

LA “QUESTIONE AMBIENTALE” NELLA PROSPETTIVA DELL’ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Giovanni Ancona

Facoltà di teologia, Pontificia università Urbaniana, Roma, Italy

Con l’espressione “questione ambientale” si intende racchiudere sinteticamente una problematica contemporanea piuttosto complessa, che si configura sostanzialmente su tre livelli: l’esaurimento delle risorse del pianeta, l’inquinamento ambientale, l’urbanizzazione (soprattutto delle grandi aree metropolitane). Tale “questione” interessa trasversalmente gli stati internazionali con le loro politiche socio-economico-culturali, le comunità nazionali e regionali, le chiese cristiane, le religioni mondiali non cristiane e altre agenzie socio-culturali, in quanto affare che investe non solo il patrimonio ambientale della terra, ma anche e soprattutto l’intero sistema di vita del mondo di oggi¹. Si tratta, in altre parole, di una “questione” che possiede il carattere della globalità, nel senso che essa riguarda tutti gli umani e tutte le aree geografiche del nostro pianeta. E tale globalità del problema sollecita, sia pure in modo discontinuo, l’attività propria di tutti gli ambiti del sapere, anche quello teologico. Sottolineo la discontinuità dell’interesse, poiché, nonostante la “questione” costituisca un’emergenza stabile, non sempre riceve la dovuta attenzione che le compete. Va riconosciuto, però, il merito a papa Francesco, che, ultimamente, con l’enciclica *Laudato si’*, ha dato ossigeno al tema e a quanto ad esso è connesso. E con l’annuncio del Sinodo dei vescovi sull’*Amazzonia* manifesta la sua ferma volontà di proseguire sulla via che mette al centro l’urgente sfida di proteggere l’ambiente, la quale «comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale»². Di qui il suo accorato appello:

«Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti»³.

La consapevolezza di dover proteggere la casa comune, in ogni caso, viene da lontano. Va ricordato, in proposito, il lungo e significativo percorso di attenzione riservata alla nostra “questione”, che, storicamente, prende corpo intorno agli anni ’50 del secolo scorso con l’esplosione del movimento ecologista; si accasa nella sensibilità di diverse istituzioni internazionali e nell’opinione pubblica negli anni ’70, grazie alla forte denuncia fatta dal famoso *Rapporto del Club di Roma*, da altri *Rapporti* stilati dagli ambienti ONU e dall’intervento di *Conferenze episcopali* (in particolare tedesca, almeno in Europa) e *Chiese evangeliche*; si sviluppa in modo consistente negli anni a seguire, sino all’oggi del nostro tempo, per le tante sollecitazioni provenienti dal dibattito istituito nel contesto delle grandi *Assemblee ecumeniche*, dalle discussioni istituzionali tra gli Stati con i loro protocolli, più o meno condivisi, e non da ultimo dall’insegnamento magisteriale della chiesa cattolica (da Paolo VI a Francesco). Si può dire che oggi esiste, sia pure a più livelli di attenzione, «una coscienza ecologica, che [secondo l’insegnamento magisteriale] non deve essere mortificata, ma anzi favorita, in modo che si sviluppi

¹ «Quando parliamo della “crisi ecologica” della civiltà moderna, quindi, non possiamo intendere se non una crisi dell’intero sistema, insieme a tutti i suoi sistemi parziali: dalla estinzione dei boschi fino al diffondersi delle neurosi, dall’inquinamento delle acque fino a quel modo nichilistico di percepire la propria vita che riscontriamo in tante persone che abitano in città di massa... La crisi ecologica implica quindi anche le crisi sociali, le crisi di valore e di senso della società umana e la crescente labilità nel corso di crisi individuali» (Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, p. 36-38).

² Francesco, *Laudato si’*, Lettera Enciclica sulla cura della casa comune (24 maggio 2015), n. 13.

³ *Ibidem*, n. 14.

e maturi trovando adeguata espressione in programmi e iniziative concrete»⁴. In tal senso, ancora l'Enciclica *Laudato si'* offre alcune linee di orientamento e di azione, nel capitolo quinto, che risultano essere interessanti, almeno quanto al dialogo tra le istituzioni, le politiche, le decisioni, le religioni e le scienze.

1. La “questione ambientale” e la teologia

La “questione ambientale”, come già detto, sollecita notevolmente l'attività dei saperi. Anche la teologia è ovviamente coinvolta, per diritto, nella problematica; e ciò comporta la ripresa di alcuni temi appartenenti oggi all'Antropologia teologica, in particolare quello riguardante la creazione. Tale ripresa esige che i suddetti temi vadano ovviamente pensati nell'ottica credente ed elaborati concretamente secondo uno stile di dialogo e di confronto con tutte le componenti scientifiche interessate alla “questione”. L'impresa non è inedita. Esistono, infatti, alcuni contributi teologici significativi, che si sono imposti all'attenzione degli studiosi e che oggi sono quasi dei ‘classici’ sull'argomento. Vale la pena ricordarne alcuni e presentarli nelle loro grandi linee, senza però entrare nello spaccato critico che, in questo contesto, richiederebbe una specifica elaborazione.

1.1. Jürgen Moltmann: una teologia in prospettiva ecologica

J. Moltmann, nell'ambito della teologia protestante, è sicuramente un autore che si è speso molto per il nostro tema. Il suo contributo rappresenta l'idea di ripensare tutto il discorso teologico in generale e quello della creazione in particolare in una prospettiva ecologica, determinando così un nuovo orizzonte epistemologico.

Nella logica della presentazione delle grandi linee, così come mi propongo di fare qui, credo sia sufficiente mettere in luce le idee-chiave che muovono Moltmann nel ripensare la dottrina della creazione. La prima di queste idee-chiave muove dal superamento del paradigma epistemologico di tipo analitico, fondato sulla distinzione ‘soggetto-oggetto’, propria delle scienze moderne che hanno come modello la fisica⁵, per accedere ad un nuovo modello conoscitivo, suggerito sempre dalle scienze, (in particolare la fisica atomica e la biologia), che ha come scopo non la conoscenza per il dominio, ma la conoscenza per la partecipazione alla complessa realtà delle mutue relazioni del vivente. In proposito, Moltmann afferma:

«Il tipo di percezione globale è più indistinto, ma anche più ricco, di quello che caratterizza la conoscenza ‘segmentante’ in vista del dominio. Essere-vitali significa esistere in relazioni con altri. *Vita è comunicazione in comunione*. L'assenza di rapporti e l'isolamento significano invece, per tutti gli esseri viventi, la *morte* e per le particelle elementari la dissoluzione. Se si vuol dunque capire il reale come reale e il vitale come vitale, bisognerà riconoscerli nella loro comunione originaria e propria, nelle loro relazioni, rapporti ed ambienti»⁶.

Si tratta di un paradigma, questo, che privilegia un modo di pensare integrale, comunionale, e che permette di ripensare la realtà secondo il registro della multidimensionalità degli approcci. E questo è anche il contesto epistemologico entro cui va collocata e pensata una teologia della creazione.

Un'altra idea-chiave, al fine di elaborare una corretta dottrina ecologica della creazione, è costituita dal «nuovo modo di pensare Dio». In tale direzione, la classica distinzione fra Dio e il mondo non regge più; al centro di una teologia della creazione vi è, invece, la consapevolezza del

⁴ Giovanni Paolo II, *Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato*, Messaggio per la giornata della pace del 1 gennaio 1990, n. 1.

⁵ Cf. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986 (or. tedesco: Chr. Kaiser Verlag, München 1985.), p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 14-15.

fatto che «Dio è presente *nel* mondo e il mondo *in* Dio»⁷. Pertanto, una vera teologia della creazione dovrà necessariamente sviluppare un discorso che accolga e proponga l'immanenza di Dio nel mondo, per manifestare che

«Dio non è soltanto il Creatore del mondo, ma anche lo *Spirito dell'universo*. Per mezzo delle forze e possibilità dello Spirito, il Creatore abita nelle sue creature, le vivifica, le mantiene all'esistenza e le conduce al futuro del suo Regno. In questa prospettiva la *storia della creazione* è la storia effettuale dello Spirito divino. Già per quel che attestano le tradizioni bibliche originarie, sarebbe unilaterale limitarsi a vedere la creazione come opera delle 'mani di Dio' e a distinguerla da Lui in quanto 'opera' sua. La creazione è anche la presenza differenziata di Dio Spirito, la presenza dell'Uno *nei* molti»⁸.

In parole più povere, Dio è colui che crea il mondo e che, nello stesso tempo, lo compenetra; così che il Dio trascendente il mondo è anche il Dio immanente al mondo; nell'evento della creazione di deve riconoscere «una autodistinzione ed un'autoidentificazione: Dio è in sé e al medesimo tempo è al di fuori di sé»⁹.

Una terza idea-chiave è costituita dal necessario recupero di una teologia della natura, che sia capace di suggerire percorsi credibili nel contesto della crisi ecologica mondiale del nostro tempo. Nella logica di un pensiero partecipativo, infatti, uomo e natura, ambedue 'soggetti', si relazioneranno secondo l'atmosfera della 'casa propria'. Si tratta, cioè, di effettuare una sintonia con l'ambiente della natura, entro cui uomo e natura si sentiranno a 'casa propria'. Afferma Moltmann:

«Soltanto quando nella natura non si vede esclusivamente la 'natura per l'uomo', un oggetto, materia grezza, ma la si riconosce nella sua autonomia di 'soggetto', si potrà riconoscere pure la sua storia propria, non dipendente dagli uomini e si potrà prendere allora in considerazione anche il futuro proprio, indipendente della natura. Soltanto su questa via si arriverà ad una comunione tra uomo e natura, quella dove entrambi saranno come 'a casa propria'»¹⁰.

In altre parole, gli umani dovranno compiere un percorso di *naturalizzazione*, in cui potranno comprendere loro stessi e il loro mondo nel contesto della natura. In tal senso, ogni uomo si autocomprende nella natura come 'immagine del mondo' e, per questo, «rappresenta davanti a Dio tutte le altre creature». Tale responsabilità è possibile se l'uomo riconosce il mondo come creazione e sviluppa nei confronti di esso un atteggiamento comunionale.

Da quanto detto, Moltmann elabora la sua teologia in una prospettiva ecologica, che, come già detto, non è esente da critiche, ma che, comunque, rappresenta un tentativo interessante con cui confrontarsi e dialogare.

1.2. Christophe Boureux: la Creazione come paesaggio cristiano

Il secondo contributo che prendo in esame, abbastanza recente, e che, a mio parere, ha la forza di imporsi come teologicamente significativo nel contesto della cosiddetta crisi ambientale, appartiene a un teologo cattolico francese, il quale rielabora la dottrina della creazione in prospettiva ecumenista, cioè nella prospettiva «dell'insieme delle creature nel loro ambiente ecologico, simbolico, storico, tecnico e fisico»¹¹. In tal senso, la nozione di *paesaggio*, secondo il

⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁸ *Ibidem*, p. 26-27.

⁹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰ *Ibidem*, p. 59. Cf. Jürgen Moltmann, *La terra "nostra patria"?*, in Idem-Piero Stefani- Paolo Trianni, *La terra come casa comune. Crisi ecologica ed etica ambientale*, Dehoniane, Bologna 2017, p. 11-28.

¹¹ Christophe Boureux, *Dio è anche giardiniere. La Creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2016 (or. francese: du Cerf, Paris 2014), p. 15.

nostro Autore, è quella nozione che meglio permette di cogliere e di sistemare gli elementi propri di una teologia della Creazione. In primo luogo, perché la nozione di *paesaggio* facilita la comprensione della fondamentale relazionalità che esiste tra le entità mondane e quindi permette di superare l'antropocentrismo e la conseguente opposizione dell'uomo nei confronti degli elementi mondani con cui egli vive. Boureux afferma: «L'uomo non è un essere gettato in un mondo fisico che gli è estraneo, poiché egli è il prodotto di un mondo in divenire. Gli enormi progressi della biologia non smettono di ricordarcelo»¹². In secondo luogo, perché la nozione di *paesaggio* permette di cogliere tutto quel complesso dinamismo che muove il mondo lungo un processo di compimento, modulato da un costante rinnovamento. In terzo luogo, perché la nozione di *paesaggio* offre la possibilità di scorgere meglio nella Creazione le tracce che la rimandano alla trascendenza di Dio Uno e Trino. Afferma Boureux: «La Gloria – la *dóxa* divina che risplende al momento della trasfigurazione – si iscrive nella presenza reale a sé e alle altre entità, presenze che costituiscono il Regno dei cieli come maniera di abitare la terra. Guardare alla Creazione in questo senso è, se non concorrere alla bellezza, almeno non contribuire a ferirla sfigurandola»¹³.

A partire da tale elementi di metodo, Boureux sviluppa la sua teologia della Creazione come *paesaggio* cristiano (l'aggettivazione dice lo specifico dell'approccio credente: il monoteismo trinitario), secondo il ritmo della temporalità della Creazione, dello spazio della Creazione, dell'alleanza come forma concreta della Creazione, della coabitazione delle creature. In tutto questo, il teologo francese evita l'utilizzo del termine 'natura', che, in quanto polisemico, non è molto adatto all'elaborazione di una teologia della Creazione, così come egli la concepisce. Boureux, invece, usa il termine 'entità' al plurale (le entità). Egli afferma, in proposito:

«Con il plurale *le entità*, il processo di ospitalità, convivialità e riconoscimento della Creazione è più facilmente comprensibile che con il singolare (monolitico) *la Natura*. Parlando delle entità che avvengono come creature per mezzo della parola di Cristo...[si risolvono] due difficoltà interne alla teologia cristiana della Creazione. La prima è il suo antropocentrismo che ha condotto al fronteggiarsi fra l'uomo e *la Natura* così come si è imposto nell'Occidente moderno [...] La seconda difficoltà... [è quella che concepisce] la Creazione come uno spazio-tempo doppiamente separato: da Dio che l'ha prodotta mettendola a distanza da sé, e dall'umano peccatore che ne è stato cacciato ed è tenuto a distanza da essa»¹⁴.

Una vera teologia della Creazione, in altre parole, è quella che si fonda su Gesù Cristo, il quale narrava parabole e spiegava storie in cui è possibile cogliere l'avvicinamento e l'interdipendenza delle entità create e la loro sollecitudine nel regno di Dio. Gesù Cristo, cioè, è colui che attiva la creatività di ogni essere e rende nota la vocazione di ogni uomo che è quella di contribuire a liberare non solo se stesso, ma anche gli altri esseri. Pertanto, quanto più l'uomo si inserisce nel *paesaggio* della Creazione e narra le entità che vi si trovano, tanto più egli istituisce una relazione di ospitalità pacifica con il tutto, evitando così atteggiamenti di conquista, dannosi per tutta la Creazione.

Da quanto detto, il contributo di Boureux si colloca a pieno titolo in quelle riflessioni che meglio colgono la questione ambientale nell'intreccio degli apporti che provengono da diverse scienze. Tuttavia, anche questo contributo non è esente da critiche, ma è certamente un tentativo abbastanza riuscito e molto in linea con l'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco.

2. La “questione ambientale” nella prospettiva dell'antropologia teologica

Una premessa che riguarda il titolo di tutto il mio contributo e di questa sezione in particolare, a proposito dell'accezione “questione ambientale”. Quest'ultima la utilizzo qui solo per

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴ *Ibidem*, p. 234-237.

comodità e per la sua ormai accoglienza universale. L'accezione, infatti, non è specificamente occidentale né cristiana, ma è espressione propria della cultura ecologica, che rimanda unicamente ad un orizzonte biologico della vita e non antropologico e quindi esula dalla dimensione etico-religiosa. Nel contesto dell'antropologia, invece, ciò che noi chiamiamo ambiente non è solo una sorta di scena in cui l'uomo è immerso, ma è un dato costitutivo della sua identità personale, di cui i segni sono evidenti nel suo essere corpo¹⁵. Detto in altre parole, il problema dell'ambiente, per noi secondo il suo livello ontologico e linguistico dell'essere 'creatura', non può prescindere dall'uomo, così come l'uomo è da collocare al suo giusto posto nel mondo della natura creata. La non interazione tra uomo e mondo creato, infatti, è tipica dell'antropocentrismo arrogante, giustamente incriminato dei disastri ecologici (White, Améry, Kade)¹⁶, che si fonda, di fatto, sul dualismo uomo-mondo creato e che è il risultato di tutto un processo culturale, sociale, economico, politico iniziato con l'epoca moderna e che in Cartesio trova la sua esplicitazione più severa, attraverso il suo dualismo di *res cogitans/res extensa*. In tal senso, l'ambito proprio di una riflessione sulla relazione uomo-mondo creato, dal nostro punto di vista, è quello dell'antropologia teologica.

Da quanto detto, la corretta interazione uomo-mondo creato risulta comprensibile, nell'orizzonte teologico, a partire da una altrettanto corretta esegesi delle affermazioni fontali circa essa. Conosciamo bene, in questa direzione, il significato di alcuni testi biblici come *Gn* 1, 26-30 e *Sal* 8, 5-9, in cui l'idea di uomo creato ad immagine di Dio dice essenzialmente la sua identità relazionale in riferimento fondativo a Dio e 'sacramentale' all'altro suo simile e al mondo creato e da cui si può comprendere il senso più autentico del 'dominio' che egli deve esercitare sulle cose create e cioè il servizio proprio del pastore. Esegesi, questa, in gran parte espressa anche dalla tradizione ecclesiale post-biblica. Pertanto, il recupero di questa corretta interpretazione delle fonti della nostra tradizione giudeo-cristiana e un atteggiamento di dialogo/confronto con gli altri saperi impone un cambio di rotta, peraltro già in atto da tempo, nel pensare teologicamente la creazione in rapporto alla "questione ambientale". In sostanza, ci viene chiesto di:

2.1 Ripensare la relazione uomo-mondo creato (orizzonte epistemologico)

L'operazione del ripensare la relazione uomo-mondo creato parte, anzitutto, dal concreto superamento del modulo asimmetrico che configura spesso la relazione, in favore di un modulo simmetrico. Tale operazione, di per sé impossibile, è solo una strategia per risolvere il conflitto che caratterizza la relazione uomo-mondo creato. In tal senso, l'obiettivo da perseguire non è quello di eliminare la differenza ontologica tra l'uomo e gli altri esseri del mondo creato, operazione che, purtroppo, è visibile oggi nell'ideologia animalista e che coinvolge emotivamente molti umani¹⁷, ma quella di stabilire una condizione pacifica, solidale, armonica tra uomo e mondo della natura. Si tratta, cioè, di modificare i termini della suddetta relazione, sì che l'uomo consideri il mondo creato come *casa* sua; ed egli, in quanto parte del mondo creato, non viva in questa dimora con arroganza e dispotismo¹⁸. A dirla in altre parole, l'obiettivo è quello di superare il dualismo uomo-mondo creato in favore di un modello di relazione che punti a realizzare l'unità nella diversità nel complesso delle trasformazioni che impone il cambiamento evolutivo. In questo senso, il mondo creato, la casa dell'uomo, è il luogo in cui lo stesso uomo agisce, al fine di giungere alla pienezza del proprio essere; una pienezza che non esclude il mondo creato, ma lo include in quanto

¹⁵ Cf. Giuseppe Angelini, *L'ambiente, il suo senso e il suo valore propriamente umano*, in AA.VV., *La responsabilità ecologica*, Studium, Roma 1990, p. 144-145 (tutto il contributo alle p. 137-160).

¹⁶ Cf. Lynn White, jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science*, 55 (1967) 155, p. 1202-1207; Carl Améry, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadelosen Folgen des Christentums*, Rowohlt, Reinbek 1974²; Gerhard Kade, *Ökonomische und gesellschaftspolitische Aspekte des Umweltschutzes*, in *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 22 (1971) 5, p. 3-15.

¹⁷ «Si avverte a volte l'ossessione di negare alla persona umana qualsiasi preminenza, e si porta avanti una lotta per le altre specie che non mettiamo in atto per difendere la pari dignità tra gli esseri umani» (Francesco, *Laudato si'*, n. 90).

¹⁸ *Ibidem*, n. 84-92.

costitutivo della sua identità umana, e che è visibile nel suo corpo. In sostanza, il nuovo orizzonte epistemologico chiede di pensare il mondo creato come condizione e luogo della libertà dell'uomo e «non tanto come uno scenario per un intervento acosmico e arbitrario dell'agire umano, ma come un luogo simbolico nel quale e attraverso il quale la coscienza dell'uomo è istruita circa l'affidabilità della realtà tutta, consegnata alla sua coscienza per essere accolta e scelta in vista di un comune destino [...]. Tra l'uomo e Dio il mondo non è un terzo scomodo, ma è il segno dove è indicato il carattere buono della vita, che ognuno deve scegliere per consegnarsi al mistero inesauribile di Dio e ritrovarsi una vocazione e un volto»¹⁹.

2.2 Focalizzare più efficacemente l'idea di creazione come evento storico-salvifico (orizzonte teologico)

Strettamente collegata a quanto già detto, l'istanza di dover focalizzare, in modo più efficace e credibile, la storicità salvifica della creazione è fondamentale, al fine di superare il dualismo di creazione-redenzione. L'unità degli eventi, infatti, è garantita dal progetto di predestinazione del Padre, per mezzo di Cristo, nella forza dello Spirito. Gesù Cristo, nel suo evento di incarnazione e mistero pasquale, manifesta chiaramente le ragioni della creazione²⁰. Questa è frutto di una iniziativa assolutamente gratuita di Dio Trinità, che trova proprio nell'evento di Cristo la sua compiuta concentrazione e rivelazione. La creazione, in altri termini, è parte essenziale dell'evento dell'incarnazione. Dio crea per realizzare pienamente il suo mistero salvifico di predestinazione nel suo Figlio. L'inizio del cammino storico-salvifico è la ragione per cui si può comprendere il senso della creazione, in relazione a Cristo salvatore²¹. «Infatti la comunicazione dell'essere alle cose, a ciò che è altro da Dio, appare finalizzata alla realizzazione dell'alleanza con Dio e alla sua figura neotestamentaria che è la predestinazione in Cristo»²². Di qui la lettura dell'intera realtà come totalmente riferita a Cristo, il quale è al tempo stesso mediatore della salvezza e della creazione (cfr. Col 1, 15-20)²³. Dice bene, in proposito, J. Moltmann quando afferma che «fin dall'eternità Dio non ha voluto soltanto se stesso, ma anche il mondo, perché non ha voluto comunicarsi solo a se stesso, ma anche all'altro. Per questo già nell'amore del Padre per il Figlio è contenuta l'idea del mondo»²⁴. Si può dire giustamente che la rivelazione della Trinità, per l'evento globale di Gesù Cristo, manifesta la possibilità e la verità della creazione stessa, che, in virtù di tale consistenza teologica, conserva i tratti di una relazionalità salvificamente determinata. Ora, «in tale contesto tematico si rende chiara l'idea che Dio ai primordi pone in essere la creazione come una sorta di spazio indeterminato e incerto, caratterizzato dalla probabilità e dalla possibilità, definibile come luogo della libertà e dell'Alleanza, in cui l'uomo è costituito con l'identità e con il compito di strumento per costruire la creazione. Così, il creato risulta un insieme di relazioni tutt'altro che arbitrarie; e la creatura più dotata, lungi dal farsi trascinare dalla tentazione dell'onnipotenza e dal fascino oscuro dell'autoidolatria, si sente chiamata alla responsabilità di accogliere tutti gli altri

¹⁹ Franco Giulio Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, p. 282.

²⁰ «La Rivelazione [...] presenta l'avvenimento del Figlio di Dio incarnato come il *principio* che, al centro del disegno salvifico della Trinità, porta in sé e manifesta le ragioni di ogni iniziativa divina e quindi anche della Creazione» (Angelo Scola-Gilfredo Marengo-Javier Prades López, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, p. 87).

²¹ Il dato è assolutamente vero anche in relazione all'economia veterotestamentaria. Infatti, «se nell'Antico Testamento la creazione è vista come il presupposto dell'alleanza di Jahvé con Israele, allora la gratuità dell'elezione precisamente di questo popolo e la spontaneità imprevedibile della guida sovrana di Dio nella storia d'Israele, devono includere nel medesimo ambito della libertà divina, in una visione retrospettiva, anche la fondamentale azione storico-salvifica della creazione. Jahvé non sarebbe il signore sovrano della storia e delle sue potenze, se non fosse il padrone assoluto del mondo della natura e delle sue forze» (Walter Kern, *Interpretazione teologica della fede nella creazione*, in *Mysterium Salutis* 4, Queriniana, Brescia 1970³, p. 127).

²² Franco Giulio Brambilla, *Antropologia teologica*, cit., p. 292.

²³ Cf. Francesco, *Laudato si'*, n. 238-240.

²⁴ Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 119.

organismi viventi all'interno di quel processo di creazione continua in cui essa stessa è posta dal Creatore per espletarvi una parte di protagonista»²⁵.

2.3 Insistere sulla pastoralità del creato da parte dell'uomo (orizzonte antropologico)

Dalle affermazioni sin qui fatte scaturisce l'idea che l'uomo si qualifica come il pastore del creato, per conto di Dio stesso. Tale pastoralità dice essenzialmente che l'uomo fa spazio nella propria esistenza all'alterità delle creature. La preoccupazione per il mondo creato non è altro che la preoccupazione per la propria identità personale. È il percorso più evidente per chi ha la consapevolezza di vivere secondo l'immagine di Dio, quale prerogativa del suo essere; un percorso che prende forma nell'accoglienza delle alterità, da quella di Dio a quella dei propri simili e del resto delle creature. In questo senso, la pastoralità per il creato è accoglienza del dono dell'altro, che aiuta l'uomo a crescere secondo il progetto di Dio. La chiave di volta che permette di interpretare a giusta relazione tra uomo e mondo creato è la superiorità responsabile, che l'uomo possiede nei confronti dell'intera creazione; una relazione di custodia responsabile, di coltivazione e di cura, che fugge ogni sorta di abuso e di sfruttamento, e che si pone come agire con-creativo con l'attività creatrice di Dio stesso. Di qui si comprende bene come questa relazione di pastoralità uomo-mondo creato è dimensione significativa del processo di personalizzazione dell'umano; una relazione che va attuata non indipendentemente da quella con Dio e con i fratelli. Dice bene papa Francesco quando sostiene che

«le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione»²⁶.

2.4 Centrare meglio l'idea del mondo creato come dono e sua relazione con l'impegno umano (orizzonte culturale)

Dalla pagina genesiaca circa la creazione apprendiamo la posa dell'uomo nel giardino dell'Eden, che, tra l'altro costituisce l'ambito dell'attività umana, la quale è, anzitutto, un dono di Dio da sviluppare secondo il registro delle relazioni. Il dono della terra, in altri termini, implica l'impegno dell'uomo nel relazionarsi ad essa, attraverso l'attività creatrice, fraterna, solidale, che noi chiamiamo semplicemente lavoro; un'attività che dice essenzialmente l'orizzonte culturale dell'umano. Il lavoro, infatti, è da considerarsi come costitutivo dell'umano ed esprime la relazione di ciascuno con la natura, come relazione quasi primaria, tesa a rendere sempre più abitabile la terra. In questo senso, nel contesto del nostro tema e nello specifico culturale dell'oggi, credo sia necessario riconsiderare il ruolo della tecnica, quale espressione dell'ingegno creativo dell'uomo; una riconsiderazione che non si fermi a valutare solamente il suo peso ideologico (il paradigma tecnologico), ma che prenda sul serio, realisticamente, la sua entità donata da Dio, per la costruzione dell'umano e della terra. Voglio dire, più in esplicito, che non basta valutare complessivamente il cosiddetto paradigma tecnologico, mettendo in evidenza i suoi esiti problematici e positivi; ma che è necessario ripensare la tecnica e il suo ruolo, a partire da una

²⁵ Francesco Conigliaro, *L'interpretazione del dominium terrae*, in Renato Pucci-Giuseppe Ruggieri (edd.), *Inizio e futuro del cosmo: linguaggi a confronto*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1999, p. 193-194 (tutto l'articolo, p. 167-201). Cf. Francesco, *Laudato si'*, n. 240.

²⁶ Francesco, *Laudato si'*, n. 240.

prospettiva storico-salvifica (la teologia della creazione) e valutarla sulla base del principio di solidarietà, il quale è certamente capace di unificare il lavoro umano e le possibilità feconde della terra (dimensione relazionale del lavoro). Questo vuol dire ancora che la tecnica non può venire pensata unicamente come un segno dell'arroganza e del dispotismo umano esercitati nei confronti della terra (anche se ciò è anche vero), ma come una grazia dell'intelligenza dell'uomo, che permette alla terra di superare le sue insufficienze e fornire agli umani quanto è necessario al loro vivere dignitosamente (la solidarietà tra terra e umani). D'altra parte, la tecnica permette anche all'uomo di colmare le sue insufficienze e ciò risulta importante per la promozione della dignità e dell'identità umana. Il comando di Dio di coltivare il giardino, infatti, non è fine a se stesso, ma in vista del benessere dell'uomo e della stessa natura. L'esperienza del lavoro, così, costituisce l'orizzonte culturale entro cui uomo e natura pervengono sempre più al loro essere di creature, destinate alla pienezza²⁷. Ancora una volta, giunge a supporto la *Laudato si'*. Il Santo Padre afferma, in proposito: «Ciò che sta accadendo ci pone di fronte all'urgenza di procedere in una coraggiosa rivoluzione culturale. La scienza e la tecnologia non sono neutrali, ma possono implicare dall'inizio alla fine di un processo diverse intenzioni e possibilità, e possono configurarsi in vari modi»²⁸. Ma questo apre al capitolo dell'etica.

2.5 Sottolineare l'etica della responsabilità per il mondo creato (orizzonte etico-morale)

Per quanto riguarda questa istanza, condivido in tutto le riflessioni di Hans-Dieter Mutschler²⁹, il quale, sulla base di contributi noti e importanti come quello di A. Auer³⁰, ritiene che l'etica cristiana nei confronti del creato non si specifichi per una serie di concrete norme di comportamento, ma per l'assunzione di un elemento portante che

«riguarda il livello fondamentale della *percezione* della natura e del *valore* che si dà ad essa. Con gli occhi della fede, essa è vista come quella sfera della *creazione di Dio* che è affidata all'uomo, 'rappresentante di Dio', come dono prezioso di Dio che deve essere custodito e coltivato dall'uomo (cfr. *Gen* 1 e 2). In tal senso, per il credente, la relazione dell'essere umano con la natura, vale a dire con l'ambiente naturale e con le creature non umane, si colloca nel quadro più grande della relazione dell'essere umano con Dio. La fede nella creazione mette tutto l'agire etico dell'uomo all'interno e nei confronti della natura sotto il *segno* di questa relazione, che tutto determina. Il significato di questo segno per un agire ecologicamente responsabile consiste soprattutto nel fatto di collocare tale agire nell'orizzonte religioso che si interroga sull'origine, sul senso e sullo scopo della creazione intera e di collegarlo con le *idee fondamentali* della fede, rilevanti per l'agire etico»³¹.

A partire da ciò prende corpo un'etica della responsabilità nei confronti del creato, che si esplicita anzitutto nella *gratitudine*. Tale virtù è il riconoscimento, da parte dell'uomo, del carattere di dono della creazione e la pratica accoglienza di essa (la recettività). In tal senso, la responsabilità che ne consegue, soprattutto quando l'uomo interviene con la tecnica sulla natura e la trasforma in cultura, è segnata dalla non arbitrarietà: le basi della vita gli sono consegnate e quindi egli non può far tutto e voler far tutto; il valore di dono della natura pone dei limiti all'agire umano; l'uomo non può disporre a proprio piacimento di quanto gli è donato e che, per questo, possiede un valore specifico. L'uomo, piuttosto, deve poter pensare che la terra gli è stata affidata in prestito da Dio e quindi ne è

²⁷ Cf. Armido Rizzi, "Oikos". *La teologia di fronte al problema ecologico*, in AA.VV., *Teologia ed ecologia*, AVE, Roma 1992, p. 41-86.

²⁸ Francesco, *Laudato si'*, n. 114.

²⁹ Cf. Hans-Dieter Mutschler, *Fede nella creazione ed etica ecologica*, in Medard Kehl, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, con la collaborazione di Hans-Dieter Mutschler e Michael Sievernich, Queriniana, Brescia 2009 (or. tedesco: Herder, Freiburg im Breisgau 2006), p. 399-415.

³⁰ Cf. Alfons Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988 (or. tedesco: Patmos, Düsseldorf 1984).

³¹ Hans-Dieter Mutschler, *Fede nella creazione ed etica ecologica*, cit., p. 404.

solo un amministratore, che deve svolgere il suo compito con responsabilità, preoccupandosi anche delle generazioni future e non solo di quelle presenti. In secondo luogo, l'etica della responsabilità nei confronti del creato si esplicita nella *consapevolezza della dignità unica dell'essere umano* rispetto alle altre creature e quindi nell'agire relazionale che è comunione di diversità. Di conseguenza, l'agire etico si esprime in custodia dell'alterità delle creature. In ragione di ciò, l'uomo deve «essere pronto a relativizzare i propri fini – nel caso in cui essi entrino in conflitto col valore intrinseco delle altre creature – e di giustificarli secondo coscienza davanti a se stesso ed al suo Creatore»³². Infine, l'etica della responsabilità nei confronti del creato si esplicita nella virtù della *tranquillità*, così come definita da Mutschler. Tale virtù è contraria alla paura apocalittica, spesso invocata di fronte alla possibile distruzione del mondo che l'uomo può provocare; ed è fondata sulla rivelazione. «Ciò significa: persino nel caso in cui gli esseri umani dovessero effettivamente distruggere la terra e la vita su di essa, la creazione non ricadrebbe in tal modo nel 'nulla', e neppure la nostra terra. Qualunque sia il modo in cui finirà il mondo della nostra vita umano-terrena, ciò non potrà significare affatto – una distruzione totale del *sensu* della terra e della vita su di essa. Né Dio, né la 'bontà' che Dio ha riconosciuto alla terra (dunque il suo essere amata fedelmente da lui) e allo stesso modo neppure la promessa che le è stata con ciò fatta di un compimento finale, sono 'alla fine' con la fine della terra»³³. E tutto questo è vero già per la risurrezione di Cristo, che infonde una profonda tranquillità nei credenti, che non significa, in ogni caso, rimanere fermi, ma, al contrario, porre in essere tutte quelle azioni capaci di evitare il peggio, anche quando l'imprevedibilità dell'agire umano sta per determinare una catastrofe. La tranquillità, in altre parole, è l'etica dell'aver fiducia in Dio, che non abbandona mai la sua creazione, e dell'agire in vista del Regno futuro, attraverso una consegna a Dio della terra, ben amministrata e custodita secondo il mandato originario del Creatore.

2.6 Recuperare il senso del 'riposo' domenicale della creazione (orizzonte escatologico)

In un orizzonte escatologico, diversi teologi, sostenuti dalla riflessione di Moltmann, che tanta *audience* ha presso i cattolici, fissano l'attenzione sul sabato della creazione e quindi sul senso ecologico del riposo sabatico, quale anticipazione del 'sabato senza fine'. Personalmente preferisco che si faccia riferimento alla domenica della nuova creazione e quindi al senso ecologico del 'riposo domenicale'; e in questo trovo conforto nella *Laudato si'*. Il sabato della creazione ha certamente un suo importante significato biblico-teologico, in prospettiva escatologica; ma la domenica cristiana, in virtù della risurrezione di Gesù Cristo, è «il "primo giorno" della nuova creazione, la cui primizia è l'umanità risorta del Signore, garanzia della trasfigurazione finale di tutta la realtà creata»³⁴. La domenica, in altre parole, è celebrazione del futuro, anticipato nell'evento pasquale, e quindi ragione dell'agire escatologico dei credenti in Cristo nella storia presente. In tal senso, l'agire escatologico dei cristiani in relazione al creato deve necessariamente concretizzarsi anzitutto e in modo ossimorico nel 'riposo'. La cessazione di ogni attività lavorativa, da recuperare contro l'exasperata logica economica, infatti, è dare respiro alle cose create, anticipare il loro 'riposo' in Dio, quale compimento fecondo del loro essere (i cieli nuovi e la terra nuova). L'analogia di ciò è visibile nella scelta dell'agricoltore che lascia riposare la terra, in vista di un raccolto abbondante. In un'epoca presa dalla frenesia economica, questo 'riposo' è un segno autentico della consegna a Dio di tutto il creato. Il 'riposo domenicale', tuttavia, non è solo cessazione del lavoro, ma è anche tempo per la festa e per il gioco a cui tutta la creazione partecipa con i suoi spazi, che ricreano l'uomo. Ancor più, il riposo domenicale è tempo per vivere ciò che non stanca e che promuove l'armonia del tutto e cioè il vivere secondo giustizia e pace. Non è un caso che giustizia e pace si coniughino sempre con la salvaguardia del creato. In questo vivere concreto, secondo la legge del

³² *Ibidem*, p. 410-411.

³³ *Ibidem*, p. 413.

³⁴ Francesco, *Laudato si'*, n. 237.

‘riposo’, si colloca la celebrazione eucaristica, la quale è culmine di una esistenza escatologica quotidiana e fonte di rinnovamento di tutta la creazione. In essa, i gemiti e le sofferenze dell’uomo e delle cose create vengono assunte da Cristo e destinate al ‘riposo senza tramonto’. Allora i cieli nuovi e la terra nuova saranno abitati da Dio stesso e gli umani non avranno più vergogna di dimorare alla sua presenza. Tutto questo lo speriamo per noi e per il nostro mondo.