente nel segno del dominio, cogliendovi esclusivamente la realtà da sfruttare per costruire una società più giusta. Né bastavano a modificare tale clima i percorsi solitari condotti, all'interno dei rispettivi contesti ecclesiali da autori come P. Teilhard de Chardin, A. Schweitzer, J. Sittler, che pure avrebbero potuto disegnare un'attenzione diversa per lo spessore della realtà creata.

Certo, chi conosce la complessità e l'amore per la terra che attraversa la Scrittura, proverà stupore per tale sottovalutazione. Può essere interessante, allora, richiamare le prospettive segnalate dal teologo luterano P. Santmire, circa l'atteggiamento ambivalente del cristianesimo nei confronti della salvezza del creato, che egli coglie, ad esempio, attraverso l'analisi della varietà di usi associati alla metafora del viaggio. Da un lato, infatti, essa compare – a partire dall'Esodo – in quella figura del viaggio verso la buona terra che Paolo in *Rom 8, 19-22* dilaterà a dimensione cosmica; dall'altro, però, essa vive nella tradizione mistica nella figura della *fuga mundi*, nell'acosmica ascesa verso Dio dell'anima. Se per la prima potremmo parlare di una sorta di "ecologia della salvezza", la seconda, invece, rischia di estenuare tale dimensione nella sua rilevanza teologica. Certo, si tratta di un'ambivalenza, nota L. L. Rasmussen, che tocca il religioso in quanto tale, le cui diverse figure disegnano una complessa dialettica tra distanza e prossimità del senso rispetto al mondo, tra immanenza e trascendenza di Dio, tra accentuazione della sacramentalità del mondo e mistica protesa al di là di esso.

In questo campo articolato vale la pena di collocare l'ipotesi di H. Jonas circa la rilevanza di una matrice gnostica in ordine al problematico rapporto col mondo sottostante alla crisi ambientale.

Sia chiaro, non si pensa qui tanto immediatamente allo gnosticismo tardo-antico, quanto piuttosto alla sua eredità, alle forme che esso ha assunto nella storia dell'Occidente – talvolta intrecciandosi ambiguamente, in modo sotterraneo, con alcune dinamiche del pensiero cristiano – per ripresentarsi nel tempo della modernità. Quella che ne emerge in tale fase è, però, una figura mutata, nella quale il disagio nei confronti di un mondo percepito come privo di senso non si esprime tanto nella fuga da esso – in un pleroma radicalmente ultramondano – quanto piuttosto nella volontà di trasformare la natura, rendendola adeguata al soggetto umano. Lo sviluppo della tecnica rende, infatti, ormai possibile un intervento sul mondo che, però, in questo quadro concettuale, tende a realizzarsi senza alcuna considerazione per quella bontà intrinseca che caratterizza la natura spazio della vita e non solo cava di materiali per la costruzione di un senso ad essa puramente esterno.

L'orizzonte qui appena accennato consente pure di comprendere come una componente necessaria per il recupero di un orizzonte adeguato ad un'etica ambientale ispirata dalla fede cristiana sia certamente il recupero di una robusta prospettiva di teologia della creazione (a ritrovare quella tradizione radicata nella Scrittura che ha avuto, tra i suoi numerosi interpreti, Ireneo di Lione, Francesco d'Assisi e la scuola teologica francescana, Tommaso d'Aquino).

È questo un lavoro di recupero che ha visto l'impegno di parecchie energie all'interno della tradizione teologica cristiana degli ultimi decenni. Se non è certo possibile in questa sede offrirne un resoconto dettagliato, ci limiteremo a offrire alcuni accenni, disegnando almeno alcune coordinate di riferimento per una mappa.

Una prima segnalazione è doveroso dedicarla al CEC (Consiglio Ecumenico delle Chiese), quasi laboratorio in cui le Chiese hanno imparato ad ascoltare quel grido della terra che trova espressione nella crisi ecologica. L'assenza di controversie confessionali sul tema della creazione ha consentito il realizzarsi in quest'ambito di una feconda interazione interconfessionale tra prospettive come la teologia del processo americana (J. Cobb, J. McDaniel), la teologia della croce luterana (L. L. Rasmussen) e della cosmologia mistica dell'ortodossia (I. Zizioulas, K. K. George).

È un dialogo fecondo che ha portato all'elaborazione di una ricca etica della vita (legata in primo luogo al nome del biologo/teologo C. Birch), ma anche alla precoce individuazione di quella nozione di sostenibilità che già dal 1974 il CEC ha utilizzato all'interno della propria riflessione etico-sociale. La Convocazione Ecumenica di Seul del 1990 su Giustizia, Pace e Salvaguardia del Creato

è solo l'evento più noto di una traiettoria ricca di momenti di rilievo, a confermare quella connessione di ecumene ed ecologia già evidente sul piano linguistico.

Il secondo richiamo vorrei dedicarlo al teologo evangelico J. Moltmann – non a caso operante nel mondo germanofono, in prima linea nella ricerca che stiamo presentando – cui si deve una profonda integrazione della considerazione della creazione nella sua teologia. A partire dal suo “Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione”, del 1986 l'attenzione per la dimensione ambientale entra come una dimensione costitutiva della sua riflessione, estendendosi alla cristologia, alla pneumatologia all'escatologia, fino alla stessa epistemologia teologica. A lui dobbiamo, in particolare, una declinazione della riflessione sulla creazione articolata nel segno della speranza, che evita facili nostalgie per pretese età dell'oro passate.

Punto d'incrocio di tendenze differenti è la riflessione di L. Boff, che a partire dalla metà degli anni '90 riorienta decisamente la teologia della liberazione – precedentemente caratterizzata da un marcato antropocentrismo – ad un'attenzione ecologica. Il riferimento ad una cosmologia evolutiva, elaborata all'interno di un orizzonte teilhardiano (presente peraltro soprattutto nel mondo statunitense), ma anche alla tradizione indigena della Pacha Mama, gli consente, infatti, di intrecciare profondamente l'ascolto del grido della terra con quello del grido dei poveri. Il termine ecogiustizia esprime bene una prospettiva, che lo stesso Boff ridirà in seguito tramite la nozione di cura.

Un'attenzione per la terra caratterizza, del resto – pur attraverso prospettive diverse – parecchie teologie contestuali. Penso, ad esempio, per quanto riguarda i “Terzi mondi” cristiani, a quel ripensamento della fede cristiana sotto la categoria di vita che caratterizza il pensiero africano, come a quella considerazione problematica della temporalità – critica nei confronti di una troppo facile assunzione della nozione di progresso – spesso presente nelle teologie asiatiche. Penso anche, d'altra parte, a quella critica dell'intreccio tra antropocentrismo ed androcentrismo che caratterizza l'ecofemminismo, anche nella sua declinazione cristiana (R. Radford Ruether, E. Johnson).

Tra i teologi cattolici una prospettiva originale ed elaborata si deve pure a D. Edwards, teologo australiano che da anni riflette sui temi ambientali, in un puntuale dialogo con la riflessione scientifica contemporanea. I suoi testi offrono una ricca elaborazione, in cui si intrecciano una puntuale considerazione della sapienza creatrice, una riflessione sulla Trinità come sorgente amorosa di una creazione caratterizzata da una ricca biodiversità, una ripresa in orizzonte ecologico del tema della sequela.

Solo poche parole, infine, per segnalare la profonda ricezione del tema ambientale da parte del Magistero cattolico, su cui ci sia-

mo ampiamente soffermati in altre sedi. Giovanni Paolo II, il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa e recentemente Benedetto XVI l'hanno elaborata a partire da una solida considerazione della bontà della creazione, ma anche dal riferimento alla famiglia umana ed al suo legame alla casa (quel pianeta che costituisce l'eredità delle generazioni future)¹³⁸. È, insomma, un ambito nel quale viene ormai a disegnarci un'ampia convergenza ecumenica, evidenziata anche dalla recente III Assemblea Ecumenica Europea di Sibiu, che proprio sulla salvaguardia del creato ha pronunciato parole chiare e puntuali¹³⁹.

È adesso il momento di provare a riprendere in modo più strutturato alcuni degli spunti di maggior rilievo che sono emersi nella traiettoria che abbiamo appena accennato. Lo faremo nell'orizzonte di una teologia trinitaria della creazione, quale contributo ricco di senso di una fede cristiana che voglia dirsi crisi ecologica. Essa si declinerà, in primo luogo come ferma opposizione ad ogni prospettiva di tipo gnostico, nella confessione della bontà della creazione, quale frutto dell'amore del Padre, quale spazio dell'incarnazione del Verbo – da pensare nella sua dimensione “profonda”, che si lega alla dinamica stessa della vita –, quale campo d'azione dello Spirito che da corpo alla sua vocazione escatologica alla salvezza. La creazione non è semplicemente lo sfondo neutro per l'interazione tra Dio e l'umanità – quasi solo essa fosse teologicamente rilevante – ma l'espressione di una comunicazione originaria di Dio e il luogo della sua presenza che salva, redime, benedice. Tale considerazione della densità teologica del mondo non andrà, d'altra parte, pensata in opposizione all'accoglienza del sapere su di esso che ci viene dalle diverse scienze, ma piuttosto come interpretazione ricca di senso di tale sapere, ad evidenziare prospettive che esso neppure potrebbe cogliere ed esprimere.

In tale orizzonte trinitario sarà possibile pensare in forma realmente equilibrata quella dialettica di prossimità ed alterità di Dio rispetto al mondo che segnalavamo nella prima sezione. Ecco, così, da un lato, il riferimento alla santità non-mondana del Padre creatore, che è anche riserva di senso, custodia del mistero e della dignità propria ad ogni creatura. Dall'altro, la considerazione della sua presenza al mondo, come *Logos*-sapienza creatore e come Spirito datore di vita, ne esprime la vicinanza, che ne impedisce una

¹³⁸ Per i testi del magistero cattolico, come per quelli delle altre chiese, rimandiamo al database presente nella sezione Pubblicazioni del sito del Progetto Culturale della CEI (www.progettoculturale.it).

¹³⁹ I materiali in www.eea3.org.

de-sacralizzazione senza riserve del mondo stesso. È una prospettiva che Moltmann invita ad elaborare ulteriormente in un orizzonte messianico, caratterizzandola come panenteismo escatologico. Si disegna così un'etica del rispetto, nei confronti della creazione tutta, ma anche nei confronti di ogni singola creatura (un dato rilevante, tra l'altro, per l'elaborazione di indicazioni in ordine del trattamento della vita animale).

Proprio in tale orizzonte possiamo porre alcuni interrogativi antropologici, circa il valore ed il significato dell'antropocentrismo in prospettiva teologica. Una teologia cristiana – per quanto ecologica voglia essere – non potrà in alcun modo rinunciare a sottolineare il ruolo singolare dell'uomo: egli è il partner scelto da Dio, la Sua immagine, cui Egli indirizza la Sua parola, colui che è capace di rispondervi nel segno della libertà. Non è però l'unico destinatario del Suo amore provvidente, né l'unico interessato alla Sua alleanza, che riguarda, invece, “ogni carne”, secondo la parola dell'alleanza postdiluviana espressa in *Gen 9, 12*. È un antropocentrismo della responsabilità e della relazionalità, attento al radicamento della singolarità umana nella casa comune che è la creazione. Tale realtà antropologica trova un'espressione simbolica proprio nella figura di Noè: solo a lui, alla sua abilità tecnica di carpentiere Dio, affida la costruzione dell'arca, che trova il suo senso e il suo valore nella sua finalizzazione alla salvezza di tutti i viventi.

Sono prospettive al cui incrocio si disegna un vero e proprio evangelo della creazione: siamo ospiti, gratuitamente accolti su una terra donata, della quale non possiamo dirci padroni, né considerarci legittimati a qualunque uso ed abuso. Tale riconoscimento si coniuga, d'altra parte con quella gioiosa libertà dalla preoccupazione egoistica per i beni della vita che Gesù esprime nello splendido testo di *Lc 12, 22-31*, col richiamo alla contemplazione dei gigli del campo e degli uccelli del cielo. Il mondo appare così come la casa della vita benedetta (K. Raiser), come il giardino in cui siamo collocati, per vivere, gioire, lavorare. Giustamente Giovanni Paolo II ha segnalato nella creazione quella donazione radicale, fondante e ricca di senso, che sta a monte di ogni operare intra-mondano.

Ciò non orienta in alcun modo, d'altra parte, ad una considerazione della creazione come natura imm modificabile, rispetto alla quale la modifica tecnica sarebbe sempre in qualche misura indebita: la creazione non è divina, pur essendo da Dio, ed è essa stessa coinvolta in una dinamica orientata al compimento escatologico. Questo è ancora più vero nel momento in cui ci volgiamo a pensarla in un quadro evolutivo, dinamico, che si estende tra Darwin e l'espansione stellare, cogliendola così in una condizione di continuo mutamento, al cui interno si inserisce anche la stessa azione umana. Ciò che occorre salvaguardare è la vivibilità della creazione entro il mutamento: siamo esseri culturali, che per natura sono tra-

sformatori di mondo (chiamati a custodire e coltivare il giardino), ma anche invitati ad assumere nella nostra libertà il senso della misura, commisurando responsabilmente l'agire alla finitezza della terra.

Soprattutto occorre legare ogni considerazione dell'agire tecnico umana ad un pensiero della solidarietà entro la creazione che sappia considerare le conseguenze delle diverse azioni per la condizione della famiglia umana nella casa della vita. La destinazione universale dei beni della terra – primo capitolo della Dottrina Sociale della Chiesa – interessa anche le generazioni future, esse pure titolari di un diritto a partecipare della gioia di vivere in una creazione vitale.

Conclusione

Le prospettive che abbiamo accennato disegnano la vocazione di una Chiesa che, in quanto sacramento del Regno, è chiamata a custodire il giardino, ma anche a proporre una mistagogia della creazione, insegnando a discernervi le tracce del Dio che passa. Disegnano una teologia della creazione capace di mantenere la propria specificità di discorso (teo-logia), senza per questo dimenticare la propria valenza comunicativa (teo-logia) e dialogica, in un orizzonte di confronto critico e simpatetico con i diversi saperi. Aprono, poi, su una forte dimensione performativa, come sostegno ed orientamento per un profondo rinnovamento delle spiritualità e delle pratiche nel segno della sostenibilità e del rispetto per le creature.

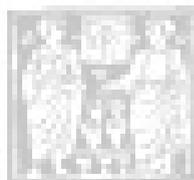
Che il Signore, fonte della vita, sappia sostenere tale ricerca nelle sue comunità, facendone parabole, primizia di nuova creazione.

Indicazioni Bibliografiche

- C. Birch, *Creation, Technology and the Human Survival* in «*Ecumenical Review*» 28 (1976), pp.66-79.
- C. Birch, W. Eakin, J.B. McDaniel (a cura), *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1990.
- L. Boff, *Ecologia, mondialità, mistica. L'emergere di un nuovo paradigma*, Cittadella, Assisi 1993.
 - *Grido della terra, grido dei poveri. Per un'ecologia cosmica*, Cittadella, Assisi 1996.
 - *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della Terra*, Cittadella, Assisi 2000.
- A. Caprioli, A. Vaccaro (a cura), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988.
- J.B. Cobb, *Is It Too Late? A Theology of Ecology*, Environmental Ethics Books, Denton 1995
 - *Sustainability, Ecology, Economy & Justice*, Orbis Books, Maryknoll 1992.

- G. Colzani (a cura), *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente*, Messaggero, Padova 1995.
- R. Coste, *Dieu et l'écologie. Environment, théologie, spiritualité*, Editions Ouvrières, Paris 1994.
- D. Edwards, *Jesus, the Wisdom of God, An Ecological Theology*, Orbis Book, Maryknoll 1993.
- *L'ecologia al centro della fede. Il cambiamento del cuore che conduce ad un nuovo modo di vivere la terra*, Messaggero, Padova 2008.
- J.R. Flecha, *Il rispetto del creato*, Milano 2001.
- P. Giannoni (a cura), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Messaggero, Padova 1993.
- P. Gisel, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, l'uomo, il male e Dio*, Marietti, Genova 1986.
- N.C. Habel, S. Wurst (a cura), *The Earth Story in Genesis*, Pilgrim Press, Cleveland 2000.
- D.G. Hallmann (a cura), *Ecotheology. Voices From North and South*, WCC, Ginevra/Orbis Books, Maryknoll – New York 1994.
- J.F. Haught, *The Promise of Nature. Ecology and Cosmic Purpose*, New York 1993.
- D.T. Hessel, R. Radford Ruether (a cura), *Christianity and Ecology. Seeking the Wellbeing of Earth and Humans*, Harvard Press, Cambridge, Massachusetts 2000.
- Ignazio Hakim IV, *Salvare la creazione, Ancora*, Milano 1994.
- E.A. Johnson, *Women, Earth and Creator Spiritus*, Paulist Press, New York 1993.
- *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999.
- G. Limouris (a cura), *Justice, Peace and Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy*, WCC, Ginevra 1990.
- M. Mascia, R. Pegoraro (a cura), *Da Basilea a Graz. Il movimento ecumenico e la salvaguardia del creato*, Lanza/Gregoriana, Padova 1998.
- G. Mattai, G. Martirani, A. Rizzi, *Teologia ed ecologia*, AVE, Roma 1992.
- J.B. McDaniel, *Of God and Pelicans. A Theology of Reverence for Life*, Orbis Books, Maryknoll 1989.
- *Earth, Sky, Gods & Mortals. A Theology of Ecology for 21st Century*, Twenty-Third Publications, Mystic 1994
- J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
- *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica della creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990.
- *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991.
- *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994.
- *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998.
- *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998.
- *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999.
- *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001.
- S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna 1999.
- Il tempo sarà bello. Fondamenti etico-teologici per nuovi stili di vita*, EMI, Bologna 2003.

- Terra splendida e minacciata. Una spiritualità ecumenica della creazione, Ancora, Milano 2004.
- Teologia ed ecologia, Morcelliana, Brescia 2005.
- J.N.K. Mugambi, *God, Humanity and Nature in Relation to Justice and Peace*, WCC, Ginevra 1987.
- J. Peixoto, *Il recupero della vita. Per una nuova sensibilità ecologica*, in «Asprenas» 48 (2001), pp.375-392.
- R. Radford Ruether, *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Queriniana, Brescia 1992.
- *Gaia e Dio Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995.
- R. Radford Ruether (a cura), *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1996.
- J. Ramos Regidor, *Natura e giustizia. Per un'etica ecosociale a partire dal Sud del mondo*, EMI, Bologna 2000.
- L.L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics*, WCC, Ginevra 1996.
- H.P. Santmire, *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1985.
- A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, Claudiana, Torino 1994.
- *Parole sulla vita*, Queriniana, Brescia 1994.
- *La melodia del rispetto per la vita. Prediche di Marburgo*, San Paolo, Milano 2002.
- H. Sindima, *Community of Life*, in «Ecumenical Review» 41 (1989), pp.537-551.
- J.A. Sittler, *Called to Unity*, in «Ecumenical Review» 14 (1962), pp.175-187.
- P. Teilhard de Chardin, *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 1993.
- A.N. Terrin, (a cura), *Ecologia e liturgia*, Messaggero, Padova 2003.
- G. Tinker, *The Full Circle of Liberation. An American Indian Theology of Place*, in D.G. Hallman (a cura), *Ecotheology Voices from North and South*, WCC, Ginevra 1994 pp.218-224.
- *The Integrity of Creation. Restoring Trinitarian Balance*, in «Ecumenical Review» 41 (1989), pp.526-536.
- Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro, Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI, *Responsabilità per il creato. Un sussidio per le comunità*, (a cura di M.Mascia e S.Morandini), Elledici, Leumann (Torino) 2002.
- *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, (a cura di S. Morandini), Lanza/Gregoriana, Padova 2005.
- L. Vischer, C.Birch, *Vivere con gli animali. La comunità delle creature di Dio*, Claudiana 1999.
- G. Von Rad, *Scritti sul Vecchio Testamento*, Jaca Book, Milano 1984.
- *Teologia dell'Antico Testamento. I Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Paideia, Brescia 1972.
- *La sapienza in Israele*, Marietti 1820, Genova 2000.
- C. Westermann, *Che cosa dice l'Antico Testamento di Dio*, Queriniana, Brescia 1982.
- *Creazione*, Queriniana, Brescia 1991.
- *La benedizione nella Bibbia e nell'azione della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1997.
- I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano 1994.



UFFICIO NAZIONALE
PER I PROBLEMI SOCIALI
E IL LAVORO



SERVIZIO NAZIONALE
PER IL PROGETTO
CULTURALE

Seminario di studio
sulla responsabilità per il creato

Area Etica-Teologica

PER UNA TEOLOGIA DEL CREATO

FONDAMENTI

BIBLICI

PATRISTICI

TEOLOGICI

ETICI

R

elazione

Per una teologia del creato.

Aspetti etico teologici

Don KARL GOLSER

Presidente Associazione Teologica per lo studio della Morale (ATISM)



L'etica teologica si comprende come riflessione rivolta alla prassi cristiana per determinare i riferimenti valoriali di essa e per indicare linee di orientamento per una agire responsabile. Riguardo alla problematica ecologica i principali riferimenti sono senz'altro la parola di Dio contenuta nella Sacra Scrittura, la riflessione teologica dei Padri, del Magistero e delle scuole teologiche e la *lex credendi* rinvenibile in ciò che dai primi secoli si celebra nella sacra liturgia. Inoltre è necessario il dialogo con le rispettive scienze, quelle empiriche e quelle umanistiche, e poi con la riflessione che avviene nella filosofia e nelle altre interpretazioni del nostro mondo.

Dato che nel Seminario la problematica biblica e patristica, come pure la riflessione teologico-antropologica viene svolta da altri relatori, mi fermerò sul patrimonio liturgico, per dare da lì alcune indicazioni su una spiritualità del creato, presenterò poi la rispettiva riflessione etica che viene fatta sia sul versante dell'etica delle virtù sia su quello specificamente normativo, per dare alla fine qualche indicazione su stili di vita compatibili con una responsabilità per il creato.

1.
L'eucaristia come
celebrazione del
creato

Vorrei vedere l'eucaristia non soltanto nel suo centro che è la celebrazione della Santa Messa o addirittura nelle specie consacrate del pane e del vino che noi veneriamo, ma in un senso più ampio come tutta la liturgia divina, come la chiamano le Chiese orientali, come servizio di ringraziamento che la Chiesa rende a nome di tutta l'umanità e di tutto il creato a Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

Ora il centro della liturgia cristiana fin dall'inizio è senz'altro la celebrazione della notte pasquale, che è nello stesso tempo celebrazione della creazione e della redenzione, del battesimo e dell'in-

serimento dei fedeli cristiani in Cristo¹⁴⁰. Non è un caso che la prima lettura della notte pasquale è sempre il racconto della creazione, in *Gen 1*, che può essere letto anche come inno della risurrezione. Di fronte alle forze del caos e delle tenebre, che Israele ha sperimentato nel suo esilio causato dal proprio peccato, Dio crea come prima cosa la luce. Le tenebre della morte vengono rischiarate da Cristo risorto e così si dischiude di nuovo uno spazio di vita. I sei giorni della creazione sfociano nel settimo giorno, che è il giorno della risurrezione, il giorno del compimento escatologico in cui Dio riposa ed anche tutto il creato, dopo essere passato attraverso le peripezie della storia, entra nell'armonia dei nuovi cieli e della nuova terra.

È interessante quanto ha esposto al riguardo l'arcivescovo di Liverpool Mons. Patrick Kelly in una relazione tenuta nel 2003 a Wrocław (Breslavia) in Polonia nel contesto di una consultazione delle Conferenze Episcopali Europee sulla responsabilità per il creato¹⁴¹. Tenendo presenti le pesanti ripercussioni dello sfruttamento umano della natura sul clima e facendo poi riferimento alla notte pasquale conclude:

«Noi comprendiamo allora che la rivelazione di Dio che leggiamo nei primi capitoli della Genesi non descrive un'era d'oro di tanto tempo fa. Essa si rivolge a gente terrorizzata da "segni nel sole, nella luna e nelle stelle e sulla terra angoscia di popoli in ansia per il fragore dei mare e dei flutti, mentre gli uomini moriranno per la paura e per l'attesa di ciò che dovrà accadere nel mondo" (*Lc 21,25*). Il poeta di Dio ci rivela la poesia, l'arte e la creatività di Dio stesso che è qui adesso, in mezzo a un mondo che così spesso appare ostile, con forze che manipolano e determinano i nostri giorni, che entrano in contatto con la nostra vita malignamente o nella migliore delle ipotesi arbitrariamente; in mezzo a tutto ciò il nostro Dio ci parla di una luce, un ordine, una bellezza e una bontà che devono venire. Penso che sia saggio, quando ascoltiamo la Parola di Dio nella Genesi, e in tutti i passaggi relativi a quei capitoli, non perdere mai di vista la storia narrata nell'Esodo: Dio che anche ai nostri giorni sta realizzando il suo obiettivo. Non ci viene offerta una spiegazione astratta, come si trattasse esclusivamente di una descrizione filosofica del nostro posto nel Creato».

L'opera salvifica di Dio manifestatasi nell'esodo del popolo di Israele dall'Egitto ed nel suo miracoloso passaggio attraverso il mare, l'azione di Dio celebrata anche nelle altre letture previste per

¹⁴⁰ Cf. al riguardo il nuovo libro di M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (= E Dio vide che era cosa buona. Una teologia della creazione)*, Freiburg: Ed. Herder, 2006, pp. 58-70.

¹⁴¹ Il suo testo è ora disponibile nel CD allegata al volume edito nel 2007 dal Consiglio delle Conferenze Episcopali "Responsabilità per il Creato in Europa. L'impegno delle Conferenze Episcopali", indagine europea a cura della Fondazione Lanza, Padova.

la notte pasquale, sfocia nel Vangelo della risurrezione di Cristo, creato prima di ogni creatura e primogenito di coloro che risuscitano dai morti (Col 1,15.18). Il fedele cristiano, attraverso il battesimo è poi inserito in questo processo di salvezza e di passaggio alla vita, ma anche tutta la creazione, che ora geme nelle doglie del parto, aspetta di essere liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio (Rom 8, 19.23).

Abbiamo quindi nella celebrazione della notte pasquale l'aspetto cristologico ed ecclesiologico (condensato nell'eucaristia) ma anche escatologico di tutto il creato che non può che erompere nella lode festosa del proprio Salvatore (cf. *l'Exsultet*).

Vorrei qui anche citare la quarta preghiera eucaristica, frutto del Concilio Vaticano II, che coniuga di nuovo in maniera molto esplicita la dimensione della creazione (cfr. soprattutto il prefazio) con la storia della salvezza (lunga introduzione prima dell'invocazione dello Spirito per la consacrazione) e termina con un accento escatologico, quando preghiamo:

«Padre misericordioso, concedi a noi, tuoi figli, di ottenere [...] l'eredità eterna del tuo regno, dove con tutte le creature, liberate dalla corruzione del peccato e della morte, canteremo la tua gloria, in Cristo nostro Signore, per mezzo del quale doni al mondo ogni bene»¹⁴².

Riferendomi alle Chiese orientali vorrei citare il bellissimo libro *Il creato come eucaristia* scritto dal metropolita di Pergamo Joannis Zizioulas. Questo grande teologo e maestro spirituale ortodosso deplora dapprima che la teologia della redenzione della tradizione occidentale si sia troppo concentrata sull'anima del cristiano. Scrive:

«Il regno di Dio nella visione agostiniana delle cose ultime non contempla la presenza della natura [...] La Chiesa perdeva gradualmente coscienza dell'importanza del valore eterno della creazione materiale [...] ciò è evidente nel modo di trattare i sacramenti, l'eucaristia in particolare: invece di essere una benedizione sul mondo materiale, i frutti della natura, e un suo rimando con gratitudine e consacrazione al Creatore, l'eucaristia divenne presto in primo luogo un memoriale del sacrificio di Cristo e uno strumento della grazia per il nutrimento dell'*anima*. La dimensione del *kosmos* scomparve presto dalla teologia sacramentaria nell'occidente [...]»¹⁴³.

«Al contrario – cito ancora Zizioulas – tutte le liturgie dei primi secoli sembrano essere centrate non tanto sulla consacrazione degli elementi, e ancor meno su un'anamnesi psicologica della croce di

¹⁴² Cf. di nuovo quanto espone M. KEHL nel suo libro citato, pp. 80-89.

¹⁴³ Ioannis Zizioulas, *Il creato come eucaristia*, Ed. Qiquajon, Comunità di Bose, 1994, p. 17.

Cristo, quanto piuttosto sull'*elevazione dei doni del pane e del vino al padre Creatore*, quella che in tutte le liturgie greche dei primi secoli è detta *anafora* (elevazione). Gli studiosi odierni della liturgia tendono ad evidenziare questo dettaglio dimenticato, peculiarità che può essere di particolare significatività per una teologia della creazione, perché conferisce all'azione dell'uomo in veste di sacerdote del creato una centralità per lo meno pari – se non superiore – a quella dell'atto con cui Dio invia lo Spirito santo per trasformare nel corpo e nel sangue di Cristo i doni offerti [...] L'aspetto sacerdotale dell'eucaristia – vale la pena sottolinearlo – non consisteva nella nozione di sacrificio, così come divenne poi interpretazione comune nel medioevo, ma in quella di *rioffrire* a Dio la sua stessa creazione»¹⁴⁴.

Quindi il compito dell'uomo è in primo luogo quello di essere "sacerdote del creato". In questo modo Zizioulas, seguendo un ragionamento di Sant'Ireneo, interpreta il peccato originale e la redenzione operata da Cristo:

«Il mondo, creato dal nulla ed essendo quindi contingente, è destinato a ricadere nel nulla, a patto che venga portato a trascendersi nel suo relazionarsi al Creatore. Sarebbe proprio il compito dell'uomo, dotato di una libertà trascendente, riferire tutte le creature a Dio. Però nel peccato originale ha usato in modo sbagliato questa libertà, rapportando le cose create che gli sono sottomesse non a Dio ma a se stesso, mettendosi al posto di Dio. Così, invece di glorificare Dio con il creato ha cominciato a sfruttarlo per i propri scopi: è l'inizio della crisi ecologica, resa ancora più evidente dai mezzi tecnici di cui si dispone nell'epoca moderna. Dove Adamo ha fallito, Cristo è riuscito – riprende Zizioulas. Noi guardiamo a Cristo come la personificazione o l'*anakephalaiosis* di tutta la creazione e, dunque, come l'uomo per eccellenza e il salvatore del mondo. Noi lo riputiamo, a causa di ciò, la vera "immagine di Dio" e lo associamo con il destino finale del mondo. Crediamo dunque che nella persona di Cristo il mondo possiede il sacerdote della creazione, il modello del corretto rapporto dell'uomo con il mondo naturale»¹⁴⁵.

Avviene nella celebrazione eucaristica anche l'*anamnesis*, la memoria della salvezza operata da Cristo. Tutto è inserito, tuttavia, in questo moto ascendente di offerta dei doni della creazione al Creatore stesso. Zizioulas cita al riguardo la liturgia di San Giovanni Crisostomo:

«Memori dunque di questo comando salvifico e di tutto ciò che è stato compiuto per noi: della croce, del sepolcro, della risurrezione al terzo giorno, dell'ascensione ai cieli, dell'essere assiso

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 21-22.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 67.

alla destra del Padre, della seconda e gloriosa venuta, gli stessi doni da te ricevuti li offriamo a te in tutto e per tutto»¹⁴⁶.

“I doni da te ricevuti” sono appunto i doni della creazione ed anche della cultura umana. Il pane e il vino sono frutti della terra – doni della creazione e del lavoro umano – doni perfezionati dall’uomo che svolge così il suo mandato datogli dal Creatore, ora trasformati in Gesù Cristo e nel suo corpo e nel suo sangue sono offerti di nuovo al Creatore, affinché tutto il creato venga portato alla sua destinazione finale che è quella di partecipare alla gloria di Cristo risorto.

La teologia orientale prende una certa distanza dalla dottrina occidentale della *transustanziazione*, in particolar modo quando si accentua soltanto il cambiamento radicale da una sostanza, quella della materia terrestre, a un’altra sostanza, quella celeste del corpo e del sangue di Cristo. Secondo San Tommaso, come sottolinea di nuovo l’arcivescovo Kelly in una meditazione dettata alla sesta consultazione delle Conferenze Episcopali Europee celebrata nel 2004 a Namur in Belgio, la *transustanziazione* non significa l’annichilamento di una materia, il pane ed il vino, e la sua sostituzione con un’altra, il corpo ed il sangue di Cristo, ma contiene un elemento di continuità, così come il Cristo risorto mantiene le sue ferite riportate nella sua vita terrena.

San Tommaso d’Aquino lo esprime così nella terza strofa del suo inno “Pange lingua” che vorrei citare in latino:

“In supremæ nocte cenæ recumbens cum fratribus, observata lege plene cibis in legalibus, cibum turbae duodenæ se dat suis manibus”.

La traduzione italiana, ma anche quella nelle altre lingue moderne, non riesce ad esprimere bene tutta la ricchezza e la densità del testo latino:

«Nella notte dell’ultima Cena, sedendo a mensa con i suoi fratelli, dopo aver osservato pienamente le prescrizioni della legge, si diede in cibo agli apostoli con le proprie mani».

“Cibis in legalibus” non è soltanto l’osservanza delle prescrizioni della legge, ma è tutta l’anamnesi, tutta la rievocazione dell’opera di Dio nella storia della salvezza. Gesù si dà come cibo ai suoi discepoli e a noi credenti, in continuità con tutto ciò che Dio ha fatto nella creazione e con la sua presenza salvifica, che trova il culmine nella venuta del Figlio vero uomo e vero Dio.

Quindi c’è una continuità: noi non offriamo soltanto chicchi di grano e chicchi di uva, ma pane e vino, quindi nelle cose date

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 79.

dalla terra è inserito il lavoro, la cultura umana, ed anche tutta la presenza salvifica di Dio, e tutto ciò noi non solamente lo possiamo consumare, ma in primo luogo lo offriamo a Dio, in attesa del compimento escatologico.

Bisogna vedere questa dimensione cosmica e storica dell'eucaristia: in essa è raccolto tutto il creato e tutto ciò che l'umanità compie attraverso la sua storia e la sua cultura, tutto il lavoro, tutto l'impegno, tutte le virtù, tutto, anche ciò che è contrassegnato dal male – la contingenza della natura con le sue catastrofi, e i misfatti umani – tutto ciò dovrà essere rapportato a Cristo, da lui redento attraverso il suo mistero sacrificale della croce e della risurrezione, in lui trasformato tramite lo Spirito Santo ed essere offerto a Dio Padre.

Nell'inno che si trova subito all'inizio della lettera agli Efesini si parla di questo mistero della volontà divina, del "disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef 1,9). Il defunto Papa Giovanni Paolo II nell'udienza generale del 14 febbraio 2001 ha spiegato la parola "ricapitolare", *anakephalaiosis* in greco, nel suggestivo modo seguente:

«L'immagine potrebbe rimandare anche a quell'asta attorno alla quale si avvolgeva il rotolo di pergamena o di papiro del *volumen*, recante su di sé uno scritto: Cristo conferisce un senso unitario a tutte le sillabe, le parole, le opere della creazione e della storia».

Poi Giovanni Paolo II cita Sant'Ireneo:

«Nell'espressione "tutte le cose" – afferma Ireneo – è compreso l'uomo, toccato dal mistero dell'Incarnazione, allorché il Figlio di Dio da invisibile divenne visibile, da incomprendibile comprensibile, da impassibile passibile, da Verbo divenne uomo. Egli ha ricapitolato tutto in se stesso, affinché come il Verbo di Dio ha il primato sugli esseri sopracelesti, spirituali e invisibili, allo stesso modo egli l'abbia sugli esseri visibili e corporei. Assumendo in sé questo primato e donandosi come capo alla Chiesa, egli attira tutto in sé (Adversus haereses III, 16, 6). Questo confluire di tutto l'essere in Cristo, centro del tempo e dello spazio, si compie progressivamente nella storia superando gli ostacoli, le resistenze del peccato e del Maligno».

L'eucaristia è il sacramento di questo mistero o come dice Zizioulas:

«La sola comprensione possibile dell'eucaristia è dunque cristologica: è il corpo di Cristo, il Cristo stesso, il Cristo totale; [...] il Cristo stesso che salva l'uomo e il mondo e che ci riconcilia con Dio attraverso se stesso [...] Il carattere fondamentale dell'eucaristia consiste

invece nel suo essere una riunione (*synaxis*) e un'azione (*praxis*) nella quale si contempla, si ricapitola e si vive tutto il mistero di Cristo, la salvezza del mondo»¹⁴⁷.

Tutto l'impegno, tutta l'etica dei cristiani deve in questo modo essere eucaristica. E se constatiamo una crisi ecologica, la dobbiamo interpretare come crisi culturale. Come Chiesa abbiamo soprattutto questo compito, non quello di offrire soluzioni tecniche, quasi sempre tendenti a padroneggiare la natura, ma quello di proporre agli uomini del nostro tempo una conversione culturale, o anche una "conversione ecologica", come pure aveva richiamato Giovanni Paolo II in un'altra catechesi, quella del 17 gennaio 2001.

Lo dice la Chiesa ortodossa russa nel suo grande documento *I fondamenti della concezione sociale* (luglio 2000):

«I problemi ecologici hanno sostanzialmente un carattere antropologico, essendo generati dall'uomo e non dalla natura. Pertanto, le risposte a molti problemi posti dalla crisi ambientale vanno cercate nel cuore dell'uomo, e non nella sfera dell'economia, della biologia, della tecnologia o della politica. [...] I rapporti tra antropologia ed ecologia si manifestano con particolare chiarezza ai nostri giorni, mentre il mondo sta sperimentando contemporaneamente due crisi: la crisi spirituale e la crisi ecologica. [...] In un uomo che agisce non guidato dallo Spirito, la potenza tecnologica, di solito, suscita speranze utopistiche nelle possibilità illimitate dell'intelletto umano e nella forza del progresso. È impensabile superare completamente la crisi ecologica in una situazione di crisi spirituale. [...] La base antropogenica dei problemi ecologici dimostra che noi tendiamo a cambiare il mondo che ci circonda in conformità con il nostro mondo interiore, e proprio per questo la trasformazione della natura deve partire da una trasformazione dell'anima. Secondo il pensiero di Massimo il Confessore, l'uomo potrà trasformare tutta la terra in un paradiso solo quando egli avrà portato il paradiso in se stesso»¹⁴⁸.

Chi ha il paradiso nel cuore, è in sintonia con Dio Creatore e Redentore, e da lì può sviluppare una precisa "spiritualità" del creato, come l'hanno vissuta i grandi mistici della Chiesa, coloro che erano in un costante dialogo con Dio e vedevano ogni cosa, ogni creatura, per così dire, con occhi rischiarati dalla luce divina.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 73-74.

¹⁴⁸ *Il Regno Documenti* 1/2001 – Supplemento, p. 36.

Suggerimenti preziosi in vista di una spiritualità della creazione¹⁴⁹ li offre il “manuale” pubblicato da Georg Kraus nel 1997¹⁵⁰. Secondo questo autore “il punto di partenza per tale spiritualità è la persuasione viva, che il Dio creatore è presente nell’intero ambito del mondo. Concretamente, gli uomini che credono sviluppano la disposizione spirituale della concreaturalità, poiché sperimentano se stessi come creature tra le altre. Una tale spiritualità pone il fondamento più profondo per una coscienza ecologica”.

a. La spiritualità della mistica cosmica:

“La mistica cosmica percepisce un incontro con Dio in tutte le creature, quale lo hanno sperimentato e descritto in forma particolarmente viva le mistiche cristiane (ad esempio Ildegarda di Bingen e Mechthild di Magdeburgo) ed i mistici (Meister Eckhart, Giovanni della Croce e Jacob Böhme). Ignazio di Loyola ha riportato la mistica cosmica alla formula: “cercare e trovare Dio in tutte le cose”.

1. Tutte le creature sono in Dio e Dio è in tutte le creature:

At 17,24.27 sg.; Ger 23,24; Tommaso d’Aquino: “Come l’anima è tutta intera in ogni parte del corpo, così anche Dio è tutto in tutti ed in ogni cosa” (STh I,8,2,3). Da ciò deriva come conseguenza: tutti gli esseri della natura hanno un alto valore perché in essi è presente Dio.

2. Tutte le creature sono una testimonianza di Dio:

In una prospettiva mistica anche le creature non umane vengono soggetti del rendimento di lode a Dio (cfr. *Sal* 145, 10; *Sal* 19, 2 ed il Cantico di frate Sole).

3. Presenza del Dio trinitario nel cosmo:

“La mistica cosmica percepisce tale presenza della Trinità nella creazione e rende coscienti del fatto che l’olismo dell’ecologia è fondato di già nel Dio trinitario”¹⁵¹. Nella creazione è presente in modo speciale il Cristo cosmico (Eucarestia) e pure allo stesso modo lo Spirito cosmico di Dio: “Con la fede nella onnipresenza cosmica dello Spirito di Dio la mistica cosmica rende coscienti, in ecologia,

¹⁴⁹ Ho presentato per la prima volta questi suggerimenti nella mia relazione tenuta alla prima consultazione sulla responsabilità per il creato organizzata dalla Segreteria delle Conferenze Episcopali Europee nel 1999 a Celje in Slovenia. Il testo si trova in: M. VOGT, S. NUMICO (a cura di), *Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa*, Fondazione Lanza, Gregoriana Libri Editrice, Padova 2007, 82-84.

¹⁵⁰ Cfr. G. KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungstheologie. Grundrisse zur Dogmatik. Bd. 2* (Mondo e uomo. Manuale di dottrina della creazione. Lineamenti di dogmatica. vol. 2), Frankfurt Main, Knecht., 389-396.

¹⁵¹ *Ibidem*. p. 393.

del fatto che tutti gli esseri del mondo meritano attenzione, perché recano in sé una traccia dello Spirito divino”¹⁵².

b. La spiritualità della concreaturalità:

1. Attenzione per la dignità di ogni creatura:

Le creature devono essere valutate non unicamente sul valore d’uso che esse hanno per l’uomo, bensì sul loro valore ontologico, e da ciò nasce un profondo rispetto per esse.

2. Stupore riferito alla pienezza ed alla bellezza delle altre creature:

Una tale spiritualità rende aperti gli occhi ed i sensi dell’uomo, affinché possano vedere e percepire la smisurata pluralità degli esseri organici ed inorganici; essa apre l’animo dell’uomo a lasciarsi catturare ed incantare dalle bellezze del mondo¹⁵³.

3. Sensibilità in solidarietà con le creature che soffrono:

Una tale spiritualità sperimenta che gli esseri viventi conoscono il dolore, le malattie, l’età e la morte e che nella natura ci sono catastrofi e violenta distruzione. Una solidarietà con-creaturali significa concretamente “impegnarsi a partire da una comunanza con le altre creature sofferenti, affinché possano essere rimosse le sofferenze eliminabili ed anzitutto le cause ecologiche del patire”¹⁵⁴. A questo proposito può servire da esempio la spiritualità della misericordia di Isacco il Siro menzionata dall’Assemblea ecumenica di Graz¹⁵⁵.

Papa Benedetto XVI scrive nel suo Messaggio per la Giornata della Pace del 2007:

«Accanto all’ecologia della natura c’è dunque un’ecologia che potremmo dire *umana*, la quale a sua volta richiede un’*ecologia socia-*

¹⁵² *Ibidem*, p. 394.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 395.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 396.

¹⁵⁵ Cfr. Testo-Base di Graz, (A 23): “Uno dei tanti testimoni, spesso sconosciuti, di questo messaggio è stato Isacco il Siro (VII sec.). Egli soleva dire che la nostra vita cristiana consiste nel metterci alla “scuola della misericordia”. Era profondamente convinto che lo Spirito del Dio misericordioso vuole creare in noi un “cuore compassionevole”. “Che cosa è dunque un cuore compassionevole? È il cuore che si consuma per amore dell’intera creazione, per l’umanità, gli uccelli, gli animali, i demoni e per ogni creatura... La sua grande pietà rende il suo cuore umile ed egli non può tollerare di ascoltare o vedere una qualsivoglia offesa o la più piccola sofferenza nella creazione (Omelia 71)”. (trad. ufficiale italiana del testo ufficiale tedesco in G. Lingua (a cura di), *Riconciliazione. Dono di Dio e sorgente di vita nuova*, Pazzini, Verruchio RN, 1998, pag. 50).

le. E ciò comporta che l'umanità, se ha a cuore la pace, debba tenere sempre più presenti le connessioni esistenti tra l'ecologia naturale, ossia il rispetto della natura, e l'ecologia umana. L'esperienza dimostra che *ogni atteggiamento irrispettoso verso l'ambiente reca danni alla convivenza umana*, e viceversa. Sempre più chiaramente emerge un nesso inscindibile tra la pace con il creato e la pace tra gli uomini».

Bisogna quindi tener conto che la "conversione ecologica" deve cominciare dal cuore stesso dei soggetti morali. Occorre un cambiamento profondo di consapevolezza, una modifica dell'atteggiamento fondamentale, non solo verso la natura in quanto mondo esterno, ma in ultima analisi verso noi stessi, perché l'essere umano stesso è collegato in modo molto profondo alle condizioni naturali della sua vita, egli ha sempre formato e persino creato il suo ambiente socio-culturale e ne ha fatto cultura. La persona umana, quindi, deve cambiare se stessa, il suo stile di vita e la sua scala di valori. Deve così imparare di nuovo ad aprire gli occhi davanti alla meravigliosa casa della vita, della vita umana in particolare, per riconoscere dietro a questo stupendo e immenso miracolo anche il suo Autore, per lodarlo e ringraziarlo (cfr. per es. *Sal 8*). In ciò consistono le virtù dell'approccio rispettoso, della capacità di ammirazione, della lode e del ringraziamento.

Molto importante è anche l'atteggiamento della "cura", riscoperta di nuovo dalle scienze della vita. Il mondo e la vita sono affidati alla nostra custodia (cf. *Gen 2,15*) e sappiamo anche quanto sono vulnerabili nei loro equilibri. La cura si differenzia molto da un approccio strumentale: esso si chiede in primo luogo quale profitto trarre dalla terra e dalle sue risorse, mentre invece la cura richiede un rapporto quasi da soggetto a soggetto. L'altro non è a mia disposizione, ma mi interpella, ha quasi un volto nel quale ultimamente si riflette il Creatore¹⁵⁶.

Tutti questi atteggiamenti virtuosi possono essere riferiti anche al sistema classico delle quattro virtù cardinali, cioè giustizia, prudenza, forza e temperanza¹⁵⁷.

Se **giustizia** nel pieno senso biblico significa considerare il grande ordine nel quale si è inseriti, rendere ragione ad ogni sua dimensione, allora ciò comporta in primo luogo un rapporto religioso con Dio, ma anche un rapporto riverente con tutti gli altri viventi,

¹⁵⁶ Cf. al riguardo L. BOFF, *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra*, Cittadella Editrice, Assisi 2000.

¹⁵⁷ Cf. la voce K. GOLSER, *Virtù ecologiche*, in: *Responsabilità per il creato. Un sussidio per le comunità*, a cura dell'Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro e del Servizio Nazionale per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Ed. Elledici, Torino-Leumann, 2002, 141-142.

anche con coloro che verranno dopo di noi, e con ogni altro componente di quel grande universo che attraverso le moderne scienze naturali scopriamo sempre di più nella sua interdipendenza.

Con la virtù della giustizia è strettamente collegata la virtù della **prudenza**, che deve presiedere ad ogni decisione ed elezione umana. Prudenza, riferita al rapporto dell'uomo con il creato, significa quindi cercare di conoscere sempre di più questa mirabile interconnessione di ogni cosa nel mondo, significa sforzarsi di ottenere un sapere ecologico che sia all'altezza del ruolo di responsabilità del quale il singolo è investito, significa far influire quello che si sa e a volte si professa esternamente anche sulle proprie scelte di ogni giorno. La prudenza cristiana è anche consapevole dell'effetto del peccato nel mondo, essa è quindi guardinga nei confronti delle azioni proprie ed altrui perché spesso sono contrassegnate dall'egoismo. La prudenza chiama così ad una conversione continua.

Per questo la coscienza prudente del cristiano si sente sostenuta dalla virtù della **fortezza** che oggi dovrebbe significare soprattutto coraggio civile, impegno indefesso nonostante gli insuccessi, fiducia continua nella capacità dell'uomo di convertirsi, dialogo continuo che con metodi pacifici cerca di formare ad una maggiore responsabilità.

La virtù ecologica per eccellenza, alla quale dobbiamo poi aspirare continuamente, è quella della **temperanza**, intesa non soltanto come sforzo ascetico di contentarsi del poco, ma come accettazione del fatto che l'uomo e il mondo hanno i loro limiti e che per questo siamo obbligati ad evitare ogni spreco per conservare questo mondo anche per le generazioni future.

Tutto il quadro delle virtù umane infine può e deve essere riportato a quelle virtù che sono dono di Dio, **le virtù teologali della fede, della speranza e della carità**. La fede in Dio creatore e redentore sorregge tutto il vissuto virtuoso del cristiano; la speranza gli dà in primo luogo la forza per non rassegnarsi, perché Dio stesso si prende cura della terra: ad essa infatti ha assegnato un destino escatologico nella partecipazione alla gloria di Cristo risorto; la carità infine sostiene l'atteggiamento della cura e sa che dobbiamo farci prossimi della nostra terra, vulnerata e caduta in mano a predatori.

Dopo aver chiarito che per un'etica rimane imprescindibile partire dal soggetto umano pur considerandolo in tutte le sue relazioni, bisogna ora riflettere come può esplicitarsi un'argomentazione capace di arrivare anche a delle conclusioni concrete, a delle norme operative in questo ambito così complesso che è la nostra terra tutta come casa della vita. Siamo qui sempre nel campo dell'etica sociale, anzi di una socialità allargata oltre misura. Ora l'apporto dell'etica sociale cattolica soprattutto nella formulazione di grandi principi con i quali si riesce a strutturare l'argomentazione. Nel grande manuale di etica economica (*Handbuch der Wirtschaftsethik*) in quattro volumi si legge la seguente precisazione: «I principi hanno la funzione di ricondurre la pluralità di fatti ed esigenze ai rapporti semplici e basilari. [...] I principi non sono norme immediatamente esecutive, né ordinamenti e neppure norme d'attuazione, ma criteri strutturalmente e operativamente rilevanti»¹⁵⁹.

I principi non sono quindi regole tecniche di attuazione, ma esprimono piuttosto la finalità ultima di queste regole, "lo stato di cose mirato"¹⁶⁰. La conversione dei principi in norme concrete e strategie adeguate all'agire economico possono realizzarsi, poi, solo nel dialogo con tutti gli interessati.

4.1 *Il principio sociale della persona umana come libera e responsabile*

Forse qui si presenta proprio la specificità della dottrina sociale cristiana. Essa parte dalla dignità personale di ogni persona umana, che teologicamente è considerata come immagine di Dio ed in un'ottica di etica universale come depositaria di inalienabili diritti. Tali diritti si fondano sul fatto che l'essere umano è dotato di ragione, di coscienza morale e di libero arbitrio, essendo quindi capace di autodeterminarsi e di fare delle scelte responsabili. La persona umana non può essere soppiantata da forme collettive come lo sono lo Stato o altre strutture sociali oppure anche dal mercato.

Come già detto, la persona umana è un essere relazionale. Se vuole che le sue scelte libere siano responsabili, dovrà quindi tener conto di tutte le dimensioni toccate dal suo agire. È stato soprattutto Hans Jonas che nella sua "etica della responsabilità" ha argomentato che con le nuove capacità tecniche la responsabilità umana si è al-

¹⁵⁸ Riprendo le riflessioni che seguono in questo punto dalla mia relazione "Custodire la casa della vita, anche per le generazioni future", che ho tenuta al convegno dell'ATISM del 2004 ad Oristano e che è stata successivamente pubblicata in: R. Altobelli e S. Privitera (a cura di), *La casa della vita*, Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2006, 68-112.

¹⁵⁹ Così A. BAUMGARTNER-W. KORFF, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, in W. Korff et alii, *Handbuch der Wirtschaftsethik*, 4 voll., Ed. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, vol. 1, 225-237, qui p. 225.

¹⁶⁰ Cfr. A. COSTANZO, *Livelli del biodiritto nella società attuale*, Ed. ISB, Acireale 2002, 14.

largata oltre misura, perché può ora interferire sui presupposti della vita stessa, sia per le presenti che per le future generazioni.

È quindi chiaro che la libertà umana, sia in campo scientifico, tecnico ed economico, deve rispettare dei limiti precisi. Non si può segare il ramo sul quale si è seduti, mettendo in pericolo la propria ed altrui esistenza.

Il primo referente, oltre ai doveri immediati verso l'immediato prossimo, è l'umanità presente su questa terra, alla quale bisogna garantire le condizioni per la vita. Essendo informati sulle malattie, sulle carestie ed indigenze di gran parte dell'umanità e potendo anche intervenire, almeno in linea di principio, ci si espone a grande irresponsabilità non facendo niente. Si sa naturalmente quanto è difficile intervenire efficacemente, quanto si è condizionati in questo, però per questo gli obblighi non sono aboliti.

La seconda dimensione di responsabilità, collegata con la prima, si riferisce a tutto il creato oggi a noi presente. Per la salvaguardia di esso non si può solamente riferirsi alle conseguenze a breve ed a lunga distanza sull'umanità stessa, ma in una prospettiva cristiana il creato ha una sua dignità propria, perché è pure oggetto della volontà creatrice di Dio. Si ammette senz'altro una scala differenziata di dignità a seconda della diversa qualità dell'essere, cosicché per determinate ragioni un essere possa essere sacrificato per l'altro. Più alta è questa qualità ontologica di un essere, maggior rispetto gli è dovuto, ancora di più quando questo essere può sentire dolori. Ma l'impegno, per esempio per il mantenimento della biodiversità, trova la sua giustificazione non soltanto nel fatto perché altrimenti verrebbe intaccata anche la qualità della vita umana, ma ha la sua ragione in sé. Tutte le creature sono create per la lode di Dio, come cantano diversi Salmi.

La terza dimensione di responsabilità si riferisce poi alle **generazioni future**. Sappiamo oggi quanto possiamo influenzare le condizioni della casa di vita per quelli che verranno ad abitarla dopo di noi. Già la responsabilità intramondana viene giustificata dalla destinazione universale dei beni della terra. La proprietà privata ha un suo senso, però essa non è assoluta, ma è un'ipoteca sociale, come formula la Dottrina Sociale della Chiesa. La destinazione universale dei beni della terra riguarda anche gli abitanti futuri della terra. C'è in questo naturalmente un certo problema, perché come si possono considerare e rispettare diritti di chi ancora non c'è¹⁶¹? Per rispondere a questa difficoltà, la legislazione internazio-

¹⁶¹ Fra gli autori italiani si sono occupati della problematica delle generazioni future soprattutto G. L. BRENA, *Ecologia e giustizia in condizioni di pluralismo*, in: *Rassegna di Teologia* 39 (1998), 165-189, e soprattutto G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, Laterza, Bari, 1995; ID.: *Etica, ambiente, generazioni future*, in: L. BIAGI (a cura di), *L'argomentazione nell'etica ambientale*, Fondazione Lanza, Ed. Gregoriana, Padova 2001, 67-81 (cfr. al riguardo S. MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia*, op. cit. 52-53).

nale ha introdotto il concetto di “patrimonio comune dell’umanità”. Come riferisce Emanuel Agius, è stato il Governo Maltese a lanciare già nel 1967 per la prima volta questa idea in seno alle Nazioni Unite, e questo in riferimento alla flora marina ed oceanica¹⁶². Anche la dichiarazione sul genoma dell’Unesco del 1997 ha in seguito parlato del genoma come patrimonio o eredità comune dell’umanità.

La qualifica di patrimonio comune, che del resto ha una sua vicinanza col concetto di “bene pubblico” (“public goods”) discusso per esempio dal premio Nobel Amartya Sen¹⁶³, comporta secondo E. Agius¹⁶⁴ il diritto di usare le risorse, ma non di appropriarsene, richiede un’amministrazione internazionale a vantaggio degli interessi dell’umanità nel suo insieme e la partecipazione di tutta l’umanità ai vantaggi, ed infine un suo uso esclusivamente pacifico. In analogia alla figura di un tutore per persone incapaci è stato proposto anche, per garantire questi diritti dell’umanità, l’istituzione di un “guardiano” o “difensore” per tenere la comunità internazionale in allerta di fronte ai rischi che corre il benessere delle generazioni future.

Sempre in riferimento al principio della responsabilità si potrebbero poi elencare due criteri: il concetto di *prevenzione* che “mira a sviluppare strategie di prevenzione per evitare danni provenienti da fattori *sicuramente* nocivi, ed in particolare quando i danni sono irreversibili”¹⁶⁵ ed il concetto di *precauzione* che riguarda rischi *non certi*. “In base ad esso occorre intraprendere azioni di prudenza dove c’è una sufficiente evidenza scientifica (ma non necessariamente una prova assoluta) che l’inazione possa portare ad un danno”¹⁶⁶.

Proprio il concetto di precauzione che è entrato in diverse legislazioni internazionali, anche nelle direttive dell’Unione Europea, è abbastanza discusso¹⁶⁷ perché può essere facilmente frainteso

¹⁶² E. AGIUS, *Quale futuro per le generazioni future*, in: S. PRIVITERA (a cura di), *Per un’etica dell’ambiente*, Roma 1995, 99-114, qui p. 104; Id., *Quale futuro per le generazioni future del mediterraneo?* in: *Bioetica e Cultura* VII n.13 (1998,1) 51-60; Id.: *Un patto tra le generazioni*, in: *Etica per le professioni* 2 (2000,2) 9-16. E. Agius è pure coordinatore del “Future Generations Programme” che l’UNESCO porta avanti assieme all’Università di Malta ed ha pubblicato un “*Future Generations Journal*”; cfr. anche M. MOROSINI, *Eco-giustizia e cittadinanza globale*, in: *Etica per le professioni* 2 (2000,2) 17-26: “E nell’impossibilità di separare giustizia intergenerazionale e intragenerazionale che si può palesare il nuovo concetto di cittadinanza globale”.

¹⁶³ Cf. AMARTYA SEN, *Lo sviluppo è libertà (Development as Freedom)*, Ed. Mondadori, Milano 2000

¹⁶⁴ *Op. cit.* p. 106.

¹⁶⁵ Cf. C. PETRINI, *Il principio di precauzione: nuovi sviluppi scientifici e politici*, in: C. PETRINI, *Bioetica, ambiente, rischio*, Ateneo Pont. Regina Apostolorum, Logos Press, Roma 2002, 113-122, qui p. 115.

¹⁶⁶ *Ib.*

come espediente per poter bloccare qualsiasi ricerca o innovazione; esso è un criterio nella gestione di un rischio per il quale, anche a valutazione conclusa, rimane un'incertezza, dove però il non-agire causerebbe maggior danno. L'uso di questo criterio è anche una prova di fuoco per una partecipazione democratica nei processi decisionali, perché le paure e le incertezze circa possibili rischi per la salute o per l'ambiente possono facilmente essere strumentalizzate per fini populistici.

L'altro criterio riferito alla responsabilità sarebbe quello della *causalità*, che chiede che chi causa un danno debba anche pagare per le conseguenze di questo danno. Chi inquina un fiume deve pagare per il danno provocato¹⁶⁸. È un criterio più che evidente. Ma, indipendentemente dal fatto che spesso è difficilissimo risalire all'autore del danno, perché gli autori possono essere molti – si pensi alle conseguenze del traffico per la salute –, una rigorosa applicazione di questo principio nel senso di “una verità dei costi” significherebbe un ribaltamento economico, moltiplicando per esempio i costi dell'energia fossile o dei trasporti.

4.2 I principi della solidarietà e della sussidiarietà

L'altro tratto caratteristico della visione cristiana dell'uomo e della società è la solidarietà che è conseguenza diretta dell'amore del prossimo, ma che viene giustificata come principio anche dalla natura sociale della persona umana. Si tratta da una parte della correzione dell'isolamento individuale, presupposto dall'economia liberista, dall'altra anche la correzione di una solidarietà ordinata dall'alto, prevista nel socialismo, in cui il singolo è inglobato nel popolo o nella classe sociale. Accanto al bisogno fondamentale della conservazione di se stesso e della propria specie, l'uomo ha anche il bisogno, ovvero la disposizione interna, di prendersi cura degli altri. Si pensi qui di nuovo alle esperienze nella famiglia e nelle piccole comunità ristrette, dove questa solidarietà può crescere ed essere praticata.

Nel contesto della globalizzazione, questa solidarietà deve riferirsi all'intera famiglia umana e considerare in particolar modo di più gli svantaggiati di questa famiglia, sia le nuove povertà nei nostri Paesi, sia l'impegno per uno sviluppo economico dei Paesi del Terzo mondo che ancora ne rimangono esclusi. È ovvio che in questa considerazione deve entrare anche la prospettiva più ampia che

¹⁶⁷ Cf. A tal riguardo il mio studio *Globalizzazione e sviluppo sostenibile: principi di dottrina sociale*, in: *Bioetica e Cultura* XII n. 24 (2003,2) 245-268, che nella sua seconda parte presenta un quadro molto dettagliato delle direttive internazionali sul principio di precauzione e della discussione in merito.

¹⁶⁸ Cf. C. PETRINI, *La responsabilità per danni ambientali ed il “principio chi inquina paga”*, in: C. PETRINI, *Bioetica, ambiente, rischio*, op. cit. 139-146.

riguarda tutto il creato, perché la nostra responsabilità si è appunto allargata.

Vorrei qui fare riferimento al Messaggio di Papa Giovanni Paolo II per la Giornata della Pace del 2000, che può essere compreso come risposta alla globalizzazione, come annuncio di una globalizzazione non solo economica, bensì dell'umanità¹⁶⁹. Lo sguardo del Papa va a tutta l'umanità, che egli intende come unica famiglia solidale¹⁷⁰, e ci ricorda: «Si pone oggi, in forma più urgente che nel passato, la necessità di coltivare la coscienza di valori morali universali, per affrontare i problemi del presente, la cui connotazione comune è data dalla dimensione planetaria che essi vanno assumendo. La promozione della pace e dei diritti umani; la composizione dei conflitti armati interni ed esterni agli Stati; la tutela delle minoranze etniche e dei migranti; la salvaguardia dell'ambiente; la battaglia contro terribili malattie; la lotta contro i mercanti della droga e delle armi e contro la corruzione politica ed economica, sono questioni a cui nessuna Nazione è in grado oggi di far fronte da sola. Esse riguardano l'intera comunità umana, e pertanto si devono affrontare e risolvere operando insieme»¹⁷¹.

Per la realizzazione concreta di questo impegno comune è ora importante il **principio della sussidiarietà**, formulato già da Papa Pio XI nell'Enciclica "Quadragesimo anno"¹⁷² ed ultimamente spesso citato, quando si tratta di alleggerire lo Stato che finora ha cercato di fornire un'assistenza sociale completa, perché è oramai incapace a soddisfare le diverse attese che gli vengono rivolte e perché a volte viene anche sfruttato. Sussidiarietà significa¹⁷³, come l'ha definita una volta il pronunciamento sociale dei Vescovi tedeschi e della Chiesa evangelica in Germania, "promuovere la responsabilità e l'iniziativa" personale¹⁷⁴. È "il principio di competenza e giurisdi-

¹⁶⁹ Così si dice nella relazione del defunto Cardinale Nguyen Van Thuan, a suo tempo presidente del Consiglio Pontificio *Justitia et Pax*, alla conferenza stampa del 13.12.1999, in cui il messaggio di pace fu presentato: "Non è esagerato definire questo Messaggio Giubilare il messaggio della globalizzazione, non della globalizzazione economica, ma dell'umanità, tanto forte è la sua insistenza sul fatto che la pace è per tutti e richiede il contributo di tutti, e questo semplicemente perché tutti sono chiamati a formare un'unica famiglia" (Internet- Bollettino della Sala Stampa, 13.12.1999: www.vatican.va).

¹⁷⁰ Cfr. Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2000, n. 2: "A fondamento di tale ricerca dev'esserci la consapevolezza che, per quanto segnata dal peccato, dall'odio e dalla violenza, l'umanità è chiamata da Dio a formare un'unica famiglia", in: *Il Regno Documenti XLV n. 850 (2000/1) 6-10*.

¹⁷¹ N. 18.

¹⁷² Cf. *Enchiridio delle Encicliche*, vol. 5 (Pio XI 1922-1939), EDB Bologna 1995, n.661, p. 745.

¹⁷³ Cf. la nota lessicale di F. OCCHETTA, *Sussidiarietà*, in: *Aggiornamenti sociali 52 (2001,6) 528-531*.

¹⁷⁴ Cfr. Chiesa Evangelica in Germania / Conferenza Episcopale Tedesca (EKD/DBK), *Per un futuro di solidarietà e giustizia*, in: *Il Regno-Documenti XLII (1997,9), 288-320*, qui p. 302.

zione di una società liberale”¹⁷⁵. Non deve essere compresa in modo verticale, dall’alto verso il basso, così che la delega vada dall’alto verso il basso, trasmettendo competenze dallo Stato a strutture inferiori, con condizioni che sono stabilite però dall’alto, oppure che lo Stato stipuli delle convenzioni con organizzazioni private, cosicché queste forniscono determinate prestazioni a prezzi più vantaggiosi. Al contrario, sussidiarietà significa un flusso dal basso verso l’alto oppure anche, in orizzontale, una collaborazione fra persone ed istituzioni di pari dignità. Quindi ogni unità sociale deve compiere ciò di cui è capace, e per questo essa ne ha persino il diritto di ricevere dall’alto, dall’unità superiore, un aiuto, un *subsidium*.

In riferimento alla globalizzazione, il principio della sussidiarietà significa anche che, accanto alla rete planetaria, serve il rafforzamento dei processi d’integrazione regionale, quindi delle istituzioni mediane come lo sono da una parte l’Europa, se ci si riferisce al mondo intero, d’altra parte, a un livello inferiore degli Stati, le singole regioni (si può qui pensare anche a regioni europee di estensione sovranazionale), le singole province fino ai comuni. E non si tratta solo di diversi livelli delle istituzioni pubbliche, ma anche di tutte le forme di una cooperazione in associazioni, iniziative, movimenti dei cittadini eccetera, si tratta di tutto quello che chiamiamo società civile.

Per quel che riguarda la problematica ambientale, un’esplicazione del principio della sussidiarietà è appunto la cosiddetta “Agenda 21”, varata nel 1992 dalla conferenza ONU per l’ambiente e lo sviluppo a Rio de Janeiro, che prevede “il potenziamento del ruolo di gruppi importanti” (Agenda 21, III parte) e lancia impegni soprattutto a livello comunale, secondo la massima “pensare globalmente – agire localmente”. Qui si presta anche l’opportunità di un’interazione fra comune e comunità ecclesiali¹⁷⁶.

4.3. Il principio dello sviluppo sostenibile (*sustainability – sustainable development*):

Infine, è opportuno segnalare anche un altro aspetto che da alcuni viene pure proposto come principio dell’etica sociale, cioè la sostenibilità. Questo principio sarebbe la vera risposta alla problematica ambientale globalizzata, perché è stato formulato partendo dalla presa di coscienza delle interdipendenze mondiali, in primo luogo nell’ambito ecologico.

Già nel XVIII secolo nell’economia forestale si era parlato di gestione sostenibile. Questa si ottiene, quando nel bosco si tagliano

¹⁷⁵ Così il Comitato Provinciale dei Cattolici della Baviera nel 1999, citato da M. VOGT, op. cit. p. 30.

¹⁷⁶ Cf. M. VOGT, *Le comunità ecclesiali e il processo dell’Agenda 21* W. KORFF, *Il principio sostenibilità*, in: Rivista di Teologia Morale 32 n. 128 (2000, 4) 497-500.

solo tanti alberi, quanti ne ricresceranno nel ciclo naturale. Fu poi Gro Harlem Brundtland (in seguito anche Presidente del Consiglio dei Ministri norvegese) che, in qualità di Presidente della Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo (WCED – World Commission on Environment and Development), nella sua relazione conclusiva del 1987 introdusse questa terminologia parlando di sviluppo sostenibile (sustainable development), terminologia ripresa poi dal summit di Rio de Janeiro convocato dalle Nazioni Unite nel 1992. Da allora il concetto viene continuamente utilizzato e discusso.

Sviluppo sostenibile suona per qualcuno quasi come una contraddizione terminologica. Perché con sviluppo si pensa soprattutto a crescita quantitativa. Ma proprio quest'ideologia della crescita fu una causa dello sfruttamento della natura e dell'utilizzo irresponsabile delle risorse naturali. "Sostenibile" significa, però, che l'utilizzo delle risorse deve prestare attenzione al ciclo naturale, così che sia assicurato anche il futuro. Per questo in tedesco, al posto di sviluppo sostenibile, si utilizza anche il concetto "Zukunftsfähigkeit" (capacità per l'avvenire); in altre lingue si parla di resistenza, di durevolezza. In pratica significa questo: io devo vivere ed amministrare i beni così che si mantenga il sistema globale con la sua pluralità di forme e relazioni, per tutti gli uomini di oggi e per le generazioni future. Alla prospettiva per l'avvenire si collega la prospettiva sociale, lo sguardo alla problematica Nord-Sud.

Ciò significa che l'ambiente e le relazioni globali non debbano essere semplicemente riparate o che la considerazione ambientale debba esser vista come un inconveniente alla ricerca del profitto economico, ma si esprime la convinzione che uno sviluppo duraturo è possibile solo quando fin dall'inizio siano considerati come interdipendenti gli ambiti dell'economia, dell'ecologia ed anche della giustizia sociale, così come il mantenimento della pace. Si tratta di una prospettiva a lungo termine che sta in contrasto con le massimizzazioni di guadagno a breve termine. Anche qui la comunità internazionale deve creare quelle condizioni politiche, affinché la terra si mantenga, affinché la vita e la vita buona, al cui servizio sta l'economia, possa essere garantita a lungo termine.

Fu Wilhelm Korff, esperto di etica sociale di Monaco, che nel 1992, in seguito al vertice mondiale sull'ambiente, ha proposto d'introdurre nell'etica sociale cristiana un nuovo principio, a cui diede il nome di "retinità"¹⁷⁷. L'espressione deriva dal vocabolo latino "rete" ed indica la interdipendenza planetaria, la rete di comunicazione mondiale. In pratica con ciò s'introduce il punto di vista si-

¹⁷⁷ W. KORFF, *Wirtschaft vor der Herausforderung der Umweltkrise*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 36 (1992); M. VOGT, *Art. Retinität*, in: W. Korff / L. Beck / P. Mikat, *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, vol. 3, 209-210.

stemico. Finora nei principi della dottrina sociale tradizionale si è partiti appunto dalla prospettiva della singola persona: ciò è chiaro nel principio della personalità, ma anche il principio della solidarietà parte ancora dalle persone che vengono esortate ad essere solidali, mentre il principio della sussidiarietà è piuttosto un principio strutturale della società, che contempla i diversi livelli di essa e la cooperazione fra di loro. Ora con il principio della sostenibilità si ha una chiara prospettiva sistemica: si parte da una visione del tutto nello spazio e nel tempo e si presta attenzione in modo consapevole all'interdipendenza di tutti gli ambiti. Devono essere visti gli uomini e le comunità umane in tutte le loro relazioni, fino alla loro collocazione nella natura e nel mondo globale, appunto nell'*oikos*, fino a considerare anche il presente ed il futuro (si contempla appunto la responsabilità globale).

Teologicamente si potrebbe riferire questo concetto a quello della giustizia considerata in tutta la sua ampiezza oppure anche allo *Shalom* biblico¹⁷⁸.

5. Uno stile di vita ecologico

Ma l'impegno dei cristiani e delle Chiese per la salvaguardia del creato è credibile solo se è supportato da una corrispondente testimonianza di vita; insomma se i cristiani e le Chiese sviluppano e promuovono uno stile di vita, orientato ai criteri della sostenibilità e della giustizia sociale. Alla Terza Assemblea Ecumenica di Sibiu, per il Forum dedicato alla responsabilità per il creato, è stato perciò proposto alle comunità cristiane come tema di fondo la riflessione sugli stili di vita. Il testo di preparazione recitava al riguardo:

«Nel loro dialogo con la società, le Chiese europee promuovono le *autentiche* esigenze della sostenibilità e si sforzano di arricchirle di un contenuto specifico alla luce della fede cristiana e delle proprie rispettive tradizioni teologiche. Indubbiamente, l'efficienza tecnologica può offrire un immenso contributo. Va accolta con favore, ma sarebbe illusorio basarsi esclusivamente sulle soluzioni tecnologiche. Sta diventando sempre più evidente che le possibili soluzioni delle maggiori problematiche ecologiche, come quelle concernenti l'energia, l'acqua o la mobilità, *esigono nuove scelte nel nostro stile di vita*. In ultima analisi, tutti i singoli membri della società devono organizzare il proprio stile di vita personale secondo modalità che risultino compatibili con i requisiti della sostenibilità. In assenza di un cambiamento nella mente e nel cuore, le soluzioni tecnologiche o i negoziati politici per proteggere il clima non raggiungeranno gli obiettivi prefissati.

¹⁷⁸ Così Luigi LORENZETTI nel suo *Dizionario della Pace*, Edizioni Dehoniane Bologna 1997, cf. anche Karl GOLSER, *Il principio sostenibilità*, in: Rivista di Teologia Morale 32 n. 128 (2000, 4) 497-500.

Secondo noi, quindi, le Chiese dovrebbero dare la priorità alla causa a favore di stili di vita responsabili e sostenibili. Il contributo *specifico* delle Chiese al movimento ambientalista si colloca in quest'area. Occorre elaborare una risposta di carattere *spirituale* basata sui valori cristiani fondamentali. Oggigiorno, lo stile di vita adottato dai cristiani rappresenta una parte essenziale della loro testimonianza nei confronti della società.

Il termine "stile di vita" non si riferisce soltanto alla sfera personale di ogni cristiano; include gli stili di vita delle comunità cristiane. L'epoca delle semplici dichiarazioni "a favore della creazione" è passata. Le Chiese devono cominciare a lavorare su progetti specifici e proporre stili di vita alternativi. I singoli cristiani e le comunità devono dare testimonianza della propria fede attraverso uno stile di vita coerente che rispetti la creazione».

Il messaggio finale di Sibiu nella sua raccomandazione al n. 10, dopo aver proposto di celebrare dal 1° settembre al 4 ottobre un periodo dedicato alla preghiera per la salvaguardia del creato, riprende quanto è stato detto nel testo preparatorio ed esorta "a promuovere stili di vita sostenibili per contribuire a invertire la tendenza del cambiamento climatico".

Il problema, quindi, non è oggi dato dalla conoscenza adeguata, che abbiamo a disposizione, e neppure risiede nelle corrispondenti prescrizioni a livello ambientale, per quanto anch'esse siano insufficienti e meritevoli di miglioramento, il problema non consiste neanche in una carente coscienza ambientale – che nei nostri paesi è sorprendentemente elevata –, il problema risiede piuttosto nello iato tra la coscienza ambientale ed i concreti atteggiamenti nei confronti dell'ambiente.

Alcune ricerche hanno mostrato, che laddove interessi professionali o personali si trovano in conflitto con la tutela ambientale, si constatano dei meccanismi di rimozione o eliminazione. Spesso ci si orienta maggiormente su ciò che anche gli altri fanno nel quotidiano, spesso sono più decisivi stimoli materiali (come per esempio corrispondenti salari o imposte), ma possono a poco a poco prevalere anche valori immateriali, come una migliore qualità della vita, più tempo per la famiglia eccetera. Un problema risiede anche nell'impossibilità di percepire direttamente gli effetti a lunga durata, ad esempio sul clima.

In ogni caso è importante che i proposti cambiamenti nello stile di vita siano praticamente realizzabili e che ci sia una generale fiducia nelle autorità statali, affinché non possa sorgere l'impressione che l'atteggiamento ambientalista a livello individuale sia in sostanza solo una messa in scena, un alibi, mentre in grande si procede ancora impunemente nell'infliggere danni all'ambiente.

Importanti ed efficienti sotto il profilo dell'apprendimento si sono dimostrati qui anzitutto dei progetti concreti, in cui gli scolari

o i cittadini di un comune e sicuramente anche i membri di comunità ecclesiale, si sono associati ed hanno allora raggiunto anche risultati concretamente quantificabili.

In ogni caso, se le Chiese vedono nella responsabilità verso la creazione una delle dimensioni essenziali della loro esistenza, che dovrà essere eucaristica in senso lato, se operano in modo esemplare attraverso un coerente stile di vita, esse diverranno allora attive anche a livello socio-politico, entrando in sinergia con l'impegno profuso da altre forze sociali, particolarmente – a livello mondiale – con il processo della cosiddetta "Agenda 21", approvato nel 1992 a Rio de Janeiro.