

LA RICONCILIAZIONE CON LA NATURA

Introduzione

Nella lingua italiana il vocabolo *riconciliazione* significa:

«Ristabilimento di un rapporto normale, temporaneamente deteriorato, nell'ambito affettivo, giuridico o anche politico»¹.

Etimologicamente infatti deriva dal latino: *re* -di nuovo- *cum* -insieme- *clamare/calare* -chiamare-. Il movimento della riconciliazione è quindi: amicizia – rottura – amicizia. Il termine greco corrispettivo usato nella Bibbia -*katallaghé*- è più vago e indica genericamente un cambiamento, un “verso-altrove”. Esso è pochissimo usato nell’Antico Testamento, che comunque, con altre parole, invoca ampiamente la riconciliazione tra il popolo e Dio; nel Nuovo Testamento lo spettro semantico del termine si allarga notevolmente e prende consistenza nella croce di Cristo: in essa l’umanità è riconciliata con Dio, i popoli (Ebrei e Gentili) tra di loro, il cosmo col suo Creatore². Si va così configurando quella “antropologia della relazione” che è tipica della tradizione biblico-cristiana e che negli ultimi anni l’esperienza credente sta sempre più gioiosamente riscoprendo³.

In questo articolo la sequenza amicizia – rottura – amicizia verrà analizzata solo per quanto riguarda la relazione umanità/natura e cosmo/Dio. In realtà tuttavia, la triplice scansione appena accennata è soltanto duplice, in quanto il primo stato di “amicizia” non è mai storicamente esistito. I numerosi racconti delle “origini felici”⁴, compresi quelli biblici, appartengono al genere letterario mitico⁵, benché veicolino un messaggio sapienziale di grande spessore, autenticamente ispirato per un credente nella Bibbia: il mondo esiste per diventare sempre più bello e buono; il paradiso, in altre parole, non è un rimpianto, ma un progetto da perseguire lungo il filo dei secoli e il travaglio della storia. Il mondo è, ed è sempre stato⁶, in una condizione di “rottura”, ma può trovare l’“amicizia” con Dio e con se stesso. In epoca moderna, le tecnologie hanno dato all’umanità un potere nuovo,

¹ G. Devoto, G. C. Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1995, p. 1644.

² R. Penna, *Riconciliazione*, in L. Lorenzetti (a cura di), *Dizionario di teologia della pace*, Dehoniane, Bologna 1997, pp. 762-765.

³ «La visione dell’uomo come essere essenzialmente in dialogo: un dialogo a tre. Al vertice sta Dio, che interpella il capolavoro delle sue mani per provocarlo a prendere atto che non è mai compiutamente quale è chiamato a essere, quindi non può in alcun momento rinunciare a perseguire un cammino più deciso verso ulteriori obiettivi. Nel mezzo sta l’uomo, quale posta in palio dell’azione di Dio. Accanto a lui si apre il vaso campo del creato («dove sei?») che è lo scenario entro il quale si gioca il destino dell’uomo. L’antropologia biblico-teologica sta tutta racchiusa in questo continuo stabilirsi di relazioni vitali» (F. Montagnini, *Adamo dove sei? Linee di antropologia teologica*, Cittadella, Assisi 1995, p. 7).

⁴ Si veda un incompleto elenco in: P. Giovetti, *Inchiesta sul paradiso*, Rizzoli, Milano 1986.

⁵ Come è ormai ammesso da tutti gli esegeti di tendenza non fondamentalista. Ricordiamo: C. Westermann, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989; P. Gibert, *Bibbia, miti e racconti dell’inizio*, Queriniana, Brescia 1993, E. Van Wolde, *Racconti dell’inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione*, Queriniana, Brescia 1999. D’altra parte già il prof. Franco Festorazzi affermava: «Possiamo ora descrivere genericamente la fisionomia di *Gen. 2*: si tratta di un genere letterario fortemente simbolico, di colorito profondamente religioso» (*La Bibbia e il problema delle origini*, Paideia, Brescia 1967²).

⁶ Per quanto riguarda la presenza di un “male cosmico” indipendentemente da una colpa morale umana si può vedere: G. Scalmana, *Il male nella natura*, in G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, R. Tononi (a cura di), *Il male, la sofferenza, il peccato*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 13-29.

che ha accentuato le sue tendenze sfruttatrici: si tratta ora di suscitare una nuova responsabilità⁷, coerente con una visione globale del mondo e della storia, che possa assicurare un presente e un futuro felice alla Terra.

1. La frattura tra l'umanità e la natura

Il recente documento preparatorio dell'assemblea ecclesiale nazionale di Verona⁸ cita l'ambiente solo in riferimento alla necessità di «far crescere uno *stile di vita*» rispettoso del «fragile equilibrio» che assicura la persistenza di «ogni ambiente umano o naturale». In realtà le «fragilità ambientali» si possono comprendere solo sullo sfondo di una «visione ecologica» del mondo che ne rappresenti il quadro positivo, sul quale poi marcare la ferita della frattura. Schematizzo i contenuti fondamentali di tale «visione» in quattro punti⁹.

a) La relazionalità tra tutti i soggetti naturali.

L'ecologia è la scienza delle relazioni naturali. Solo il flusso continuo dell'energia (che parte dal Sole) e i cicli ordinati dei materiali (acqua, ossigeno, carbonio, fosforo...) assicurano la persistenza degli ecosistemi, sia sul versante abiologico che su quello biologico. La coscienza della connessione tra tutte le realtà naturali ha persino indotto ad ipotizzare un modello di Terra paragonabile all'organismo umano, la cosiddetta «ipotesi Gaia»¹⁰: le «cellule» di questo super-organismo sarebbero i singoli viventi, il «sangue» l'acqua che scorre nei fiumi e nei mari, il «cervello» l'insieme della cultura e delle reti di trasmissione informatica prodotte dall'umanità... C'è il rischio di una nuova mitologia¹¹, ma, tolte di mezzo le fantasie nostalgiche od orientalizzanti, rimane l'incontestabile «retinità»¹² dei sistemi naturali (e anche sociali: la globalizzazione).

L'inquinamento dell'aria, dell'acqua e dei suoli rompe gli equilibri nelle relazioni tra i vari componenti dei sistemi naturali, perciò rappresenta una grave minaccia per la Terra. Pensiamo solo alla dispersione nell'aria dei cosiddetti gas serra (metano, anidride carbonica, vapor d'acqua) che rendono l'atmosfera opaca al calore, il quale viene trattenuto e provoca l'aumento della temperatura

⁷ Per usare la ormai classica espressione di H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Sulla questione delle tecnologie vedi anche: E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998; U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000; G. Gatti, *Tecnica e morale*, Las, Roma 2001; G. Manzone, *La tecnologia dal volto umano*, Queriniana, Brescia 2004.

⁸ Comitato preparatorio del IV Convegno ecclesiale nazionale, *Verona 2006. Traccia di riflessione*, in «Il Regno Documenti», 50(2005) 972 (1 luglio 2005), pp. 338-348.

⁹ Per i primi tre aspetti qui accennati, si può leggere una trattazione più ampia (nella prospettiva di quattro teologi contemporanei: Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff, Sallie McFague) in: Cho Hyun-Chul, *An ecological vision of the world. Toward a Christian Ecological Theology for Our Age*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004. Ringrazio il prof. Felice Montagnini per avermi indicato questa documentata pubblicazione.

¹⁰ Soprattutto il fisico inglese James Lovelock, a partire da: J. E. Lovelock, Lynn Margulis, *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: The Gaia hypothesis*, in «Tellus» 1973, 26, pp. 1-10. Molte opere di Lovelock sono state tradotte in italiano; forse la più completa è: J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

¹¹ Non manca chi propone come soluzione agli attuali problemi ecologici un nuovo «reincantamento» del mondo, una nuova «paganità» che recuperi la sacralità della natura. Vedi: S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Saggiatore, Milano 1995 e le correnti della *deep-ecology* con capofila il filosofo norvegese A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, RED, Como 1994. Per una panoramica più ampia vedi: M. Tallacchini, *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998; A. N. Terrin, *Mistiche dell'occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*, Morcelliana, Brescia 2001; S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004.

¹² Questo neologismo deriva dall'uso consueto in ecologia del termine «rete» per indicare l'interconnessione di tutte le realtà naturali ed è stato trasferito anche nel linguaggio dell'etica ecologica; vedi: K. Golser, *Il principio dell'interdipendenza o della «retinità»*, in F. Compagnoni, S. Privitera (a cura di), *Il futuro come responsabilità etica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 202-204.

media, cioè dell'energia disponibile e, di conseguenza, una estremizzazione dei fenomeni atmosferici nel breve periodo e incerti mutamenti climatici per il futuro¹³.

b) Il valore delle cose.

Un famoso aforisma dello scrittore inglese Oscar Wilde diceva:

«Un cinico è una persona che conosce il prezzo di tutto e il valore di nulla».

Viviamo in una società tipicamente “cinica”, nel senso indicato. Tutto è “merce”, oggetto di scambio, fruizione immediata ed utilitaristica delle cose finché servono. Quando non servono più si buttano: l'*usa-e-getta* è tipico del nostro mondo. La produzione seriale e automatica delle cose ha portato al paradosso che conviene spesso buttare un oggetto e acquistarne uno nuovo, piuttosto che tentare la riparazione o comunque il riuso. D'altra parte un'economia fondata sulla produzione di cose non può non spingere al loro continuo ricambio per doverne acquistare e produrre di nuove. La pubblicità martellante è funzionale a questo schema e la conseguenza inevitabile è l'accumulo di immense quantità di rifiuti¹⁴. Il consumismo è diventata quasi una religione con i suoi templi, i centri commerciali, e i suoi riti, lo *shopping* del sabato e della domenica che hanno sostituito la chiesa e la Messa¹⁵.

Questo atteggiamento toglie sostanzialmente valore intrinseco alle cose, limitando il loro significato all'uso strumentale che l'umanità ne fa. È un impoverimento “ontologico” degli oggetti, tanto più grave per un cristiano che chiama ogni cosa col nome di “creatura”, cioè opera di Dio, termine del suo amore, destinata a trasformarsi nella pienezza escatologica del Regno dei cieli. Acqua, aria, rocce, piante, animali, manufatti umani meritano tutto il nostro rispetto perché sede di una razionalità che spesso neppure le investigazioni scientifiche più moderne sono riuscite a decifrare (gli atomi, le molecole, la vita, l'oggetto artistico...) e frutto di un atto eterno dell'amore creante di Dio¹⁶.

c) La compatibilità tra ecologia e giustizia.

La riflessione sui rapporti sociali, sia in ambito socio-politico che in ambito ecclesiale, ha visto nel corso dell'ultimo secolo una continua dilatazione. Nata, nel secolo XIX, come discussione sulla “questione operaia”, cioè sul problema del rapporto tra capitale e lavoro all'interno delle fabbriche, divenuta poi, nella prima parte del secolo XX al tempo degli “totalitarismi”, analisi della “questione dello stato”, cioè del rapporto tra cittadino e pubblici poteri, ha assunto dimensioni mondiali nella seconda metà del secolo XX¹⁷. Insieme a questa dilatazione “geografica”, avviene anche un

¹³ Una buona sintesi della problematica in: A. Ballarin Denti, *I cambiamenti climatici tra scienza e politica*, in «Aggiornamenti Sociali» 52(2001), 1 (gennaio), pp. 23-36.

¹⁴ Sul problema dei rifiuti, con particolare riferimento alla situazione bresciana, si può leggere: M. Ruzzenenti, *L'Italia sotto i rifiuti*, Jaca Book, Milano 2004. Pertinenti osservazioni culturali ed etiche si trovano in: P. Schmitz, *Per una giustizia globale: magistero sociale e responsabilità per la terra*, in S. Morandini (a cura di), *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, Fondazione Lanza e Gregoriana Libreria, Padova 2005, pp. 29-42.

¹⁵ Ritzer G., *La religione dei consumi*, il Mulino, Bologna 2004. Sul problema della domenica sono interessanti gli atti di due convegni pugliesi (Lecce e Massafra) tenuti in preparazione al congresso eucaristico nazionale 2005: P. Tarchi, C. Mazza (a cura di), *La domenica e i giorni dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

¹⁶ Vedi anche: K. Golser, *Teologia e spiritualità della creazione*, in F. Facchini (a cura di), *Un ambiente per l'uomo*, Dehoniane, Bologna 2005, p. 33.

¹⁷ Dal punto di vista ecclesiale, possiamo considerare espressione tipica dei tre momenti le encicliche: *Rerum novarum* di Leone XIII (15 maggio 1891), *Quadragesimo anno* di Pio XI (15 maggio 1931), *Populorum progressio* di Paolo VI (26 marzo 1967). Vedi anche: Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, nn. 87-104.

allargamento tematico: la “questione sociale” non riguarda più soltanto l’economia (la giustizia), ma anche i diritti umani e l’ambiente non-umano¹⁸.

Quest’ultimo aspetto venne drammaticamente alla ribalta negli anni ‘60-’70, quando il degrado degli ambienti naturali iniziò a produrre effetti chiaramente percepibili¹⁹. Anche le Chiese cristiane ne presero atto con una certa gradualità, ma infine con chiarezza²⁰. Oggi tutte le questioni già citate sono inestricabilmente connesse nella grande sfida della “globalizzazione”²¹. In particolare emerge la difficoltà di coniugare compiutamente il rapporto tra ecologia e giustizia: dopo aver distrutto il proprio patrimonio naturale e dopo aver depredato quello del sud del mondo, con quale diritto i popoli ricchi possono richiedere saggezza e sobrietà ecologica ai popoli poveri²²? Eppure è necessario perché “abbiamo una sola terra”²³ e ne va di mezzo il futuro dell’umanità tutta.

d) I limiti della terra e il problema del futuro.

Nel 1930 il grande fisico Robert Andrews Millikan (1868-1953, Nobel per la fisica nel 1923) affermava l’impossibilità che un sistema così esteso come la terra potesse essere compromesso dall’attività, sempre puntiforme, del genere umano²⁴. Lo sviluppo incessante delle tecnologie di sfruttamento dei combustibili fossili, delle materie prime, delle risorse biologiche mutò in pochi decenni lo scenario mondiale. Nel 1970, il *Club di Roma*, un gruppo spontaneo internazionale di scienziati animati dall’italiano Aurelio Peccei, invitò (con un finanziamento della Fondazione Volkswagen) un gruppo di esperti dei sistemi dinamici complessi del Massachusetts Institute of Technology (MIT) a studiare l’evoluzione e le interazioni dei principali fattori dai quali dipende il futuro della terra. Ne uscì, nel 1972, il famoso rapporto *The Limits to Growth*²⁵.

In un mondo fisicamente limitato diviene sempre più urgente il problema del futuro. Per la prima volta nella sua storia l’umanità percepisce una nuova frattura: quella tra la generazione presente e quelle future, il rischio di una concorrenza (sleale) tra chi c’è e chi ci sarà (e non può difendersi), la nascita di un nuovo fronte di responsabilità, quello verso il futuro²⁶. Ciò non può non avere notevoli

¹⁸ È interessante notare come un almanacco diffuso e autorevole qual è il *Calendario Atlante De Agostini*, negli ultimi anni si sia arricchito di “Confronti statistici mondiali” non solo con i consueti riferimenti alla demografia e alla economia, ma anche agli “Indicatori sociali” (indice di sviluppo, scolarità, sanità, alimentazione), agli “Indicatori di povertà” (% di popolazione con meno di 1 o 2 \$ al giorno, bambini sottopeso, popolazione sottanutrita), agli “Indicatori ambientali” (emissioni di CO₂ e di CFC, superficie coperta da foreste e deforestazione, aree protette, numero auto per 1000 abitanti, presenza di polveri sottili). È certamente indice di una nuova sensibilità.

¹⁹ Famoso ed epocale il libro della biologa americana Rachel Carson *Silent spring*, Houghton Mifflin, New York 1962, tradotto in numerose lingue, compreso l’italiano (R. Carson, *Primavera Silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1963).

²⁰ Vedi: A. Simula, *In pace con il creato. Chiesa cattolica ed ecologia*, Messaggero, Padova 2001; SAE (a cura di), *Abitare insieme la terra. Comunità ecumenica e giustizia*, Ancora, Milano 2003. Per le religioni non cristiane, vedi: K. Golser (a cura di), *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, Dehoniane, Bologna 1995; S. Morandini, *Parole delle Fedi. Creazione*, EMI, Bologna 2005.

²¹ Il *Compendio* già citato individua tre sfide del nuovo secolo: “della verità stessa dell’essere uomo”, “della comprensione e della gestione del pluralismo e delle differenze”, “della globalizzazione” (n. 16).

²² Interessante la discussione in: M. Ortega Cerdá, D. Russi, *Debito ecologico. Chi deve a chi?*, EMI, Bologna 2003.

²³ Così titolava il rapporto per la Conferenza Mondiale per l’Ambiente organizzata dall’ONU a Stoccolma nel 1972: B. Ward, R. Dubos, *Una sola Terra*, Arnoldo Mondadori, Milano 1972.

²⁴ Una storia interessante delle idee ecologiche nel secolo appena trascorso si trova in: John R. Mc Neill, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell’ambiente nel XX secolo*, Einaudi, Torino 2003.

²⁵ In italiano: *I limiti dello sviluppo: rapporto del System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell’umanità*, Arnoldo Mondadori, Milano 1972.

²⁶ Nel 1988 venne pubblicato il Rapporto della Commissione mondiale per l’Ambiente e lo Sviluppo istituita dall’ONU e presieduta dalla prima ministra norvegese Gro Harlem Brundtland dal titolo *Our common future*, tradotto in italiano come *Il futuro di noi tutti*, Bompiani, Milano 1988. Il tema del futuro è entrato prepotentemente anche nella riflessione teologica non solo nella dimensione dell’escatologia “ultima”, ma anche “penultima” (esempio: S. Muratore [a cura di], *Futuro del cosmo, futuro dell’uomo*, Atti del XV Congresso nazionale dell’Associazione Teologica Italiana, Messaggero, Padova 1997), come pure nella riflessione etica (esempio il già citato *Il futuro come responsabilità etica*, Atti del XIX Congresso nazionale dell’Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale).

ripercussioni economiche, sociali ed etiche: organizzare una società che sia “sostenibile”, cioè durevole anche nel tempo a venire.

«Il primo dovere di *ogni* libertà, anzi la condizione della sua sussistenza è che essa si ponga dei limiti. [...] Esso ci prescrive, qui ed ora, di imbrigliare il nostro potere, quindi di ridurre i nostri piaceri per amore di un'umanità futura che i nostri occhi non vedranno più. [...] Il principio della responsabilità si ricongiunge con il principio della speranza»²⁷.

È sconcertante pensare che forse l'umanità contemporanea ha più potere di quanto la sua coscienza morale ne possa sopportare. Ma il cristiano sa che «Dio ama il mondo»²⁸ e che quindi la morte non prevarrà sulla vita: qui fonda la sua speranza.

2. Per una teologia della riconciliazione ecologica.

Può la teologia cristiana offrire un fondamento credibile ad un nuovo rapporto tra umanità e natura che superi le fratture appena citate? La discussione fu vivace a cavallo degli anni '60 e '70: il cristianesimo veniva accusato, con riferimento soprattutto al *dominium terrae* di Gn 1,28²⁹ di essere una religione strutturalmente antropocentrica e quindi incapace di un approccio rispettoso alla natura perché, secondo la Bibbia,

«è volontà di Dio che l'uomo sfrutti la natura per i suoi scopi»³⁰.

La riflessione cristiana ha chiarito che la persona umana rimane al centro dell'interesse del credente, ma non col ruolo di “dominatrice” (Dio resta sempre il “padrone” di tutto), bensì di amministratrice premurosa dei doni di Dio, in relazione necessaria e solidale con tutto il creato³¹. Non solo, ma la natura è divenuta infine un “principio ermeneutico” fecondo per un pensare teologico ed etico originale che ha dato origine alle cosiddette eco-teologie³². Di fatto, sia i politici che gli ecologi si rendono sempre più conto dell'importanza delle religioni, compreso il cristianesimo, nella soluzione dei problemi ambientali contemporanei³³. Su quali basi teologiche?

a) La Trinità, sede e fonte di relazioni felici.

Afferma Tommaso d'Aquino:

«La conoscenza delle persone divine è necessaria per avere una comprensione adeguata della creazione»³⁴.

²⁷ H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 42-49.

²⁸ Cfr. Gv 3,16.

²⁹ «Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”».

³⁰ Lynn White Jr., *The Biological Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», 155(1967)3767, 1203-1207 (in italiano: L. White, *Le radici storiche della nostra crisi*, in «Il Mulino», 22(1973), 251-263).

³¹ Vedi: P. Giannoni (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Messaggero, Padova 1993. Una sintesi della discussione in: G. Canobbio, *La creazione oltre l'antropocentrismo*, in C. Simoni (a cura di), *Ecologia, etica, educazione*, Grafo, Brescia 1999, pp. 29-43.

³² Per una rassegna dei modelli eco-teologici e per una sintesi, vedi: S. Morandini, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005.

³³ Ad esempio: Howard Youth, *Il mondo religioso verso la sostenibilità*, in *State of the World 2003*, Edizioni Ambiente, Milano 2003, pp. 229-257.

³⁴ *Summa Theologiae*, I, 32, 1, ad 3. La citazione è ripresa dall'apertura del contributo di V. Maraldi, *La creazione nel pensiero cristiano. Il Dio trinitario, origine e compimento del creato*, in V. Maraldi (a cura di), *Teologie della creazione e scienze della natura. Vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa*, Dehoniane, Bologna 2004.

Cosa dice la teologia cristiana delle persone divine? Che le tre persone esistono nell'unico Dio (*esse in*) come pure relazioni (*esse ad*). Ciò che distingue il Padre dal Figlio dallo Spirito non è nulla se non il fatto che l'uno è relazionato all'altro. Dio è un essere dialogico, che vive come un *io* così aperto sul *tu* da formare un unico *noi*³⁵.

Se Dio è così, si comprende perché anche la sua creazione sia strutturata sulla relazione. Non solo, come è già stato detto, l'ecologia è la scienza delle relazioni (retinità), ma anche l'universo sussiste in forza delle relazioni gravitazionali, l'atomo per le interazioni cosiddette deboli, forti, elettromagnetiche, la vita grazie ai rapporti biochimici ed energetici che si stabiliscono fra i materiali che compongono i viventi. La *Bibbia* si apre e si chiude con due visioni "trinitarie" nel senso che manifestano la bellezza delle relazioni volute dal Creatore: il paradiso terrestre della *Genesi* e la città celeste dell'*Apocalisse*. Esse, per il credente, non rappresentano né il rimpianto mitologico dell'età dell'oro né il sogno escatologico di un futuribile ultraterreno, ma un progetto: costruire il mondo trinitario voluto da Dio, cioè un mondo ricco di relazioni felici, stabilito su una profonda solidarietà tra tutti gli esseri, co-creature³⁶ del medesimo Signore.

b) La creazione come bellezza/bontà di ogni cosa.

Perché dare valore alle cose (e non solo un prezzo)? La teologia ha una risposta disarmante nella sua profonda semplicità: perché Dio le ama. Ciò significa pensare la creazione non tanto o non solo come un "fare iniziale" di Dio (*creatio ex nihilo*) o come un sostentamento ontologico e persistente dell'essere di ogni creatura (*creatio continua*), ma come una vicinanza amorosa che dona pace e salvezza. Questa visione ha un preciso riscontro biblico nel ripetuto "E Dio vide che era cosa buona" del primo racconto della creazione (*Gn* 1) e ha lasciato una profonda traccia nella spiritualità, soprattutto francescana³⁷. Dio ama le cose e quindi esse sono buone e belle. La loro tuttavia è una bellezza incompleta e l'umanità ha il compito di portarla a compimento. In questa prospettiva antropologicamente dinamica, alcuni biblisti leggono la mancanza del "E Dio vide che era cosa buona" al secondo giorno, come pure l'assenza della medesima espressione dopo la creazione dell'uomo/*adam* al sesto giorno, come pure il fatto che la "somiglianza" sia presente nel v. 26, ma non nel v. 27³⁸. Forse è indice di una bellezza incompiuta che, dopo il "ritiro" di Dio al settimo giorno da ogni "suo" lavoro, lascia spazio per il lavoro dell'umanità.

La grande icona sacramentale della bellezza cosmica è l'eucarestia. In essa, nel pane e nel vino materiali, noi celebriamo la presenza del Signore risorto che trasfigura in bellezza e in gloria ogni realtà materiale e spirituale. La celebriamo nella fede, ma siamo invitati a realizzarla nella vita. Suggestiva è la visione di padre Pierre Teilhard de Chardin descritta in uno dei suoi *Racconti alla Benson* (1916): egli immagina di trovarsi in ginocchio davanti all'ostensorio e di vedere lo splendore dell'Ostia dilatarsi all'universo intero, penetrandolo con la sua luce fino a renderlo tutto

³⁵ Basti questo breve cenno ad un tema estremamente vasto e fecondo (*De Deo Trino*). I tratti qui citati vengono soprattutto da: A. Milano, *Trinità*, in G. Barbaglio, S. Dianich, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985⁴, p. 1798.

³⁶ Espressione usata da E. Bianchi, *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, San Liberale, Treviso 2003, p. 15.

³⁷ T. Matura, *Francesco, un altro volto*, Biblioteca Francescana, Milano 2001, p. 103 ("La creazione: progetto d'amore di Dio") e p. 160 ("Un nuovo sguardo sul mondo: il *Cantico delle creature*"). U. Sartorio, «Laudato si, mi Signore». *Francesco d'Assisi: un cristiano riconciliato con la creazione*, in «Credere oggi», 12(1992), 70, pp. 54-68. Evidente l'influsso di questa sensibilità anche nelle opere del teologo della liberazione di formazione francescana Leonardo Boff, come in L. Boff, *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della Terra*, Cittadella, Assisi 2000.

³⁸ Il biblista di Lovanio André Wénin titola «Un'umanità incompiuta» il primo paragrafo del suo intervento in: A. Wénin, *L'umanità e il creato: dominio e mitezza*, in A. N. Terrin (a cura di), *Ecologia e liturgia*, Messaggero, Padova 2003, pp. 23-47. È curioso notare che, al sesto giorno, le due "cose buone" sono: la prima gli animali e la seconda non l'umanità, ma, diremmo con linguaggio moderno, le "catene alimentari", cioè il cibo rigorosamente vegetariano dato all'*adam* e agli animali.

splendente³⁹. Così la celebrazione eucaristica domenicale della comunità cristiana, nel primo giorno della settimana che richiama il primo giorno della creazione, diventa veramente

«l'inizio che restaura l'antica creazione e dà avvio alla nuova creazione»⁴⁰.

c) La riconciliazione cosmica di Cristo.

La riconciliazione è il “cuore” del vangelo di Cristo, soprattutto nella interpretazione di S. Paolo⁴¹. Essa è opera di Dio ed ha una dimensione “verticale”:

«Dio riconcilia l'umanità peccatrice a se stesso»,

una dimensione “orizzontale”:

«Dio guarisce le società che sono state profondamente ferite dall'oppressione, ingiustizia, discriminazione, guerra e distruzione»,

una dimensione “cosmica” che

«mette l'opera di Dio, attraverso Cristo, nel contesto dell'intera creazione»⁴².

Secondo quest'ultima dimensione, purtroppo non consueta nella omiletica e nella catechesi, l'amore di Dio in Cristo abbraccia tutta la realtà, umana e non-umana, poiché egli, «elevato da terra», «tutto attira a sé»⁴³. D'altra parte è giusto che il Verbo nel quale «tutto è stato fatto» (Gv 1,3) al primo giorno creativo del cosmo⁴⁴, rappresenti anche il termine dell'ultimo (ottavo) giorno, quello escatologico del compimento finale. Non solo infatti le cose «sono state create per mezzo di lui», ma anche «in vista di lui» (Col 1,16). Tra il primo e l'ottavo giorno però si estende la storia, cioè l'azione dello Spirito che suscita nelle fatiche del tempo la grazia del bene fino al giubilo dei «nuovi cieli e una terra nuova» (2 Pt 3,13) nel Signore. L'escatologia cristiana non può non essere, oltre che personale e storica, anche cosmica e trinitaria⁴⁵.

Dal punto di vista biblico riconosciamo due movimenti nel cammino verso il compimento finale: Cristo risorto che “attrae” e il creato che cammina. Il primo movimento è indicato con varie espressioni: Cristo risorto, vinto il male, offre ogni cosa al Padre affinché «Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,28); il progetto eterno di Dio è di «ricapitolare in Cristo tutte le cose» (Ef 1,10); Dio ha voluto «fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose» (Col 1,19-

³⁹ G. Scalmana, *Teilhard de Chardin. La fede e la scienza*, In dialogo, Milano 2000, p. 110 dove è riportata anche la citazione del testo ripreso da: *Il Cristo nella materia. Tre racconti alla Benson* in P. Teilhard de Chardin, *Inno dell'Universo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 32-33.

⁴⁰ F. G. Brambilla, *Eclissi della festa e giorno del Signore*, in P. Tarchi, C. Mazza (a cura di), *La domenica e i giorni dell'uomo*, cit., p. 61.

⁴¹ Per una sintesi: G. Barbaglio, *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*, in P. Giannoni (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Messaggero, Padova 1993, pp. 167-238.

⁴² R. Schreiter, *La riconciliazione opera di Dio e della chiesa*, in «Missione Oggi: annuncio, dialogo, liberazione», n. 2/2006, pp. 18-19.

⁴³ La traduzione ufficiale CEI di Gv 12,32 dice: «attirerò tutti a me», ma è bene attestata nei codici greci e latini (fatta propria anche dalla Volgata) la lezione al neutro plurale: «attirerò tutte le cose a me», per indicare, appunto, «un mutamento di signoria. Al posto della potenza cosmica della morte e del dominio mortale di Satana, subentra la potenza che salva il cosmo, l'amore di Gesù Cristo» (J. Ernst, *Giovanni. Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 153).

⁴⁴ Alcuni padri (Ilario, Girolamo) leggono il «in principio» col quale si apre la *Genesi*, come “in testa”, “nel figlio”; vedi: E. Bianchi, *Giorno del Signore, giorno dell'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 144-145.

⁴⁵ Questa tripartizione (escatologia della persona, dell'umanità, del cosmo) si trova, ad esempio, in: J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998.

20)⁴⁶. Il secondo aspetto trova il suo testo principe in *Rm* 8,19-22: il creato “attende”, “spera”, “geme”, “è nelle doglie del parto” nella speranza di “entrare nella gloria”.

«Da ciò risulta che anche nel gemito della creazione, per analogia con quello dello Spirito e dei redenti, il momento iniziale della difficoltà ha un ruolo più che altro occasionale e secondario. Anche in esso spicca la spinta verso un futuro, e questo non è pensato solo come liberazione, ma ancor più come compimento di un bene che il creato possiede, ma solo imperfettamente»⁴⁷.

3. *La pratica della riconciliazione ecologica: il versante etico.*

Se la prospettiva teologica cristiana tende alla riconciliazione universale e se, al contrario, viviamo in un mondo fratturato, il compito del cristiano consiste nello stabilire relazioni felici, ricostituire gli equilibri infranti, ridare valore e dignità alle cose offese dal consumismo e dallo spreco. Giovanni Paolo II non ha esitato a parlare di “conversione ecologica”:

«Occorre, perciò, stimolare e sostenere la “conversione ecologica”, che in questi ultimi decenni ha reso l’umanità più sensibile nei confronti della catastrofe verso la quale si stava incamminando. L’uomo non più “ministro” del Creatore, ma autonomo despota, sta comprendendo di doversi finalmente arrestare davanti al baratro»⁴⁸.

Anche la *Dichiarazione congiunta* di Giovanni Paolo II e del Patriarca Ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I (10 giugno 2002) ribadisce:

«Occorre un atto di pentimento da parte nostra, ed il rinnovato tentativo di considerare noi stessi, di considerarci l’un l’altro, e di considerare il mondo che ci circonda, nella prospettiva del disegno divino della creazione. [...] Occorre] un cambiamento quanto più possibile radicale, che potrà indurci a cambiare il nostro stile di vita, ed i nostri insostenibili modelli di consumo e di produzione. Una genuina *conversione* in Cristo ci permetterà di cambiare i nostri modi di pensare e di agire»⁴⁹.

In ambito ecumenico, la seconda assemblea ecumenica europea di Graz (1997), aveva raccomandato:

«L’impegno per la salvaguardia del creato non rappresenta un qualsivoglia campo di azione accanto a molti altri, ma deve costituire una dimensione essenziale della vita della Chiesa»⁵⁰.

⁴⁶ Per quanto riguarda il testo di *Efesini*, è assai istruttiva l’indagine esegetica di F. Montagnini, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 101-107; per quanto riguarda la lettera ai *Colossesi*, vari riferimenti al cosmo e all’ecologia si trovano nel commento spirituale del moralista G. Taglierio, *Nuove creature in Cristo. Con Paolo alla scuola del Maestro*, Paoline, Milano 1990, mentre il senso cristocentrico e cosmico di *Col* 1,15-20 è ben articolato in A. Auer, *Etica dell’ambiente*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 241-248.

⁴⁷ F. Montagnini, *Lettera ai Romani I-VIII. Fra i segreti del testo*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 123.

⁴⁸ Discorso all’udienza generale del 18 gennaio 2001. In: A. Giordano, S. Morandini, P. Tarchi (a cura di), *La creazione in dono. Giovanni Paolo II e l’ambiente*, EMI, Bologna 2005, p. 78. Molto prima il teologo evangelico Jürgen Moltmann aveva scritto: «Secondo la fede cristiana, le fondamenta spirituali su cui poggia la conversione che gli uomini sono chiamati a compiere, dallo sfruttamento sconsiderato della natura alla riconciliazione rispettosa con essa, sta nel percepire il Cristo cosmico e la redenzione universale» (J. Moltmann, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un’etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990, p. 95).

⁴⁹ *La creazione in dono*, cit., p. 82.

⁵⁰ *Riconciliazione. Dono di Dio e sorgente di vita nuova, CCEE-KEK*, Atti ufficiali dell’Assemblea ecumenica europea di Graz, 23-29 giugno 1997, a cura di G. Lingua, Pazzini, Verrucchio 1998, p. 61. La prima assemblea ecumenica

Distinguiamo quattro ambiti di conversione.

a) Il lavoro come riconciliazione e bellezza.

Nella mentalità più corrente il lavoro riveste anzitutto un compito economico: trasformare cose od offrire servizi in vista della mobilitazione e/o dell'accrescimento del proprio capitale finanziario. Non è questo però l'unico significato del lavoro. Dal punto di vista antropologico, esso offre lo spazio per esprimere la propria personalità e le proprie abilità. Dal punto di vista teologico esso è collaborazione con Dio all'opera della creazione onde portarla a compimento. Risulta molto problematico salvaguardare il valore antropologico e teologico del lavoro nel contesto della economia globalizzata e tecnologizzata oggi prevalente⁵¹. Non è questo il luogo per discutere tale aspetto, ma è importante non lasciarci travolgere dall'economicismo imperante, bensì recuperare il senso profondo dell'agire umano che la Rivelazione ci ricorda.

«Nella Parola della divina Rivelazione è iscritta molto profondamente questa verità fondamentale, che l'uomo, creato a immagine di Dio, *mediante il suo lavoro partecipa all'opera del Creatore*, ed a misura delle proprie possibilità, in un certo senso, continua a svilupparla e la completa»⁵².

«Gli scritti paolini e giovannei, infatti, mettono in luce la dimensione trinitaria della creazione e, in particolare, il legame che intercorre tra il Figlio-Verbo, il «Logos», e la creazione. Creato in Lui e per mezzo di Lui, redento da Lui, l'universo non è un ammasso casuale, ma un «cosmo», il cui ordine l'uomo deve scoprire, assecondare e portare a compimento»⁵³.

I testi citati (ed anche altri) si limitano tuttavia ad affermare, in linea di principio, il valore teologico e cosmologico del lavoro: «collaborare con Dio per completare la creazione». Possiamo delineare con più precisione questo progetto? Ci è ancora utile forse fare riferimento ai capitoli iniziali della *Genesi*, là dove si parla di bellezza/bontà del mondo e di paradiso terrestre. Come è già stato accennato non si tratta di una situazione storica iniziale ormai perduta, ma di una visione di pienezza finale. Portare a compimento la creazione, significa accrescere nel mondo la sua bellezza e la sua vivibilità mediante la costruzione di relazioni umane e naturali felici, sul modello della felicità delle relazioni trinitarie⁵⁴. Fino all'epoca moderna l'umanità non ne aveva i mezzi: la natura incombeva senza possibilità di reazione. Le tecnologie contemporanee permettono di incidere molto

europea (Basilea 1989) aveva avuto come tema: «Giustizia, pace, integrità del creato», come pure l'assemblea ecumenica mondiale di Seoul nel 1990.

⁵¹ Uso il termine «lavoro» nel senso più ampio di «attività umana». Nella *new economy* non si offrono solo cose materiali, ma anche divertimento, informazione, servizi; lo snodo fondamentale dell'economia non è più la proprietà capitalistica e il lavoro industriale in senso fordista, ma la possibilità di accedere, pagando, ai vari servizi offerti dalle agenzie più disparate. Una acuta analisi di questi processi si trova, ad esempio, nei due libri di Jeremy Rifkin (praticamente il secondo completa il primo): J. Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento del post-mercato*, Baldini e Castoldi, Milano 1997; J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano 2000. Una interessante ricerca, a partire dall'esperienza «militante», si trova nel dossier della rivista «Missione Oggi» curato da preti operai bresciani: *Il lavoro che cambia visto dai preti operai*, «Missione Oggi: annuncio, dialogo, liberazione», n. 9, novembre 2002, pp. 17-32. Una indagine più articolata in: S. Morandini, *Il lavoro che cambia. Un'esplorazione etico-teologica*, Dehoniane, Bologna 2000.

⁵² Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, n. 25.

⁵³ Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit., n. 262, p. 147.

⁵⁴ «Certo, l'idea di Bellezza come Ipostasi dello Spirito – di cui ci siamo occupati sopra – esprime molto bene la natura dell'atto teologico in Dio. Essa ci fa capire che anche il Terzo è un *Logos*, ma un *Logos-in-mezzo*. In esso il *dià-logos* dei due diventa vita che scorre fuori di loro» (L. Razzano, L. Zák, *Teologia della bellezza? Alcune riflessioni di carattere epistemologico*, in N. Valentini [a cura di], *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, Paoline, Milano 2002, p. 145).

più su di essa. Purtroppo spesso vengono usate non per favorire gli equilibri naturali, la bellezza dei paesaggi, la vivibilità del mondo, ma con intenti meramente utilitaristici ed egoistici. Dovremmo forse riprendere il suggerimento di S. Benedetto che ordinava al “cellario” (il magazziniere) del monastero di trattare gli strumenti del lavoro con quella cura e circospezione che si addice ai vasi sacri usati per la S. Messa⁵⁵. Il problema quindi è prima etico e poi politico: convertirci ad un uso delle tecnologie che ci riconcili con la natura e tradurre tutto ciò in un nuovo stile di vita, una nuova programmazione del territorio, un nuovo modello di approccio alla natura non più sotto il segno della sottomissione violenta, ma della correlazione, in una prospettiva organica globale.

«Qui si esigono modelli nuovi, del tipo di quelli della comunicazione e cooperazione, il quale vede nella natura non più un oggetto sottomesso all'uomo, bensì un insieme di sistemi vitali aperti con una loro propria soggettività»⁵⁶.

Anche la pastorale non può più esimersi dal considerare il rapporto lavoro/ecologia come assolutamente significativo per la testimonianza cristiana nel nostro mondo. Più volte il vescovo di Brescia, mons. Giulio Sanguineti, ad esempio, nelle lettere alle varie zone dopo la visita pastorale, raccomanda di coniugare l'attività umana con l'attenzione all'ambiente e ai suoi equilibri⁵⁷. Il card. Carlo Maria Martini scrivendo ai fedeli ambrosiani nel 1999, tematizzava lo strettissimo vincolo tra testimonianza cristiana, bellezza e triade ecumenica, cioè giustizia, pace, ambiente.

«Vivere l'impegno ecumenico, il dialogo interconfessionale e interreligioso, è compito urgente per rispettare e promuovere insieme con tutti la Bellezza come giustizia, pace e salvaguardia del creato»⁵⁸.

Assecondando questa linea di impegno pastorale, riprendendo anche una tradizione proveniente dall'oriente cristiano, il Consiglio Episcopale Permanente della CEI in data 26 gennaio 2006 invitava le comunità cristiane a dedicare il mese di settembre, inizio delle attività parrocchiali, alla riflessione sulle proprie responsabilità verso l'ambiente⁵⁹.

b) La cura della terra.

Non c'è cielo senza terra, titolava un vecchio fascicolo della rivista «Concilium»⁶⁰. Dobbiamo riscoprire la terra, non solo come generico luogo dove abitare, ma molto più come Madre che ci nutre e come Patria (da “padre”) che ci protegge⁶¹.

⁵⁵ «Tutti gli arnesi del monastero e tutta la roba tenga in conto come dei vasi sacri dell'altare» (Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, Città Nuova, Roma 1981, p. 201).

⁵⁶ J. Moltmann, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 51.

⁵⁷ Alla zona pastorale dell'Alto Garda, ad esempio, il Vescovo raccomanda: «Diventi esemplare anche per i turisti il rispetto per il creato, invitando le autorità di competenza a salvaguardare il territorio per una corretta convivenza dell'uomo con la natura onde evitare che non si passi dalla sudditanza alla natura all'esercizio di un dominio padronale sulla Terra e le sue risorse» (Lettera del 30 novembre 2002). Alla zona pastorale Bassa Centrale non esita, giustamente, ad entrare nel merito di una questione scottante: «In merito alla progettata costruzione della Centrale termoelettrica di Offlaga: ritengo che si debba guardare al bene comune del territorio, inserito nel più generale bene nazionale; tale bene comune non può prescindere dalla sostenibilità ambientale e dalla vivibilità anche futura della nostra terra» (Lettera del 25 dicembre 2004).

⁵⁸ C. M. Martini, *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera pastorale 1999-2000*, Centro Ambrosiano, Milano 1999, p. 45.

⁵⁹ «I vescovi hanno, inoltre, approvato 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 [...]. Questa scelta intende riaffermare l'importanza della “questione ecologica”, con le sue implicanze etiche e sociali, e si propone come un gesto concreto sul piano ecumenico, come auspicato dalla *Charta Oecumenica*» (dal sito *chiesacattolica*).

⁶⁰ «Concilium», 27(1991) 4.

⁶¹ Prendo queste due attributi da: L. Boff, A. N. Van Si, *Sorella Madre Terra. Per una dimensione politica e teologica dell'ecologia*, Lavoro, Roma 1995; E. Morin, A. B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

I modelli culturali e teologici a cui ispirarsi, a questo proposito, sono parecchi.

Abbiamo il modello “simbiontico” dei popoli indi che vivono in piccole comunità, a stretto contatto con la natura⁶². Tra loro e il creato esiste un rapporto conflittuale, ma leale. La caccia, la pesca, la coltivazione dei campi sono faticose e rischiose, a tratti drammatiche (un incidente di caccia può rivelarsi mortale), ma non tradiscono mai: la selvaggina, prima o poi, si lascia catturare e la terra non rifiuta di germinare i semi. Il gioco, però, ha le sue leggi, ferree. La natura va rispettata ed affrontata ad armi pari: l’arco e le frecce permettono al bisonte di sfuggire e di riprodursi, il fucile no, non solo uccide, ma stermina, così la foresta si può sfruttare, ma lasciandole il tempo di ricrescere e di riformare i suoi prodotti naturali⁶³.

Il modello “simpatico” proviene dall’antica tradizione cristiana orientale ed è stato ripreso recentemente dalla spiritualità ortodossa⁶⁴ e da alcuni testi ecumenici⁶⁵. Il cristiano, amando il Cristo, *Lógos* di tutta la creazione, allarga le dimensioni del suo cuore al cosmo intero, in una vera “carità cosmica”. Egli si sente vicino e partecipa ad ogni realtà, capace di misericordia per ogni essere vivente. Ricorrente, a questo proposito, è la bella citazione di un discorso di Isacco il Siro (o di Ninive, sec. VII):

«Cos’è la purezza? È un cuore misericordioso per ogni natura creata...

E cos’è un cuore misericordioso? È l’incendio del cuore per ogni creatura: per gli uomini, per gli uccelli, per le bestie, per i demoni e per tutto ciò che esiste. Al loro ricordo e alla loro vista, gli occhi versano lacrime, per la violenza della misericordia che stringe il cuore a motivo della grande compassione. Il cuore si scioglie e non può sopportare di udire o vedere un danno o una piccola sofferenza di qualche creatura.

E per questo egli offre preghiere con lacrime in ogni tempo, anche per gli esseri che non sono dotati di ragione, e per i nemici della verità e per coloro che la avversano, perché siano custoditi e rinsaldati; e perfino per i rettili, a motivo della sua grande misericordia, che nel suo cuore sgorga senza misura, a immagine di Dio»⁶⁶.

È evidente che la parola “compassione” qui va intesa non solo nel suo senso usuale di “soccorrevole pietà”, ma nel suo significato etimologico di “sentire-insieme”, di compartecipazione affettiva profonda alle vicende di ogni creatura, di identificazione con ogni realtà. È il «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te»⁶⁷, allargato sia agli altri-persone che agli altri-creature: animali, piante, aria, acqua, rocce.

Un altro modello di “cura della terra” è quello eco-femminista⁶⁸. La riflessione femminista pone una stretta relazione tra la natura e la donna, ambedue mercificate e sfruttate dalla società maschilista moderna. Occorre guarire, ri-generare, amare la terra, madre e matrice di tutto. Il linguaggio si fa empatico e coinvolgente: amare, curare, accrescere... Dio ama il mondo, stabilisce un patto con lui, sogna di vederlo sempre più bello e compiuto. È singolare che sia il termine

⁶² T. G. Gallino, *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989; J. R. Engel, *Religione e ambiente*, in G. Russo (a cura di), *Bioetica ambientale*, Elle Di Ci, Torino 1995, pp. 95-97 (nativi nordamericani); E. Lopez Hernández, *Teologia india. Gli Indios latinoamericani narrano la loro fede*, EMI, Bologna 2004; interessante è la testimonianza di un capo samoano in visita in Europa, Tuiavii di Tiavea, *Papalagi*, Stampa Alternativa, Roma 1993, soprattutto il paragrafo dal titolo “Il Papalagi (cioè l’uomo europeo) ha impoverito Dio” (pp. 32-36) perché pretende di avere un dominio assoluto sulla natura che invece è di Dio e che Dio ha donato a tutta l’umanità.

⁶³ Chico Mendes, *Con gli uomini della foresta*, Sonda, Milano 1989 (l’Autore venne ucciso il 22 dicembre 1988 dai latifondisti che miravano al disboscamento per uno sfruttamento intensivo dei suoli ex-forestali).

⁶⁴ Vedi: Ignazio IV Hazim, *Salvare la creazione*, Ancora, Milano 1994, p. 37.

⁶⁵ *Riconciliazione. Dono di Dio e sorgente di vita nuova*, CCEE-KEK, cit., p. 50.

⁶⁶ Isacco di Ninive, *Un’umile speranza. Antologia*, I, 74, Qiqajon, Magnano 1999, pp. 194-195.

⁶⁷ Cf. *Tb* 4,15.

⁶⁸ Tra le teologhe più significative in questa riflessione troviamo: R. Radford Ruether, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995; S. Mc Fague, *Modelli di Dio. Teologia per un’era nucleare ecologica*, Claudiana, Torino 1998; E. A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999. Le prime due protestanti, la terza cattolica.

“spirito-*ruah*” in ebraico, sia il termine “sapienza-*sophia*” in greco siano femminili e siano ambedue fortemente implicati nella creazione, ad indicare però, più che l’atto assoluto (“patriarcale”) di Dio, la sua partecipazione (materna) alla nascita del mondo: lo spirito che aleggia sulle acque (*Gn* 1,2) e la sapienza che gioisce sul disegno della creazione (*Pr* 8,30). La visione femminista invita quindi a convertirsi da qualunque tentazione di dominazione per far nostra una dimensione di tenerezza, custodia, felicità di ogni relazione umana e naturale sulla terra.

c) Coniugare natura e giustizia

Un parametro interessante che misura l’intreccio fra ambiente e disparità socio-economiche mondiali è quello di “impronta ecologica”⁶⁹: attraverso analisi piuttosto complesse, si calcola l’area (in ettari) biologicamente produttiva che, mediamente, ogni abitante di un certo paese sfrutta per mantenere il proprio standard di vita. Dalle tabelle risultanti emergono due dati assai preoccupanti.

- (1) Ogni persona vivente sul nostro pianeta, date le dimensioni fisiche limitate della terra, onde permettere il ripristino naturale delle risorse (acqua, cibo, ossigeno...) dovrebbe consumare le risorse provenienti da 1,8 ettari. In realtà il consumo è su 2,2 ettari, ciò significa che la terra si sta esaurendo: consumiamo molto più di quanto produciamo attingendo alle riserve (acqua, energia, ossigeno...) che il passato ci ha lasciato. Ma: fino a quando? Tenuto anche conto che India, Cina⁷⁰, Brasile, oggi a bassa impronta, stanno aumentando i consumi a ritmi impressionanti.
- (2) Esistono differenze notevolissime tra i diversi stati del mondo. Si va da meno di 1 ettaro per ogni afgano o somalo o haitiano a circa 10 ettari per ogni saudita o statunitense o kuwaitiano⁷¹. Quattro miliardi e mezzo di persone vivono con meno di 2 ettari, 1250 milioni tra i 2 e i 5 ettari (l’Italia è a 3,8), 300 milioni quasi a 10 ettari. L’Africa, pur avendo un’alta capacità primaria (foreste, biodiversità, minerali), ha un’impronta ecologica assai modesta, circa 1 ettaro per persona. Ciò significa che l’Africa esporta beni primari in grande quantità (legname, ossigeno, prodotti alimentari) e non viene affatto compensata⁷².

Dal punto di vista operativo sembrano improrogabili le seguenti scelte.

- (1) Un nuovo stile di vita.

Il già citato *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* conclude il capitolo sulla salvaguardia dell’ambiente con un paragrafo intitolato: “Nuovi stili di vita”:

«486. I gravi problemi ecologici richiedono un effettivo cambiamento di mentalità che induca ad adottare nuovi stili di vita [...] ispirati alla sobrietà, alla temperanza, all’autodisciplina, sul piano personale e sociale»⁷³.

⁶⁹ M. Wackernagek, W. E. Rees, *L'impronta ecologica. Come ridurre l'impatto dell'uomo sulla Terra*, Edizioni Ambiente, Milano 2000. Vedi anche: H. Frech, *Ambiente e globalizzazione. Le contraddizioni tra neoliberalismo e sostenibilità*, Edizioni Ambiente, Milano 2000, pp. 6-7; M. Wackernagel, *Il nostro pianeta si sta esaurendo*, in A. Masullo (a cura di), *Economia e ambiente. La sfida del terzo millennio*, EMI, Bologna 2005, pp. 93-110.

⁷⁰ Una interessante analisi delle conseguenze ecologiche dell’ingresso di questi paesi nel novero dei paesi sviluppati, si trova in: G. Bologna (a cura di), *State of the World 2006. Rapporto sullo stato del pianeta. Focus Cina e India*, Edizioni Ambiente, Milano 2006.

⁷¹ Può risultare strano che tra i maggiori consumatori di risorse terrestri ci siano i paesi del Golfo. Ciò è dovuto non tanto al petrolio, che producono ma non consumano in quantità notevole data anche la ridotta popolazione, ma all’acqua. Questi paesi utilizzano l’acqua fossile delle falde sotterranee, che si è accumulata nei secoli, attraverso le brevi piogge presenti anche nel deserto. Queste riserve sono preziose, ma limitate e quindi dureranno poco nel tempo.

⁷² La questione del “debito ecologico” è stata discussa nel Vertice ONU di Johannesburg nel 2002 e in quell’occasione un certo numero di paesi diedero inizio anche ad una *Campagna per il riconoscimento e la restituzione del debito ecologico* (vedi il sito: cosmovisiones.com/DeudaEcologica oltre al testo citato nella nota 22).

⁷³ *Op. cit.*, p. 266.

Si tratta di praticare, come singoli, famiglie e istituzioni, il consumo critico, cioè la scelta di prodotti ecologicamente e socialmente virtuosi (agricoltura biologica, merci con marchi di qualità ecologica e simili), di approvvigionarsi al commercio equo e solidale, di utilizzare le filiere del risparmio etico, di scegliere le compagnie di turismo responsabile, di partecipare ai gruppi comuni di acquisto etico delle merci, di aderire alle campagne di pressione contro lo sfruttamento delle persone e dell'ambiente e per la giustizia nel mondo (campagna *Sdebitarsi* per la remissione del debito dei paesi poveri, campagna per la *Tobin tax* sulle speculazioni finanziarie in favore della solidarietà internazionale e simili)⁷⁴.

(2) L'impegno per la giustizia internazionale.

Non basta cambiare il proprio stile di vita personale, occorre anche agire politicamente per modificare le strutture di ingiustizia presenti nel mondo. La sofferenza della creazione si lega inestricabilmente con la sofferenza dei poveri del mondo⁷⁵. Purtroppo nel nostro mondo ricco, la percezione della limitatezza delle risorse, invece di indurre razionalità programmatica nelle scelte e volontà di condivisione, genera paura. L'uomo occidentale si sta rinchiudendo con pervicacia nella difesa ad oltranza (e impossibile) del proprio benessere, non escludendo, anzi praticando attivamente, anche l'opzione militare pur di salvaguardare il proprio dispendioso stile di vita. Occorre, al contrario, incrementare il governo comune del mondo attraverso l'ONU, controllare gli interessi mercantili dei privati (commercio internazionale, sfruttamento delle risorse, diritti umani), riformare radicalmente gli strumenti della finanza internazionale (Banca Mondiale, Fondo Monetario Internazionale). Forse è giunto il tempo di riprendere un concetto desueto, ma che sta tornando di attualità: in che cosa consiste la pubblica felicità? Nella mentalità corrente, presente sia nei paesi ricchi che in quelli emergenti, essa consiste nei "beni economici", ma molte ricerche ormai la indicano presente nei "beni relazionali", cioè nello stare bene con se stessi, la natura, gli altri. Esiste un "punto critico" del reddito, oltre il quale la felicità diminuisce perché genera noia, disparità e tensioni⁷⁶.

(3) Progettare una economia del limite.

L'attuale economia è di sfruttamento permanente, *come se* la terra fosse infinita. Il limite è imposto solo dalle leggi del mercato, nel senso che con l'esaurimento dei beni (petrolio, acqua, legname, pesce...) il loro prezzo cresce. Un meccanismo evidentemente immorale⁷⁷ perché permette di rifornirsi di merci e di servizi (salute, scuola, trasporti...) soltanto ai ricchi che possono pagarseli. Modelli economici alternativi non mancano, ma fin ora sono più studiati e scritti che praticati. Il modello più diffuso è quello della "sostenibilità", parola fortunata dal 1987 quando venne usata dalla Commissione Internazionale Indipendente sull'ambiente e lo sviluppo (la già citata Commissione Brundtland) e poi ripresa al vertice ONU di Rio de Janeiro nel 1992. La sostenibilità viene definita come «uno sviluppo che soddisfa le necessità attuali senza compromettere la possibilità per le generazioni future di soddisfare i propri bisogni»⁷⁸.

⁷⁴ Una buona sintesi in: G. Bologna, F. Gesualdi, F. Piazza, A. Saroldi, *Invito alla sobrietà felice*, EMI, Bologna 2000².

⁷⁵ Vedi: L. Boff, *Grido della terra, grido dei poveri. Per un'ecologia cosmica*, Cittadella, Assisi 1995; J. Ramos Regidor, *Natura e giustizia. Per un'etica ecosociale a partire dal Sud del mondo*, EMI, Bologna 2000; M. Greco, *Da Stoccolma a Johannesburg: sui nuovi ordini del diritto internazionale dell'ambiente e dei diritti umani nell'epoca della globalizzazione*, in M. De Zan (a cura di), *Etica, ambiente e territorio*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 45-101; G. L. Brena, *Globalizzazione ed ecologia*, in G. L. Brena (a cura di), *Etica pubblica ed ecologia*, Messaggero, Padova 2005, pp. 217-247.

⁷⁶ L. Bruni, P. L. Porta (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Guerini e Associati, Milano 2004; una sintesi in: L. Bruni, *Economia e felicità: per un migliore e più saggio uso del tempo*, in P. Tarchi, C. Mazza (a cura di), *La domenica e i giorni dell'uomo*, cit., pp. 194-208. Ricordo che la *Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America* (1776) proclamava: «Noi riteniamo queste verità evidenti in se stesse: che tutti gli uomini sono creati uguali, che il loro creatore li ha dotati di certi diritti inalienabili, tra i quali la vita, la libertà e la ricerca della felicità».

⁷⁷ Sul rapporto tra economia, teologia, morale con particolare riferimento all'ambiente e ai paesi poveri, vedi: E. Dussel, E. Chiavacci, R. Petrella, *Economia come teologia?*, L'altrapagina, Città di Castello 2000.

⁷⁸ G. Bologna (a cura di), *Italia capace di futuro*, EMI, Bologna 2000 (un interessante tentativo di applicare all'Italia il concetto di sostenibilità; la definizione citata si trova a p. 31).

Per alcuni economisti questa definizione è ambigua se non si chiarisce che il termine “sviluppo” non significa “crescita”: dato il sistema limitato nel quale viviamo, è impossibile ogni ulteriore crescita di beni materiali totali disponibili senza intaccare le riserve fondamentali del pianeta. Il modello della sostenibilità deve essere quindi reinterpretato attraverso il modello dello “stato stazionario”⁷⁹: non si può ulteriormente accrescere il flusso delle risorse naturali in gioco, pena la morte del pianeta per esaurimento, ogni progresso dovrà avvenire attraverso un miglioramento qualitativo dei processi impiegati e non attraverso un loro incremento quantitativo. È un invito ad aumentare l’efficienza dei sistemi lasciando inalterato il consumo di materia e di energia.

Alcuni economisti radicali⁸⁰ accusano anche questo modello di contraddittorietà: dato che già ora viviamo oltre i limiti consentiti dalle risorse terrestri e dato che la maggior parte della popolazione mondiale consuma molto meno di noi, è illusorio pensare ad uno stato stazionario, ma bisogna chiaramente porsi il problema in termini di “decrescita”. Dobbiamo consumare di meno per permettere di consumare un po’ di più ai poveri del mondo e permettere al sistema-terra di sopravvivere anche in futuro. La decrescita non significa miseria, ma aumento di efficienza (e quindi di ricerca scientifica), incremento dei servizi invece che delle merci, ricerca della felicità relazionale invece di quella economica e si coniuga perfettamente con il messaggio cristiano dell’amore e della responsabilità.

d) La contemplazione.

La riconciliazione cristiana è piena quando termina nella contemplazione amorosa dell’oggetto della ritrovata amicizia. La contemplazione cristiana della natura può fondarsi su alcuni, non molti ma significativi, riferimenti biblici: la “cosa buona” di *Genesi*, il lungo inno alla sapienza creatrice di Dio in *Giobbe*, alcuni salmi, l’invito del Vangelo a “guardare” la natura⁸¹. Possiamo riconoscervi alcuni tratti.

(1) La bellezza.

La bellezza è un compito morale da perseguire, come ho già detto, ma è anche un valore già presente da contemplare. L’alba, il tramonto, il fragore di una cascata, la vetta candida di un monte, la distesa appena mossa del mare o del deserto richiamano armonie ed equilibri che vanno oltre le nostre capacità di fare e di progettare. Occorre ridarci il tempo per gustare la natura. Il credente vede in essa l’opera sapiente e amorosa di Dio, loda e ringrazia.

(2) La gratuità.

La natura ci offre spontaneamente i suoi doni, “sia che vegliamo sia che dormiamo”. Il mistero di un seme che cresce o di un bimbo che si sviluppa nel seno materno è veramente affascinante. Conosciamo sempre più i meccanismi biochimici che presiedono a questi processi, ma sempre più rimaniamo incantati davanti alla loro gratuità. La natura anzi è molto più antica di noi, da miliardi di anni, ben prima della comparsa dell’umanità, offriva il suo spettacolo di vita anche se nessuno era in grado di comprenderlo. Lo faceva, dal punto di vista cristiano, a pura lode di Dio.

(3) La spiritualità.

Il cristiano crede che lo Spirito pervade e anima ogni cosa, tendendola verso il suo compimento finale nell’amore pleromizzante di Dio. Egli vede lo Spirito all’opera, come cantava Ildegarda di Bingen (1098-1179), teologa, naturalista, mistica:

⁷⁹ È capofila di questa corrente l’economista (e teologo) Herman E. Daly. H. E. Daly, J. Cobb, *Un’economia per il bene comune. Il nuovo paradigma economico orientato verso la comunità, l’ambiente e un futuro ecologicamente sostenibile*, Red, Como 1994; H. E. Daly, *Oltre la crescita. L’economia dello sviluppo sostenibile*, Comunità, Torino 2001.

⁸⁰ È capofila di questa corrente l’economista di origine rumena Nicholas Georgescu Roegen seguito poi da altri, soprattutto in Francia e in Italia: N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia. Verso un’economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; M. Bonaiuti (a cura di), *Obiettivo decrescita*, EMI, Bologna 2004; S. Latouche, *Sopravvivere allo sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal PIL*, Editori Riuniti, Roma 2005, P. Cacciari, *Pensare la decrescita. Sostenibilità ed equità*, Intra Moenia, Napoli 2006.

⁸¹ Più precisamente: *Genesi* 1; *Giobbe* 38-39; *Salmi* 8, 19, 104, 147, 148; *Luca* 12,27.

Spirito Santo è vita che vivifica,
 infonde moto a tutto e di tutto è radice
 da ogni impurità tutto purifica,
 cancellando le colpe, e sana ogni ferita:
 e così è vita raggianti e degna di ogni lode,
 che suscita e risuscita ogni cosa⁸².

Attraverso lo Spirito che unifica ogni cosa nella lode di Dio, il credente sente di partecipare intimamente alla vita della natura e del cosmo. Nulla gli è estraneo e lui stesso non è estraneo a nulla perché tutto trova il suo senso ultimo nell'amore di Dio che crea e ricrea l'universo.

Conclusione

Viviamo in una società nella quale il rapporto umanità-natura è fortemente conflittuale: l'inquinamento globale rovina le relazioni ecologiche negli ecosistemi, la prevaricante volontà di profitto economico genera ingiustizia e sfruttamento umano e naturale, l'oblio dei limiti naturali del mondo ne rendono precario il presente e il futuro. La teologia cristiana, attraverso la proposta di un Dio vivente nelle relazioni trinitarie, creatore di bellezza per ogni cosa e, in Cristo, capace di riconciliare a sé tutta la realtà cosmica, offre un fondamento credibile e una speranza certa all'impegno ecologico dei credenti e di tutte le persone di buona volontà. Ne derivano alcuni improrogabili impegni morali: riscoprire il lavoro che strumento di bellezza e di equilibrio per la terra, nutrire una cura fraterna e filiale per questo mondo usando le sue risorse con moderazione onde preservare il capitale naturale anche per le generazioni future, creare più giustizia per i poveri del mondo e infine riscoprire la contemplazione delle bellezze della natura come riflesso e segno della bellezza stessa di Dio.

Summary

We live in a society in which the relation humanity-nature comes into conflict: the global pollution spoils the ecological relations in the ecosystems, the prevaricating will of economic profit produces injustice and human and natural exploitation, the negligence of the natural limits of the world makes precarious the present and the future. The Christian theology, with the proposal of a God living in the Trinitarian relations, creator of beauty for everything and, in Jesus Christ, able to reconcile to himself all the cosmic reality, offers a credible foundation and a certain hope to the ecological engagement of the believers and of all people of good will. So some moral engagement result with no possibility of delay: to discover the work as an instrument of beauty and balance for the earth; to cultivate a fraternal and filial care for this world, using his resources with moderation in order to preserve the natural capital for the future generations too; to create more justice for the poors of the world; and finally to discover the contemplation of the natural beauties as reflex and sign of God's beauty itself.

⁸² Citato in: S. Morandini, *Terra splendida e minacciata. Per una spiritualità ecumenica della creazione*, Ancora, Milano 2004, p. 27. Circa la spiritualità del creato, si possono leggere vari articoli in: R. Rosemberger, *L'albero della vita. Dizionario teologico di spiritualità del creato*, Dehoniane, Bologna 2006.