

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

ANNO XV - N. 1
APRILE 2022

Dei et
Hominum

NUOVA SERIE



DEI ET HOMINUM

*Rivista semestrale di cultura cattolica promossa
dall'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano,
dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Cosenza*

Direttore responsabile

Dott. Vincenzo Antonio Tucci

(Iscritto nell'Elenco Speciale dell'Albo dei Giornalisti della Calabria - 16.11.2018)

Redazione

Parola di Vita

Segreteria di redazione

Tel. 0984.837026

Comitato scientifico

prof. Viviana Burza, docente Unical

prof. Artur Katolo, Ateneum Università Danziaca

*Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al
suo esito positivo.*

Direzione - Redazione - Amministrazione

Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales"

c/o Seminario Arcivescovile Cosentino

Via Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel. e Fax. 0984.837026 - E-mail: info@issr-cs.it

Edizione-proprietà

Diocesi Cosenza-Bisignano

ISSR "San Francesco di Sales"

Autorizzazione del Tribunale di Cosenza n. 2/2018 del 09.03.18.

Numero di ruolo 589/18 V.G.

ISSN 2038-5145

DEI ET HOMINUM

Condizioni a sostegno della Collana: Sostenitore Ordinario 15 €

Sostenitore Benemerito 30 €



Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica Italiana

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

Dei *et* Hominum

ANNO XV - N. 1 - APRILE 2022

NUOVA SERIE



Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli, note e recensioni qui pubblicati, non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Rivista né dell'ISSR "San Francesco di Sales" e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun autore.

Gli autori sono responsabili, inoltre, dell'originalità dei lavori inviati, delle teorie, del materiale iconografico e dell'esattezza dei dati citati.

Tutti i manoscritti inviati alla redazione devono essere adeguati dagli autori alle Norme Redazionali della rivista e sono esaminati dal Comitato di Redazione che ne decide la pubblicazione.

LA TEOLOGIA DEL CREATO COME “VOCAZIONE DEL CUSTODIRE”

Per una riflessione etica della relazione uomo/ natura

di Aquila Sergio

Abstract:

La scienza attuale ha un carattere necrofilo, cioè distruttivo nei confronti della natura, il dramma ecologico ne è la più evidente espressione. Tra mentalità vecchie, che mettono in contrapposizione salute, economia, lavoro, ambiente e cultura, e nuove possibilità di tenere connessi questi valori, come anche l'etica della vita e l'etica sociale, l'epoca che stiamo vivendo mette in serio pericolo il rapporto uomo-natura, ciò, rende necessario un ritorno ad una teologia del creato, come vocazione del custodire. In tal senso, per realizzare tale transizione sono molti i piani su cui agire simultaneamente. Occorre, da un lato, approfondire l'«educazione alla responsabilità», per un «nuovo umanesimo che abbracci anche la cura della casa comune», coinvolgendo i molti soggetti impegnati nella sfida educativa.

Keyword:

Uomo, natura, etica, teologia, responsabilità.

1. Per una necessaria premessa alla teologia del creato

L'epoca che stiamo vivendo se piena di opportunità, porta con sé diverse contraddizioni. La “custodia del creato”, è una questione complessa, multidisciplinare, potremmo dire intrinseca al messaggio cristiano, poiché in essa, convergono aspetti biblici e teologici oltre che antropologici, filosofici ed etico-giuridici. Analizzando pertanto tale questione, dunque, abbiamo la possibilità di ripensare alla vocazione umana ed all'azione dell'uomo nel confronto con l'azione crea-

trice di Dio e con il piano provvidenziale della salvezza e della redenzione (che è altresì una *seconda creazione*)¹. A partire da questa esperienza possiamo immaginare una vera fraternità tra gli uomini, come suggerisce l'Enciclica *Fratelli tutti*, e una nuova relazione con il creato, secondo il disegno dell'Enciclica *Laudato si'*. Il presente contributo, senza alcuna pretesa di esaustività, intende esaminare l'antico rapporto uomo-natura nella dimensione di una teologia del creato, alla luce del notevole aumento delle conoscenze scientifiche e delle capacità tecnologiche, che se da una parte ha portato notevoli vantaggi al genere umano, dall'altro senza alcun dubbio pone anche difficili sfide. In tal senso, infatti, il progresso tecnologico ha considerevolmente accresciuto la nostra capacità di controllare e dirigere le forze della natura, ma ha anche finito con l'esercitare un impatto impreveduto e forse incontrollabile sul nostro ambiente e persino sullo stesso genere umano². Primo grande tema all'interno della teologia *dell'immagine Dei*, concerne la partecipazione alla vita della comunione divina. Creati a immagine di Dio, come abbiamo visto, gli umani sono esseri che condividono il mondo con altri esseri corporei, ma che si distinguono per il loro intelletto, amore e libertà, e che sono quindi ordinati dalla loro stessa natura alla comunione interpersonale. Il primo esempio di questa comunione è l'unione procreativa dell'uomo e della donna, che rispecchia la comunione creativa dell'amore trinitario. Il deturpamento dell'immagine Dei da parte del peccato, con le sue inevitabili conseguenze negative sulla vita personale e interpersonale, è vinto dalla Passione, Morte e Risurrezione di Cristo». Infatti, la creazione più che inizio è principio. Secondo la *Gaudium et spes*: «L'uomo, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la Terra [...] e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra»³. Que-

¹ *Camminare in una vita nuova. La transizione ecologica per la cura della vita*, Messaggio per la 16° Giornata Nazionale per la Custodia del Creato 1 settembre 2021, in <https://lavoro.chiesacattolica.it/>

² *La persona umana creata a immagine di Dio*, in <https://disf.org/uomo-immagine-dio>, Commissione Teologica Internazionale, 2004, *Comunione e Servizio*, nn. 56-95.

³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 34.

sto concetto di dominio o di signoria dell'uomo ha un ruolo importante nella teologia cristiana. Dio designa l'uomo come suo amministratore proprio come fa il padrone nelle parabole del Vangelo⁴. L'unica creatura che Dio ha espressamente voluto per se stesso occupa un posto unico al vertice della creazione visibile⁵. San Tommaso, in tal senso, ricorda che Dio ha creato non le creature, ma la creazione. Per questo la fede nella creazione non è un discorso sulle origini ma sul progetto intero che Dio ha voluto per una pienezza. E il tema della pienezza porta in sé il desiderio: tutte le cose desiderano Dio⁶. Con vero senso di appartenenza alla Chiesa di Cristo, ci sforziamo per essere costruttori generosi di una civiltà che apprezzi e custodisca tutto ciò che è umano, e che sappia dare il giusto valore a ciò che è dono di Dio nella vita degli uomini⁷. Di fronte alla domanda posta: «Una casa per tutti?», questa vuole e ritengo debba essere, la nostra risposta, intessuta nella buona volontà e nell'impegno concreto per rinnovare l'*oikos* di Dio ogni giorno. Solo se sapremo praticare la giustizia e dire la verità che abbiamo nel cuore, se non faremo danno al nostro prossimo, allora saremo degni di «*abitare nella Sua tenda*»⁸ e il Suo "*oikos*" sarà veramente una casa per tutti⁹. La terra, nostra casa comune, «protesta per il male che provochiamo a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in lei. Siamo cresciuti pensando che eravamo suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla». «Mai abbiamo maltrattato e offeso la nostra casa comune come negli ultimi due secoli»¹⁰. 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 ecolo-

⁴ Cfr Lc 19,12.

⁵ Gn 1,26; 2,20; Sal 8,6-7; Sap 9,2-3.

⁶ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commentum in secundum librum Sententiarum*, Prologus: *Opera omnia*, v. 8, Parigi 1873, p. 2.

⁷ A. BAGNASCO, *Tempo del Creato 2021 – Una casa per tutti? Rinnovare l'oikos di Dio*, in <https://www.ccee.eu/tempo-del-creato-2021>.

⁸ Sal 15 [14].

⁹ PAPA FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si la cura della Casa comune* Città del Vaticano, maggio 2015.

¹⁰ *Ibidem*.

gica 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 fatto che «Dio è presente nel mondo e il mondo in Dio»¹¹. 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. In altre parole, 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, pertanto, si deve riconoscere «una autodistinzione ed un'autoidentificazione: Dio è in sé e al medesimo tempo è al di fuori di sé, ed allora 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. Oggi tale pensiero è messo in crisi, la cultura umana, in ogni sua epoca e in quasi tutte le società, è stata caratterizzata dal tentativo di comprendere l'universo. Nella prospettiva della fede cristiana, questo sforzo è proprio un esempio del servizio che gli esseri umani svolgono in accordo con il piano di Dio. San Giovanni Paolo II, ha affermato che «nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte

¹¹ Cfr. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986 p. 14.

nelle diverse discipline del sapere»¹². In linea con quanto già affermato dal magistero pontificio del XX secolo in materia di evoluzione, in particolare l'enciclica *Humani generis* di Pio XII, riconosce che esistono «diverse teorie dell'evoluzione» che sono «materialiste, riduzioniste e spiritualiste» e quindi incompatibili con la fede cattolica¹³. Ne consegue che il messaggio di Giovanni Paolo II non può essere letto come un'approvazione generale di tutte le teorie dell'evoluzione, incluse quelle di provenienza neodarwinista, che negano esplicitamente che la divina Provvidenza possa avere avuto qualunque ruolo veramente causale nello sviluppo della vita dell'universo. Focalizzandosi principalmente sull'evoluzione, in quanto «concerne la concezione dell'uomo», il messaggio di Giovanni Paolo II è tuttavia specificatamente critico nei confronti delle teorie materialiste delle origini dell'uomo, e insiste sull'importanza della filosofia e della teologia per una corretta comprensione del «salto ontologico» all'umano, che non può essere spiegato pertanto in termini puramente scientifici¹⁴. Una

¹² SAN GIOVANNI PAOLO II, Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze sull'evoluzione, 1996.

¹³ PAPA PIO XII, Lettera Enciclica *Humani Generis*, Città del Vaticano, Roma 1950.

¹⁴ SAN GIOVANNI PAOLO II Lettera Enciclica *Redemptor Hominis*, Città del Vaticano, Roma 4 marzo 1979, n. 8 «avvisa sui pericoli di un progresso inumano: «L'immenso progresso non mai prima conosciuto, che si è verificato, particolarmente nel corso del nostro secolo, nel campo del dominio sul mondo da parte dell'uomo, non rivela forse esso stesso, e per di più in grado mai prima raggiunto, quella multiforme sottomissione "alla caducità"? Basta solo qui ricordare certi fenomeni quali la minaccia dell'inquinamento dell'ambiente naturale nei luoghi di rapida industrializzazione, oppure i conflitti armati che scoppiano e si ripetono continuamente, oppure le prospettive di autodistruzione mediante l'uso delle armi atomiche, all'idrogeno, al neutrone e simili, la mancanza di rispetto della vita dei non nati». Si tracciano in tal senso, le linee di un'autentica ecologia basata sull'uomo: «L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita. Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma ed una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare, ma non deve tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui», Cfr., inoltre su questo ultimo punto *San Giovanni Paolo II*, Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, Città del Vaticano,

teologia del creato allora si concentra in particolare sulla «concezione dell'uomo», che, in quanto *immagine dei*, «non deve essere subordinato come un puro mezzo o come un mero strumento né per la specie né per la società».

2. Il rapporto uomo natura da “*fascinans a tremendum*”

A partire dalla seconda metà del secolo XIX, la filosofia e la scienza dell'evoluzionismo hanno richiamato l'attenzione sulla continuità esistente tra mondo naturale e mondo umano, e hanno dimostrato che la posizione dell'uomo nel mondo non è quella di un essere trascendente e diverso rispetto al resto del mondo vivente e che non c'è alcuna ragione per affermare una signoria assoluta e prevaricatrice dell'uomo sulla natura¹⁵. Si tratta di tesi rivoluzionarie, che mettono fine ad una visione del mondo radicalmente antropocentrica. Il quesito di base dell'etica ambientale riguarda la possibilità di considerare l'ambiente come un oggetto della considerazione morale. Per sostenere che questa possibilità esiste, occorre rivedere molte delle categorie tradizionali dell'etica e le stesse nozioni di bene, dovere, responsabilità, virtù, ecc. Soprattutto, bisogna rifondare il rapporto tra uomo e natura. Uno dei concetti che vanno sottoposti a revisione è quello di reciprocità, conformemente a quanto avviene anche in altri campi dell'etica applicata. La storia dell'umanità nel suo rapporto primordiale con l'universo è un cammino che oscilla tra il “*fascinans*” e il “*tremendum*”. Il mito e la poesia descrivono l'uomo che si sente attratto dall'incanto di un ambiente affascinante, ma vive nel timore di essere schiacciato da una natura ostile e onnipotente. La filosofia concepisce la natura animata e vivificata da un fuoco spirituale, che orienta gli esseri verso un fine e guida l'uomo ad un'etica di vita. L'amore alla natura è una pagina di storia della fede. L'uso delle risorse della materia interpella l'uomo nel suo rapporto con Dio. E nel suo rapporto con il prossimo. E un problema fondamentale “morale”, che mostra il legame tra le leggi fisiche e le leggi umane. Il pensiero filosofico greco, che nasceva dalla capacità di meravigliarsi dinanzi al cosmo, è concorde nel raccomandare all'uomo di “vivere obbediente

Roma 4 maggio 1991, n. 37.

¹⁵ M. MANFREDI, *L'etica ambientale tra valori e utilità*, in «MeTis», n. 2 (2012).

alla natura”¹⁶. Virgilio dipinge l’universo che viene alla luce da una scintilla divina: «Un intimo spirito avviva il cielo e la terra e le acque/ e il sole e la luna splendente, una mente/ infusa per gli arti tutto agita il mondo/ e al grande corpo s’unisce. «Da questo miscuglio/ proviene degli uomini il nascere e l’essere/ e così delle bestie, così degli uccelli e dei mostri! che sotto le lucide acque il mare produce. / In quei semi è un igneo vapore, una celeste origine». Questa centralità dell’uomo, se ha il merito di demitizzare la natura riconducendola alla sua realtà immanente e non panteistica e, quindi, di esaltare l’impegno del lavoro e della scienza, ha però tendenzialmente ridimensionato la natura, funzionalizzandola alle finalità dell’uomo. Costui ha dimenticato spesso la sua “fraternità” con la terra, cioè la sua “materialità” ribadita da *Genesi 2,7*, dove si afferma che «Il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo...», e si è comportato non da delegato-tutore divino ma da tiranno, al punto tale che la stessa *Genesi*, deve registrare la devastazione ambientale attraverso l’immagine di un panorama stepposo popolato di spine e cardi ed erba selvatica¹⁷. Il rispetto della natura è sempre più spesso considerato come uno degli elementi che garantiscono un’effettiva tutela della dignità dell’uomo considerata nella sua dimensione esistenziale. Pensiamo al diritto alla salute, diritto fondamentale e a come la scienza ci dica di continuo che la salute dell’uomo passa dalla possibilità che questo viva in un ambiente naturale sano e non inquinato¹⁸. Portare l’esempio del diritto alla salute e dire che la tutela dell’ambiente naturale è finalizzata a essa vuol dire seguire la visione antropocentrica, che ha ispirato il legislatore, ed anche il Costituente. Cioè vuol dire tutelare un diritto individuale (o della collettività) per un’utilità che riguardi l’uomo e la società. In tale contesto Benedetto XVI ha affermato che il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l’“ecologia umana” è rispettata dentro la società, anche l’ecologia ambientale ne trae beneficio. [...] Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il

¹⁶ Sul mondo latino sono interessanti gli studi di N. SCIVOLETO, *Città e campagna*, Palermo 1981; si rinvia inoltre a P. FEDELI, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Palermo 1990.

¹⁷ *Genesi* (3,18).

¹⁸ G. TARANTINO, *Su un rapporto armonico tra uomo e natura: una riflessione etico-giuridica*, in «www.statoechiese.it. Rivista telematica», n. 12 del 2018, p. 12.

concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse. Il libro della natura è uno e indivisibile, sul versante dell'ambiente come sul versante della vita, della sessualità, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni sociali, in una parola dello sviluppo umano integrale. I doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se stessa e in relazione con gli altri. Non si possono esigere gli uni e conculcare gli altri. Questa è una grave antinomia della mentalità e della prassi odierna, che avvilisce la persona, sconvolge l'ambiente e danneggia la società »¹⁹. Nel nostro tempo, quindi, il rapporto uomo-natura non è più quello di prima, cioè in quanto la scienza, utilizzata nell'interesse di alcuni, ha portato verso uno sfruttamento della natura privo di buon senso²⁰. D'altra parte il potere tecnocratico ha come suo scopo l'utilità di chi lo gestisce senza pensare al prezzo che deve pagare, al danno che deve fare per realizzare il suo profitto. È la conseguenza della politica finalizzata non al rispetto dell'uomo, ma all'utilità del potere, al consumismo e al profitto di pochi²¹. Conseguenza che ha fatto saltare il rapporto uomo-natura, previsto nella visione della Creazione, che presuppone il rispetto dell'uomo per la natura, per il creato, meglio prevede un dovere per l'uomo di 'custodire' la natura, il creato in tutte le sue dimensioni²². La natura, quindi, come la casa comune dell'umanità²³. Alla luce di ciò, all'interno in particolare della cultura della modernità, si è infatti, prodotta una sorta di alienazione dell'uomo dalla sua condizione naturale che ha favorito lo sfruttamento irresponsabile della terra, come ricorda papa Francesco

¹⁹ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, Città del Vaticano, Roma 2009, n. 51.

²⁰ G. TARANTINO, *Su un rapporto armonico tra uomo e natura: una riflessione etico-giuridica*, p. 13.

²¹ *Ibidem*, p. 15.

²² Cfr. P.J. CRUTZEN, *Benvenuti nell'Antropocene*, A. Parlangeli (a cura), Mondadori, Milano 2005.

²³ Cfr. G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2009, pp. 153 e ss.

nell'apertura della sua enciclica "Laudato si'" rifacendosi al cantico di san Francesco: «Questa sorella protesta per il male che le provochiamo, a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in lei²⁴. Siamo cresciuti pensando che eravamo suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla. La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi. Per questo, fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c'è la nostra oppressa e devastata terra, che «geme e soffre le doglie del parto»²⁵, anzi, dimentichiamo che noi stessi siamo terra²⁶. Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora». Da qui il dovere di non sfruttare la natura in senso discrezionale e utilitaristico, ma di considerarla come entità dotata di un fine teleologico, che l'umanità conosce solo in parte e che forse non riuscirà a conoscere mai nella sua complessità. Quindi come osserva Occorre allora un dialogo armonico uomo-natura, che assuma a suo fondamento la Creazione e i valori che essa implica, gli unici in grado di favorire uno sviluppo sostenibile nel rispetto di tutte le forme del creato, a iniziare dalla vita umana, animale e vegetale²⁷. Dialogo che implica la condivisione della sacralità e dell'inviolabilità in senso religioso, cattolico, e non laico. Limitazione e regolamentazione del paradigma tecnocratico indispensabile per una giustizia intergenerazionale relativa al rispetto della vita e della dignità dell'uomo²⁸. Pertanto c'è innanzitutto da ripensare profondamente l'antropologia, superando forme di antropocentrismo esclusivo e autoreferenziale, per riscoprire quel senso di

²⁴ SAN FRANCESCO D'ADSSISI, *Cantico delle creature*, in «archiviostorico.corriere.it.», «Il cantico di Francesco d'Assisi ha un posto speciale nella spiritualità cristiana, che in esso esprime con forza tutta particolare il proprio amore per la creazione. Ogni creatura, e l'uomo tra di esse, viene colta qui all'interno di una rete di relazioni, che vede ognuna operare per la vita di tutte le altre. D'altra parte, ogni creatura viene chiamata per nome, per essere coinvolta nella lode al Signore, che di tutte è l'autore e la fonte, alla quale tutte rimandano: «Altissimo, onnipotente, bon Signore, tue so le laudi, la gloria e l'onore e onne benedizione».

²⁵ *Rm* 8,22.

²⁶ *Gen* 2,7.

²⁷ G. TARANTINO, *Su un rapporto armonico tra uomo e natura: una riflessione etico-giuridica*, 16.

²⁸ PAPA FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'*, 159-162

interconnessione che trova espressione nell'ecologia integrale, in cui sono unite l'ecologia umana con l'ecologia ambientale, ed al contempo, promuovere «una società resiliente e sostenibile dove creazione di valore economico e creazione di lavoro siano perseguite attraverso politiche e strategie attente all'esposizione a rischi ambientali e sanitari»²⁹. Solo così, il cambiamento si attiva cedificandolo nella speranza, e ricercandolo insieme. Insieme, parola chiave per costruire il futuro, in tal senso, è il noi che supera l'io per comprenderlo senza abatterlo, è il patto tra le generazioni che viene ricostruito, è il bene comune che torna a essere realtà e non proclama, azione e non solo pensiero»³⁰, ed allora, il bene comune diventa bene comune globale perché abbraccia anche la cura della casa comune.

3. La dimensione prometeica della postmodernità

La cultura contemporanea è stata definita la “terza cultura”³¹, caratterizzata dal predominio dalla tecnologia, una cultura in cui la ricerca della “verità” viene sostituita dalla ricerca della “novità”, e la “razionalità” dalla “sintesi esperienziale”³². Il principio cardine, che governa la terza cultura è la teoria secondo la quale non vi è nulla al di fuori dell'universo tangibile,³³ questo comporta che l'uomo si configuri come un organismo non qualitativamente diverso da qualsiasi altro animale, e che l'etica umana non sia retta da principi immutabili, poiché la stessa si evolve e sviluppa gradualmente. In questa prospettiva, l'uomo viene quindi ridotto alla sua sola realtà corporea. Qualcuno sostiene che la tecnica inizi con il nazismo, il campo di concentramento è il modello dell'età della tecnica. Eventi quali Auschwitz ed Hiroshima, hanno segnato le ore più buie nella storia dell'umanità: Anders li definisce dei veri e proprio «punti di non ritorno». Tale definizione non riguarda esclusivamente l'aspetto morale, ossia l'imbarbarimento dell'uomo che si è fatto carnefice dei suoi simili, ma passa

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ ID., Lettera Enciclica *Fratelli tutti Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Città del Vaticano, Roma ottobre 2020, n. 29.

³¹ J. BROCKMAN, *The Third Culture. Beyond the Scientific Revolution*, Simon and Schuster, New York 1995; J. RIFKIN, *Il secolo Biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Baldini&Castoldi, Milano 2000.

³² K. KELLY, *Essays on Science and Society: The Third Culture*, «Science», 1998.

³³ H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991.

soprattutto per l'elemento tecnologico. Il «punto di non ritorno» andersoniano si ha nel momento in cui i mezzi rendono l'evento replicabile: la morte riproducibile³⁴. Una delle conseguenze dell'era tecnologica è l'incidenza diretta che questa ha avuto sulla sfera del sentimento, colpendo anzitutto la percezione che l'uomo ha di se stesso. Questo perché, per la prima volta nella storia, nasce un nuovo tipo di vergogna: non più quella tra uomo e uomo ma quella tra uomo e macchina, tra l'uomo ed il suo prodotto, verso il quale viene avvertito un senso d'inferiorità³⁵. Il problema fondamentale dell'inadeguatezza dell'uomo, nell'incapacità di tenere il passo con il mondo dei suoi stessi prodotti, viene utilizzato da Anders per introdurre la vergogna prometeica. All'interno di un mondo altamente tecnologizzato l'uomo è chiamato al confronto con un'infinità di prodotti perfetti, una fabbricazione calcolata nei minimi dettagli che va a contrastare con il «processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita»³⁶. Il motivo della «vergogna prometeica», sarebbe dunque l'*origine*, il nascere ed il non essere-posto, caratteristiche tipiche dell'essere umano. La situazione propria dell'uomo contemporaneo riguardo il rapporto tra etica e tecnica è ben descritta da Galimberti: «L'antica persuasione che assegnava all'etica il compito di scegliere i fini e alla tecnica il reperimento dei mezzi per la loro realizzazione è tramontata il giorno in cui il *fare* tecnico ha assunto come fini quelli che risultano dalle sue operazioni. Si tratta di finalità che la tecnica non sceglie, ma ottiene come risultati delle sue procedure, e che l'etica si trova dinanzi come eventi non scelti da cui il suo *agire* non può prescindere. Ciò significa che non è più l'etica a promuovere la tecnica, ma è la tecnica a condizionare l'etica, obbligandola a prender posizione su una realtà, non più naturale, ma artificiale, che la tecnica non cessa di costruire e rendere possibile, qualunque sia la posizione

³⁴ L. DALLAPICCOLA, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003, Vol. I, p. 32.

³⁵ *Ibidem* «Il pensiero scientifico e i prodotti della tecnica offrono l'illusione di uno sviluppo illimitato delle co-noscenze umane, ma le altre facoltà non strettamente conoscitive, e che presiedono però ai processi di comprensione, restano indietro, rischiano di risultare antiquate».

³⁶ J. RIFKIN, «*Il secolo Biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, cit. 33 e ss.

assunta dall'etica"³⁷. E proprio sul rapporto tra tecnica ed etica si sofferma Jonas, nel seguente passo: «La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire. Tutto è qui nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e nell'esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata. Nessuna etica tradizionale ci ammaestra quindi sulle norme del 'bene' e del 'male' alle quali vanno subordinate le modalità interamente nuove del potere e delle sue possibili creazioni. La terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'alta tecnologia, è per la teoria etica ancora terra di nessuno»³⁸. Qui Jonas, definisce il problema filosofico affrontato nella sua opera, individuando la *necessità del fare* introdotta dalla tecnica, come direbbe Anders, «il possibile (*das Mögliche*) è quasi sempre accettato come obbligatorio, ciò che si può fare (*das Gekonnte*) come ciò che si deve fare»³⁹, una sorta di "imperativo tecnologico" che non tollera alcuna restrizione, ma Jonas ci fa capire, è nella sua essenza profondamente nichilista. La tecnica moderna rompe con il passato trascinando l'uomo verso un destino assolutamente ignoto e imprevedibile in cui l'etica assume un ruolo necessariamente secondario e subordinato, la tecnica, come universo di mezzi che non ha in vista alcun *fine*, ma solo i risultati delle sue *procedure*, che 'procedono' unicamente in vista del loro potenziamento⁴⁰. A questo punto la *libertà* non è più una prerogativa dell'uomo che sceglie dei fini, ma della tecnica che dischiude l'orizzonte delle disponibilità e ne rende possibile la realizzazione. La possibilità di una sconfinata utilizzazione, grazie al progressivo autonomizzarsi della tecnica da qualsiasi contenuto finalistico, fa sì che sia

³⁷ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1999, p. 457.

³⁸ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Giulio Einaudi editore, Torino 1993, p. XXVII.

³⁹ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vol. II. p. 11.

⁴⁰ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1999, p. 699.

proprio la mancanza interna di significato della tecnica a generare la pienezza dei significati⁴¹. D'altra parte il meccanismo di fondo della tecnica moderna appare seducente ed inarrestabile, andando a costituire un vero e proprio destino dell'uomo, prima occidentale, ma ora su scala globale: "la pianificazione scientifico-tecnologica, mobilitando la totalità dell'essente e rendendola oggetto di produzione e distruzione, mobilita anche l'uomo e lo trasforma in un oggetto di produzione e distruzione. Il produttore diventa un prodotto. E tuttavia la produzione rimane. *Essa* è l'essenza dell'uomo occidentale. Quando si dice che nella civiltà della tecnica l'uomo diventa a sua volta un oggetto della produzione, si trascura la circostanza che l'uomo-oggetto è l'uomo-individuo e che il costituirsi come principio di produzione è l'essenza dell'uomo occidentale. La pianificazione scientifico-tecnologica non soffoca il divenire dell'uomo, perché tale pianificazione è produzione totale e in questa produzione l'essenza dell'uomo occidentale raggiunge il proprio dispiegamento"⁴². Secondo Anders, l'uomo è inoltre antropologicamente inadeguato rispetto agli oggetti e ai metodi di produzione della tecnica e questa inadeguatezza genera ciò che lui chiama "dislivello prometeico": quel *gap* fra nostra capacità di produrre e la nostra capacità di immaginare. Per Anders, la capacità di previsione dell'uomo rispetto alle sue azioni in quella che definisce "terza rivoluzione industriale"⁴³ è assolutamente limitata rispetto alla nostra capacità di produzione, potenzialmente senza alcun limite. Anders, ricostruisce il percorso storico che ci ha portato a questa condizione individuando tre rivoluzioni industriali. La prima coincide con l'introduzione delle macchine e del metodo dell'"iterazione", cioè della produzione di macchine per mezzo di altre macchine. La seconda è quella in cui anche i bisogni vengono prodotti industrialmente, e in cui la pubblicità assume valore determinante. La terza rivoluzione industriale – infine – rappresenta un vero e proprio salto di qualità verso ciò che lui chiama "produzione irreversibile", e cioè quel tipo di produzione che realizza compiutamente il "dislivello prometeico": per dirla con le parole di Anders: "Chiamiamo '*dislivello prometeico*'

⁴¹ ID., *Psiche e techne*, 340.

⁴² E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 63-64.

⁴³ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vol. II, p. 20.

l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande"⁴⁴. L'uomo, da sempre, ha visto nella natura una fonte di ispirazione e una risorsa utilizzabile in diversi modi: fin dall'antichità si è sfruttato l'enorme potenziale che questa aveva a disposizione, se ne è scritto anche in canti e lodi, durante i secoli. Ciò che però è rimasta nel tempo è la capacità dell'uomo di adoperarla a proprio vantaggio: questo, infatti, ha sempre agito come fosse il motivo per cui è stato creato il mondo, come se la natura fosse solo un mezzo per arricchirsi e da sfruttare fino alla fine. Assistiamo allora così come sopra delineato, ad una vera e propria trasformazione etica e politica per effetto dell'egemonia della tecnica, l'uomo non cerca più un modo per contemplare la natura, come in Grecia, ma cerca un modo per manipolarla. Tutto ciò ha naturalmente influito sulla società e sul modo dell'uomo di rapportarsi ad essa. Purtroppo, solo ultimamente, ci stiamo rendendo conto che non è così, che ogni azione qualora svincolata da un apparato etico ha una conseguenza con danni che possono divenire irreparabili⁴⁵. Quel-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁵ Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Città del Vaticano Roma 29 giugno, 2009, nn. 69 e 70, «Il problema dello sviluppo oggi è strettamente congiunto con il progresso tecnologico, con le sue strabilianti applicazioni in campo biologico. La tecnica — è bene sottolinearlo — è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia. Lo spirito, «reso così “meno schiavo delle cose, può facilmente elevarsi all'adorazione e alla contemplazione del Creatore”. La tecnica permette di dominare la materia, di ridurre i rischi, di risparmiare fatica, di migliorare le condizioni di vita. Essa risponde alla stessa vocazione del lavoro umano: nella tecnica, vista come opera del proprio genio, l'uomo riconosce se stesso e realizza la propria umanità. La tecnica è l'aspetto oggettivo dell'agire umano la cui origine e ragion d'essere sta nell'elemento soggettivo: l'uomo che opera. Per questo la tecnica non è mai solo tecnica. Essa manifesta l'uomo e le sue aspirazioni allo sviluppo, esprime la tensione dell'animo umano al graduale superamento di certi condizionamenti materiali. La tecnica, pertanto, si inserisce nel mandato di “coltivare e custodire la terra” (cfr Gn 2,15), che Dio ha affidato all'uomo e va orientata a rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio. Lo sviluppo tecnologico può indurre l'idea dell'autosufficienza della tecnica stessa quando l'uomo, interrogandosi solo sul come, non considera i tanti perché dai quali è spinto ad agire. È per questo che la tecnica assume un volto ambiguo. Nata dalla creatività umana quale strumento della libertà della persona, essa può essere intesa come elemento di libertà assoluta, quella libertà che vuole prescindere dai limiti che le cose portano in sé. Il processo di globalizzazione potrebbe sostituire le ideologie

lo che l'uomo ha ottenuto da secoli di schiavizzazione della natura è il disastro che stiamo vivendo oggi, pensiamo surriscaldamento globale, specie animali in via di estinzione e spazi verdi sempre ridotti. Ma cosa è realmente accaduto? Perché abbiamo lasciato che le cose andassero così? L'uomo ha sempre fatto sì che la natura fosse a sua completa disposizione, cercando di utilizzare qualsiasi cosa questa potesse dargli senza doverle nulla in cambio. Questo atteggiamento ha rovinato tutti gli equilibri esistenti e sta restituendo all'uomo tutti i problemi che lui stesso ha causato. Da ciò, ne consegue che l'uomo si trova di fronte a delle sconcertanti possibilità, proprio perché è stato, è, e continuerà a essere "tentato" dalla voglia di fare tutto quello che la scienza e la tecnica gli rendono possibile⁴⁶. Senza dubbio, l'importanza della tecnologia nella definizione dell'uomo è sempre più evidente, ma fin dalla sua comparsa la nostra specie si è ibridata con gli strumenti che costruisce: in realtà *homo sapiens* è sempre stato *homo technologicus*, simbiote di uomo e tecnologia in perpetua trasmutazione⁴⁷. Parte dell'umanità sembra destinata ad una profonda trasformazione culturale, epistemologica e perfino fisiologica. Ma la rapidità del cambiamento, favorito in particolare dall'uso scriteriato della tecnologia che minaccia il nostro equilibrio biologico ed emotivo e lacerata le componenti etiche ed estetiche tradizionali⁴⁸. Ed allora di fronte all'entità dei processi manipolativi, specialmente di quelli resi possibili dai rapidi sviluppi della tecnologia in ambito biomedico, è legittimo, o forse sarebbe a mio parere più opportuno, fissare un netto spartiacque tra ciò che è lecito fare e ciò che invece va rifiutato⁴⁹. A questo, punto bisogna allora chiedersi se tutto ciò che è tecnoscientificamente possibile in ambito biomedico è anche eticamente lecito? La risposta è situata al limite tra il "potere" di azione, reso possibile dallo sviluppo della scienza e della tecnologia e il "dovere"

con la tecnica, divenuta essa stessa un potere ideologico, che esporrebbe l'umanità al rischio di trovarsi rinchiusa dentro un a priori dal quale non potrebbe uscire per incontrare l'essere e la verità».

⁴⁶ A. SERGIO, *La libertà responsabile della ricerca*, Aracne, Roma 2010, p. 40.

⁴⁷ G.O. LONGO, *Uomo e tecnologia una simbiosi problematica*, in <http://archivio-mondodigitale.aicanet.net/n.2/2005>, p. 5.

⁴⁸ *Ibidem*, 7.

⁴⁹ A. DI RENZO MANNINO, F. DE FELICE, *La persona tra bioetica e diritto*, Edizioni Goliardiche Trieste, 2005, p. 64.

prescritto dalla norma morale⁵⁰. Ora, che l'uomo sia parte della natura non è certamente contestabile. Ciò che appare problematico è piuttosto l'obbligo, che ne deriverebbe, di assumere un impegno normativo alla luce delle nostre conoscenze sulla natura e sulla "comunità biotica"⁵¹. Ciò che l'etica ecologica ci chiede è di assumere la prospettiva eco-centrica non come un "fatto", ma come un "valore" da cui derivano obblighi e doveri⁵². Ma, anzitutto, l'esigenza volta a comprendere l'uomo come parte della "comunità biotica" o come specie che dovrebbe impegnarsi a regolare le proprie condotte secondo una relazione di equilibrio con le altre specie non sembra suscettibile di fornire, di per sé, precise indicazioni normative circa il modo in cui andrebbero vissute le nostre vite. Non basta cioè che gli uomini riconoscano alla natura un valore intrinseco - è inoltre necessario che essa venga investita di consapevoli significati di valore perché l'interesse divenga rilevante dal punto di vista etico⁵³. Le esigenze dell'etica eco-

⁵⁰ F. D'AGOSTINO, L. PALAZZANI, *Bioetica nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia, 2007, p. 8.

⁵¹ Voce *Biocenosi o comunità biotica*, in treccani.it, «Termine introdotto dal Möbius per indicare la "vita in comune", non nel senso di simbiosi o di società animali, bensì in quello di riunione di specie diverse e determinate a formare un complesso faunistico e floristico che si ritrova in più località e in condizioni d'ambiente fisico e chimico determinate. La presenza simultanea di queste forme in parte dipende dalla circostanza che ciascuna è adattata a vivere in quell'ambiente fisico e chimico, in parte dalle relazioni che intercorrono fra esse».

⁵² A. SERGIO, *Il Bene ambiente come valore costituzionale*, in *Coscienza storica* 2001, p. 52, «A livello teorico e concettuale, l'etica tende a individuare un modello di comportamento giusto e include tutte quelle norme e valori che, in un dato ambito, possono servire da parametro di valutazione per le azioni dei singoli. Oggi, l'etica ha dunque a che fare con ciò che è lecito, che è buono, e si distingue da ciò che è illecito e immorale. la condanna del comportamento egoista -caratteristica chiave del pensiero etico- serve in primis a tutelare la vita dell'uomo sulla terra, preservando le risorse ambientali che la rendono possibile. Ma cosa significa etica ambientale? L'etica dell'ambiente (o etica ambientale) è una forma di riflessione filosofica che, estendendo il più possibile il proprio campo di interesse alle dimensioni spaziali e temporali dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando il discorso dagli agenti umani, si interroga sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente con gli enti non umani e/o le dinamiche naturali e, quindi, sul loro status morale e sulla possibilità che questi posseggano un valore indipendente dal nostro giudizio o (quantomeno) dalla nostra utilità.

⁵³ S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, Roma - Bari, Laterza, 1995, pp. 5 ss.

logica possono essere soddisfatte e venire accolte da tutti in considerazione del fatto che si riferiscono all'interesse di benessere per gli esseri sensibili al dolore presenti e futuri - un'idea che è possibile argomentare sia muovendo dalla morale di senso comune, sia dalla morale kantiana liberata dalle sue premesse metafisiche. Se però facciamo astrazione da ogni pregiudizio metafisico sui valori, potremmo essere indotti a estendere la cittadinanza morale a tutti gli esseri che esistono e che esisteranno che potranno essere considerati con tale riguardo⁵⁴. In tal senso, "l'uomo nell'età della tecnica non è infatti, come da più parti si sente, un 'uomo senz'anima', o dall'anima vuota, ma piuttosto dall'anima sovraccarica' perché inondata da merci, opinioni, sentimenti, atteggiamenti che, come potenze omologanti, riempiono per intero la sua anima, che a questo punto diventa coestensiva al mondo, o a ciò che le viene destinato come mondo, con conseguente soppressione della sua specificità"⁵⁵: è pertanto questa perdita di se stesso da parte dell'uomo oltre ad essere un dato di fatto antropologico, è anche un punto fermo da cui ripartire⁵⁶. In tal senso, Papa Francesco scrive nella *Laudato si* «Mentre possiamo fare un uso responsabile delle cose, siamo chiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio e «con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria», perché il Signore gioisce nelle sue opere⁵⁷. Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne, poiché «il Signore ha fondato la terra con sapienza »⁵⁸. Nel terzo capitolo della *Laudato si*, papa Francesco, in-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, cit. 652.

⁵⁶ H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 260, «è urgente rimettere l'uomo e la sua condizione al centro della riflessione in quanto "L'esortazione a usare la scienza nell'interesse dell'uomo, e nel suo migliore interesse, resta vuota sino a che non si sappia quale sia il migliore interesse dell'uomo. Con la minaccia della catastrofe dinnanzi agli occhi, come oggi siamo sotto più di un aspetto, potremmo sentirci giustificati dall'indagine sui fini, poiché sventare la catastrofe è un indiscutibile primo fine che sospende ogni discussione sui fini ultimi».

⁵⁷ Cfr Sal 104,31.

⁵⁸ «L'esperienza ci fa domandare cosa sta accadendo nel nostro pianeta. Infatti, i cambiamenti climatici, l'inquinamento, la questione dell'acqua, la perdita di biodiversità, il deterioramento della qualità della vita umana e la degradazione sociale,

fatti ci invita a analizzare la radice umana della crisi ecologica che si trova nella tecnologia, nella globalizzazione del paradigma tecnocratico e nell'antropocentrismo moderno. Le questioni trattate, pertanto, rappresentano a mio avviso un preciso richiamo a tutta l'umanità alla grande responsabilità di tutelare i beni del creato avvertendo, che ogni approccio ecologico deve integrare una prospettiva che tenga conto dei diritti fondamentali, con un orientamento verso un abitare la terra nel segno della cura non a caso il sottotitolo è (per la cura della casa comune)⁵⁹. Non a caso, il secolo che stiamo vivendo, in un certo senso, si presenta come uno spartiacque tra un passato poco esemplare in cui scienza e tecnica combinate tra loro in una totale mancanza di consapevolezza e di responsabilità, hanno operato nel più totale disinteresse verso il rispetto delle generazioni future, e seppur la scienza ha fatto straordinari progressi, occorre valutare il perché ormai, superati i pur difficili equilibri di potere, il mondo vada avanti senza freni sotto il primato del mercato e del profitto⁶⁰, proiettati, in quello che viene definito un nuovo ordine globale⁶¹. L'umanità è entrata in una nuova era, in cui la potenza tecnologica ha raggiunto livelli enormi che se da una parte aprono all'uomo ampie possibilità, dall'altra spesso sembra che l'uomo non conosca limiti, è come se non sia stato educato al retto uso della potenza, ciò dovuto al fatto che l'immensa crescita tecnologica non è stata accompagnata da uno sviluppo dell'essere umano riguardo la responsabilità, i valori, la coscienza⁶². Alle nuove possibilità tecnologiche si accompagnano dunque, forti rischi compreso quello del non-essere delle future generazioni, oppure un essere dell'uomo e della natura radicalmente cam-

la debolezza delle reazioni e la diversità di opinioni, ci interrogano. L'enciclica *Laudato Si'*, di papa Francesco, è il primo documento del magistero interamente 'verde' e, cerca attraverso il metodo del vedere, giudicare e agire, di analizzare la situazione attuale, le cause della crisi e dare dei suggerimenti per l'azione. Cerca, così, di rispondere ma quanto meno invitare l'uomo della postmodernità a trovare una risposta al problema della crisi ecologica».

⁵⁹ PAPA FRANCESCO, Lettera Enciclica, *Laudato si'*, *Sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano, Roma 24 maggio 2015.

⁶⁰ Cfr., A. BALDASSARRE, *Lo Stato e il cittadino. Quali diritti? Quali valori?* Spirali, Roma 2002.

⁶¹ A. SERGIO, *Persona Stato è mercato, La dimensione etica dell'economia*, Laruffa, Reggio Calabria 2020, p. 87.

⁶² PAPA FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'*, p. 77.

biati rispetto alle loro abituali ed attuali configurazioni. Di fronte a una siffatta situazione, ci si chiede se la vita può essere creata, manipolata e distrutta o contrariamente esistono dei limiti al potere dell'uomo sulla stessa. Da qui la necessità sempre più urgente di dare una risposta ai diversi interrogativi. La nascita della bioetica, non a caso coincide con la necessità di stabilire il confine tra lecito e illecito delle innovazioni scientifiche e tecnologiche. Anche se lo scopo della bioetica non è quello di liberalizzare o ostacolare il progresso scientifico e tecnologico, ma semplicemente quello di regolamentare la prassi e le norme che disciplinano il comportamento dell'uomo, in particolare nel momento in cui questo interviene sul Creato. In tal senso, resta senz'altro valido il progetto potteriano di una riflessione etica capace di coniugare il sapere biologico con quello etico, impedendo, però, al contempo che sia l'incontrollato sviluppo tecno-scientifico a determinare il futuro dell'uomo⁶³. A questo punto diviene necessario l'utilizzo di un imperativo categorico "adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, (*che*) suonerebbe pressappoco così: 'Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra', oppure, tradotto in negativo: 'Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita', oppure, semplicemente: "Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra", o ancora, tradotto nuovamente in positivo: 'Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà'⁶⁴. Alla luce di quanto finora affermato, si ritiene che occorre educare l'uomo all'ecologia che non può svolgersi esclusivamente sul piano cognitivo ma deve coinvolgere anche il livello emozionale/affettivo. L'uomo deve sentirsi solidale e responsabile con e del creato non solo con la mente ma anche con il cuore. Tra l'altro l'apertura all'Amore divino, come dimostra san Francesco è una via fondamentale per il raggiungimento di questo obiettivo⁶⁵. Educare ad un'ecologia profonda comporta perciò il coinvolgere contemporaneamente la dimensione cognitiva, quella affettiva e quella del sacro trascendente. In quest'ultima di-

⁶³ R. VAN POTTER, *Bioetica ponte verso il futuro*, tr.it, Sicania, Messina 2000, p. 36.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ M. POLLO, *Cura e rispetto del creato*, in «NPG» 2016.

mensione la persona deve scoprire che la sua vita e quella di tutte le creature è figlia dell'amore gratuito di Dio e, quindi, vivere la creazione come il dono d'amore incommensurabile che Dio ha fatto all'uomo. Importante affinché questo riconoscimento avvenga, è lo sviluppo nei giovani del sentimento di creaturalità che, da un lato, implica la gratitudine per il dono d'amore ricevuto con la propria vita e, dall'altro lato, il sentimento di essere al cospetto di Dio null'altro che cenere. In altre parole è necessario educare le nuove generazioni al riconoscimento delle loro grandi potenzialità, dei talenti che Dio ha affidato loro e nel contempo a quella profonda umiltà che nasce dall'accettazione del proprio essere creatura soggetta alla finitudine⁶⁶.

Conclusione

Quale lo scopo di una teologia del creato? Senza dubbio, è salvare l'Umanità dalla propria autodistruzione, credere, nuovamente, al sole del cuore e alla luce della ragione per ridare la speranza alle generazioni future. La natura umana ha, una propria teleologicità e il ruolo della cultura può essere solo quello di ausilio allo sviluppo coerente alle finalità costitutivamente insite in essa. In tal senso, l'educazione alla custodia e cura della natura richiede non solo l'elaborazione di riflessioni esistenziali ma anche, se non soprattutto, un impegno concreto nella propria vita, un cambiamento dei propri stili di vita e di consumo. È bene ricordare che questi cambiamenti nei piccoli comportamenti e atteggiamenti della vita quotidiana sono quelli che contribuiscono ad un cambiamento significativo della cultura sociale. In questa lotta per la cura della terra, l'uomo non è solo perché: «Dio, che ci chiama alla dedizione generosa e a dare tutto, ci offre le forze e la luce di cui abbiamo bisogno per andare avanti». In questa prospettiva si tratta pertanto, di accettare l'uomo ed il mondo con i rispettivi limiti, dai quali non è possibile prescindere. È indispensabile quindi conservare questa terra e le sue risorse anche per le generazioni future. La strada da percorrere per arrivare a norme concrete, partendo dai principi morali generalissimi come suggerito da San Tommaso⁶⁷, consiste nel richiamare quelli che sono particolarmente rilevanti per un'e-

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ T. D'AQUINO, *Commento alla Fisica di Aristotele*, trad. it. B. Mondin, Ed. Studio Domenicano, Bologna 2004.

tica ambientale⁶⁸. Il primo posto spetta al principio della responsabilità ecologica, secondo il quale le ingerenze nell'ambiente necessitano sempre di una giustificazione. Il secondo è quello di causalità, che attribuisce le conseguenze di un determinato intervento a colui che l'ha determinato. Questi principi sono affiancati da quelli della cooperazione, che mette in relazione i temi del bene comune e della sussidiarietà, inerenti all'etica sociale, e della prevenzione, per non parlare poi dei principi di sostenibilità, di interconnessione e di altri ancora⁶⁹. Infine il continuo dialogo tra le scienze direttamente competenti sull'intera problematica, tra cui vanno segnalate la biologia con le sue sotto discipline, la ricerca climatica, come pure le scienze economiche e sociali, origina, assieme all'interscambio permanente di esperienze, un processo che porta alla codificazione di norme e prescrizioni concrete per i singoli ambiti della tutela ambientale. Ed allora con le parole di Benedetto XVI, all'uomo è lecito esercitare un governo responsabile sulla natura per custodirla, metterla a profitto e coltivarla anche in forme nuove e con tecnologie avanzate in modo che essa possa degnamente accogliere e nutrire la popolazione che la abita. C'è spazio per tutti su questa nostra terra: su di essa l'intera famiglia umana deve trovare le risorse necessarie per vivere dignitosamente, con l'aiuto della natura stessa, dono di Dio ai suoi figli, e con l'impegno del proprio lavoro e della propria inventiva. Dobbiamo però avvertire come dovere gravissimo quello di consegnare la terra alle nuove generazioni in uno stato tale che anch'esse possano degnamente abitarla e ulteriormente coltivarla. Ciò implica l'impegno di decidere insieme, « dopo aver ponderato responsabilmente la strada da percorrere, con l'obiettivo di rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio, dal quale proveniamo e verso il quale siamo in cammino»⁷⁰. Tutto ciò richiama la società odierna a rivedere seriamente il suo stile di vita che, in molte parti del mondo, è incline all'edonismo e al consumismo, restando indifferente ai danni che ne derivano. Da qui diviene necessario un effettivo cambiamento di mentalità che ci induca ad

⁶⁸ K. GOSLER, *Noi il creato e la coscienza ecologica*, in «Trentino» del 30 dicembre 2016.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, nn. 122 e 123.

adottare nuovi stili di vita, nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono kantianamente intesa e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune, siano gli elementi che determinano le scelte di ogni essere umano⁷¹.

⁷¹ *Ibidem.*

Lo sguardo di Gesù sul creato: l'incarnazione come accadimento cosmico

di Antonio Gatto

Abstract

L'incarnazione, come accadimento cosmico, segna il novum di Dio nella storia dicendo l'uomo all'uomo che realizza sé stesso se fa suo il comandamento nuovo dell'Amore.

Oggi questo comandamento nuovo può essere parafrasato con il linguaggio della tenerezza, sentimento che coinvolge il creato a tal punto da poter parlare di eco-tenerezza (sensibilità amorevole verso l'ambiente) e che porta l'uomo alla tenerezza dell'abbraccio.

Keyword

Gesù, Incarnazione, Cosmo, Amore, tenerezza.

Papa Francesco nella enciclica *Laudato Si* evidenzia come Gesù fa propria la fede biblica del Dio creatore, mettendo in risalto la paternità di Dio¹.

Una paternità che si estrinseca nella relazione di Dio con tutte le creature e che Gesù rende visibile nella storia con la sua piena eufonia con il creato.

Un'armonia che non lo caratterizza come un asceta separato dal mondo, ma come chi vive pienamente il mondo, infatti, il prologo di S. Giovanni ci mostra l'attività creatrice di Cristo come Parola Divina

¹ Cfr. PAPA FRANCESCO, Enciclica sulla cura della casa comune *Laudato Si*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 99.

(*logos*). Prologo che esprime tutta la sua bellezza nel v.14 quando ci dice che questo *logos* diventa carne².

Quindi, l'irruzione nel mondo dell'Unigenito, rappresenta una novità assoluta nel *continuum* evolutivo del cosmo.

Il suo ingresso nella storia segna un *novum* nel creato: “come vero uomo compendia in sé la storia dell'universo dicendo l'uomo all'uomo e quindi rivelando la sua più alta vocazione” (Cfr. GS 22).

Come vero Dio, introducendo l'infinito nel Finito e proiettando l'uomo alla sua definitiva realizzazione.

Questo fa sì che Gesù sia il vertice, la ragione ultima della storia, così grande che qualsiasi progresso umano o rivoluzione sociale non siano mai paragonabili all'incontro di Dio con il mondo.

Un confronto a partire dal quale l'escatologia entra nella storia, perché il suo incontro con il mondo non è un ambiente estraneo a Lui, in quanto creato *per mezzo di lui, in Lui e in vista di Lui*³.

L'incarnazione, pur rappresentandosi come un accadimento trans-temporale, si inserisce nel cuore stesso del mondo in un tempo e in uno spazio, come le scritture ci riferiscono, e riprendendo un linguaggio kierkegardiano è un “Singolo universale” talmente reale che non stupisce come sin dall'inizio ci si è adoperati per negarne la consistenza oggettiva⁴.

Una delle prime eresie cristologiche, infatti, è quella doceta secondo la quale non era confacente alla trascendenza di Dio che l'Unigenito avesse assunto la carne e dunque la sua carne doveva essere solo apparente. La Chiesa è intervenuta con forza contro questa eresia consapevole che non era in gioco solo una dottrina, ma l'essenza stessa della fede.

Realismo incarnatorio che va sostenuto con fermezza, dato che su di esso si fonda la novità della fede e la stessa possibilità della nuova creazione inaugurata dal Redentore.

Mistero dell'incarnazione che si legge nella duplice dimensione dell'abbassamento e della glorificazione nello Spirito e la lettera ai Filippesi 2,6-11 ci rappresenta proprio questo duplice movimento.

² *Ibidem*, 100-101.

³ Cfr. Col. 1,13- 17; Gv 1.3.

⁴ Cfr. C. ROCCHETTA, *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo, 2022, p. 112.

Quello discendente che vede il suo apice nella Kenosis come svuotamento, un *descensus Dei*, che suppone un'immersione reale nella condizione umana, fino alla auto consegna di sé alla morte e alla morte di croce.

Un obbedienza filiale che porta Gesù a vivere la solitudine della croce, di una croce umiliante: «Dio ha voluto fare l'esperienza dell'essere umano “dal di dentro” per rialzarlo e sanarlo dal “di dentro”»⁵.

Un abbassamento tale che l'Unigenito incarnato non sembra più Lui, avendo nascosto la sua *morfé* divina per entrare nel mondo.

L'altro movimento attesta la glorificazione del Risorto quale fondamento per poter ricondurre tutto per mezzo di Cristo nello Spirito al Padre.

L'Incarnazione che rappresenta il cuore dell'evoluzione cosmica, archetipo da cui tutto viene in cui tutto sussiste, niente esisterebbe senza di Lui con –creatore con il Padre

« tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di Lui nulla è stato fatto di ciò che esiste»⁶. Per questo l'incarnazione rappresenta il disvelamento pieno del significato cristico inscritto nella realtà stessa del creato e nello stesso tempo costituisce l'inaugurazione di un percorso di ricapitolazione di tutto in Lui e per mezzo di Lui, nella potenza dello Spirito verso il Padre⁷.

Il verbo ricapitolare dice che nel Risorto il cosmo raggiunge la sua unità e il suo fine, perché il Signore eterno, per mezzo del quale tutto è stato creato e che ha accompagnato il processo evolutivo dell'universo sino alla comparsa dell'uomo, è lo stesso che è nato a Betlemme, ha proclamato la pienezza dei tempi in Palestina, è stato crocifisso ed è Risorto.

A questo movimento discendente della seconda Persona della Trinità, fa risponderla il cammino in salita del Redentore che glorificando il Padre, porta con sé la pienezza della storia.

Da questo lasso di tempo « Il Cristo è nascente nel cuore del Mondo»⁸.

Proprio in questa ottica meglio si comprende il testo paolino di

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Pasquale*, in «Mysterium Salutis», vol 6, Queriniana, Brescia, 1971, VI/2, p. 174.

⁶ Gv 1,3.

⁷ Cfr. C. ROCCHETTA, *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 116.

⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Inno all'universo*, Queriniana, Brescia 1992, p. 100.

Efesini “ma che cosa significa che ascese, se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per essere pienezza di tutte le cose”⁹.

Per questo il cammino del cosmo verso l’alto si incrocia con la venuta del Figlio nel mondo ed è assunto nel cammino ascendente del Cristo glorioso verso il Padre: uno sviluppo di ascesa – discesa- ascesa che esprime perfettamente il mistero di grazia del Signore Gesù.

Tra altro la glorificazione del Signore, non va letta come sottrazione al mondo, ma come colmare della sua presenza il processo evolutivo dell’universo, dando inizio ad una trasfigurazione cristica totale¹⁰.

«La persona di Gesù si offre così a noi come il compimento pieno della storia e l’inizio della pleromizzazione del cosmo nella grazia dello Spirito»¹¹.

In tale processo evolutivo, l’uomo si presenta come colui che si pone al centro dell’universo, ma proiettato verso un *più essere*, un’ascesa che trova la sua piena attuazione nell’Unigenito incarnato, che rappresenta il vertice del divenire cosmico-umano, e riconduce tutti al Padre, secondo la scala cristocentrica presentata nella sua prima lettera ai Corinzi: «Tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio»¹².

Una scala da capire in tutto il suo spessore concreto, storico e meta-storico, per questo sono importanti le tre affermazioni sostanziali del testo:

“*tutto è vostro*” evidenzia come il fenomeno umano riassume in sé il processo evolutivo della materia nella sua direzione verso lo spirituale e rappresenta insieme un nuovo ordine di esistenza, compimento di massima difficoltà e di massima unificazione.

“*ma voi siete di Cristo*” sottolinea come l’Incarnato è il vertice dell’umanità e unisce in sé la forza gravitazionale che tiene insieme il creato: cuore trascendente della materia e punto **Omega** verso cui tutto è orientato.

“*è Cristo e di Dio*” mette in risalto come il mistero della Persona

⁹ Ef 4,9-10.

¹⁰ Cfr. C. ROCCHETTA, *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l’oggi della Chiesa*, cit., 118.

¹¹ *Ibidem*, 119.

¹² 1Cor 3,21-23.

di Gesù, dalla sua preesistenza eterna alla sua apparizione nella storia sino alla sua glorificazione alla destra del Padre, annuncio l'accadimento di ricondurre/riconsegnare tutto a Dio Trinità d'Amor¹³.

Scala cosmica che condensa in sé la totalità del divenire cosmico-umano, tale che il *Kyrios* si palesi in tutta la sua singolare grandezza: «l'eternità del Cristo è il Cristo eterno che si manifesta nel tempo»¹⁴.

Come direbbe Theilhard de Chardin: «se il mondo è convergente verso lo spirituale e se Cristo ne è il compimento, la cristogenesi altro non è che il prolungamento, assieme aspettato e non aspettato, della noogenesi. Il Signore è la pienezza che ricolma di sé il cielo e la terra e li riconduce, nella grazia dello Spirito, al Padre»¹⁵.

L'avvento di Dio nel mondo nell'Unigenito non racconta un avvenimento fine a sé stesso, ma un accadimento di grazia che modifica qualitativamente la vita dell'uomo divinizzandola.

La redenzione operata da Gesù Cristo è una nuova creazione, la cristogenesi si incontra con antropogenesi e viceversa: un unico mistero di grazia attuato dal Padre in Gesù.

La storia del creato si mostra, quindi, come una sorprendente *Historia salutis* in cui tutte le strutture del reale, convergono senza mescolarsi, verso il termine ultimo, Gesù Signore.

Questo dono di grazia, che riguarda il cosmo, si indirizza in primo luogo ai battezzati, divenuti «con-sorti della natura divina»¹⁶. Si presentano come dei *koinonoi*, nel senso etimologico del termine: cioè partecipi della vita divina stessa del risorto.

Questa prospettiva è molto cara alla tradizione della Chiesa¹⁷.

I Padri greci qualificavano la grazia battesimale come *théosis* e i latini come *deificatio*, tradotti in italiano con divinizzazione, ma non nel senso di un uomo che diventa Dio per natura, ma in quanto reso

¹³ Cfr. C. ROCCHETTA, *Il Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 118.

¹⁴ G. BARZAGHI, «Fondazione Metafisica dell'ecclesio- cristocentrismo», *Divus Thomas*, 28, 1/2001, p. 51.

¹⁵ C. ROCCHETTA, *Il Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 120.

¹⁶ 2Pt 1,4.

¹⁷ Cfr. V. N. LOSSKY, *la teologia mistica della chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna, 1985, p. 59.

partecipe, per puro dono, dell'ontologia trinitaria¹⁸.

Sant'Atanasio afferma con forza «Dio si è fatto uomo, perché l'uomo diventi Dio»¹⁹.

Sant'Ireneo dice: «Cristo Gesù, Signore Nostro, Figlio di Dio Altissimo, divenne Figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse diventare Figlio di Dio»²⁰.

Origene invece afferma: « Con Gesù la natura divina e la natura umana hanno cominciato ad intrecciarsi, affinché la natura umana, attraverso la partecipazione alla divinità del Verbo, sia divinizzata non solo in Gesù, ma in tutti coloro che, con la fede, si fanno battezzare e seguono i precetti del Signore»²¹.

Sant'Agostino annunciava la gioia di questo dono attraverso il Vangelo di Giovanni affermando: che se l'incarnazione del Figlio è la *conditio sine qua non* della divinizzazione dell'uomo, è nello stesso tempo il fondamento e la ragione perché l'uomo diventi pienamente uomo. Dire divinizzazione significa annunciare che il dinamismo evolutivo è giunto in Gesù, il nuovo Adamo, alla sua realizzazione piena e totale²².

« L'adagio patristico sulla divinizzazione dell'uomo può essere anche spiegato con un altro: Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi pienamente "uomo" e grazie all'unione con Cristo è in grado di attingere al dono della vita divina»²³.

In questo cammino il genere umano si avvicina sempre di più a un'età in cui la noosfera sarà chiamata a rigettare l'avvicinarsi delle lotte interne e a far risaltare le energie personalizzanti della comunione.

Il comandamento nuovo che Cristo dona ai suoi si situa proprio in questo contesto, infatti, se l'antica alleanza richiedeva l'accoglienza della legge mosaica, la nuova esige il comandamento nuovo dell'amore, pena il non realizzare il progetto di Dio in Gesù Cristo. Comandamento

¹⁸ Cfr. C. ROCCHETTA, *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 123.

¹⁹ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De incarazione Verbi*, 54,3 (PG 25,192).

²⁰ IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III, 10, 2 (PG 7, 873).

²¹ ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 28, (PG 11).

²² Sul tema della divinizzazione, Cfr. AGOSTINO S'IPPONA, *Sermo* 185, 3 (PL 39, 999).

²³ C. C. ROCCHETTA, *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 125.

dell'amore presente nell'ebraismo, nell'islamismo e anche nelle culture asiatiche, tuttavia la novità apportata da Cristo risiede nel fatto che la misura dell'amore non è data solo dalla retribuzione proporzionale o dall'amore che ognuno prova di sé, ma dall'evento pasquale unico di Gesù. Con il comandamento di Cristo gli altri non sono annullati ma superati, invernati nel comandamento nuovo, là dove la estensione dell'amore è dato dall'amore stesso manifestato dal Figlio di Dio fatto uomo²⁴.

Il comandamento nuovo che Giovanni ci consegna: «Vi do un comandamento nuovo che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri»²⁵.

Il termine greco corrispondente all'avverbio “come” (*Katos*) assume un importante venatura di causalità che va a comunicare: amatevi a motivo dell'amore che vi ho manifestato e dunque secondo la modalità con cui vi ho amato.

Un amore che sarà possibile solo grazie allo Spirito Santo inviato ai suoi, infatti, l'amore a cui si riferisce Gesù non costituisce solo un'espressione delle possibilità dell'uomo, ma un dono dall'Alto, dalla effusione pentecostale che illumina i discepoli su tutta la verità.

Il compito della Chiesa oggi è testimoniare questo comandamento nuovo e farlo diventare costitutivo di una nuova civiltà: la civiltà dell'amore, espressione usata per la prima volta da Paolo VI nella festa di Pentecoste del 1970.

Il pontefice evidenziava le contraddizioni drammatiche del nostro tempo, il cui uso della forza provoca reazioni contrarie direttamente proporzionali, da cui deriva un clima di lotte che sfociano in violenze e guerre²⁶.

Per questo l'urgenza di orientarsi verso una civiltà dell'amore, concetto ripreso dai pontefici successivi. Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Dives in Misericordia*, afferma:

«che solo l'amore e il perdono sono traino di uno sviluppo degno dell'uomo»²⁷.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, 174.

²⁵ Gv 15,12.

²⁶ Cfr. PAOLO VI, Lettera Apostolica *Octagesima Adveniens* in occasione dell'80° anniversario dell'enciclica *Rerum Novarum*, 14 maggio 1971, 43.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dives in misericordia* sulla misericordia divina, 30 novembre 1984, 14.

Benedetto XVI va oltre e sposta l'accento sul fatto che Dio è Amore e che non può operare se non in conformità con la sua natura. Per questo la civiltà dell'amore richiede una sintesi tra amore ascendente (*eros*) e amore discendente (*agape*), amore umano e amore divino, come appare visibilmente nella croce di Gesù²⁸.

Papa Francesco, collega la civiltà dell'amore alla ricerca di un nuovo umanesimo, fondato sul mistero del Salvatore²⁹.

Le parole pronunciate da Cristo duemila anni fa oggi riecheggiano con una realtà nuova, non basta più dire: «amatevi per essere perfetti», bensì: «amatevi o perirete»³⁰.

Il terzo millennio o sarà il millennio in cui l'amore diventa fondante nell'uomo o non sarà.

In fondo lo sviluppo umano è paragonabile a quello di un bambino verso la maggiore età in cui il vero amore dice apertura, comunicazioni interpersonale, capacità di dono e non di un soggetto chiuso in sé stesso. La psicologia ci ricorda come la maturità umana risiede nel passaggio dall'egocentrismo infantile alla oblatività adulta fatta dono, accoglienza e condivisione, esattamente il contrario nel narcisismo. Il messaggio è chiaro: il narcisismo è morte! Se la maturità umana di ogni individuo si situa nel non chiudersi nel suo io, allora lo stesso vale a livello planetario per il genere umano³¹.

Quindi l'umanità si trova ad un bivio: far prevalere la sola ragione o lasciarsi condurre dal *phatos* dell'amore: la ragione riveste ovviamente un ruolo fondamentale nello scoprire, ordinare, disciplinare il processo evolutivo dell'umanità, ma essa deve sapersi armonizzare con il sentimento profondo dell'amore (*phatos*) inteso come simpatia (*syn pathos*) ed empatia (*en phatos*).

Per questo il comandamento nuovo dell'amore si presenta a noi come modello di sviluppo alternativo a quello imperante, mettendo in crisi il criterio dell'efficientismo, come la produzione in serie degli individui.

²⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est* sull'amore cristiano, 25 dicembre 2005, 3-15.

²⁹ FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale delle chiese Italiane*, Firenze 10 novembre 2015.

³⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Sermones ad populum*, CCLXV/a *De quadragesima Ascensionis Domini*, 1.

³¹ Cfr. C. ROCCHETTA, *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 178.

Ora la forza dell'amore ha bisogno di un polo di attrazione il punto omega che il *Kyrios* costituisce come polo magnetico.

In questa ottica l'affermazione di Dostoevskij «la bellezza salverà il mondo»³², potrebbe essere parafrasato con la tenerezza salverà il mondo, riprendendo Papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium*, che ci parla di una rivoluzione della tenerezza.

Tale sentimento è in grado di capovolgere il trionfalismo delle ideologie e ci apre a nuove scelte e stili di vita vagliati dal senso dell'ospitalità, dalla rivalutazione delle disuguaglianze, dal rispetto di ogni persona e della stessa natura.

Tenerezza che implica in sé una duplice dimensione: orizzontale e verticale, come la croce.

L'aspetto orizzontale dice la tenerezza come relazione affettiva con l'altro da sé, dove tenerezza dal latino *tenerum* esprime una triplice eccezione: accogliere, donare, condividere³³.

La dimensione verticale legge la tenerezza come relazione con l'Altissimo, fonte sorgiva di ogni tenerezza, in grado di innalzare l'uomo al di sopra di sé, in una sorta di stupore riconoscente, verso l'infinito e al di là della contingenza quotidiana. In questa accezione verticale la tenerezza può essere letta come *stupore coscientizzato* (stupore di essere, di essere amati, stupore di adorare)³⁴.

Il vocabolo della tenerezza corrisponde nella Bibbia al gruppo lessicale ebraico *rhm*, al greco *splanchnizomai* che rimanda a un sentire viscerale, un moto compassionevole rivolto a chi ha bisogno. Riferito a Dio il vocabolo rimanda alla sua commozione materna/paterna ed evoca l'amore di Dio come un grande grembo che accoglie i suoi figli e li fa sentire amati. Nel nuovo testamento il verbo *splanchnizomai* connota la compassione amante di Gesù, la sua tenerezza³⁵.

Una tenerezza instancabile di Gesù che si esprime verso gli uomini con uno sguardo di predilezione verso gli ultimi e i

³² F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 645

³³ Cfr. *Tenerezza*, in M. CORTELLAZZO – P. ZOLLI (a cura) *Dizionario Etimologico della lingua Italiana*, vol.: S-Z, Zanichelli, Bologna, 1999, p. 1689.

³⁴ Cfr. C. ROCCHETTA, *Abbracciami. Per una terapia della tenerezza*, EDB, Bologna, 2019.

³⁵ Cfr. ID., *IL Kyrios Verso il Trionfo Finale Saggio sistematico di cristocentrismo cosmico per l'oggi della Chiesa*, cit., 196-197.

peccatori che lo porta ad abbracciare la croce, dimostrando anche compassione per i suoi carnefici invocando il perdono del Padre su di loro.

Allora il cristiano è chiamato ad offrire un plus-valore della tenerezza per dare un'anima alla civiltà che si sta costruendo; una società in cui i credenti, come cittadini che dimorano in un villaggio globale in cui tutto è interconnesso, devono saper offrire un'etica della tenerezza.

Un'etica che si plasmì sempre più come estetica, instrandolo a riscoprire lo stupore di essere amati, ringraziare e lodare chi incessantemente si dona a noi stessi, il quale ci chiede di farci gli uni con gli altri e gli uni per gli altri.

Tenerezza che coinvolge lo stesso creato al punto da non parlare solo di eco-logia (studio dell'ambiente) ma di Eco-tenerezza (sensibilità amorevole verso ambiente).

Se Dio crea a ogni istante il cosmo in Cristo, distruggerlo vuol dire non riconoscere il significato stesso della sua incarnazione³⁶.

Per questo l'impegno dell'uomo si situa nella sua custodia, già Giovanni Paolo II affermava: «*il dominio accordato dal Creatore all'uomo non è un potere assoluto, né si può parlare di usare e abusare, o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin da principio, ed espressa simbolicamente con la proibizione di "mangiare il frutto dell'albero" (Gen 2,16), mostra con sufficienza chiarezza che nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali che non possono impunemente trasgredire*³⁷.

Lo stesso Papa Francesco nella *Laudato si* ci ricorda che il potere dato da Dio alle creature umane non è mai un potere assoluto.

Il verbo *sottomettere*, non va inteso come un potere arbitrario sul creato, ma come una responsabilità a guidarne lo sviluppo, proprio come fa un pastore che conduce il gregge all'ovile.

Allora questa rivoluzione della tenerezza ci deve condurre alla cultura della convivialità e dell'abbraccio, un gesto affettivo che ci riporta all'incontro primario, all'origine della nostra venuta al mondo e della nostra stessa identità relazionale.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, 202.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Sollicitudo Rei socialis* nel XX anniversario della *Populorum progressio*, 30 dicembre 1987, 34.

L'abbraccio ci deve orientare ad aprire il cuore a Dio, per lasciarsi abbracciare da Lui e abbracciarlo con tutto il nostro essere.

Ad abbracciare anche ogni fratello e sorella nel nostro cammino, in modo da non leggere l'altro come un pericolo da cui guardarsi, in opposizione ad una cultura del sospetto che invade, come malessere strisciante, la convivenza sociale.

La tenerezza dell'abbraccio diventa allora la leva più potente, in grado da sollevare il mondo e condurlo verso la sua pienezza finale. Una pienezza che, ancora una volta, è realizzabile solo nella grazia di Cristo Gesù.

Non a caso la croce è issata sul monte, al centro della storia, come vessillo di vittoria e invito a gettarsi tra quelle braccia aperte³⁸.

³⁸ Importante in questo campo lo studi di D. GOLEMAN, *Intelligenza Emotiva*, Rizzoli, Milano, 1996.

LA TERRA COME GAIA:
LA RIFLESSIONE DI LEONARDO BOFF
SULL'ECOLOGIA INTEGRALE
ALLA LUCE DELLA LAUDATO SI'

di Raffaella Roberti

1.1 L'uomo microcosmo nel macrocosmo del creato

La riflessione sul creato è uno degli argomenti più accesi all'interno del panorama di riflessione che coinvolge varie discipline, un tema che chiama in causa anche la teologia.

Oggi, ci troviamo di fronte ad un vero e proprio sfruttamento della natura e del sottosuolo, un dato di fatto questo che desta preoccupazione, per il semplice fatto che esso rappresenta il nostro *habitat* naturale. Una casa comune messa in pericolo dall'agire irresponsabile dell'uomo: «il creato geme. Uno sfruttamento che desta non poca preoccupazione; a livello planetario ci troviamo di fronte ad una natura malata, ferita ed umiliata dall'azione incosciente dell'uomo»¹. Una creazione abbracciata dal mistero salvifico di Cristo dal momento che:

«La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza, di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,18-23).

Sono sotto i nostri occhi le conseguenze del forte inquinamento

¹ S. MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia etica teologica e questione ambientale*, 1999, EDB, Bologna, p. 79.

atmosferico, dei mari, della fauna, della vegetazione e dei ghiacciai, importante riserva di acqua dolce, elemento chiave per la nostra sopravvivenza. Il ghiaccio che si scioglie aumenta in modo sensibile la quantità d'acqua in circolo nel sistema-terra, con conseguenze nefaste soprattutto per quanto concerne i fenomeni meteorologici.

A causa dello sconvolgimento delle stagioni, provocato dalle sostanze tossiche che avvelenano la terra, si registra un aumento esponenziale di malattie oncologiche. Basti solo pensare, in relazione all'interramento di rifiuti tossici e speciali, alla terra dei fuochi, che indica una vasta area situata nell'Italia meridionale, che si estende in Campania, a cavallo tra la provincia di Caserta e la città metropolitana di Napoli. Varie sono le numerose discariche abusive sparse sul territorio e l'innesco di numerosi roghi di rifiuti, che diffondono diossina ed altri gas inquinanti nell'atmosfera.

Il tema sul benessere planetario preoccupa enormemente i potenti della terra, che mai come oggi sono chiamati in causa. Un problema che non lascia indifferente neanche la Chiesa, che attraverso il Magistero richiama ed esorta continuamente l'umanità alle sue responsabilità nei riguardi dell'intero pianeta nel quale abitiamo. Come riuscire ad arginare tale fenomeno? Morandini, studioso del settore, risponde:

«Natura e cultura non dovranno, insomma, essere pensate come realtà contrapposte, ma piuttosto essere colte nel loro reciproco compenetrarsi. La cultura apparirà profondamente radicata nelle dinamiche naturali della vita, ma rivelerà anche un'irriducibile eccedenza di significato. E' quanto si manifesta nell'opera dell'uomo, essere naturale, ma capace di introdurre trasformazione e novità rispetto alla natura stessa»².

L'uomo si è trasformato da custode a padrone, da difensore a distruttore. Richiamando il dato biblico sul tema della benedizione dato ai progenitori, Wassermann sottolinea come sia:

«presente la coscienza di una continua azione divina, che promuove la crescita, il successo, la provvidenza. Dimensioni che interessano l'uomo come gli esseri viventi. Una lettura attenta scopre qui un orizzonte di continuità pur nella differenza tra creazione e redenzione nel volto benedicente di un Dio che promuove la via, anche al di là del peccato e del fallimento»³.

² *Ibidem*, 7.

³ C. WESTERMANN, *La benedizione nella Bibbia e nell'azione della Chiesa*, Queri-

1.2 Dio pose l'uomo nel giardino perché lo custodisse

La Genesi descrive l'atto creativo *ex nihilo*, che comporta quasi una contemplazione da parte di Dio in relazione a ciò che scaturisce dalle sue mani, per sottolinearne sia la perfezione che la bellezza: «vide che era cosa buona (Gen. 1, 3-6). Un messaggio altamente positivo, dove il verbo “buono” si ripete per ben sette volte, accompagnato anche dal verbo “bello”, *καλό και όμορφο*, fino ad arrivare all'espressione che porta a compimento l'atto creativo: «Τους ευλόγησα και τους είπα:”Να είστε καρποφόροι και να πολλαπλασιάζονται, γεμίστε τη γη. υποτάξουν και να κυριαρχήσουν στα ψάρια της θάλασσας και στα πουλιά του ουρανού και σε κάθε ζωντανό ον, σέρνεται στη γη.”». (Gen 1, 29-31). Sertillanges, precisa:

«Quasi invincibilmente, quando si parla di creazione, si situano le cose nel modo seguente: da principio, non c'è nulla, eccetto Dio, che è sempre esistito; e questo sempre significa una durata interminabile, nel corso della quale, a un momento dato Dio ha posto l'azione creatrice, e il mondo è stato tratto dal nulla, che si trovava come anteriore al mondo e come soggiacente a Dio. Ora tutto ciò, se vi si riflette, non è che una serie di manifeste aberrazioni, almeno quando si prendono le parole nel loro senso proprio. Si parla come si può; il linguaggio non è stato fatto per questi alti usi, ma bisogna tuttavia discernere ciò che è verità dei fatti da ciò che è manchevolezza di linguaggio. Dire: da principio non c'è nulla, è un dir niente; perché il nulla non ha posizione; non è nel tempo, soprattutto, quando non c'è tempo, ed ecco una prima finzione da scartare, per quanto costi l'immaginazione spaziale. Dire che durante questo nulla d'esistenza del mondo vi era Dio perpetuamente esistente, è aggiungere una seconda finzione alla prima, e per di più una inconscia bestemmia, perché durante ciò che non è, niente può esistere, neppure Dio, e abbiamo detto che non c'è durata anteriore al mondo. Ci sarebbe forse la durata di Dio? Qui appunto interviene l'innocente bestemmia: non c'è durata di Dio anteriore al mondo; la durata di Dio è Dio, e niente altro; è Dio concepito da noi sotto l'aspetto del tempo. Ma questa umana concezione non fonda nulla nel reale; la durata di Dio è una durata che non dura, che non si estende; essa raggia certo su ogni durata temporale, e la contiene; ma non può contenere ciò che non esiste, e Dio non può vivere, come noi immaginiamo che viva, in non so quale aspettativa, attendendo che il mondo sia. Quando si parla in seguito di azione creatrice, s'immagina un qualche cosa di vago, uno sforzo, una parola, un soffio, e anche ciò è fittizio; non c'è azione di Dio distinta da Dio; Dio è perfettamente immutabile; niente cambia in lui per il fatto della creazione, e niente cambia fuori di lui, che non faccia parte della creatura stessa.»⁴

niana, Brescia 1977, p. 22.

⁴ A. D. SERTILLANGES, *Il cristianesimo e le filosofie*, vol. I, Morcelliana, Brescia

La creazione ha un inizio, un prosieguo ed un apice. La punta dell'*iceberg* è costituita dalla chiamata all'esistenza dell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza: «Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (Gen 1, 26-31):

«Dio è, e i suoi effetti sono; tra i due non v'è intermediario, non conatus, non spinta, che non saprebbe del resto a che applicarsi, dove situarsi, quando e come; poiché nel nulla non c'è né punto di applicazione, né situazione, né momento, né modalità possibile, perché il nulla non è. Infine come trarre dal nulla qualcosa? Strana tradizione o estrazione, come se il nulla fosse un'alzaia, o un recipiente, o un confine. S. Tommaso confessa che il nulla è qui concepito come un punto di partenza; ma aggiunge che ciò deve prendersi in senso negativo, per indicare che non c'è qui materia preesistente. La creazione non è un divenire; non è un cambiamento; non è una sostituzione dell'essere al nulla; non è un passaggio del nulla all'essere; non è un avvenimento o un avvento all'essere. La creazione non è un colpo di teatro. Che cosa è dunque? In quale compartimento la collocheremo? Quale delle nostre categorie potrà convenirle? Non si può sistemarla nella categoria dell'azione o della passione, poiché non c'è qui cambiamento, attivo o passivo; ciò nondimeno il linguaggio la colloca in questa categoria, ma bisogna correggere il linguaggio, e poiché si parla qui di un'azione che non produce moto, di una passività che non implica cambiamento, che ne resta? Che la creazione è una pura relazione della creatura al suo Creatore: relazione d'origine dalla parte della creatura, relazione di causalità dalla parte del creatore»⁵.

«Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen. 1, 23). Karl Barth afferma:

«Nella sua parola Dio manifesta ciò che egli fa nell'alleanza con l'uomo, nella storia dell'istituzione, del mantenimento, dell'esecuzione e del compimento di tale alleanza. E appunto così egli manifesta sé stesso [...] ma nella sua parola egli manifesta anche l'uomo quale sua creatura, quale debitore insolvente di fronte a Lui, cioè come oggetto del suo amore e, perciò come l'altro partner dell'alleanza; in breve, la parola di Dio

1947, 243-244. Cfr. U. SARTORIO, *Tutto è collegato. San Francesco nella Laudato si'*, in «Osservatore Romano», (10.7.2015), 5.

⁵ D. S. SERTILLANGES, *Il cristianesimo e le filosofie*, 244.

manifesta l'uomo cioè l'uomo di Dio. La Parola di Dio, che si distingue da tutte le altre parole dice anche l'alleanza e dunque che Dio è il Dio dell'uomo, e che l'uomo è l'uomo di Dio»⁶.

La Redenzione, operata da Cristo, è un voler ritornare a quel principio primordiale: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura; poiché in lui sono state create tutte le cose che sono nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili: troni, signorie, principati, potestà; tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lui» (Col 1,18-20).

Moltmann afferma:

«Abbiamo bisogno di comprendere in modo nuovo la natura e una nuova immagine di uomo, e perciò di una nuova esperienza di Dio nella nostra cultura. Una nuova teologia ecologica ci può in questo aiutare. Perché proprio la teologia? Perché il rapporto con la natura e l'immagine di uomo dell'età moderna sono stati determinati dalla teologia moderna: è stato il dominio del mondo da parte dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio; è stata la comprensione di Dio senza il mondo e la concezione del mondo senza Dio; ed è stato il concetto meccanicistico della terra e di tutti gli abitanti non umani della terra, che bisognava far diventare "sudditi"»⁷.

“Il bello e buono”, attraverso i quali ogni opera è accompagnata al suo nascere, è il canto nuziale con il quale Dio si rivolge alle sue creature. Per loro ha preparato l'Eden, ponendo l'uomo come custode e difensore del creato: Maschio e femmina, creati come unità, pur nella differenza dei sessi, *השׂיאו רבג* (*ish e ishah*) e capaci di entrare in relazione con Lui, attraverso un dialogo basato sul rispetto e sull'amicizia vicendevole:

«L'uomo è all'apice del gesto creatore, ma non ne è la fine. Creato al sesto giorno, ossia al vertice dell'azione divina, ma imperfetto, meta ma ancora incompiuta. Dunque rimanda ad altro. Basterebbe già questo per manifestare tutta la grandezza e la relatività dell'uomo. Precisando

⁶ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 71.

⁷ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007, p. 2. Cfr. L.K. ZENGER, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, Queriniana, Brescia 2006.

i contorni di una singolarità che non è assoluta. La rivelazione biblica è chiara; per Dio l'uomo sta al centro del suo progetto creatore, ma non, ma non ogni forma di antropocentrismo può dirsi cristiana»⁸

L'uomo *Adam*, (אָדָם) è creato dalla terra sottile, pura, *Adamà* (רוּדֵם הָאָדָמָה), proprio da quella terra che è chiamato a difendere, distinguendosi da essa per quel soffio vitale ricevuto dal suo Creatore:

«Il giardino, nel poema della Genesi, implica compiti ripetitivi. C'è una scansione sera mattina la quale indica che si reitera il gesto di ieri e dell'anno precedente. Ma la ripetizione non riparte dal nulla, si nutre di memoria e di esperienze che affinano l'azione perfezionando l'intenzione. La ripetizione non è la routine priva di senso, permette all'eredità di non essere richiusa nel passato, ma di articolarsi con la risoluzione anticipate del presente e così di collegarsi il futuro al passato»⁹

Ambedue ricevono il duplice comando che contribuisce a creare fra loro una forte sinergia, ossia coltivare e custodire il giardino e non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. La custodia da loro esercitata comporta anche, allo stesso tempo, una presa di coscienza del proprio limite creaturale.

La madre terra ha bisogno sia del lavoro dell'uomo, sia dell'azione di Dio; infatti, il termine utilizzato è *abad* (אָבָד), che indica sia il coltivare, come compito del lavorare-servire, sia il servizio liturgico di adorazione¹⁰.

“Servire e osservare” sono i due termini usati per parlare anche della teologia dell'alleanza: «Essi osservano la tua parola e custodiscono la tua alleanza» (Dt. 33,9). Abbinato ad *abad*, il verbo *shamar* (שָׁמַר) indica il custodire, conservare, sorvegliare, osservare. I due verbi possono indicare anche un lavorare custodendo, evidenziando come il compito affidato all'umanità intera sia quello di custodire qualcosa che non gli appartiene. La custodia non è un dolce far nulla, ma implica anche la capacità trasformativa. I due verbi non fanno riferimento a nessun tipo di sfruttamento delle risorse del giardino, che l'uomo arbitrariamente possa eseguire, al contrario indicano la cura e l'attenzione per custodire la bellezza del creato.

⁸ UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI, *Custodire il creato. Teologia etica e pastorale*, EDB, Bologna 2013, p. 75.

⁹ C. BOUREUX, *DIO è anche giardiniere la creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2014, p. 27.

¹⁰ G. RAVASI, *Il grande libro del creato. Bibbia ed ecologia*, Paoline, Roma 2010.

Il Salmo 121 sottolinea come il primo che si interessi a custodire la terra è Dio stesso: «dopo averla creata, Dio non abbandona a sé stessa la sua creatura. Non le dona soltanto l'esistenza, ma la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine»¹¹. La stessa letteratura sapienziale esprime l'azione di Dio come un mantenere nell'esistenza le creature. «Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?» (Sap 11, 25).

Il Dio cristiano, che emerge dai testi biblici, non è un orologiaio o un architetto che, compiuta la sua opera, se ne disinteressa, al contrario la mantiene nell'esistenza¹².

La creazione è un processo che riguarda il “terrestre” e l'uomo fa parte della terra; allo stesso tempo, però, si distingue da essa non in una sorta di opposizione, ma esercitando la sua signoria senza nessuna ombra di tirannia.

Vi è una sorta di ordine gerarchico: al vertice l'uomo, che non la opprime e sfrutta:

«Dio ha tratto l'*homo sapiens* dalla polvere della terra, dal fondo elementare più banale. E dallo stesso materiale ha tratto tutte le altre creature, perfino le più nocive e insignificanti tra noi. Tutte sono consorelle per la loro origine terrestre e nostre compagnie di mortalità. È indubbio che queste creature sono felici e occupano il posto che il nostro grande Creatore ha assegnato a tutti noi. anch'esse sono sue figlie, poiché Egli porge l'orecchio al loro grido m, si prende teneramente cura di loro e provvede loro il pane quotidiano»¹³

Successivamente vi è la natura, che diventa la sua casa, provvede al suo sostentamento e suscita in lui pace e serenità di fronte alla sua bellezza. L'uomo è invitato ad associarsi al coro delle altre creature per lodare all'unisono il comune Signore. Questo “associarsi” significa anche ascoltarne la voce. Le creature viventi non sono realtà da

¹¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano, Roma 2013, p. 301.

¹² *Tema 6. La creazione* <<https://opusdei.org/it-it/article/tema-6-la-creazione>> (13 gennaio 2022) (s. a.); Cfr. S. MORANDIN, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005.

¹³ C. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere la creazione come ecologia compiuta*, 133.

sfruttare, ma concorrono ad aiutare l'uomo nella realizzazione della propria missione:

«Custodire, dunque, significa certamente godere di ciò che è stato dato in dono, mangiare di esso, ma significa anche consapevolezza che c'è qualcosa che non posso mangiare, c'è una distanza, un limite che non posso superare. Il rispetto di questa distanza è espressione concreta della mitezza, una mitezza che rifugge dal possesso totalizzante. È importante notare un particolare: la custodia mite, che si esprime attraverso una parola che dona ordine e significato, che non sopprime lo spazio davanti al dono ricevuto, che si lascia sorprendere dalla meraviglia, una custodia che è immagine di Dio, è lo stesso tipo di atteggiamento che viene richiesto all'uomo non solo nella relazione con il giardino o il creato, ma anche nella relazione con il fratello, parte del creato anch'esso»¹⁴.

1.3 La Laudato Si', il cantico della creazione

La Laudato Si', pubblicata da Papa Francesco, il 24 maggio 2015, è un'enciclica al di fuori degli schemi consueti, dal momento che non è indirizzata a precisi destinatari.

«Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti. Il movimento ecologico mondiale ha già percorso un lungo e ricco cammino, e ha dato vita a numerose aggregazioni di cittadini che hanno favorito una presa di coscienza. Purtroppo, molti sforzi per cercare soluzioni concrete alla crisi ambientale sono spesso frustrati non solo dal rifiuto dei potenti, ma anche dal disinteresse degli altri. Gli atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione, anche fra i credenti, vanno dalla negazione del problema all'indifferenza, alla rassegnazione comoda, o alla fiducia cieca nelle soluzioni tecniche. Abbiamo bisogno di nuova solidarietà universale. Come hanno detto i Vescovi del Sudafrica, «i talenti e il coinvolgimento di tutti sono necessari per riparare il danno causato dagli umani sulla creazione di Dio. Tutti possiamo collaborare come strumenti di Dio per la cura della creazione, ognuno con la propria cultura ed esperienza, le proprie iniziative e capacità»¹⁵

¹⁴ CUSTODIRE-GEN.1.26-31-INTRODUZIONE-CARITAS<<[HTTPS://WWW.CARITAS.IT/.../2009_2010/4A_TAPPA/M_CUSTODIRE.PDF](https://www.caritas.it/.../2009_2010/4A_TAPPA/M_CUSTODIRE.PDF) · PDF FILE (2-02-2002).

¹⁵ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si'*, sulla cura della casa comune (25 maggio 2015), n. 14, Paoline, Milano 2015.

È forte la preoccupazione del Pontefice di fronte al grido silenzioso e doloroso della madre terra:

«ambiente, clima, inquinamento, acque potabili, rispetto per gli esseri viventi sono gli elementi di un discorso di ecologia globale che tuttavia non deve creare equivoci. Questa è una grande enciclica ecologica, ma solo nella misura nella quale i problemi ecologici riguardano appieno la vita dell'uomo sulla terra, quindi i rapporti tra gli uomini. In primis quelli del potere di proprietà e di produzione. Attento alla biodiversità, papa Francesco, lo è altrettanto all'equità e alla giustizia sociale. Questa è una grande enciclica soprattutto essenzialmente, sotto il profilo sociale e antropologico»¹⁶

In modo particolare, si rivolge ai più deboli, agli ultimi della storia e a coloro che non hanno voce nel vasto panorama sociale e politico. Un'enciclica in pieno stile con il suo impegno pastorale svolto in America Latina, dove ha conosciuto la realtà delle *favelas*. Palese ed aberrante sono: lo sfruttamento dei poveri e la privazione delle terre indebitamente sottratte. Un paradiso terrestre deturpato dall'avanzare del progresso e dalla tecnologia sfrenata. Francesco si fa cantore di un'umanità ferita, che cerca un senso ed una speranza, invitando tutti alla responsabilità della cura della casa comune, che è il creato.

Una Chiesa in uscita, quella di papa Francesco, che va incontro all'uomo nelle varie realtà concrete, camminando all'unisono e sposando ansie ed angosce, come afferma la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*:

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla Vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. [...] Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»¹⁷.

¹⁶ F. CARDINI, *Dal cantico di Francesco d'Assisi alla Laudato Si' di Papa Francesco*, in «Quaderni biblioteca Balestrieri» 20, 2 (2015), pp. 14-15; cfr. C. SIMONELLI, *Laudato Si'. Testo integrale dell'Enciclica con guida alla lettura di Cristina Simonelli*, Piemme, Segrate, 2015, pp. 53-54.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965), n.1, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1319; cfr. C. GIULIODORI – P. MALAVASI, *Ecologia integrale. Laudato Si', ricerca, formazione e conversione*, VP, Milano 2016; cfr. E. BALDUZZI (ed.), *La sfida educativa della Laudato Si' e l'educazione*

La *Laudato Si'* colma quel vuoto che riguarda il rapporto tra l'uomo e l'ambiente, visti non come antagonisti, ma uniti in uno stretto legame di solidarietà profonda. È una denuncia di fronte al degrado, al fine di individuare le cause che l'hanno generato. L'unica cura possibile a questo malessere è il ritorno a quel custodire posto all'origine della creazione.

L'enciclica evidenzia la profonda comunione fra l'uomo ed il creato, proprio grazie al principio della solidarietà, che permette di comprendere in pieno la devastante opera compiuta dal peccato originale.

L'eccessiva corsa del progresso tecnologico mal si combina con i lenti ritmi biologici, propri della natura. Si crea così un profondo squilibrio tra il progresso tecnologico dell'uomo ed il suo livello di crescita culturale, spirituale e morale.

La perdita di spiritualità e di moralità è stata sostituita dalle leggi dell'economia, della finanza e della tecnologia, che hanno posto al centro non più l'uomo, ma l'interesse privato e personale.

Le varie tematiche denunciano diverse questioni tra cui: l'inquinamento atmosferico del suolo e del sottosuolo ed i rifiuti tossici che avvelenano la terra, trasformandola in una grande pattumiera a cielo aperto. Un inquinamento che nasce dalla cultura dello scarto¹⁸ e dell'usa e getta, che non lasciano immacolate nella loro purezza neanche le acque:

«Mentre la qualità dell'acqua disponibile peggiora costantemente, in alcuni luoghi avanza la tendenza a privatizzare questa risorsa scarsa, trasformata in merce soggetta alle leggi del mercato. In realtà, l'accesso all'acqua potabile e sicura è un diritto umano essenziale, fondamentale e universale, perché determina la sopravvivenza delle persone, e per questo è condizione per l'esercizio degli altri diritti umani. Questo mondo ha un grave debito sociale verso i poveri che non hanno accesso all'acqua potabile, perché ciò significa negare ad essi il diritto alla vita radicato nella loro inalienabile dignità. Questo debito si salda in parte con maggiori contributi economici per fornire acqua pulita e servizi di depurazione tra le popolazioni più povere. Però si riscontra uno spreco di acqua non solo nei Paesi sviluppati, ma anche in quelli in via di sviluppo che possiedono grandi riserve. Ciò evidenzia che il problema dell'acqua è in parte una questione educativa e culturale, perché non vi è consapevolezza della gravità di tali comportamenti in un contesto di grande iniquità»¹⁹

del carattere. Studium, Brescia 2022.

¹⁸ Sul concetto di cultura dello scarto cfr. z. BAUMAN, *Vita liquida*, GFL, Bari 2011.

¹⁹ FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato Si'*, n. 30.

L'enciclica è una chiara denuncia delle deboli reazioni internazionali di fronte a tale degrado ed a tanta sofferenza umana ed ambientale:

«Questi problemi sono intimamente legati alla cultura dello scarto, che colpisce tanto gli esseri umani esclusi quanto le cose che si trasformano velocemente in spazzatura. Rendiamoci conto, per esempio, che la maggior parte della carta che si produce viene gettata e non riciclata. Stentiamo a riconoscere che il funzionamento degli ecosistemi naturali è esemplare: le piante sintetizzano sostanze nutritive che alimentano gli erbivori; questi a loro volta alimentano i carnivori, che forniscono importanti quantità di rifiuti organici, i quali danno luogo a una nuova generazione di vegetali. Al contrario, il sistema industriale, alla fine del ciclo di produzione e di consumo, non ha sviluppato la capacità di assorbire e riutilizzare rifiuti e scorie. Non si è ancora riusciti ad adottare un modello circolare di produzione che assicuri risorse per tutti e per le generazioni future, e che richiede di limitare al massimo l'uso delle risorse non rinnovabili, moderare il consumo, massimizzare l'efficienza dello sfruttamento, riutilizzare e riciclare. Affrontare tale questione sarebbe un modo di contrastare la cultura dello scarto che finisce per danneggiare il pianeta intero, ma osserviamo che i progressi in questa direzione sono ancora molto scarsi»²⁰

Morandini, riflettendo sul contenuto della *Laudato Si'*, afferma:

«L'idea della cultura dello scarto compendia bene tale dura valutazione: un sistema economico che sa valorizzare la bontà dei beni della terra, ne promuove la vita di qualità in forme inclusive. Non è questione di abbandonare, quella qualità della vita che la tecnica contemporanea ha promosso ad ampie parti dell'umanità di raggiungere, ma di orientarla piuttosto in modo diverso, nel segno di una sobrietà intelligente e di una giusta condivisione. Non a caso la *Laudato Si'*, pratica una critica puntuale di quell'assolutizzazione della proprietà provata che sta alla base di una parte della riflessione economica contemporanea, sottolineando al contrario l'esigenza di un'attenta cura di quei beni ambientali che sono patrimonio comune dell'umanità»²¹

Altro tema importante riguarda quello della globalizzazione del paradigma tecnocratico e dell'urbanizzazione. La tecnologia non è più la giusta risposta ai bisogni dell'uomo, ma ne diventa la deriva.

²⁰ *Ibidem*, n. 22.

²¹ S. MORANDINI, *Il grido della terra e il grido dei poveri chiesa cattolica ed ecologia*, in «*Humanitas*», 3 (2021), p. 379.

Essa si traduce nel potere egemonico esercitato sul creato. Ciò ha permesso il passaggio da un progresso che rispettava i limiti umani ed i ritmi della natura, ad uno che coarta e violenta la natura stessa delle cose, imponendo parametri innaturali ed inumani.

La cura proposta da Papa Francesco a questa situazione catastrofica è quella di un ritorno ad uno stile di vita più sobrio ed essenziale, partendo proprio da se stessi, cercando di modificare quelle piccole abitudini che mettono in pericolo il creato.

Una creazione che Dio non disdegna di assumere in se stesso: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14a). La corporeità del creato, assunta da Dio, diviene, quindi, sacramento dell'incontro: «Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro» (Gen 2,2), poiché tutto è stato portato al suo giusto compimento.

1.4 Leonardo Boff: la terra come gaia.

Una sfida etica e spirituale

Leonardo Boff è considerato uno dei padri della Teologia della Liberazione, movimento cristiano basato sulla libertà dall'oppressione materialistica, sociale e politica. La terminologia è stata coniata per la prima volta dal teologo peruviano Gustavo Gutierrez alla fine degli anni '60. Boff ha offerto vari contributi, sia in campo scientifico che teologico, ma anche ecologico. Basti pensare alla sua difesa rivolta ad un'ecologia integrale. Preziosa è stata anche la sua collaborazione offerta a Papa Francesco sia per la stesura della *Laudato Si'*, sia per l'organizzazione del Sinodo amazzonico.

Il teologo brasiliano evidenzia ben quattro tipi di ecologia:

- *Ambientale*: si preoccupa dell'ambiente naturale affinché non sia eccessivamente sfigurato, della qualità della vita e della preservazione delle specie in via di estinzione. Cerca nuove tecnologie meno contaminanti, privilegiando soluzioni tecniche.
- *Sociale*: non si cura solo della natura, ma si occupa della totalità dell'ambiente. Inserisce gli esseri umani e la società all'interno della natura. L'ecologia sociale promuove uno sviluppo sostenibile, che presti attenzione alle carenze degli esseri umani odierni senza sacrificare il capitale naturale della terra, pren-

dendo anche in considerazione le necessità delle generazioni future che hanno il diritto di essere appagati e di ereditare una terra abitabile, con relazioni umane minimamente giuste.

- *Mentale*: chiamata anche ecologia profonda, sostiene che le cause del *deficit* della terra si devono al tipo di società odierna ed al tipo di mentalità predominante, le cui radici risalgono ad epoche anteriori alla nostra storia moderna, includendo la profondità della vita psichica, umana, cosciente ed incosciente, personale ed archetipica.
- *Integrale*: La terra sorge come il terzo pianeta di un sole, uno dei centomila milioni di soli della nostra galassia²². In virtù di ciò, si tratta di un'ecologia onnicomprensiva, nel senso che prevede un'interazione tra l'ambiente naturale, la società e le sue culture, le istituzioni e l'economia.

Suscita in lui una viva ammirazione l'impegno profuso da Francesco per la difesa del creato e dell'ecologia integrale:

«La prima volta che un papa affronta il tema dell'ecologia nel senso di un'ecologia integrale (quindi al di là del tema ambientale) in una forma così completa. egli elabora il tema alla luce del nuovo paradigma ecologico, cosa che nessun documento ufficiale delle Nazioni Unite ha mai fatto. È fondamentale che il suo discorso si appoggi sui dati più certi delle scienze della vita e della Terra. Legge i dati affettivamente (con intelligenza sensibile o cordiale), poiché discernere che dietro di essi si celano drammi umani e grande sofferenza, anche da parte di madre Terra. La situazione attuale è grave, ma papa Francesco trova sempre ragioni per la speranza e per la fiducia che l'essere umano trovi soluzioni viabili. Papa Francesco non scrive in qualità di Maestro e Dottore della fede, ma come Pastore zelante che si prende cura della casa comune e di tutti gli esseri, non solo umani, che in essa abitano. Merita evidenziare un elemento che rivela la forma mentis di papa Francesco: il suo essere tributario dell'esperienza pastorale e teologica delle Chiese latinoamericane, che, alla luce dei documenti dell'episcopato latinoamericano (Celam) di Medellín (1968), di Puebla (1979) e di Aparecida (2007), fecero un'opzione per i poveri, contro la povertà e a favore della liberazione»²³

²² L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1973, p. 23; Cfr. <<https://leonardoboff.org/2015/06/18/la-carta-magna-dellecologia>> (1.2.2022).

²³ ID., *Il grido della terra, grido dei poveri. Per una ecologia cosmica*, Cittadella, Assisi 1996, p. 34.

Analizzando i vari punti offerti alla riflessione mondiale, il teologo si pone una domanda, che chiama in causa l'impegno dell'uomo nei confronti del creato:

«Quando smetteranno di salire i livelli di erosione della biodiversità, dalla quale dipendiamo perché ci sia garantito il nostro futuro? Nessuno, neanche uno tra gli esperti dei grandi centri che si occupano sistematicamente dello stato della Terra, osa pronunciarsi con assoluta certezza. Siamo come in volo, ma con visibilità nulla, sperando di non finire schiantati contro una montagna»²⁴

La Laudato Si' e Fratelli tutti hanno un unico comune denominatore, che riguarda la giustizia e la difesa dei più poveri. La miseria, frutto del dislivello sociale, non può continuare ad esistere stringendo nel suo gelido abbraccio intere popolazioni. Tutti i cittadini del creato sono chiamati a farsi carico dell'altro. A questo riguardo, colpisce l'analisi di Boff: «l'attuale papa Francesco proviene dall'America Latina, molti si sono chiesti se sarà un adepto della teologia della liberazione. La questione è irrilevante. L'importante non è essere della teologia della liberazione ma per la liberazione degli oppressi, dei poveri e dei senza giustizia. E lui lo è, con indubbia chiarezza».

Il grido di dolore della terra e dei poveri non è senza speranza, ma trae conforto dalle parole stesse del Santo Padre che, consapevole dei rischi che la terra e l'umanità stanno correndo, confida nel Dio Creatore "Signore, amante della vita" e negli esseri umani, affidandosi alla loro intelligenza e saggezza. C'è ancora speranza, c'è ancora la possibilità di salvarsi:

«Si prende sul serio il grave avvertimento con cui si apre la Carta della Terra: «Ci troviamo ad una svolta critica nella storia del Pianeta, in un momento in cui l'umanità deve scegliere il suo futuro... La scelta sta a noi: o creiamo un'alleanza globale per proteggere la Terra e occuparci gli uni degli altri, oppure rischiamo la distruzione, la nostra e quella della diversità della vita». Come è facile dedurre, la situazione è preoccupante e richiede la collaborazione di ognuno nella costruzione di un'Arca di Noè che possa salvarci tutti. Come abbiamo già detto, se il rischio è grande, maggiore dovrà essere la possibilità di salvezza, perché il senso prevale sull'assurdo e la

²⁴ L. BOFF, *Francesco d'Assisi. Una nuova primavera per la chiesa*, Emi, Bologna 2014, p. 23.

vita avrà sempre l'ultima parola. È con questo spirito di urgenza che sono state elaborate le seguenti riflessioni, nella fiducia incrollabile che abbiamo ancora un futuro»

L'ecologia integrale, per il teologo brasiliano, non si presenta solo come un nuovo paradigma per interpretare il mondo, non è un semplice studio della nostra casa comune, ma è anche scienza delle relazioni. Riscattando la novità ermeneutica della fisica quantistica²⁵, per cui tutto viene strutturato in campi di energia costantemente interattivi, dove tutto rimane, in ogni momento, sempre unito e in comunicazione, egli afferma: «la terra è un principio generativo, rappresenta la madre che concepisce, porta in grembo e dà alla luce. Emerge in tal modo l'archetipo della terra come Grande Madre, *Pacha mama e nana*. Come essa genera ogni cosa e crea le condizioni buone per la vita, allo stesso modo accoglie e tutto raccoglie nel suo seno»²⁶

La sua denuncia riguarda in particolare la situazione dell'Amazzonia, il nostro "polmone", continuamente assediato e mutilato dall'azione dell'uomo. Quali le cause? Boff acutamente sottolinea come la risposta si può trovare proprio nell'enciclica *Laudato Sì*, in cui Papa Francesco si pone a difesa della terra, sottolineando che non si tratta di un patrimonio privato, ma appartiene a tutti gli uomini ed a tutti gli esseri viventi. L'Amazzonia è parte della terra; il Brasile non è il signore di essa. Interpretando il pensiero di Teilhard de Chardin, egli invita alla spiritualità della trasparenza, diafonia di Dio in tutte le cose.

«In ogni minima manifestazione dell'essere, in ogni movimento, in ogni espressione di vita, di intelligenza e di amore, ci troviamo faccia a faccia con

²⁵ Una riflessione, quella di Boff, che, nell'attento ascolto della profezia contenuta nella stessa voce dell'universo, prende enormemente sul serio le tante minacce di distruzione lanciate contro Gaia, il pianeta vivente che è la nostra casa comune, ma nello stesso tempo è attraversata da un potente soffio di speranza: la speranza che l'evoluzione sia plasmata in modo tale da convergere verso livelli di complessità e di autocoscienza sempre maggiori e che dunque il caos attuale sia generatore di nuove possibilità, l'annuncio di un livello più elevato nella storia dell'essere umano e del pianeta, di quell'unica entità indivisibile Terra-umanità che gli astronauti per primi hanno colto, con emozione e reverenza, guardando il nostro pianeta azzurro e bianco dallo spazio esterno. Cosicché lo scenario attuale, pur così drammatico, non sarebbe una tragedia, ma una crisi, una crisi che mette alla prova, purifica e spinge al cambiamento, annunciando un nuovo inizio per l'avventura umana.

²⁶ L. BOFF, *Il grido della terra, grido dei poveri. Per una ecologia cosmica*, 34.

il Mistero dell'universo-in-processo". Chi prega, vive e soffre in cerca di una nuova terra finisce per identificarsi con lei, sentendosi profondamente parte di essa. "Per secoli abbiamo pensato riguardo alla Terra. Oggi importa pensare come Terra, sentire come Terra, amare come Terra". Dire, che tutta l'umanità ha una responsabilità sull'Amazzonia, che non è solo del Brasile»²⁷ .

Il documento di Papa Francesco sul Sinodo Pan-amazzonico rende protagonisti principali proprio gli indigeni, per arrivare a soluzioni vere e sostenibili di questa immenso ecosistema:

«Dare un prezzo ai beni e alle risorse che la natura ci offre gratuitamente, privatizzandoli a scopo di lucro, è la stupidità estrema di una società basata sul mercato. Abbiamo già passato il perverso confine tra una economia di mercato e una società di mercato. Così ad esempio, si cerca di guadagnare con solo con il legno dell'Amazzonia, ma addirittura vendendo la sua capacità di creare biodiversità e umidità. Non si cerca solamente di guadagnare mercanteggiando il miele delle api, ma si cerca di lucrare sulla loro capacità di impollinazione. Dato che il mercato rende tutto una commodity, così anche i beni e le risorse naturali e vitali sono trasformati in commodities. Se economia verde significa questo, ciò è inaccettabile. Nel caso vinca l'economia verde sarà l'ultimo assalto alla natura e alla terra da parte di esseri umani voraci e biocidi. Il cammino verso l'abisso sarebbe inarrestabile. Non avremo nemmeno figli o nipoti per piangere il nostro tragico destino : nemmeno per loro ci sarà sopravvivenza»²⁸

L'orizzonte, che si apre grazie alla riflessione offerta da papa Francesco e da Leonardo Boff, riguarda la scelta tra una cosmologia della dominazione, della conquista, del potere, e una cosmologia della cura e della relazione. Qui è iscritto il passaggio fondante tra la *Laudato Si* e l'enciclica *Fratelli tutti*, firmata ad Assisi e pubblicata proprio nel tempo della pandemia.

La visione del mondo come fraternità universale e la prospettiva di un'ecologia integrale sognate da Papa Francesco e da Leonardo

²⁷ L. BOFF, *La terra come gaia una sfida etica e spirituale*, in «Concilium» 45, 3 (2009), p. 43.

²⁸ Il termine economia verde è un'espressione nata come risposta alla relazione ONU del 2006 sull'impatto economico dei mutamenti climatici. L'idea era quella di organizzare una transizione verso una economia verde a basso consumo di carbonio. L. BOFF, *Economia verde: Ultimo assalto alla natura?* in «Concilium» 49, 4(2013), p. 164.

Boff, si pongono sulla scia del poverello d'Assisi. Neoliberismo e capitalismo sono, infatti, il contrario della cosmologia della cura. L'emergenza legata al coronavirus appare come un contrattacco ed un avvertimento della Terra di fronte allo sfruttamento vorace delle risorse finite del Pianeta:

«La coscienza collettiva incorpora sempre più la concezione della terra è la nostra casa comune, l'unica che abbiamo per abitare. È importante, per questo, averne cura, renderla abitabile per tutti, conservarla nella sua generosità e preservarla nella sua integrità e splendore. Da qui nasce un ethos mondiale condiviso da tutti, capace di unire gli esseri umani al di là delle loro diversità culturali, perché si sentano di fatto come figli e figlie della terra, che essi amano e rispettano come fosse la propria madre».²⁹

²⁹ L. BOFF, *La terra come gaia una sfida etica e spirituale*, 44; cfr. L. BOFF, *Sei cambiamenti per il domani*, in «Quaderni biblioteca Balestrieri» 20, 2(2015), p. 63.

Teologia del creato ed esperienze di santi

di Mario Corrado

Abstract

Nella natura il credente riconosce la prima meraviglia di Dio. L'uomo non può vivere sano in un mondo malato; pertanto, al moltiplicarsi dei deserti esteriori, si ha bisogno di un'ecologia integrale.

Keywords

Teologia, ambiente, creato

Introduzione

Il capitolo VI della lettera enciclica *De communi domo colenda*¹, conosciuta come *Laudato si* di papa Francesco, pone l'attenzione su educazione e spiritualità ecologica. L'enciclica si conclude con una duplice preghiera che fa da sintesi orante allo scritto papale. La preghiera di per sé sprona a nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e nuovi stili di vita. Nel testo del Pontefice la prima orazione è interreligiosa, mentre la seconda si innesta su un tessuto cristiano. Le due orazioni sono intitolate rispettivamente: *Preghiera per la nostra terra* e *Preghiera cristiana per il creato*. Non mancano nel magistero pontificio preghiere conclusive, ma ciò che coglie di sorpresa è la doppia preghiera, caso più unico che raro fino al 2015, venutosi a ripetere anche nella *Fratelli tutti*. La seconda enciclica del

¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *De communi domo colenda* (24 maggio 2015), in *Enchiridion Vaticanum* 31/581-827.

Papa argentino viene indirizzata a tutti e non riguarda solo la Chiesa Cattolica, mentre la doppia preghiera non vuole essere una ripetizione e nemmeno un fare sincretico, ma semplicemente occuparsi di ecologia integrale². La correttezza della relazione vuole rispettare il credo di ognuno.

La preghiera nelle sue poliedriche espressioni si innalza a Dio, ma sviluppa molteplici propositi ed aspetti che in tutte le tradizioni religiose si immettono nel binomio antropologico-teologico e, nello specifico cristiano, si declinano in fedeltà a Dio ed agli uomini.

Un'interconnessione vi è tra la creazione e l'agiografia, incontro tra il libro della natura e quello della Scrittura nella sequela di Cristo. Il santo, contrapponendosi alle opere di egoismo e morte, vive del frutto dello Spirito che è: «amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gl 5,22). La grazia della Redenzione raggiunge l'uomo ovunque, anche nel deserto delle tentazioni in cui bisogna scegliere Dio ed in questa scelta salvare il mondo.

Stare con le bestie selvatiche mentre gli angeli lo servivano (cfr. Mc 1,13)

Marco nel suo Vangelo puntualizza l'indicazione particolare del luogo isolato ed aspro dove Gesù si era ritirato. Le bestie selvagge, qui descritte, vanno lette alla luce dell'AT come potenze del male. Gesù, come il primo Adamo che vive con gli animali imponendo il nome (Gn 2, 19-20), soggiorna in convivenza pacifica con questi e, da Messia, dà inizio al mondo nuovo, instaurandosi sopra le forze malefiche. Il tempo messianico, inteso come pacificazione cosmica (Is 11,8), rende le bestie, altrimenti minacciose per la vita dell'uomo, innocue e mansuete.

Papa Francesco, in una sua omelia in cui commenta il Vangelo di Marco, ricorda che Gesù è venuto a restaurare e ricreare invitando a riarmonizzare il cuore:

«Il Vangelo afferma che lo Spirito portò Gesù nel deserto, dove conviveva con le fiere come se nulla fosse (1,12). Questo ci ricorda ciò che

² M. IMPERATORI, *A proposito di ecologia integrale. Alcune considerazioni teologiche*, in «Rassegna di teologia» 60 (2019), pp. 533-567.

succeste al principio: il primo uomo e la prima donna vivevano tra le bestie selvatiche, e non succedeva loro nulla. In quel paradiso tutto era pace, tutto era gioia. E furono tentati, come Gesù fu tentato. Gesù vuole rieditare all'inizio della sua vita, dopo il suo battesimo, qualcosa di simile a quello che fu il principio. Questo gesto di Gesù di convivere in pace con tutta la natura, nella solitudine feconda del cuore e nella tentazione, ci sta indicando che cosa è venuto a fare. Egli è venuto a restaurare, a ricreare. In una preghiera della Messa, durante l'anno, diciamo una cosa molto bella: "Dio, che in modo ammirevole hai creato tutte le cose e in modo ancor più ammirevole le hai ricreate"³.

Gesù, vincendo Satana, restaura la *Šālôm* primitiva. In merito a ciò, Santi Grasso scrive: «La conferma di questa comunione tra cielo e terra è la presenza degli angeli, che lo servono. La descrizione ricorda la scena di Adamo che nella letteratura giudaica, prima di soccombere alla tentazione, è servito e venerato dagli angeli. Questo fatto evidenzia l'esito positivo della tentazione e, al tempo stesso, la sua condizione di figlio, che non si adegua a un messianismo derivante dalle sollecitazioni umane, ma resta fedele al progetto di Dio»⁴.

L'iconografia di san Girolamo, particolarmente simbolica per l'amore appassionato alle Sacre Scritture, lette in chiave cristocentrica, lo raffigurano sovente come il Cristo nel deserto in riferimento a Mc 1,13. Tale raffigurazione è ben descritta dal teologo Gaetano Piccolo:

«In una famosa incisione di Dürer, san Girolamo è rappresentato nel suo studio, intento al suo lavoro quotidiano sui testi della Sacra Scrittura. Gli oggetti sono disposti in una maniera che sa di ordinarità, come gli zoccoli sotto la panca. E in questa ordinarità, in questa stanza interiore, in armonia con tutto il resto ci sono un leone e un agnello che dormono l'uno accanto all'altro! Girolamo ha fatto pace, attraverso il suo confronto con la parola di Dio, con le fiere che lo abitano, ha imparato a far convivere il suo agnello interiore con il leone»⁵.

La tradizione monastica ha voluto imitare Gesù nel deserto pacificando gli istinti umani. Il movimento spirituale di ritirarsi in solitudine, per vivere la radicalità del battesimo ad imitazione dei

³ J. M. BERGOGLIO (PAPA FRANCESCO), *Marco il Vangelo del segreto svelato. Lettura spirituale e pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2017, p. 36.

⁴ S. GRASSI, *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano 2003, pp. 51-52.

⁵ G. PICCOLO, *Leggersi dentro con il Vangelo di Marco*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 27.

martiri, che combattevano nell'arena per amore del Signore Crocifisso-Risorto, nasce come contrasto agli affievolimenti ecclesiali. Il monaco con l'ascesi combatte contro il maligno nel deserto per riconquistare la terra di Dio usurpata dal Diavolo e il deserto diventa così paradiso. Scrive Silvano Fausti sull'apparizione del Risorto a Maria di Magdala:

«Il giardiniere richiama Adamo, il primo uomo, partner di Dio, chiamato a coltivare e custodire l'Eden (Gen 2,15). Maria pensa che Gesù sia il giardiniere. Come tutti gli equivoci del quarto Vangelo, anche questo è carico di significati. Infatti Gesù è il giardiniere/Sposo, sceso nel suo giardino per incontrare la sorella sua sposa e inebriare tutti del suo amore (Ct 5,1). Nelle acque della morte ha passato la notte; per questo il suo corpo è bagnato di rugiada, i suoi riccioli di gocce notturne. Ora è lì, dalla sua diletta e bussa (Ct 5,2) perché apra gli occhi e lo riconosca. Il giardino, con i suoi odori, fa da scenario al Cantico dei Cantici. La Sposa stessa è per lo sposo un giardino di profumi, "con mirra e aloe e tutti i migliori aromi" (cfr. Ct 4, 12-16). Anche lo sposo a sua volta è per lei sacchetto di mirra e grappolo d'uva (Ct 1,13s), melo tra gli alberi del bosco (Ct 2,3)»⁶.

La *fuga mundi* monastica non nasce per la creazione e le creature, ma per il peccato. La parola "mondo" nella Sacra Scrittura ha un triplice significato: 1) di mondo creato da Dio bello e buono (Gn 1,10); 2) il mondo redento, da Dio tanto amato (Gv 3,16); 3) il mondo come mondanità verso cui il monaco nel deserto vive un'ascetica libera e liberante (Gv 17,14). Il monaco fugge per non essere avvelenato dalla civiltà incivile e, abitando il deserto, incontra l'Eterno nel tempo. Scrive san Giovanni Paolo II: «Il cristianesimo non rifiuta la materia, la corporeità; al contrario, la valorizza pienamente nell'atto liturgico, nel quale il corpo umano mostra la propria natura intima di tempio dello Spirito e arriva a unirsi al Signore Gesù, anche Lui fatto corpo per la salvezza del mondo»⁷.

Monos significa uno, unificato. Il monachesimo nasce per un desiderio di vivere il cristianesimo in modo coerente. Adalbert de Vogüé sostiene: «Il monaco che si purifica in solitudine fa avanzare il

⁶ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, vol. II, Ancora, Milano 2004, p. 224.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Centesimo expleto anno ab editis Litteris "Orientalium dignitas"* (2 maggio 1995), in «Enchiridion Vaticanum» 14/11.

regno di Dio come il pastore il suo gregge»⁸. La sequela monastica si caratterizza per il fatto che si lascia tutto per inoltrarsi nel “deserto” *solus cum Solo*, la creazione diventa la grande cattedrale cosmica nella cattedrale-abbaziale e *l’ora et labora* la dinamica necessaria per camminare nella santità. La *solitudo* monastica offre la possibilità di essere maggiormente uniti agli uomini, amando e custodendo tutto il creato. Il Papa nella sopracitata enciclica ha evidenziato:

«Per questo i monaci cercavano il deserto, convinti che fosse il luogo adatto per riconoscere la presenza di Dio. Successivamente, san Benedetto da Norcia volle che i suoi monaci vivessero in comunità, unendo la preghiera e lo studio con il lavoro manuale (*Ora et labora*). Questa introduzione del lavoro manuale intriso di senso spirituale si rivelò rivoluzionaria. Si imparò a cercare la maturazione e la santificazione nell’intreccio tra il raccoglimento e il lavoro. Tale maniera di vivere il lavoro ci rende più capaci di cura e di rispetto verso l’ambiente, impregna di sana sobrietà la nostra relazione con il mondo»⁹.

Fra questi testimoni e maestri che hanno dedicato la vita al Signore nell’alveo benedettino, va ricordato san Giovanni Gualberto¹⁰. Il Santo visse intorno all’anno mille in Toscana, dove fondò numerosi monasteri, dedicandosi insieme ai suoi monaci alla coltura dei boschi, tanto che l’abbazia di Vallombrosa viene considerata la culla della selvicoltura italiana. L’opera di questo Santo monaco lo rende antesignano attento e premuroso verso le foreste, polmoni del mondo e patrimonio di tutta la terra. La spiritualità benedettina, terreno fertile in cui san Gualberto va letto, ripone molta attenzione all’*opus divinum*, donando rilievo non solo alla liturgia, in cui si celebrano gli eventi della salvezza, ma anche ai ritmi della natura, verso cui la società industrializzata è oggi

⁸ A. DE VOGÜÉ, *San Benedetto. Uomo di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 15.

⁹ FRANCESCO, Lettera enciclica *De communi domo colenda* (24 maggio 2015), in «Enchiridion Vaticanum» 31/126.

¹⁰ San Giovanni Gualberto (99-1073) fu monaco benedettino e fondatore della Congregazione dei Monaci di Vallombrosa, la cui Badia (monumento nazionale) è ubicata nel Comune di Reggello (Firenze). Fu Proclamato patrono delle Guardie Forestali (Carabinieri Forestali) e dell’ambiente, con il Breve Apostolico *Viridantes silvae*, il 24 aprile del 1957 da Pio XII. Cfr. <<https://www.canosaweb.it/rubriche/francesco-morra-storia-e-dintorni/san-giovanni-gualberto-patrono-dei-dei-carabinieri-forestale-e-dell-ambiente/>> (13.01.2022).

poco attenta. Questa esperienza spirituale non è da ricercare solo in luoghi impervi ed inaccessibili, ma ovunque.

Nella *Vita di San Benedetto* San Gregorio Magno riporta l'episodio di un sacerdote che, ispirato dal Signore nel giorno solenne di Pasqua e raccolti gli alimenti che aveva preparato per sé, andò tra i dirupi dei monti, le insenature delle valli e gli antri delle grotte alla ricerca dell'uomo di Dio, che trovò nascosto nella spelonca di Subiaco. Il Papa Santo scrive dell'incontro: «Tutti e due volarono prima di tutto al Signore, innalzando a Lui benedizioni e preghiere. Sedettero poi, insieme, scambiandosi dolci pensieri sulle cose del cielo. "Ora - disse poi il sacerdote - prendiamo anche un po' di cibo, - perché oggi è-Pasqua". "Oh, sì, - rispose Benedetto - oggi è proprio Pasqua per me, perché ho avuto la grazia di vedere te"»¹¹. Nel racconto si ritrovano, oltre alla stagione primaverile che fa da sfondo, l'incontro orante e conviviale tra Benedetto ed il sacerdote visitatore ed il fine della celebrazione pasquale nel volto dell'uomo, riverbero della Pasqua liturgica. Questa esperienza è esemplificazione richiesta a tutti i cristiani per abitare la comunione pasquale e non solo a chi aderisce all'albero robusto del mondo benedettino. La maggior parte delle abbazie benedettine sono circondate dal verde dei boschi, ma nel loro interno hanno anche un giardino. Il ramo eremitico dei Camaldolesi, come del resto anche per i Certosini, ha in dotazione per ogni singolo monaco, oltre alla cella (piccola casetta), anche il giardino da coltivare.

Nella tradizione bizantina, scrive Manuel Min, il 1° settembre inizia il nuovo anno liturgico¹² e nella Chiesa Cattolica, a partire dal 2015, si

¹¹ GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto e la Regola*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 70-71.

¹² Il 1° settembre segna storicamente l'inizio dell'anno ecclesiastico. Anticamente, in tale data, iniziava il ciclo finanziario dell'Impero bizantino e l'anno civile-ecclesiastico, ma non propriamente liturgico. Tale data venne fissata dal Concilio di Nicea (325) in ricordo della vittoria di Costantino su Massenzio, in seguito alla quale venne concessa la libertà di culto ai cristiani. Tuttavia, all'interno dell'anno liturgico, si trova un altro ciclo che inizia il 1° settembre e riguarda il ciclo dei Santi, come è attestato dai cosiddetti libri liturgici dei *Minea*. Oggi ci si uniforma sempre più al 1° gennaio. Il vero inizio dell'anno liturgico è la Pasqua, giorno della nostra salvezza, in cui Cristo, risorgendo dai morti, ha sconfitto la morte e riscritto la storia dell'uomo. Cfr. EPARCHIA DI LUNGRO DEGLI ITALO-ALBANESI DELL'ITALIA CONTINENTALE, *Mistagogia della Vita Cristiana. L'anno liturgico Bizantino*, GLF, Castrovillari (CS) 2019, 26.

celebra la giornata del creato. Il Min, riguardo alla tradizione orientale, commenta in questi termini: «Questo è il mese delle ultime raccolte e dell'inizio della preparazione per un nuovo ciclo della vegetazione. In questo senso la tradizione bizantina celebra l'indizione e l'inizio del nuovo anno in questo primo giorno di settembre visto come un tempo di ringraziamento a Dio per la sua provvidenza verso tutta la creazione e anche per l'opera della sua redenzione»¹³. Antonis Fyrgos puntualizza che l'inizio dell'anno liturgico, o ecclesiastico, coincide con il ricordo di san Simone Stilita che passava il suo tempo su una colonna tra la terra e il cielo, assorto in preghiera:

«L'inizio dell'anno liturgico (1° settembre), che coincide con l'inizio del nuovo ciclo della Natura, rievoca lo status primigenio dell'uomo. Creato da Dio per essere padrone e signore dell'Universo e plasmato con la mescolanza "intelligibile/sensibile", l'uomo è situato come methorios ("linea di demarcazione", "di confine") tra il mondo fisico materiale e le realtà angeliche: Simeone Stilita [santo del giorno], che con la sua ascesi si elevò "al disopra del mondo" e, pur non abbandonando l'uomo, divenne "uomo celeste, angelo terrestre", è opportunamente proposto dalla Chiesa come paradigma del nostro status primigenio. Per divenire erede del Regno di Dio, fine ultimo della creazione, l'uomo deve tenere fisso lo sguardo, come verso una stella polare, all'infinitudine del mistero di Dio»¹⁴.

Panagiotis Yfantis ricorda che: «Una delle prime e più decisive manifestazioni del peccato originale riguarda il creato. Il primo Adamo peccò ignorando e disubbidendo al comando divino di essere custode della natura. Così invece di rispettarla e custodirla, l'ha sottovalutata, sfruttata, e addirittura ferita per motivi di soddisfazione e di avarizia»¹⁵. Il creato per la salvezza dell'uomo non è un *accidens*, ma è fondamentale. In una delle diverse varianti dell'icona della Pentecoste, oltre ai dodici che accolgono il Paracleto, viene raffigurato un vecchio in abiti regali, simboleggiante il mondo abitato (*Ho cosmos*), che porta in mano un drappo su cui sono posti 12 rotoli, che

¹³ Cfr. M. MIN, *La voce dell'icona. Immagine teologia e poesia nell'oriente cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*, 4.

¹⁵ Cfr. P. YFANTIS, «Il creato come dono divino e impegno spirituale», in L. BIANCHI – O. FARINOLA (edd.), *Teologia spirituale ed ecologia integrale. Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*, EDB, Bologna 2021, p. 69.

rappresentano la parola di fede degli Apostoli¹⁶. Il cosmo creato viene risanato dalla Buona Novella ed il santo in Dio recupera la relazione con il creato, divenendo propulsore di vita contemplativa e di carità.

Vivere la contemplazione-comunione con il creato

Papa Francesco, denunciando lo stupro fatto alla terra madre-sposa, insieme al fratricidio verso poveri, immigrati e sfruttati, in vari modi saccheggianti solo per guadagni illeciti ed ingiusti, nella *Laudato si* rivolge un appello ai credenti:

«In ogni caso, occorrerà fare appello ai credenti affinché siano coerenti con la propria fede e non la contraddicano con le loro azioni, bisognerà insistere perché si aprano nuovamente alla grazia di Dio e attingano in profondità dalle proprie convinzioni sull'amore, sulla giustizia e sulla pace. Se una cattiva comprensione dei nostri principi ci ha portato a volte a giustificare l'abuso della natura o il dominio dispotico dell'essere umano sul creato, o le guerre, l'ingiustizia e la violenza, come credenti possiamo riconoscere che in tal modo siamo stati infedeli al tesoro di sapienza che avremmo dovuto custodire. Molte volte i limiti culturali di diverse epoche hanno condizionato tale consapevolezza del proprio patrimonio etico e spirituale, ma è precisamente il ritorno alle loro rispettive fonti che permette alle religioni di rispondere meglio alle necessità attuali»¹⁷.

La vita spirituale comporta una consapevolezza e conoscenza di sé, insieme al riconoscimento degli altri in quanto persone e soggetti da amare. Docile all'azione dello Spirito, il santo avanza nella via della perfezione con intelligenza critica ed un'equa distribuzione dei beni della terra, su cui il Papa insiste in questo monito:

«La spiritualità cristiana propone un modo alternativo di intendere la qualità della vita, e incoraggia uno stile di vita profetico e contemplativo, capace di gioire profondamente senza essere ossessionati dal consumo. È importante accogliere un antico insegnamento, presente in diverse tradizioni religiose, e anche nella Bibbia. Si tratta della convinzione che "meno è di più". Infatti il costante cumulo di possibilità di consumare distrae il cuore e impedisce di apprezzare ogni cosa e ogni momento. Al contrario, rendersi presenti serenamente davanti ad ogni realtà, per quan-

¹⁶ Cfr. EPARCHIA DI LUNGRO DEGLI ITALO – ALBANESE DELL'ITALIA CONTINENTALE, *Mistagogia della Vita Cristiana*, 214.

¹⁷ FRANCESCO, *De communi domo colenda*, 3/200.

to piccola possa essere, ci apre molte più possibilità di comprensione e di realizzazione personale. La spiritualità cristiana propone una crescita nella sobrietà e una capacità di godere con poco. È un ritorno alla semplicità che ci permette di fermarci a gustare le piccole cose, di ringraziare delle possibilità che offre la vita senza attaccarci a ciò che abbiamo né rattristarci per ciò che non possediamo. Questo richiede di evitare la dinamica del dominio e della mera accumulazione di piaceri»¹⁸.

Jorge Mario Bergoglio, scegliendo da papa il nome del Poverello d'Assisi, si è proposto di promuoverne il messaggio di pace e bene. L'incipit francescano, scaturente dal *Cantico di Frate Sole*, inno di lode e di ringraziamento a Dio per lo splendore del creato, sottolinea bontà e utilità di ognuna delle creature, includendovi anche il dolore e la morte. San Francesco, cantore contemplativo, chiama le singole opere della creazione sorelle e la terra sorella-madre. Del Santo vanno messi in simbiosi le *Lodi al Dio Creatore* ed il *Cantico di Frate Sole (delle Creature)*¹⁹, che fanno comprendere e spiegano la ricchezza

¹⁸ ID., 222.

¹⁹ LODI ALL'ALTISSIMO DIO: «Tu sei santo, Signore Iddio unico, che *fai cose stupende*. Tu sei forte. Tu sei grande. Tu sei l'Altissimo. Tu sei il Re onnipotente. Tu sei il Padre santo, Re del cielo e della terra. Tu sei trino e uno, Signore Iddio degli dèi. Tu sei il bene, tutto il bene, il sommo bene, Signore Iddio vivo e vero. Tu sei amore, carità. Tu sei sapienza. Tu sei umiltà. Tu sei pazienza. Tu sei bellezza. Tu sei sicurezza. Tu sei la pace. Tu sei gaudio e letizia. Tu sei la nostra speranza. Tu sei giustizia. Tu sei temperanza. Tu sei ogni nostra ricchezza. Tu sei bellezza. Tu sei mitezza. Tu sei il protettore. Tu sei il custode e il difensore nostro. Tu sei forza. Tu sei rifugio. Tu sei la nostra speranza. Tu sei la nostra fede. Tu sei la nostra carità. Tu sei tutta la nostra dolcezza. Tu sei la nostra vita eterna, grande e ammirabile Signore, Dio onnipotente, misericordioso Salvatore». Cfr. *Fonti francescane*, Messaggero Padova 1990^{IV}, 176-177.

CANTICO DELLE CREATURE: «Altissimo, onnipotente, bon Signore, tue so le laudi, la gloria e l'onore e onne benedizione. A te solo, Altissimo, se confano e nullo omo è digno te mentovare. Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature, spezialmente messer lo frate Sole, lo quale è iorno, e allumini noi per lui. Ed elio è bello e radiante cun grande splendore: de te, Altissimo, porta significazione. Laudato sì, mi Signore, per sora Luna e le Stelle: in cielo l'hai formate clarite e preziose e belle. Laudato sì, mi Signore, per frate Vento, e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo, per lo quale a le tue creature dai sustentamento. Laudato sì, mi Signore, per sor Aqua, la quale è molto utile e umile e preziosa e casta. Laudato sì, mi Signore, per frate Poco, per lo quale enn'allumini la nocte: ed ello è bello e iocondo e robustoso e forte. Laudato sì, mi Signore, per sora nostra madre Terra, la quale ne sostenta e governa, e produce diversi fructi con coloriti fiori ed erba. Laudato sì, mi Signore, per quelli che perdonano per lo tuo amore e sostengo infirmitate e tribulazione.

spirituale del suo animo. Del Poverello è stato osservato: «La religione non alzò una barriera tra lui e la terra, ma trasformò la terra e tutte le creature ed insegnò il modo di amarle e di farne una fonte di gioia»²⁰. Dello stile contemplativo francescano Carlos Salto Solà sostiene:

«Francesco d'Assisi invita a vedere e credere, ad avere, cioè, uno sguardo contemplativo. Infatti, in questo brano si trova l'unica ricorrenza del verbo *contemplare* dei suoi scritti. Se osserviamo con attenzione, possiamo vedere come la dinamica contenuta nel binomio vedere-credere si trovi anche nella citazione del *Cantico di Frate Sole*, [...]. In effetti, con l'occhio corporale si vede la bellezza del sole e con l'occhio spirituale si contempla l'origine di essa, il Dio Bello che dona *significazione* a tutte le sue creature»²¹.

Papa Bergoglio esorta ad arrivare ed incontrare Dio in tutte le cose, riportando di san Bonaventura questa affermazione:

«La contemplazione è tanto più elevata quanto più l'uomo sente in sé l'effetto della grazia divina o quanto più sa riconoscere Dio nelle altre creature [...] Per i cristiani, credere in un Dio unico, che è comunione trinitaria, porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria. San Bonaventura arrivò ad affermare che l'essere umano, prima del peccato, poteva scoprire come ogni creatura “testimonia che Dio è trino”. Il riflesso della Trinità si poteva riconoscere nella natura “quando né quel libro era oscuro per l'uomo, né l'occhio dell'uomo si era intorbidato”. Il santo francescano ci insegna che *ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria*, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'essere umano non fosse limitato, oscuro e fragile. In questo modo ci indica la sfida di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria»²².

Beati quelli che 'I sosterrano in pace ca da te, Altissimo, sirano incoronati. Laudato sî, mi Signore, per sora nostra Morte corporale, da la quale nullo omo vivente po' scampare. Guai a quelli che morranno ne le peccata mortali! Beati quelli che troverà ne le tue sanctissime voluntati, ca la morte seconda no li farrà male. Laudate e benedicite mi Signore, e rengraziate e serviteli cun grande umiltate». Cfr. *Fonti francescane*, 178.

²⁰ A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, Porziuncola, Assisi (PG) 20009, 24.

²¹ C. SALTO SOLÀ, *Prestare attenzione alla bellezza e amarla per uscire dal pragmatismo utilitaristico (LS 215): la sfida francescana di cogliere la dimensione simbolica del creato* in L. BIANCHI – O. FARINOLA (edd.), *Teologia spirituale ed ecologia integrale. Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*, EDB, Bologna 2021, p. 45.

²² FRANCESCO, *De communi domo colenda*, 31/233- 239.

Il sesto capitolo cita, dunque, i due santi Assisiati e Bagnorese e viene arricchito anche dall'esperienza spirituale di san Giovanni della Croce, che sperimenta l'intimo legame tra Dio e tutti gli esseri creati quali messaggeri eloquenti dell'amato Dio:

«Le montagne hanno delle cime, sono alte, imponenti, belle, graziose, fiorite e odorose. Come quelle montagne è l'Amato per me. Le valli solitarie sono quiete, amene, fresche, ombrose, ricche di dolci acque. Per la varietà dei loro alberi e per il soave canto degli uccelli ricreano e diletano grandemente il senso e nella loro solitudine e nel loro silenzio offrono refrigerio e riposo: queste valli è il mio Amato per me»²³.

Secondo Giovanni della Croce la creazione è il palazzo in cui si celebrano le nozze tra lo Sposo, Cristo, e la Sposa, la natura umana, avvenute al momento dell'Incarnazione. Pur essendo infinita la distanza tra il Creatore e la creatura, Dio ha stabilito un legame attraverso la creazione, nella quale ha lasciato orme inconfondibili del suo passaggio. Le creature sono vestigia del passaggio di Dio, nelle quali intravediamo la sapienza del Creatore²⁴.

Nell'enciclica *Laudato si* papa Francesco accenna anche ad una figlia spirituale del Mistico del Carmelo, Teresa di Gesù Bambino²⁵. La Santa di Lisieux ha un piccolo dizionario desunto dalla natura e fa uso di termini quali: montagna, fiorellino, neve ecc... per esprimere tutta la forza dell'interiorità contemplativa della spiritualità sponsale. Un esempio è il giorno della sua vestizione religiosa, datato 10 gennaio 1889, in cui scrive:

«Monsignore fissò la cerimonia al 10 gennaio. L'attesa era stata lunga, ma che bella festa! ... niente mancò, niente, nemmeno la neve. Non so se le ho già parlato del mio amore per la neve ... Fin da piccola, il suo candore mi rapiva; uno dei miei più grandi divertimenti era di passeggiare sotto i fiocchi di neve. A che cosa era dovuta questa passione per la neve? Forse al fatto che, essendo un fiorellino invernale, il primo ornamento del quale i miei occhi di bambina videro abbellita la natura dovette essere il suo mantello bianco»²⁶.

²³ *Idem*, 234.

²⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *Dio nel più profondo centro*, F. PISTILLO (ed.), Messaggero, Padova 2019, p. 87.

²⁵ *Ibidem*, 220.

²⁶ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere Complete*, Libreria editrice Vaticana, Città del

Così come per Teresa Martin, che contemplava la natura vestita di bianco per la sua vestizione religiosa, allo stesso modo per tanti santi la contemplazione del creato ha favorito la maggiore adesione al Regno. Gli elementi della natura nella Bibbia sono come una parola di Dio, con cui il credente contempla e magnifica il Signore. Gesù stesso nel Vangelo usa termini lessicali come: vite, vigna, fiori dei campi, uccelli del cielo, granello di senape, ecc... Immagini semplici e plastiche, ma efficaci alla predicazione ed utili nella significazione della comunione mistica.

San Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti, vive un aspetto originale della natura per la spiritualità pasquale, così come descritta da Maurizio Buioni:

«Era giunto a tal punto il suo amore per il Signore che tutto gli serviva ad alimentare lo slancio interiore. Camminando per le campagne gli sembrava di sentire voci che gli gridassero di amare Dio: i fiori, le foglie, le piante, il cielo, gli uccelli erano i suoi predicatori. A Vetralla andava spesso a passeggio “e vedendo quei bei fiorellini li percuoteva teneramente con suo bastone dicendo: State zitti, state zitti! Voi mi dite: Ama il tuo Dio, ama il tuo Dio, come l’amiamo noi! Ho inteso la vostra predica! State zitti!”»²⁷.

Altri esempi di triplice amore verso il Creatore, le creature ed il creato si ritrovano nella spiritualità di san Francesco di Paola, fondatore dei Minimi, che ha una relazione fraterna con la natura, elemento fondamentale nella sua esperienza eremitica, che si riveste di una forte connotazione sociale²⁸. Anche la beata Elena Aiello²⁹, alla scuola spirituale del Paolano, si adoperò moltissimo per avere una casa con giardino, fiori, alberi da frutta ed ornamentali per le orfane che accudiva³⁰. Nella sua piccolezza evangelica la venerabile Maria

Vaticano 1997, 190-191.

²⁷ M. BUIONI, *Caritas passionis. Uno studio sulla spiritualità di san Paolo della Croce (prima parte)*, in «Rivista di Vita Spirituale», 4/2017, 397-398.

²⁸ Cfr. G. FIORINI MOROSINI, *Sobrietà ed ecologia integrale. L'enciclica Laudato sì e la spiritualità di san Francesco di Paola a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018.

²⁹ Elena Aiello è nata a Montalto Uffugo (CS) il 10 aprile 1895 e morta a Roma, il 19 giugno 1961.

³⁰ R. DA CASTELBUONO, *Nel segno di Giona. Il calvario di suor Elena Aiello*, Fasano, Cosenza 1974, p. 166.

Teresa de Vincenti³¹ amava contemplare estasiata il cielo stellato e curare il giardino per il suo amore al Cuore eucaristico di Gesù³², insieme all'annuncio catechetico e la promozione sociale. Queste due donne, entrambi calabresi ed iniziatrici di nuovi percorsi, hanno vissuto nell'umiltà sulla vetta più alta, afferrate dall'amore verso Dio e verso il prossimo. L'elenco dei santi innamorati del creato, scaturente non da una visione panteistica, ma dall'adesione al Signore, è di una moltitudine immensa che nessuno può contare (Ap 7,9). Papa Benedetto XVI ha ricordato:

«Nella natura il credente riconosce il meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni — materiali e immateriali — nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso. Se tale visione viene meno, l'uomo finisce o per considerare la natura un tabù intoccabile o, al contrario, per abusarne. Ambedue questi atteggiamenti non sono conformi alla visione cristiana della natura, frutto della creazione di Dio. La natura è espressione di un disegno di amore e di verità. Essa ci precede e ci è donata da Dio come ambiente di vita. Ci parla del Creatore (cfr. Rm 1, 20) e del suo amore per l'umanità. È destinata ad essere "ricapitolata" in Cristo alla fine dei tempi (cfr. Ef 1, 9-10; Col 1, 19-20). Anch'essa, quindi, è una 'vocazione'. La natura è a nostra disposizione non come "un mucchio di rifiuti sparsi a caso", bensì come un dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo ne tragga gli orientamenti doverosi per "custodirla e coltivarla" (Gn 2,15)»³³.

Papa Francesco, a proposito della spiritualità cristiana, quale aspetto sublime della comunione con Dio, invita a specifici percorsi cristiani:

«La grande ricchezza della spiritualità cristiana, generata da venti secoli di esperienze personali e comunitarie, costituisce un magnifico

³¹ Maria Teresa De Vincenti co-fondatrice è nata ad Acri (CS) il 1° maggio 1872 e deceduta il 23 novembre 1936.

³² DIOCESI DI SAN MARCO E BISIGNANO, *Processo Informativo Diocesano "Super fama sanctitatis, virtutum et miraculorum" della serva di Dio Suor Maria Teresa De Vincenti superiora e fondatrice dell'Istituto "Piccole Operaie dei SS. Cuori di Gesù e Maria" disposto con decreto di S. E. Ill.ma e Rev.ma mons. Luigi Rinaldi vescovo di san Marco e Bisignano*, Arti Grafiche Barbieri, Cosenza 1963, pp. 19-20.

³³ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *De humana integra progressione in caritate veritateque* (29 giugno 2009) in *Enchiridion Vaticanum*, 26/48 (2012).

contribuito da offrire allo sforzo di rinnovare l'umanità. Desidero proporre ai cristiani alcune linee di spiritualità ecologica che nascono dalle convinzioni della nostra fede, perché ciò che il Vangelo ci insegna ha conseguenze sul nostro modo di pensare, di sentire e di vivere. Non si tratta tanto di parlare di idee, quanto soprattutto delle motivazioni che derivano dalla spiritualità al fine di alimentare una passione per la cura del mondo. Infatti non sarà possibile impegnarsi in cose grandi soltanto con delle dottrine, senza una mistica che ci animi, senza "qualche movente interiore che dà impulso, motiva, incoraggia e dà senso all'azione personale e comunitaria". Dobbiamo riconoscere che non sempre noi cristiani abbiamo raccolto e fatto fruttare le ricchezze che Dio ha dato alla Chiesa, dove la spiritualità non è disgiunta dal proprio corpo, né dalla natura o dalle realtà di questo mondo, ma piuttosto vive con esse e in esse, in comunione con tutto ciò che ci circonda»³⁴.

Il volto di Dio, presentato dal Papa, invita a vivere in piena comunione col Divino, il creato e le creature, attraverso uno stile contemplativo che manifesta l'amore in atto. La contemplazione è uno sguardo che ascolta con il cuore e riporta la bellezza di Dio in ogni cosa.

Conclusioni

Nella natura il credente riconosce la prima meraviglia di Dio. L'uomo non può vivere sano in un mondo malato; pertanto, al moltiplicarsi dei deserti esteriori, si ha bisogno di un'ecologia integrale. Il cammino per la santità cristiana deve valorizzare più del passato l'ecologia integrale proposta dal Papa riferendosi ai santi. Una teologia che si apre ad esperienze vitali, vissute in contesti e situazione diversificate, offre una *metánoia* dinamica per la situazione attuale. La salvezza di Cristo diventa un catalizzatore della relazione fraterna tra gli esseri viventi ed il cosmo. I santi si rapportano con la terra non come una statua su un piedistallo, ma come un fiore nel suo stelo. Oggi, non può esistere santità senza amore verso la creazione e senza le cure necessarie per guarire le ferite inferte a questa bellezza, mediante una vita sobria e solidale. L'attitudine contemplativa a leggere l'opera divina deve essere indirizzata alla difesa ed alla cura del creato, in modo da consegnare alle generazioni future ciò che

³⁴ FRANCESCO, *De communi domo colenda*, 31/216.

Dio ha dato per tutti. Nel libro del Levitico si riportano le parole del Signore che dice: «La terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (Lv 25, 23).

Per una introduzione alla lettura della «Laudato si'»

di Carmela Romano

Abstract

L'ecologia è diventata una questione che riguarda non solo la politica o la tecnica. È un tema che abbraccia e attraversa la sfida educativa del nostro tempo. Richiama a profonde trasformazioni di stili di vita e di cambiamento di mentalità con una profonda conversione nel rapporto con la casa comune. L'articolo introduce ad una lettura fedele e sistematica della seconda enciclica di Papa Francesco.

Keywords

Ambiente – interconnessione globale – lode per la creazione — antropologia ecologica – Agenda 2030 – Cantico delle creature – cultura dello scarto – conversione.

Premessa

Papa Francesco apre l'enciclica con un inno di lode preso in prestito dal «Cantico delle creature» di San Francesco d'Assisi. Lo fa dimostrando da subito la sua tesi, quella cioè di considerare l'approccio e l'atteggiamento che bisogna considerare quando si parla della terra: «Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba»¹. Il rapporto da ritrovare con tutta la terra che ci circonda e ci ospita è ancora tutta da riscoprire, «come una sorella, con la quale

¹ FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico delle creature*.

condividiamo l'esistenza, e come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia»². Il papa riprende immediatamente anche un aspetto interessante, che va nell'ottica di un attacco al trans umanesimo, e ricorda che noi stessi «siamo terra»³. «Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora»⁴. L'atteggiamento di lode della creatura trova immediatamente una risposta. È quella del grido della terra che protesta per tutti i danni che le provochiamo, e si unisce a quello dei poveri, interpellando la nostra coscienza e «invitandoci a riconoscere i peccati contro la creazione»⁵. Il Papa ce lo ricorda riprendendo le parole del Patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo, che così entrano a far parte integrante del magistero della Chiesa cattolica:

«Che gli esseri umani distruggano la diversità biologica nella creazione di Dio; che gli esseri umani compromettano l'integrità della terra e contribuiscano al cambiamento climatico, spogliando la terra delle sue foreste naturali o distruggendo le sue zone umide; che gli esseri umani inquinino le acque, il suolo, l'aria: tutti questi sono peccati»⁶.

Il giudizio duro e drammatico del Patriarca è pronunciato però a partire da una visione del mondo come «sacramento di comunione, come modo di condividere con Dio e con il prossimo in una scala globale. È nostra umile convinzione che il divino e l'umano si incontrino nel più piccolo dettaglio della veste senza cuciture della creazione di Dio, persino nell'ultimo granello di polvere del nostro pianeta»⁷. L'enciclica si sviluppa attorno al concetto di «ecologia integrale», ed è descritto quasi all'inizio come una sorta di mappa, di guida alla lettura. Nel primo capitolo, il Pontefice compie «un breve percorso attraverso vari aspetti dell'attuale crisi ecologica allo scopo di assumere i migliori frutti della ricerca scientifica oggi di-

² PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'* (18 giugno 2015), n. 2, edizioni San Paolo, Milano, 2015, p. 3, n. 1.

³ Cfr Gen 2,7.

⁴ PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'* (18 giugno 2015), n. 2, edizioni San Paolo, Milano, 2015, p. 3, n. 2.

⁵ Ivi, 8, n. 8.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, 9, n. 9.

sponibile, lasciarcene toccare in profondità e dare una base di concretezza al percorso etico e spirituale che segue»⁸. A partire da tale contesto, l'enciclica continua la sua riflessione nel secondo capitolo, riprendendo «alcune argomentazioni che scaturiscono dalla tradizione giudeo-cristiana, al fine di dare maggiore coerenza al nostro impegno per l'ambiente»⁹.

Introduzione

Papa Francesco, con l'enciclica «Laudato si'», compie un gesto educativo significativo per le generazioni del nostro tempo e per quelle del futuro. Pone una luce sulle necessità fisiche di cui l'uomo ha bisogno, ma mostra anche la linea di impegno affinché esse siano risolte. Tre sono le parole che risuonano e che egli offre alle intelligenze del nostro tempo. Le pone come sfide antropologiche e morali: rispetto, responsabilità e relazione. Da una lettura attenta dell'enciclica si comprende l'attenzione del papa verso tutto ciò che riguarda la cura della casa comune, e ciò che necessita affinché in essa ogni uomo possa interagire correttamente con gli altri. Pensiamo, per esempio, al potere del rispetto. A come - se esso venisse impiegato anche nei confronti del creato -tutti potremmo godere dei beni che il creato offre senza che qualcuno ne possa avvertire una qualche mancanza. La mancanza di rispetto provoca malattie e sofferenze. È sotto gli occhi di tutti quanto accade nel creato. È dovere di tutti assicurare un clima di rispetto per l'ambiente. Da questo atteggiamento, nasce un senso nuovo di responsabilità verso tutto ciò che l'uomo ha dinanzi a sé. In mancanza di questo atteggiamento di responsabilità, ci troviamo anche dinanzi ad una nuova povertà, umana e spirituale; ossia quelle delle relazioni. L'enciclica che esaminiamo offre una grande possibilità di conversione al reale. Tutto ciò che riguarda una vera esperienza religiosa, riguarda al contempo l'uomo. Non vi è nulla che non vada nella direzione di un accrescimento di responsabilità di fede e di senso critico.

⁸ Ivi, 14, n. 15.

⁹ *Ibidem*.

Scelta e metodo delle tematiche trattate

La scelta contenutistica e i temi scelti dal papa vengono presentati dalla stessa penna del pontefice:

«l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita»¹⁰.

Vi sono molti riferimenti al magistero dei suoi predecessori e ad altri documenti vaticani, in particolare del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Per rimarcare i contenuti che gli stanno a cuore, cita prese di posizione di numerose Conferenze episcopali di tutti i continenti. Una luce particolare viene posta sul coinvolgimento delle religioni nel percorso del recupero di un rapporto ambientale.

Il rapporto tra teologia della creazione ed etica ambientale nella prospettiva delle religioni orientali e abramitiche – «Le religioni hanno un ruolo centrale nel sostenere visioni della vita che orientano gli esseri umani verso il mondo naturale e nell'articolare rituali ed etiche che guidano il loro comportamento. Nella maggior parte delle religioni orientali come il Buddhismo e l'Induismo, prevale la logica cosmica in cui l'universo viene inteso come un grande insieme vivente al quale l'uomo è associato per il solo fatto di esistere. In questa prospettiva la Terra non è solamente un luogo di abitazione per l'uomo e non può essere utilizzata come un semplice strumento al servizio dei suoi fini: in quanto ogni entità non può esistere indipendentemente da ciò che la circonda, perché tutti fenomeni dell'universo sono interdipendenti fra loro. Senza la natura l'uomo non potrebbe vivere, poiché da essa nasce, da essa è alimentato, ad essa ritorna»¹¹.

Ed il riferimento al dialogo da attuarsi fra le varie realtà è anche ecumenico e interreligioso. Per questo, nell'enciclica, oltre al Patriarca Bartolomeo, il Papa si pone in dialogo con il protestante francese Paul Ricœur e con il mistico islamico Ali Al-Khawwas. Infine il rife-

¹⁰ Ivi, 15, n. 16.

¹¹ M. R. PICCINI, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma 2013, p. 16.

rimento a p. Pierre Teilhard de Chardin, pensatore gesuita che aveva ricevuto un «Monito» del Sant'Uffizio nel 1962, ma che già Giovanni Paolo II e Benedetto XVI avevano citato in testi di minore rilevanza magisteriale. Sul rapporto privilegiato con l'ebraismo, citiamo un estratto sull'originalità che può apportare la religione abramitica:

«Nelle religioni abramitiche il concetto di natura in quanto tale è sovrapposto a quello di creazione: nella teologia biblica il mondo non avviene per emanazione, filiazione o suddivisione di una sostanza comune, bensì come novità radicale, prodotto del libero volere di un Dio. In quanto creato l'universo non si colloca più nel ritmo eterno dei cicli, ma si ordina ad una concezione lineare del tempo. L'uomo si vede assegnare un posto particolare all'interno della creazione. Egli non rappresenta solamente un livello specifico della realtà sensibile, ma è il centro, e in quanto creato ad immagine di Dio è ontologicamente differente da tutti gli altri esseri viventi che come lui possiedono il potere di procreare e di riprodursi, ma sono stati creati *leminâh*, cioè secondo la loro specie. Dalla creazione discende subito la responsabilità e il comando della salvaguardia e della custodia del creato: «e Dio benedisse l'uomo e la donna e disse loro: “siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra e governatela e sorvegliate sui pesci del mare, gli uccelli del cielo, e su ogni essere vivente che è sulla terra» (Gen. 1, 28)»¹²

1. La questione di partenza:

Uniti per quanto sta accadendo alla nostra casa comune

Il primo capitolo dell'enciclica mette in rilievo il grido della creazione. Per il Papa è necessario «trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare»¹³. Per il pontefice le varie forme di inquinamento esistenti coinvolgono tutti: «Il clima è un bene comune, di tutti e per tutti»¹⁴ e, proprio per questa ragione, «i cambiamenti climatici sono un problema globale con gravi implicazioni ambientali, sociali, economiche, distributive e politiche, e costituiscono una delle principali sfide attuali per l'umanità»¹⁵. Occorre coinvolgersi completamente per poter leggere e intravedere i sintomi della sofferenza della creazione.

¹² PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'* (18 giugno 2015), n. 2, edizioni San Paolo, Milano, 2015.

¹³ Ivi, 17, n. 19.

¹⁴ Ivi, 19, n. 23.

¹⁵ Ivi, 21, n. 25.

Il punto della questione è importante. C'è in gioco il futuro anche dei paesi poveri, perché la mancata soluzione del problema ambientale provocherà indubbiamente un sovraccarico di aumenti e - dovendoli suddividere equamente per i vari stati - vi sarà una ricaduta del debito pubblico anche su questi paesi già duramente provati.

2. Il vangelo della Creazione ed il criterio di lettura della realtà proveniente dalla fede

Dopo la lettura dei sintomi della crisi ecologica, il Papa aiuta a riflettere sul contributo specifico dato dall'esperienza di fede. Per questa ragione, nel secondo capitolo, il papa rilegge i racconti della Sacra Scrittura e offre una visione complessiva che viene dalla tradizione ebraico-cristiana. La complessità della crisi ecologica implica un dialogo multiculturale e multidisciplinare che includa un dialogo tra scienze e religione perché, entrando in dialogo tra di loro, possono dare un contributo significativo alla lettura e alla soluzione del problema. Un contributo originale è offerto dalla fede; essa offre «motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili»¹⁶. Papa Francesco riporta sul piano morale i doveri dell'uomo verso la natura. Nella Bibbia, «il Dio che libera e salva è lo stesso che ha creato l'universo»¹⁷. Il racconto della creazione aiuta a riflettere sul rapporto tra l'essere umano e le altre creature, ma anche sul valore in sé di ogni creatura:

«Tutto l'universo materiale è un linguaggio dell'amore di Dio, del suo affetto smisurato per noi. Suolo, acqua, montagne, tutto è carezza di Dio»¹⁸. «Possiamo dire che "accanto alla rivelazione propriamente detta contenuta nelle Sacre Scritture c'è, quindi, una manifestazione divina nello sfolgorare del sole e nel calare della notte»¹⁹.

Nell'insieme dell'universo e nella sua complementarità si esprime l'inesauribile ricchezza di Dio; esso è luogo della sua presenza, che ci invita all'adorazione e all'accoglienza del suo mistero d'amore, im-

¹⁶ Ivi, 48, n. 64.

¹⁷ Ivi, 56, n. 73

¹⁸ Ivi, 63, n. 84.

¹⁹ Ivi, 64, n. 85.

presso nella creazione. Il Papa evidenzia che la realtà presente nel mondo è il luogo del nostro incontro con Dio, dove lui opera sempre:

«La storia della propria amicizia con Dio si sviluppa sempre in uno spazio geografico che diventa un segno molto personale, e ognuno di noi conserva nella memoria luoghi il cui ricordo gli fa tanto bene. Chi è cresciuto tra i monti, o chi da bambino sedeva accanto al ruscello per bere, o chi giocava in una piazza del suo quartiere, quando ritorna in quei luoghi si sente chiamato a recuperare la propria identità»²⁰.

I racconti biblici scelti dal pontefice suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. «Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato»²¹. Il peccato dunque rompe l'equilibrio di tutta la creazione nel suo insieme. Questo equilibrio va sempre recuperato, ed oggi come non mai vi è una emergenza di recupero di un giusto equilibrio. La creazione resta il dono da custodire e non va mai intesa come un oggetto da dominare. Il Papa lamenta il fatto che «qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto»²² a questo riguardo, dipingendo l'uomo come un signore assoluto, un dominatore dispotico del mondo. Oggi, invece, «dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature»²³. «La terra ci precede e ci è stata data», e all'essere umano spetta la responsabilità di «coltivare e custodire il giardino del mondo (cfr *Gen 2,15*)»²⁴. In filigrana, qui c'è un rimando agli esercizi spirituali ignaziani, in cui l'uomo ha la possibilità di recuperare la sua esatta collocazione all'interno della creazione. L'itinerario offre l'acquisizione della considerazione che la creazione non è un possesso e «può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti»²⁵. «Dalle

²⁰ Ivi, 63, n. 84.

²¹ Ivi, 50, n. 66.

²² Ivi, 51, n. 67

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, 58, n. 76.

opere create si ascende “fino alla sua amorosa misericordia”»²⁶. «L’universo non è sorto come risultato di un’onnipotenza arbitraria, di una dimostrazione di forza o di un desiderio di autoaffermazione. La creazione appartiene all’ordine dell’amore»²⁷. E il creato in Cristo risorto cammina fino alla pienezza di Dio. In questa comunione universale l’essere umano, dotato di intelligenza e identità personale, rappresenta «una novità non pienamente spiegabile dall’evoluzione di altri sistemi aperti»²⁸. È responsabile del creato affidato alle sue cure, e la sua libertà è un mistero che può promuoverne lo sviluppo o causarne il degrado. Il Papa mette in luce come «lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio»²⁹. In queste parole c’è un capovolgimento di prospettiva. L’uomo è considerato dentro una rete di relazioni globali significative, che sono proiettate in maniera equilibrata con tutte le creature. Tutto è intimamente connesso. L’uomo, così considerato, ha una responsabilità fondamentale: «proteggere la sua fragilità»³⁰. In questa prospettiva, ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura «è contrario alla dignità umana»³¹. Se nel cuore non c’è «tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani»³², l’impegno ecologico diventa manchevole di qualcosa, ed ideologico, schizofrenico. Ciò che urge è la consapevolezza di una comunione universale: «creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell’universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale», la quale ci spinge a «un rispetto sacro, amorevole e umile»³³. Il valore sociale di questa visione biblica appare in maniera cristallina: «La terra è essenzialmente una eredità comune, i cui frutti devono andare a beneficio di tutti»³⁴, e chi ne possiede una parte è chiamato ad amministrarla nel rispetto dell’«ipoteca sociale» che grava su qualsiasi forma di proprietà. Il Papa, a questo punto, proclama il cuore

²⁶ Ivi, 58, n. 77.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, 61, n. 81.

²⁹ Ivi, 63, n. 83.

³⁰ Ivi, 68, n. 90.

³¹ Ivi, 69, n. 92.

³² Ivi, 69, n. 91.

³³ Ivi, 67, n. 89.

³⁴ Ivi, 70, n. 93.

della rivelazione cristiana: «Gesù terreno» con la «sua relazione tanto concreta e amorevole con il mondo» è «risorto e glorioso, presente in tutto il creato con la sua signoria universale»³⁵. Egli «viveva una piena armonia con la creazione»³⁶. Il destino del creato «passa attraverso il mistero di Cristo, che è presente fin dall'origine»³⁷ e che, alla fine dei tempi, consegnerà al Padre tutte le cose. «In tal modo, le creature di questo mondo non ci si presentano più come una realtà meramente naturale, perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza»³⁸. Interessante risulta anche il legame che Papa Francesco pone sul mistero della paternità di Dio che si esprime nel suo rapporto con la sua stessa creazione. Gesù stesso invitava «a riconoscere la relazione paterna che Dio ha con tutte le creature»³⁹. «La potenza infinita di Dio», dunque, «non ci porta a sfuggire alla sua tenerezza paterna, perché in Lui affetto e forza si coniugano»⁴⁰.

3. La radice umana della crisi ecologica.

È qui, nel terzo capitolo, che il Papa aiuta ad arrivare alle radici della crisi ecologica - in modo da coglierne non solo i sintomi ma anche le cause più profonde di questo malessere umano - dietro la quale si nascondono atteggiamenti tradotti in scelte contrarie all'etica, che deve tener conto dell'alterità con la creazione e della sua azione nel mondo. Qui Francesco compie un passo avanti e propone alcune ampie linee di dialogo e di azione che dovrebbero coinvolgere ognuno di noi, fino ad abbracciare la politica internazionale. In questa lettura critica, troviamo l'auspicio di un ritrovato dialogo con la filosofia e le scienze umane. I due nuclei della riflessione riguardano il rapporto tra la globalizzazione del paradigma tecnocratico e il potere e le inevitabili conseguenze dell'antropocentrismo moderno quali il relativismo pratico, la crisi del lavoro e le sfide poste dall'innovazione biologica. Il Papa apprezza e riconosce i benefici del progresso tecnologico per il suo contributo a uno sviluppo sostenibile. Si percepisce in alcuni passaggi la sua

³⁵ Ivi, 76, n. 100.

³⁶ Ivi, 74, n. 98.

³⁷ Ivi, 75, n. 99.

³⁸ Ivi, 76, n. 100.

³⁹ Ivi, 73, n. 96.

⁴⁰ Ivi, 56, n. 73.

riconoscenza per l'apporto al miglioramento delle condizioni di vita e come la tecnoscienza, in modo particolare la domotica (per l'aspetto quotidiano) ed il miglioramento della qualità della vita pensando ai mezzi di trasporto, ponti, edifici, spazi pubblici, e così via. Tutta questa ricchezza ed opportunità che l'uomo ha raggiunto, non può non tener conto del potente impatto della tecnologia stessa sulla vita. Essa dà «a coloro che detengono la conoscenza e soprattutto il potere economico per sfruttarla un dominio impressionante sull'insieme del genere umano e del mondo intero»⁴¹. La mentalità tecnocratica dominante concepisce tutta la realtà come un oggetto illimitatamente manipolabile. È un riduzionismo che coinvolge tutte le dimensioni della vita. La tecnologia non è neutrale: opera «scelte attinenti al tipo di vita sociale che si intende sviluppare»⁴². Il paradigma tecnocratico domina anche l'economia e la politica; in particolare, «l'economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto»⁴³. Ma il mercato da solo «non garantisce lo sviluppo umano integrale e l'inclusione sociale»⁴⁴. Fare affidamento solo sulla tecnica per risolvere ogni problema significa «nascondere i veri e più profondi problemi del sistema mondiale»⁴⁵, visto «che il progresso della scienza e della tecnica non equivale al progresso dell'umanità e della storia»⁴⁶. Il papa continua a promuovere e ad innescare processi di rinnovamento. Infatti, ciò che può salvare la nostra storia è la nascita di una «rivoluzione culturale»⁴⁷, utile al recupero dei valori non negoziabili. All'umanità occorrono «un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità»⁴⁸. Se l'uomo non vigila sulle sue conquiste, non possono che palesarsi inevitabili conseguenze. Sempre ragionando sulle motivazioni della crisi, il Papa riconosce nell'epoca moderna un eccesso di antropocentrismo: l'essere umano non riconosce più la propria giusta posizione rispetto al mondo e assume una posizione autoreferenziale, centrata esclusivamente su di sé e sul proprio potere, perdendo così di vista il suo ruolo di «amministratore

⁴¹ Ivi, 79, n. 104.

⁴² Ivi, 82, n. 107.

⁴³ Ivi, 83, n. 109.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, 86, n. 111.

⁴⁶ Ivi, 87, n. 113.

⁴⁷ Ivi, 88, n. 114.

⁴⁸ Ivi, 79, n. 105.

responsabile»⁴⁹. La conseguenza dell'antropocentrismo deviato è che «tutto diventa irrilevante se non serve ai propri interessi immediati»⁵⁰, i cui frutti sono il degrado ambientale e il degrado sociale, «perché quando è la cultura che si corrompe e non si riconosce più alcuna verità oggettiva o principi universalmente validi, le leggi verranno intese solo come imposizioni arbitrarie e come ostacoli da evitare»⁵¹. La correzione dell'antropocentrismo smisurato è un'antropologia che mantenga in primo piano «il valore delle relazioni tra le persone»⁵² e la tutela di ogni vita umana. Per il papa è necessario frenare la dilagante cultura dello scarto e la sua logica usa e getta che giustifica ogni tipo di rapporto utilitaristico dell'uomo e dell'ambiente. È questa logica dello scarto che porta, inevitabilmente, a sfruttare le categorie più fragili: bambini, anziani; a ridurre altri in schiavitù; a praticare la tratta di esseri umani, il commercio di pelli di animali in via di estinzione e di «diamanti insanguinati»⁵³. Vi è una forte associazione fra modo di pensare e di agire con la logica di molte mafie, dei trafficanti di organi, del narcotraffico e dello scarto dei nascituri perché non corrispondono ai progetti dei genitori. Nell'ottica di un'ecologia integrale, a tutti deve essere assicurato il diritto al lavoro, perché esso «è parte del senso della vita su questa terra, via di maturazione, di sviluppo umano e di realizzazione personale»⁵⁴. Il Pontefice fa appello alla difesa del lavoro, proprio perché esso vince lo scarto. E aggiunge che, affinché tutti possano davvero beneficiare della libertà economica, «a volte può essere necessario porre limiti a coloro che detengono più grandi risorse e potere finanziario»⁵⁵. Altra sfida per il mondo di oggi è tutto il mondo dell'innovazione biologica e il suo rapporto a partire dalla ricerca. Il riferimento principale è alla questione degli organismi geneticamente modificati. Anche se

«in alcune regioni il loro utilizzo ha prodotto una crescita economica che ha contribuito a risolvere alcuni problemi, si riscontrano significative

⁴⁹ Ivi, 89, n. 116.

⁵⁰ Ivi, 93, n. 122.

⁵¹ Ivi, 93, n. 123.

⁵² Ivi, 91, n. 119.

⁵³ Ivi, 93, n. 123.

⁵⁴ Ivi, 97, n. 128.

⁵⁵ Ivi, 98, n. 129.

difficoltà che non devono essere minimizzate»⁵⁶, a partire dalla «concentrazione di terre produttive nelle mani di pochi»⁵⁷. Papa Francesco pensa in particolare ai piccoli produttori e ai lavoratori rurali, alla biodiversità, alla rete di ecosistemi. È quindi necessario «un dibattito scientifico e sociale che sia responsabile e ampio, in grado di considerare tutta l'informazione disponibile e di chiamare le cose con il loro nome»⁵⁸.

4. La proposta decisiva: una «ecologia integrale»

È nel quarto capitolo che troviamo la proposta al problema al problema: l'ecologia integrale. Un'ecologia che «che integri il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che lo circonda»⁵⁹. La visione di Francesco mira ad abbracciare il globale: non possiamo «considerare la natura come qualcosa separato da noi o come una mera cornice della nostra vita»⁶⁰. È antropologica. Il Papa individua e intravede un legame forte tra le questioni ambientali e le questioni sociali e umane:

«Oggi l'analisi dei problemi ambientali è inseparabile dall'analisi dei contesti umani, familiari, lavorativi, urbani, e dalla relazione di ciascuna persona con se stessa»⁶¹; di conseguenza è «fondamentale cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali. Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale»⁶².

È per questa ragione che il papa articola la sua proposta, che si presenta come un'ecologia ambientale, economica e sociale; un'ecologia culturale e un'ecologia della vita quotidiana alla luce del principio del bene comune e di quello della giustizia tra le generazioni. Per quanto concerne l'ecologia ambientale, economica e sociale, nella visione unitaria del Papa per il quale tutto è connesso, viene restituita un'immagine del cosmo per cui tempo e spazio, componenti fisici, chimici e biologici

⁵⁶ Ivi, 103, n. 134.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, 103, n. 135.

⁵⁹ Ivi, 14, n. 15.

⁶⁰ Ivi, 107, n. 139.

⁶¹ Ivi, 108, n. 141.

⁶² Ivi, 107, n. 139.

del pianeta formano un tutt'uno, una rete: «In questo universo, composto da sistemi aperti che entrano in comunicazione gli uni con gli altri, possiamo scoprire innumerevoli forme di relazione e partecipazione»⁶³. Le stesse conoscenze devono integrarsi in una visione più ampia che consideri «l'interazione tra gli ecosistemi e tra i diversi mondi di riferimento sociale»⁶⁴ e investa anche il livello istituzionale, perché «lo stato di salute delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l'ambiente e per la qualità della vita umana»⁶⁵. Il papa proponendo la sua lettura unitaria della realtà, propone anche una riflessione sull'ecologia culturale, asserendo che bisogna «ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità»⁶⁶. L'ecologia infatti «richiede anche la cura delle ricchezze culturali dell'umanità»⁶⁷ nella loro varietà e nel loro significato più ampio. «È necessario assumere la prospettiva dei diritti dei popoli e delle culture, e in tal modo comprendere che lo sviluppo di un gruppo sociale suppone un processo storico all'interno di un contesto culturale e richiede il costante protagonismo degli attori sociali locali a partire dalla loro propria cultura»⁶⁸. Particolare luce ha la visione di un'ecologia della vita quotidiana. La questione ecologica è questione di vita quotidiana, prima ancora che essa abbracci i grandi sistemi. È nella quotidianità che l'uomo deve dare ragione della sua speranza, non solo nell'abbracciare la realtà come dato di fede ma anche nel considerare che tutta il creato partecipa al suo cammino di fede. Il Papa mostra una certa ammirazione per

«la creatività e la generosità di persone e gruppi che sono capaci di ribaltare i limiti dell'ambiente, modificando gli effetti avversi dei condizionamenti, e imparando ad orientare la loro esistenza in mezzo al disordine e alla precarietà»⁶⁹. Francesco nota anche come anche lì dove «le facciate degli edifici sono molto deteriorate, vi sono persone che curano con molta dignità l'interno delle loro abitazioni, o si sentono a loro agio per la cordialità e l'amicizia della gente»⁷⁰.

⁶³ Ivi, 60, n. 79.

⁶⁴ Ivi, 108, n. 141.

⁶⁵ Ivi, 109, n. 142.

⁶⁶ Ivi, 47, n. 63.

⁶⁷ Ivi, 111, n. 143.

⁶⁸ Ivi, 111, n. 144.

⁶⁹ Ivi, 114, n. 148.

⁷⁰ *Ibidem*

L'umanità, il calore umano, il senso di comunità possono far sì che qualsiasi luogo smetta di essere un inferno e diventi il contesto di una vita degna. Ciò nonostante, uno sviluppo autentico presuppone un miglioramento integrale nella qualità della vita umana: spazi pubblici, abitazioni, trasporti ecc. Ciò che fa la differenza in questo nostro malato è il criterio di giustizia come espressione del bene comune fra le generazioni. L'ecologia integrale «è inseparabile dalla nozione di bene comune»⁷¹. E impegnarsi per il bene comune significa: fare scelte solidali sulla base di «una opzione preferenziale per i più poveri»⁷²; pensare alle generazioni future: «non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni»⁷³.

5. Alcune linee di orientamento che svelano la potenza di un'azione vincente.

Dopo aver preso in esame la situazione dell'umanità, il papa tenta di delineare dei percorsi che aiutino ad uscire dalla spirale di autodistruzione. La domanda di fondo è “che cosa possiamo e dobbiamo fare?” Le analisi ovviamente non bastano. Urgono proposte e linee di dialogo e di azione e «che ci aiutino ad uscire dalla spirale di autodistruzione in cui stiamo affondando»⁷⁴. Per il papa, anche in questa situazione, la realtà è superiore all'ideale e sa bene che ci sono situazioni nelle quali è difficile raggiungere un consenso. Ma, sa anche molto bene che «la Chiesa non pretende di definire le questioni scientifiche, né di sostituirsi alla politica, ma invita ad un dibattito onesto e trasparente, perché le necessità particolari o le ideologie non ledano il bene comune»⁷⁵. Dunque è indispensabile il dialogo, presupposto di ogni azione che vede coinvolta la società. L'enciclica prevede almeno cinque ambiti di discussione: il dialogo sull'ambiente nella politica internazionale; il dialogo verso nuove politiche nazionali e locali; il dialogo e la trasparenza nei processi decisionali; la politica e l'economia in dialogo per la pienezza umana; le religioni nel dialogo con le scienze. Qui l'enciclica assume un linguaggio ancora più franco e non teme denunce.

⁷¹ Ivi, 119, n. 156.

⁷² *Ibidem*

⁷³ Ivi, 121, n. 159.

⁷⁴ Ivi, 125, n. 163.

⁷⁵ *Ibidem*.

Il dialogo sull'ambiente nella politica internazionale. Il Papa afferma: «L'interdipendenza ci obbliga a pensare a un solo mondo, ad un progetto comune», proponendo soluzioni «a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi»⁷⁶. A questo punto appare chiaro un giudizio severo sulle dinamiche internazionali recenti: «I Vertici mondiali sull'ambiente degli ultimi anni non hanno risposto alle aspettative perché, per *manca*za di *decisione politica*, non hanno raggiunto accordi ambientali globali realmente significativi ed efficaci»⁷⁷. Servono forme e strumenti efficaci di *governance* globale: «abbiamo bisogno di un accordo sui regimi di *governance* per tutta la gamma dei cosiddetti beni comuni globali»⁷⁸.

Il dialogo verso nuove politiche nazionali e locali. Papa Francesco tocca il nervo scoperto, rispetto al mancato ruolo della politica:

«Rispondendo a interessi elettorali, i governi non si azzardano facilmente a irritare la popolazione con misure che possano intaccare il livello di consumo o mettere a rischio investimenti esteri. La miope costruzione del potere frena l'inserimento dell'agenda ambientale lungimirante all'interno dell'agenda pubblica dei governi»⁷⁹.

A livello locale occorre promuovere «una maggiore responsabilità, un forte senso comunitario, una speciale capacità di cura e una creatività più generosa»⁸⁰ per la propria terra. La società, dunque, anche «attraverso organismi non governativi e associazioni intermedie, deve obbligare i governi a sviluppare normative, procedure e controlli più rigorosi»⁸¹. La partecipazione dei cittadini è intesa come indispensabile.

Dialogo e trasparenza nei processi decisionali. È necessario favorire lo sviluppo di processi decisionali onesti e trasparenti, per poter discernere quali politiche e iniziative imprenditoriali potranno portare

⁷⁶ Ivi, 125, n. 164.

⁷⁷ Ivi, 127, n. 166.

⁷⁸ Ivi, 132, n. 174.

⁷⁹ Ivi, 132, n. 174.

⁸⁰ Ivi, 135, n. 179.

⁸¹ *Ibidem*

«ad un vero sviluppo integrale»⁸². Ed in questo dialogo è necessario il coinvolgimento di tutte le componenti della società. La riflessione e lo studio sull'impatto ambientale di un nuovo progetto «richiede processi politici trasparenti e sottoposti al dialogo, mentre la corruzione che nasconde il vero impatto ambientale di un progetto in cambio di favori spesso porta ad accordi ambigui che sfuggono al dovere di informare ed a un dibattito approfondito»⁸³.

Politica ed economia in dialogo per la pienezza umana. «L'ambiente è uno di quei beni che i meccanismi del mercato non sono in grado di difendere o di promuovere adeguatamente»⁸⁴. Dunque va sviluppata «una nuova economia più attenta ai principi etici»⁸⁵, e va attuata «una nuova regolamentazione dell'attività finanziaria speculativa»⁸⁶. Più radicalmente: occorre «ridefinire il progresso»⁸⁷, legandolo al miglioramento della qualità reale della vita delle persone. Al tempo stesso «non si può giustificare un'economia senza politica»⁸⁸, chiamata ad assumere un nuovo approccio integrale.

Le religioni in dialogo con le scienze. La scienza non basta a se stessa per comprendere la vita dell'uomo e offrire soluzioni tecniche, le quali saranno inefficaci «se si dimenticano le grandi motivazioni che rendono possibile il vivere insieme, il sacrificio, la bontà»⁸⁹. Ed è a questo livello che le religioni si rivelano importanti, così come il dialogo tra esse e le scienze. Le religioni devono entrare in «un dialogo tra loro orientato alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità»⁹⁰, mentre il dialogo tra le scienze aiuta a superare l'isolamento disciplinare. «La gravità della crisi ecologica esige da noi tutti di pensare al bene comune e di andare avanti sulla via del dialogo che richiede pazienza, asceti e generosità, ricordando sempre che “la realtà è superiore all'idea”»⁹¹.

⁸² Ivi, 140, n. 185

⁸³ Ivi, 138, n. 182.

⁸⁴ Ivi, 143, n. 190.

⁸⁵ Ivi, 142, n. 189.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ Ivi, 146, n. 194.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ Ivi, 151, n. 200.

⁹⁰ Ivi, 152, n. 201.

⁹¹ *Ibidem.*

6. Educazione e spiritualità ecologica.

Francesco, a questo punto, va al cuore della conversione ecologica. Le radici della crisi culturale agiscono in profondità, e non è facile ridisegnare abitudini e comportamenti. L'educazione e la formazione restano sfide centrali: «ogni cambiamento ha bisogno di motivazioni e di un cammino educativo»⁹² che coinvolga «la scuola, la famiglia, i mezzi di comunicazione, la catechesi»⁹³. Afferma papa Francesco:

«Molte cose devono riorientare la propria rotta, ma prima di tutto è l'umanità che ha bisogno di cambiare. Manca la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti. Questa consapevolezza di base permetterebbe lo sviluppo di nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita. Emerge così una grande sfida culturale, spirituale e educativa che implicherà lunghi processi di rigenerazione»⁹⁴.

In queste ultime paginette il papa esorta a decidere per uno stile di vita diverso, educando all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente. Definita la “conversione ecologica”, ne esprime i frutti di gioia e pace, di amore civile e politico. Da qui si apre una ricca e ispirata riflessione teologica che affronta i segni sacramentali e il riposo celebrativo, la Trinità e la relazione tra le creature, concludendo con Maria, Regina di tutto il creato, fino a contemplare la vita eterna «al di là del sole». L'ottimismo del pontefice si fa contagioso ed esortativo: «non tutto è perduto, perché gli esseri umani, capaci di degradarsi fino all'estremo, possono anche superarsi, ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi, al di là di qualsiasi condizionamento psicologico e sociale che venga loro imposto»⁹⁵. E «quando siamo capaci di superare l'individualismo, si può effettivamente produrre uno stile di vita alternativo e diventa possibile un cambiamento rilevante nella società»⁹⁶. Forte è la necessità di individuare percorsi di educazione ambientale che siano capaci di incidere su gesti e abitudini quotidiane: la riduzione del consumo di acqua, la raccolta differenziata dei rifiuti, lo spegnere

⁹² Ivi, p. 14, n. 15.

⁹³ Ivi, 159, n. 213.

⁹⁴ Ivi, 153, n. 202.

⁹⁵ Ivi, 155, n. 205.

⁹⁶ Ivi, 156, n. 208.

le luci inutili. «Un'ecologia integrale è fatta anche di semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo»⁹⁷. È l'atteggiamento interiore a produrre il cambiamento: «la conversione ecologica lo conduce a sviluppare la sua creatività e il suo entusiasmo»⁹⁸. E' nella spiritualità cristiana che il pontefice trova quel contributo utile da offrire allo sforzo di rinnovare l'umanità. La fede e la spiritualità cristiane offrono profonde motivazioni per alimentare una passione per la cura del mondo, e «non sarà possibile impegnarsi in cose grandi soltanto con delle dottrine, senza una mistica che ci animi»⁹⁹. Dunque «la crisi ecologica è un appello a una profonda conversione interiore»¹⁰⁰. Richiede una vera e propria *conversione ecologica*. Essa consiste nel «vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana»¹⁰¹. Questa conversione genera un «modo alternativo di intendere la qualità della vita, e incoraggia uno stile di vita profetico e contemplativo, capace di gioire profondamente senza essere ossessionati dal consumo»¹⁰². Il papa aiuta a comprendere anche che

«La pace interiore delle persone è molto legata alla cura dell'ecologia e al bene comune, perché, autenticamente vissuta, si riflette in uno stile di vita equilibrato unito a una capacità di stupore che conduce alla profondità della vita»¹⁰³.

Questo stile di vita si concretizza in «semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo»¹⁰⁴.

Il papa propone alcuni esempi di santi che possono aiutare, attraverso la loro testimonianza di vita, ad intraprendere con piccoli gesti una grande rivoluzione: santa Teresa di Lisieux, il beato Charles de

⁹⁷ Ivi, 171, n. 230.

⁹⁸ Ivi, 164, n. 220.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, 163, n. 217

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ivi, 166, n. 222.

¹⁰³ Ivi, 168, n. 225.

¹⁰⁴ Ivi, 171, n. 230.

Foucauld, san Benedetto da Norcia, a partire da San Francesco d'Assisi, il cui pensiero e spiritualità attraversano i 246 paragrafi; gli ultimi dei quali sono dedicati ai segni sacramentali e al riposo celebrativo. Dio lo si trova anche nei sacramenti, che mostrano in modo privilegiato come la natura sia stata assunta dalla grazia di Dio. Il cristianesimo valorizza pienamente la materia e la corporeità:

«Attraverso il culto siamo invitati ad abbracciare il mondo su un piano diverso. L'acqua, l'olio, il fuoco e i colori sono assunti con tutta la loro forza simbolica e si incorporano nella lode». In particolare nell'Eucaristia «il creato trova la sua maggiore elevazione»¹⁰⁵.

Papa Francesco non trascura di presentare la profondità dell'Eucaristia e scrive:

«Il Signore, al culmine del mistero dell'Incarnazione, volle raggiungere la nostra intimità attraverso un frammento di materia. Non dall'alto, ma da dentro, affinché nel nostro stesso mondo potessimo incontrare Lui. Nell'Eucaristia è già realizzata la pienezza, ed è il centro vitale dell'universo, il centro traboccante di amore e di vita inesauribile. Unito al Figlio incarnato, presente nell'Eucaristia, tutto il cosmo rende grazie a Dio»¹⁰⁶.

E prosegue: «L'Eucaristia unisce il cielo e la terra, abbraccia e penetra tutto il creato. Il mondo, che è uscito dalle mani di Dio, ritorna a Lui in gioiosa e piena adorazione»¹⁰⁷. Ecco perché «l'Eucaristia è anche fonte di luce e di motivazione per le nostre preoccupazioni per l'ambiente, e ci orienta ad essere custodi di tutto il creato»¹⁰⁸. Il ricorso alla figura di Maria, e del suo corpo glorificato di Madre e Regina del creato, non è trascurato; anzi, insieme al figlio risorto, che «parte della creazione ha raggiunto tutta la pienezza della sua bellezza»¹⁰⁹. Al suo fianco, Giuseppe: «Anche lui può insegnarci ad aver cura, può motivarci a lavorare con generosità e tenerezza per proteggere questo mondo che Dio ci ha affidato»¹¹⁰. Maria e Giuseppe possono insegnar-

¹⁰⁵ Ivi, 174, n. 235.

¹⁰⁶ Ivi, 176, n. 236.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Ivi, 180, n. 241.

¹¹⁰ Ivi, 180, n. 242.

ci e motivarci a proteggere questo mondo che Dio ci ha consegnato. L'enciclica termina con due preghiere. La prima è tale da poter essere condivisa con tutti quelli che credono in un Dio creatore onnipotente. La seconda è affinché i cristiani «sappiamo assumere gli impegni verso il creato che il Vangelo di Gesù ci propone»¹¹¹. E si conclude così, chiudendo la stessa enciclica: «Signore, prendi noi col tuo potere e la tua luce, per proteggere ogni vita, per preparare un futuro migliore, affinché venga il tuo Regno di giustizia, di pace, di amore e di bellezza. Laudato si'! Amen»¹¹².

¹¹¹ Ivi, 182, n. 246.

¹¹² *Ibidem*.

Un'antropologia redenta. Per una sinodalità ecologica

di Piero Sirianni

Abstract

Le speranze, le sofferenze che sperimentiamo intorno a noi, unite alle attese ed alle angosce che sentiamo dentro di noi interpellano una riflessione (allorché una risposta risulterebbe disincarnata) in merito alla nostra antropologia: alla sua archè ed al suo pieno compimento. Così come lo scenario globale anela ad un'armonia e ad una bellezza più piene. Ed allora, radicando la nostra ricerca nella Rivelazione cogliamo le chiavi di lettura per interpretare i complessi vissuti che ci appartengono ed anche la proposta di una redenzione che è per tutti.

Keywords

Antropologia – salvezza – creazione – sinodalità – cura

1. Introduzione

Soffermandoci sullo scenario antropologico attuale, scorgiamo un profondo anelito alla nascita di un uomo nuovo; poiché sono tante le chimere intorno a noi (ed a volte anche nella nostra interiorità) che propongono mondi idilliaci, relazioni facili ed all'insegna del dominio e del prestigio. Ci basti pensare alle alquanto allettanti proposte che ci giungono continuamente dai social media, e da quella mondanità che si insinua eternamente nel nostro panorama valoriale e cristiano.

In mezzo a tutto questo si eleva il grido testimoniale del «vangelo di Gesù, Cristo, Figlio di Dio» (*Mc 1,1*), l'annuncio – redentivo – del regno divino che è già in mezzo a noi. «Cristo, che è il nuovo Adamo,

proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»¹.

Cristo Gesù – il quale «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini» (*Fil* 2,6-7) – rimane «la via, la verità e la vita» (*Gv* 14,6) per l'uomo di ogni tempo. La sua testimonianza di un amore radicale verso Dio Padre (ricevuto e donato), vissuto nella grazia dello Spirito santo, apre le porte alla universale salvezza e alla più vera e bella realizzazione dell'umano.

Le pagine che seguono vogliono, a partire da una breve analisi del contesto socio-antropologico attuale, e nell'alveo della Rivelazione biblica e cristiana, proporre sentieri di luce e speranza per l'uomo di oggi; e questo affinché egli possa «conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo alle genti: Cristo in voi, speranza della gloria» (*Col* 1,27). Nello stesso tempo, pensare – con fiducia – a sempre nuovi cammini di crescita nella sinodalità, la quale rimane la via testimoniale che siamo chiamati a percorrere in quanto battezzati e comunità credente; maggiormente perché ci riscopriamo sempre più immersi in un tessuto sociale inter-culturale e inter-religioso, che ci interpella – palesemente o implicitamente – al dialogo e al confronto, all'incontro ed alla comunione.

2. Totalità

Nel vissuto di fede cristiana si è diffusa nei secoli la tendenza a pensare alla creazione come ad una realtà diversa e separata dalla redenzione. In questo scenario si crede che il Signore abbia creato il mondo e l'uomo e questi è però caduto nel peccato; egli, conseguentemente, necessita di Gesù Cristo, «l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo» (*Eb* 3,1) per ottenere il perdono e la salvezza.

«La prospettiva appare subito gravemente riduttiva. Innanzitutto perché la creazione risulta una realtà neutra rispetto alla salvezza, una specie di “atrio dei pagani”, luogo d'incontro di tutte le possibili fedi religiose e addirittura campo aperto alla riflessione conclusiva

¹ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes* 22, in EV 1/1385.

della filosofia»². Il racconto biblico della creazione si sviluppa in puntuali contesti salvifici e rivela una concezione unitaria che tiene strettamente unite l'opera creatrice e quella redentrice: la creazione è parte integrante della storia della salvezza, non solo un suo presupposto necessario e tuttavia estraneo.

Lo scopo del messaggio biblico rimane quello di annunciare che l'intera storia mondiale è attraversata dall'unica economia redentiva (per la Terra e per la persona umana). «Poiché c'è una unità profonda tra la creazione e l'uomo, la promessa di salvezza non può riguardare solo l'umanità ma deve coinvolgere la stessa creazione»³.

Nel presente scenario – antropologico e teologico più ampio – la salvezza cristiana risulterà la nuova creazione di un mondo di figli di Dio e fratelli del Signore Gesù Cristo, costituiti a sua immagine; in primo piano non sta, dunque, il riscatto dal peccato, ma la vocazione divina dell'uomo di comunione con Dio Padre e di familiarità con il Figlio.

In Gesù Cristo e a partire dal dato rivelato scorgiamo quella mediazione unica della sua Persona e quella nuova creazione che in Lui il cristiano può vivere; il Signore qualifica globalmente la creazione dell'universo. Egli è la Parola creatrice; «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,4); per suo mezzo il Padre ha pensato e creato l'esistente e si è potuto rivelare pienamente.

Il Figlio di Dio è fortemente legato all'universo: tutto è stato voluto in Lui, mediante Lui e in vista di Lui; Egli rimane l'immagine del Dio invisibile e il primogenito di ogni creatura. Gesù Cristo possiede – nell'universo – il primato cosmico e quello soteriologico; in una unità storica indiscutibile. Il Nazareno è l'archetipo della nuova umanità riconciliata nell'amore – per mezzo della sua morte e risurrezione. «La nuova creazione dei tempi finali si è veramente anticipata nella storia per opera di Cristo; e l'esperienza cristiana attuale è caparra e pegno del compimento finale quando appariranno in tutto il loro splendore i cieli nuovi e la terra nuova»⁴.

La creazione – nell'ottica della Rivelazione giudaico-cristiana –

² G. BARBAGLIO, *Creazione*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH, «Nuovo Dizionario di Teologia», Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 200.

³ A. DRAGO, *Parola di Dio*, in E. CAROLI (a cura di), «Dizionario Francese», Messaggero, Padova 1992, p. 1367.

⁴ G. BARBAGLIO, *Creazione*, 213.

è l'espressione dell'Alleanza dell'umanità con il Creatore in Cristo Gesù.

3. Gesù Cristo, il Figlio. Nel creato

Dai racconti evangelici scopriamo che il titolo cristologico che maggiormente piaceva a Gesù di Nazaret era «Figlio dell'uomo», usato (in riferimento a Se stesso) 74 volte⁵. Giovanni lo definisce il «Figlio unigenito, che viene dal Padre» (*Gv* 1,14); Dio stesso, nel momento del battesimo del Signore, rivela: «Questi è il Figlio mio, l'amato: in lui ho posto il mio compiacimento» (*Mt* 3,17).

Il «Figlio dell'Altissimo» (*Lc* 1,32), il «Figlio del Dio altissimo» (*Lc* 8,28) è Colui che, nell'intimità dell'orazione, può gridare al Creatore: «Abbà! Padre!» (*Mc* 14,36).

Proprio quest'ultimo attributo, quello di "Padre", ci interessa particolarmente in questo lavoro. Esso è presente nei testi evangelici: da solo 69 volte; 33 volte ricorre l'espressione «Padre mio»; 14 volte incontriamo l'esclamazione «Padre vostro»; una volta gli attributi «giusto», «santo», «loro», «suo». L'uso abbondante del termine – sulla bocca di Cristo – certifica come la vita terrena di Gesù, la sua missione «fino alla fine» (*Gv* 13,1) siano state animate (primieramente e sempre) dalla presenza di Dio Padre, dall'averlo percepito come molto vicino a Sé.

Lo sguardo di Gesù Cristo sul mondo, sulla storia, sull'umanità fu di comunione, armonia, relazione, ammirazione ed estasi; proprio in virtù del proprio stretto ed indissolubile legame col Creatore. Il pontefice scriveva in merito:

«Gesù fa propria la fede biblica nel Dio creatore e mette in risalto un dato fondamentale: Dio è Padre (cfr. *Mt* 11,25). Nei dialoghi con i suoi discepoli, Gesù li invitava a riconoscere la relazione paterna che Dio ha con tutte le creature, e ricordava loro con una commovente tenerezza come ciascuna di esse è importante ai suoi occhi»⁶.

⁵ Il presente attributo cristologico affonda le proprie radici nel libro di Daniele, nel quale leggiamo: «Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco venire con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui» (*Dn* 7,13); la precedente espressione assume, qui, un significato eminente: essa designa una persona umana che supera – misteriosamente – la condizione umana; cfr anche *Ez* 2,1.3.6.8; 3,1.3.4.10.16.25; 37,3.9.

⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'*, p. 96.

Egli, nella sua predicazione, diceva infatti alle folle: «Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non abbiate paura: valete più di molti passeri!» (*Lc* 12,6-7); e ricordava ad esse che ogni persona umana è sorretta dalla provvidenza divina: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non valete forse più di loro?» (*Mt* 6,26). Il Signore era nelle facoltà di discernere, nei vari avvenimenti quotidiani, il compimento del regno di Dio: «Voi non dite forse: “Ancora quattro mesi e poi viene la mietitura”? Ecco, io vi dico: alzate i vostri occhi e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura» (*Gv* 4,35); diceva ancora alle folle, riunite attorno a Lui per ascoltare la Parola: «Il regno dei cieli è simile a un granello di senape, che un uomo prese e seminò nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande delle altre piante dell'orto e diventa un albero, tanto che gli uccelli del cielo vengono a fare il nido fra i suoi rami» (*Mt* 13,31-32).

«Il Signore poteva invitare gli altri ad essere attenti alla bellezza che c'è nel mondo, perché Egli stesso era in contatto continuo con la natura e le prestava un'attenzione piena di affetto e di stupore. Quando percorreva ogni angolo della sua terra, si fermava a contemplare la bellezza seminata dal Padre suo, e invitava i discepoli a cogliere nelle cose un messaggio divino»⁷.

Il Signore Gesù Cristo viveva in una totale armonia con il creato, tanto da suscitare negli altri un interrogativo carico di stupore: «Chi è mai costui, che perfino i venti e il mare gli obbediscono?» (*Mt* 8,27). Il Figlio di Dio «non appariva come un asceta separato dal mondo o nemico delle cose piacevoli della vita. [...] Gesù lavorava con le sue mani, prendendo contatto quotidiano con la materia creata da Dio per darle forma con la sua abilità di artigiano»⁸.

Il Maestro custodiva una profonda affinità con il mondo del frutto, della vigna e dell'orto; era grande la sua attenzione verso il mistero della germinazione e della fruttificazione. Egli testimonia che «il Vivente ci dà appuntamento nella “terra dei viventi” e non altrove. [...]

⁷ *Ibidem*, 97.

⁸ *Ibidem*, 98.

Incontrarlo nella “Terra dei viventi” è decidersi a favore della Terra e dei viventi in questione: il Dio Creatore si rivelerà in loro»⁹.

La Rivelazione certifica: «Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Ecco, i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruito!» (1Re 8,27).

Per mezzo del Simbolo di fede niceno-costantinopolitano noi cristiani affermiamo che Dio Padre è «creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili»¹⁰; noi crediamo nella sua opera creatrice, nella redenzione operata per mezzo del Figlio, nell’armonia e santità custodite dalla presenza dello Spirito (nella comunità ecclesiale e nel mondo). Sappiamo che Gesù Cristo «è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,15-17).

Di fronte alla pretesa umana di dominare prometeicamente il mondo – governandolo da despota assoluto – la Rivelazione ci invita, piuttosto a

«riproporre sempre la figura di un Padre creatore e unico padrone del mondo, perché altrimenti l’essere umano tenderà sempre a voler imporre alla realtà le proprie leggi e i propri interessi. In questo orizzonte si concretizza la responsabilità nei confronti del creato: prima dell’impegno etico viene il riconoscimento del “dono” consegnato nelle nostre mani. Siamo di fronte a un dover essere e perciò occorre una educazione alla “custodia” reciproca. Un’ecologia integrale è tale se tiene insieme dono e donatore»¹¹.

4. A discapito dell’antropocentrismo moderno

Nell’analisi del contesto attuale compiuta da papa Francesco nell’enciclica dedicata alla cura della casa comune viene individuata

⁹ J.P. SONNET, *La terra dei viventi. Per una ecobiografia al tempo della crisi ecologica*, in «La Civiltà Cattolica» 13-14 2022 (1), pp. 14-15.

¹⁰ *Simbolo o Professione di fede*, in *Messale Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020³, p. 322.

¹¹ M. CHIARO, *La cultura della cura. Riflessione e contemplazione sulla Laudato si’*, in «Testimoni» 10/2021, p. 18.

una radice umana della crisi ecologica¹². Essa si fonda su: un paradigma tecnocratico dominante e sulla potenza della tecnologia; una libertà schiava delle forze cieche dell'inconscio, dei bisogni immediati, dell'egoismo, della violenza brutale; una tecnica che rincorre solo il possesso, il dominio e la trasformazione; la menzogna circa la disponibilità infinita dei beni del pianeta, da spremere fino all'ultima goccia; una massimizzazione dei profitti, a svantaggio di un giusto livello della produzione, di una migliore distribuzione della ricchezza, di una cura responsabile dell'ambiente e dei diritti delle future generazioni; la difesa di un unico punto di vista e di un solo tipo di interessi; una fede nei soli rimedi tecnici ai mali dell'umanità.

Tutto questo genera stili di vita sfrenati e megalomani, un eccesso antropocentrico, un sogno prometeico di dominio sul mondo; come anche

«una schizofrenia permanente, che va dall'esaltazione tecnocratica che non riconosce agli altri esseri un valore proprio, fino alla reazione di negare ogni peculiare valore all'essere umano. Ma non si può prescindere dall'umanità. Non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia»¹³.

Papa Francesco ricorda che la persona umana si impegnerà in uno sviluppo integrale nel momento in cui vedrà custoditi i valori di: conoscenza, volontà, libertà e responsabilità; così come la relazione inter-personale. In caso contrario, l'individualismo impera indiscusso – con il conseguente degrado ambientale e sociale.

L'atteggiamento fondamentale da incarnare – umanamente e cristianamente – rimane l'auto-trascendimento, il quale aiuta a infrangere la coscienza isolata e l'autoreferenzialità; esso è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l'ambiente, e fa scaturire la reazione morale di considerare l'impatto provocato da ogni azione e da ogni decisione personale al di fuori di sé. Quando siamo capaci di superare l'individualismo, si può effettivamente produrre uno stile di vita alternativo e diventa possibile un cambiamento rilevante nella

¹² Cfr FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'*, 101-136, in *EV* 31/2015, Dehoniane, Bologna 2018.

¹³ *Ibidem*, 118.

società¹⁴. In caso contrario, il paradigma tecnocratico si somma alla protesta di sorella e madre Terra e al conseguente bene comune fortemente disatteso; ne deriva, inoltre, una endemica insicurezza: «L'eccessiva flessibilità-precarietà porta a uno stile ansiogeno del vivere, tale da indebolire la fiducia in se stessi e nella capacità collettiva di regolare la vita sociale»¹⁵. Una visione meccanicistica del mondo, accanto ad una soggettività assoluta e sovrana dell'intero esistente, determinano una superiorità soggiogante – rispetto alla vocazione antropologica alla ministerialità, alla comunione, alla reciprocità. Laddove l'orizzonte appare chiuso alla riconciliazione e ad un amore incondizionato, lì primeggia una logica retributiva, così come la cupidigia e la violenza umane.

Il Pontefice, d'altro canto, ci ricorda che nel nostro mondo tutti – ed ogni essere vivente – siamo immersi nella relazionalità, nell'interdipendenza.

5. Una vocazione etica

Se davvero desideriamo sanare le ferite dell'ambiente che ci circonda, sognare un mondo maggiormente sostenibile, un clima mite per tutti i popoli del pianeta, conseguentemente non possiamo escludere dal nostro operare la cura delle relazioni, del bene comune, dei disagi sociali, della pace e del dialogo (tra le nazioni, interreligioso, interconfessionale ed ecumenico); un adeguato e più rispettoso rapporto con il creato è intimamente connesso con le relazioni intersoggettive risanate e redente. Se, invece, rimaniamo scacciati in una visione immanentistica del reale, ne derivano un esasperato individualismo ed un più accentuato ego-centrismo.

Siamo chiamati ad occuparci – poiché cristiani e semplicemente persone umane – di una ecologia economica, dell'analisi degli scenari familiari ed urbani, della conoscenza dell'umano più profondo (il quale è perennemente in relazione con se medesimo, con gli altri e con l'ambiente).

Riprendendo il pensiero di papa Francesco, non ci stanchiamo di riaffermare che l'uomo non può trascurare la propria vocazione a col-

¹⁴ Cfr M. CHIARO, *La cultura della cura*, 19.

¹⁵ G. LACERENZA, *La cura della «casa comune» come ecomisericordia*, in «Apulia Theologica» 1/2017, p. 57.

tivare e custodire una adeguata relazione con il prossimo – se davvero vuole essere il pastore bello della madre Terra. La complessità dell'esistente rivela un legame inscindibile fra la fraternità, la giustizia, la fedeltà nei confronti degli altri-da-sé.

«La relazione, dunque, è criterio di discernimento teologico nel valutare gli approcci alla questione ambientale e nel procedere all'elaborazione di quella che adesso tenteremo di delineare come *ecomisericordia*, ovvero la portata etico-sociale della misericordia in prospettiva ecologica. La centralità della relazione come cifra essenziale di ogni discorso ecologico, alla luce della LS, non può assumere un ruolo profetico etico-sociale per la comunità cristiana se non a partire da una valenza antropologico-trinitaria, in cui l'uomo è centrale nel piano divino della creazione, ma non il suo centro assoluto. È Gesù Cristo il cuore del progetto del Padre e l'uomo e la natura sono «relati» a tale centro, nella reciproca differenza specifica»¹⁶.

La vocazione cristiano-antropologica è verso una premurosa cura attiva della nostra casa comune; al pari della difesa di ogni vita e degli atteggiamenti di compassione e misericordia da assumere e donare ad ogni uomo. La tensione antropologica dovrebbe essere una prossimità fedele integrale verso la dignità di ogni persona umana e verso quel tesoro di bellezza che ogni essere vivente possiede; al fine di una *diakonia* della vita, in tutte le sue più svariate forme – per fronteggiare quel serpeggiante auto-centramento che insidia costantemente il cuore dell'uomo.

La coscienza dell'uomo, dunque, non può esclusivamente limitarsi a nutrirsi di buoni propositi: essa è chiamata a passare all'azione, a mettersi in gioco, a divenire operosa di fronte ad ogni essere vivente che interpella alla difesa ed al bene. «La riconciliazione con se stessi, Dio e il prossimo esige una costante riconciliazione con tutto il creato, che nell'orizzonte ermeneutico dell'*ecomisericordia* sembra intravedersi come istanza teologico-morale»¹⁷.

Le parole-chiave che riceviamo, *archè* di redenzione universale, rimangono: l'inter-dipendenza, la cura, la sana sobrietà, l'ecologia integrale – le quali sono chiamate a fronteggiare il primato della finanza, le abitudini nocive del consumo, i comportamenti evasivi di fronte

¹⁶ *Ibidem*, 67.

¹⁷ *Ibidem*, 91.

alla interpellanza della nostra casa comune, la logica dell'esclusione, le diseguaglianze sociali ed il degrado ambientale.

La Rivelazione e l'attuale Magistero ci ricordano che nella grande sfida ecologica è incluso anche un sano rapporto della persona umana con il proprio corpo: occorre conoscerlo nei suoi bisogni e valori, ascoltarlo nei propri significati, averne cura e rispetto, accoglierlo come dono di Dio Padre e Creatore per sé e per gli altri. Ed allora ne conseguirà una ecologia umana integrale, la quale tiene insieme i pezzi dell'unico *puzzle* del regno divino e terrestre.

Tutti – persone umane ed altri esseri viventi – siamo inseriti, dall'eternità e per l'eternità, in un unico progetto d'amore, di gratuità, di benedizione, di bellezza.

6. Camminare insieme

Nell'analisi che precedentemente facevamo, abbiamo messo in evidenza come il degrado ambientale sia solo una faccia del più ampio prisma che sono il mondo e la persona umana: con le proprie aspettative ed i tanti mali che vengono commessi, i crimini perpetrati e le speranze coltivate, i peccati e la custodia di se stessi e delle relazioni nella carità. Attualmente ci troviamo sempre di più di fronte ad un nuovo rapporto dell'uomo con la realtà circostante,

«ormai dominata dalle scienze e dalla tecnica e, sulla loro scia, dal mercato dei beni e dal mondo della finanza che, diventato anonimo, sfugge in gran parte a ogni controllo politico.

In questa situazione inedita, due indicatori principali caratterizzano la nostra traversata collettiva: la profonda crisi di fiducia che lacera la nostra convivenza e la minaccia che pesa sul nostro futuro comune, in ragione dell'estrema gravità della crisi ecologica e del fascino anestetizzante che esercitano, su una buona parte dell'umanità, gli sviluppi esponenziali delle tecno- e bioscienze. [...] A questo si aggiungono due fenomeni contraddittori (già evocati), la crisi ecologica e il dispositivo delle tecno- e bioscienze, che sembrano porre fine all'eccezione umana in seno al mondo animale. Come non essere affascinati dalle possibilità quasi illimitate che queste ultime ci offrono, e come non provare al tempo stesso un sentimento di apprensione e di timore di fronte a effetti perversi, a sanzioni ecologiche irreversibili e già ben percepibili, davanti alla scomparsa d'interi territori, di vite umane in massa, di molte specie viventi... e un'esplosione del mondo della vita sul nostro globo che non controlliamo più?!»¹⁸.

¹⁸ C. THEOBALD, *Lo stile cristiano*, in A. MELLONI (a cura di), «Sinodalità. Istruzioni

Oggi abbiamo la grazia di confrontarci – per meglio incarnarla e per farla fruttificare nel bene – con la teologia del popolo di Dio, fondata su un'esperienza divina che invita a rimandare tutto al Creatore e, nel medesimo tempo, ad agevolare l'azione della grazia nelle intricate trame della storia mondana.

«La dialettica propria dell'identità cristiana provoca necessariamente un rifiuto del conflitto, perché mette in questione tanto gli assoluti terreni quanto la banalizzazione dell'idea di Dio, che è un'altra componente dell'ordine sociale e politico. Il mondo è una realtà ambigua, perché è impregnato di peccato e perché è opera di Dio e ha bisogno di evangelizzazione. È allo stesso tempo un pericolo per la Chiesa (che può mondanizzarsi) e un compito che dà senso alla sua stessa esistenza. Dio chiama l'uomo all'aldilà, ma al tempo stesso lo manda nell'aldiquà con una libertà responsabile. Questa dialettica è costitutiva del nuovo popolo di Dio. Quanto più si afferma la trascendenza di Dio, tanto più è facile secolarizzare lo stato e, allo stesso tempo, riconoscere la coerenza del mondo e del profano. Insieme a questo ci deve essere la missione di evangelizzare che cerca di riferire tutto a Dio seguendo le orme dell'incarnazione di Cristo. Il Dio trascendente rende possibile la vocazione dell'uomo»¹⁹.

A partire dall'Incarnazione di Dio – cioè dalla scelta trinitaria di entrare e permanere nella comunione con la materialità – sappiamo che la teologia della creazione ha il proprio culmine in ciò che leggiamo nella Rivelazione neo-testamentaria: «Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt* 28,20); come anche: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (*Mt* 18,20).

«L'uomo è responsabile davanti a Dio e ha un compito storico (con cui supera il «fato» e la concezione ciclica del tempo), e l'autonomia dell'ordine della creazione permette il dominio dell'uomo e che questo diventi un agente della storia. Il rapporto dell'uomo con Dio è quello della fede e della libera identificazione con il progetto del regno annunziato e realizzato da Gesù. Per questo, l'accettazione della volontà di Dio non porta il cristiano alla passività, ma all'impegno; non lo porta alla sottomissione alla legge, ma al discernimento che cerca i «segni dei tempi» dal punto di vista dell'esperienza di Dio. Da qui nasce una dinamica di trasformazione che deve collegare salvezza e liberazione

per l'uso», Dehoniane, Bologna 2021, pp. 68-69.

¹⁹ J. A. ESTRADA, *Da Chiesa mistero a popolo di Dio*, Cittadella, Assisi (PG) 1991, p. 243.

dell'uomo, in modo tale da non poter postulare una salvezza «spiritualista e interiorista» senza conseguenze per la storia, e non può neppure rifugiarsi in una liberazione politica, sociale o economica che non sia riferita, integrata e relativizzata dalla dimensione trascendente. Occorre consacrarsi alla salvezza dell'uomo, senza tenersi fuori del mondo»²⁰.

Il Magistero attuale vede nei segni dei tempi il bisogno di crescere e camminare insieme; lavorare nell'ecumenismo e nel dialogo inter-religioso e inter-culturale; tendere alla comunione, all'incontro tra i popoli.

E questo, poiché intorno a noi sono numerosi i segni di crepe nella fraternità e relazionalità – a tutti i livelli: nelle piccole comunità come nei rapporti internazionali e inter-confessionali.

«In tali emergenze, il discernimento cristiano può nuovamente individuare dei «segni» discreti della presenza dello Spirito. Impegnandosi così in una diagnosi non imbellettata della situazione attuale delle nostre società, la Chiesa può ricominciare a interrogarsi sull'impatto possibile del vangelo che essa è chiamata ad annunciare in ogni occasione»²¹.

7. Conclusione

La Rivelazione ebraico-cristiana non si stanca di testimoniare che dove cresce l'uomo nuovo – nel mistero trinitario ed ecclesiologico – lì il camminare insieme diventa una strada maggiormente percorribile (per l'uomo di oggi e nella semina del regno di Dio per l'avvenire). Custodire la nostra casa comune ci fa riscoprire quella fraternità nella quale siamo immersi: essa è eredità che riceviamo, dono da accogliere; ma anche missione da portare a compimento, frutto evangelico e cristiano da coltivare, fiore di bellezza da far risplendere. E questo proprio perché siamo «dinanzi a Dio il profumo di Cristo» (2Cor 2,15), salvati gratuitamente e chiamati a testimoniare la bellezza di appartenere alla Trinità ed essere depositari di una vocazione e missione sante per l'edificazione del regno di Dio e di una più giusta *civitas homini*.

La sinodalità che in questo tempo siamo chiamati a riscoprire e incarnare nei nostri percorsi ecclesiali sarà una roccia sicura su cui

²⁰ *Ibidem*, 244.

²¹ C. THEOBALD, *Lo stile cristiano*, 70.

rifondare la nostra fede ed una testimonianza di un vivere comunitario sotto la benedizione di Dio e con il contributo di ognuno, nelle proprie libertà e responsabilità; «com'è bello e com'è dolce che i fratelli vivano insieme!» (*Sal* 133/132,1).

PER UNA LETTURA DELLA LAUDATO SI' DI PAPA FRANCESCO

di Pasquale Traulo

Abstract

Il 24 maggio 2015 proprio alla vigilia della Conferenza di Parigi sul clima, papa Francesco pubblicava *Laudato si'*, pietra miliare del magistero sociale. L'enciclica trova il suo filo conduttore nella custodia del creato perché fonde insieme categorie spirituali e sociali ed ha il potere di andare al cuore dei problemi che attanagliano il nostro tempo.

Keywords

Papa Francesco, Assisi, emergenza climatica, dottrina sociale, teologia morale.

Dopo l'enciclica *Lumen Fidei* e l'esortazione *Evangelii Gaudium*, Papa Francesco ci ha donato la *Laudato si'*, pubblicata il 24 maggio 2015 proprio alla vigilia della Conferenza di Parigi sul clima. Essa rappresenta una pietra miliare del magistero sociale; già con discorsi di grande forza aveva operato un ulteriore innesto sull'albero sempreverde della dottrina sociale, la quale è un insieme di insegnamenti che, pur basati sulle immutabili verità del Vangelo, si evolvono tenendo conto delle diverse circostanze di ogni epoca e che si mantengono identici nell'ispirazione di fondo, nei principi di riflessione, nei criteri di giudizio e nelle direttive di azioni e, soprattutto, nel vitale collegamento col Vangelo del Signore¹, indipendenti dalle diverse culture, differenti

1 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004,

ideologie o diversità di opinioni. Si consideri l'enciclica di "fatto", scritta nei discorsi tenuti ad Assisi, a Lampedusa e a Cagliari; il filo conduttore è quello della custodia, termine molto usato dal Papa, probabilmente perché fonde insieme categorie spirituali e sociali ed ha il potere di andare al cuore dei problemi che attanagliano il nostro tempo². La dottrina sociale, imperniata sulla categoria della custodia, è in sostanza il ribaltamento dell'individualismo, vero cancro della modernità e post-modernità, nelle sue varie traduzioni ideologiche politiche ed economiche. Il Papa, senza invadere ambiti o attribuirsi compiti che non gli competono, lo ribadisce al n.188 della *Laudato si'*³, in cui affronta la questione ecologica, tema per così dire di frontiera, con la competenza ed il metodo proprio della dottrina sociale della Chiesa che afferisce alla riflessione teologica morale.

Infatti, la globalità del problema sollecita necessariamente tutti i campi del sapere, anche quello teologico. La questione ambientale è uno dei problemi più critici della nostra epoca, noto come il problema ecologico, intendendo l'ecologia come quella scienza che ha lo scopo di studiare gli ambienti inquinati e le possibili soluzioni di risanamento. Il termine ecologia (Oikos=casa e logos), coniato dal darwiniano Ernest Haeckel nel 1866, esisteva come disciplina già prima della presente crisi ambientale con il compito di studiare l'ecosistema nella sua globalità. I problemi ambientali, quindi, vengono criticamente affrontati dalle scienze ambientali e non dall'ecologia. Vengono però riconosciuti come tipici del problema alcuni dei fenomeni di cui il papa tratta nel I capitolo, assumendo le più recenti acquisizioni scientifiche come modi di ascoltare il grido della creazione⁴. L'itinerario dell'enciclica è tracciato al n. 15 e tratta i cambiamenti climatici⁵. Il clima è un bene comune di tutti e le conseguenze più pesanti della sua alterazione ricadono sui più poveri.

Vengono affrontati temi come la questione dell'acqua, il cui

n. 85.

² Si potrebbe definire già programmatica l'omelia tenuta in occasione della solennità di San Giuseppe, custode del Redentore, all'inizio del suo Ministero Petriano (19/03/2013).

³ Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 188, in *Enchiridion Vaticanum*, 31/768.

⁴ *Ibidem*, nn. 15 e 19.

⁵ *Ibidem*, n.15.

accesso è un diritto umano essenziale;⁶. la tutela della biodiversità, in considerazione del fatto che ogni anno scompaiono migliaia di specie vegetali e animali⁷; il debito ecologico, soprattutto dal nord verso il sud, dove si segnala un certo intorpidimento e una spensierata irresponsabilità⁸. Cercheremo così di coglierne lo sviluppo di insieme ed individuarne le linee di fondo. L'enciclica prende il nome dall'invocazione di San Francesco: *Laudato si mi signore*, il quale nel suo Cantico delle Creature ricorda che la terra, la nostra casa comune, è anche sorella con la quale condividiamo l'esistenza ed è come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia. Il Papa si rivolge ai cristiani e non, che hanno sviluppato una preziosa riflessione, facendo proprio il contributo del Patriarca e ecumenico Bartolomeo⁹.

La matrice di queste considerazioni va ricercata in quel nichilismo che non riconosce al mondo e all'uomo un senso, un fine. Il mondo non è in definitiva opera di Dio Creatore, e la natura non è più la "madre", custode della trascendenza divina e delle leggi inviolabili della vita e della morte. Il mondo è l'universo dei mondi infiniti che la scienza deve scoprire e dominare. È il mondo che si può autodistruggere, che è debole, che è incerto, che ha un futuro imprevedibile e che in questa condizione è esposto a tutti i pericoli che l'intelligenza umana può inventare per modificarlo e manipolarlo. La riduzione del mondo ad una dimensione materiale, accompagnata da una tecnica moderna volta ad ogni possibile manipolazione, è direttamente speculare alla riduzione dell'uomo ad una dimensione totalizzante, che diventa pericolosa ed ambigua. Oggi, si assiste alla trasformazione dell'*homo faber* in *homo creator*, cioè in soggetto produttore di natura artificiale capace di illimitate manipolazione dell'ingegneria genetica. Un simile atteggiamento deriva da un'ideologia scienziata e tecnocratica¹⁰ che tende a condizionare la vera ricerca. Essa rappresenta l'ultima delle metamorfosi del pensiero occidentale. Infatti, il grande progresso scientifico-tecnologico ha condotto a nutrire un certo senso di onnipotenza: è la cosiddetta terza cultura o cultura dell'impossibile,

⁶ *Ibidem*, n. 30.

⁷ *Ibidem*, n.33.

⁸ *Ibidem*, 53-58.

⁹ *Ibidem*, 9.

¹⁰ Cfr. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologia della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, pp. 36-38.

fatta di quegli scienziati e tecnici che stanno ridefinendo chi e che cosa siamo¹¹.

La ricerca è neutra: lo scienziato scopre, la società implica, i valori sono implicati in quest'ultima e non nel primo. In particolare, il pensiero scientifico moderno ha sfrattato Dio dalla sua casa, che è il mondo, riducendolo ad una totalità puramente fattuale. Le applicazioni tecnologiche dello sviluppo e del progresso hanno alterato in modo sostanziale il profilo naturale sia della natura che della condizione umana.

Si assiste, così, alla pratica riduzione del mondo ad un deposito di cose-oggetti. Non esiste alcun settore della vita umana e della società che non sia stato toccato dalle trasformazioni seguite dall'espansione dei mezzi tecnici. Anche secondo pensatori come Jasper e Habermas, scienza e tecnica hanno le caratteristiche di un'ideologia o di una religione¹² o dell'irreligione, poiché hanno preso a dominare tutti gli spazi della vita.

Una ragione tecnica è la cultura della produzione che costruisce certamente un mondo più confortevole, ma la sua logica è l'etica che tende a rinchiudere l'uomo nel provvisorio, poiché le manca il senso delle cose che è sempre religioso, trasformando le persone in numeri, spogliando dalla dimensione trascendente e dal senso globale della vita, aumentando l'incertezza e moltiplicando le ragioni dell'angoscia esistenziale. È significativo che lo sviluppo della tecno-scienza non cerchi di migliorare il mondo da un punto di vista morale, ma solo di arricchirlo dal punto di vista del benessere materiale¹³.

Si deve aggiungere che "la tecno-scienza nasconda più che riveli il Vero e l'Essere e che allo stato attuale ci possa salvare solo un Dio"¹⁴. Infatti solo una onnipotenza paterna e solidale con il mondo e con l'uomo può garantire un futuro di salvezza.

In realtà, la tecnica ha modificato le grandi categorie della verità,

¹¹ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. 31.

¹² Cfr. J. HABERMAS, *Teoria e prassi della società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

¹³ Cfr. Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 189, in *Enchiridion Vaticanum*, 31/769.

¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 45.

della natura, della ragione, dell'etica, della religione, della politica, facendo subentrare quelle tecniche dell'utilità e dell'efficienza, con conseguenze nichilistiche umane e sociali, diventando essa etica e finendo per dirigere e determinare le leggi e i criteri dell'agire umano e sociale¹⁵.

Se l'uomo infatti ha un atteggiamento utilitaristico, la natura viene ridotta ad un oggetto posto nelle sue mani, ad un possesso suo, e non sarà mai innalzata ad un livello umano, cercando di trarre il maggiore profitto possibile dall'uso di essa; se, invece, l'uomo ha un atteggiamento personale e responsabile verso la natura, può in associazione ad essa trovare la sua identità, ritornando così ad essere madre e non lo è se in essa viene escluso il riferimento a Dio, senza il quale il senso di tutte le cose è profondamente deformato, cosicché l'uomo non si sente più a casa propria, ma in una situazione di spaesamento, sfondamento non solo metafisico, ma anche sociale¹⁶, un profugo senza radici e sicurezze, in piena solitudine. La religione, cacciata ai margini della vita sociale, delegittimata in campo filosofico ed emarginata dalla sfera politica ed economica, confinata nell'ambito del privato, viene posta dal Papa come interlocutrice affidabile perché dà alla questione un orizzonte di senso. Per quanto attiene alla visione biblica, cui noi facciamo riferimento, essa ispira gli atteggiamenti dei cristiani in relazione all'uso della terra, nonché allo sviluppo della scienza e della tecnica; infatti, lo stesso Concilio Vaticano II insegna che l'attività umana, individuale e collettiva, ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni, considerato in se stesso, corrisponde al progetto di Dio¹⁷. I risultati della scienza e della tecnica sono in sé positivi, potendo godere dei loro progressi. La Chiesa ribadisce che punto di riferimento centrale per ogni applicazione scientifica e tecnica è il rispetto dell'uomo ed il rispetto delle altre creature viventi, senza però disporre della terra arbitrariamente, come se questa non avesse una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può sviluppare, ma non tradire.

¹⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 78.

¹⁶ Cfr. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, LDC Leumann, Torino 1990, p. 145.

¹⁷ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n.34, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1425.

Il messaggio biblico ed il magistero ecclesiale costituiscono i punti di riferimento essenziali per valutare i problemi che si pongono nei rapporti tra l'uomo e l'ambiente¹⁸. Questi sottolineano la responsabilità umana di preservare un ambiente integro e sano per tutti¹⁹. Infatti, una corretta concezione di esso comporta che da una parte non si può ridurre in modo utilitaristico la natura a mero oggetto di manipolazione e sfruttamento, dall'altra non deve assolutizzarla come si riscontra in alcuni movimenti ecologisti. Il Magistero ha motivato la sua contrarietà ad una concezione dell'ambiente ispirata all'ecocentrismo e al biocentrismo, perché si pone di eliminare la differenza ontologica ed assiologica tra gli uomini e gli altri essere viventi²⁰. Scriveva già Papa Benedetto: «se la natura non viene considerata come frutto dell'intervento creativo di Dio, l'uomo finisce per considerarla un tabù intoccabile o al contrario per abusarne»²¹. È, infatti, contrario al vero sviluppo considerare la natura più importante della stessa persona umana. Questa posizione induce ad atteggiamenti neo-pagani o di nuovo panteismo: dalla sola natura in senso puramente naturalistico, non può derivare la salvezza per l'uomo. Essa però va rispettata perché porta in sé una grammatica che indica finalità e criteri per un utilizzo sapiente, non strumentale e arbitrario; essa è ricca di significati e fini trascendenti da raggiungere, ha un carattere normativo per la cultura. È necessario

che ci sia un'ecologia dell'uomo intesa in senso giusto. Lo stesso Papa, nell'enciclica *Caritas in Veritate*, affermava: «quando l'ecologia umana è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio»²². È solo nella prospettiva cristocentrica che si rivela il senso e la finalità della creazione secondo il progetto di Dio sul mondo e sull'umanità. In essa è possibile ripensare sotto nuova luce l'incontro tra l'uomo e la natura. Il mondo è quasi come un sacramento nel rapporto Dio – uomo; ecco perché attraverso il rispetto della

¹⁸ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971), n.5, in *Enchiridion Vaticanum* 4/719.

¹⁹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 465.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, n. 463.

²¹ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 48, in *Enchiridion Vaticanum* 26/752.

²² *Ibidem*, n. 51.

vita, la salvaguardia dell'integrità del creato, educare alla speranza, sostenendo e promuovendo scelte ecologicamente evangeliche, rendiamo lode al Dio creatore.

La secolarizzazione e la perdita di Dio hanno portato l'uomo a credere che la sua signoria sul mondo fosse assoluta e non "ministeriale", ossia « riflesso reale della signoria unica ed infinita di Dio²³ e l'opera distruttiva della natura ha un effetto che si ritorce contro l'uomo stesso, non tenendo questi conto che la responsabilità affidatagli da Dio stesso, gli conferisce un'altissima dignità e superiorità sulle altre creature.

Il rapporto uomo-mondo si radica in un'antropologia che vede l'uomo come responsabile del dono che Dio gli ha fatto, in quanto alleato di Dio e custode del mondo. Il modello antropologico della custodia emerge dalla lettura della seconda narrazione ecologica di Gen 2,15: «Il Signore Dio prese l'uomo, lo prese nel giardino di Eden perchè lo coltivasse e lo custodisse».

Nel significato di custodia è insito quello di cura perchè il custodire implica il conservare (con cura) qualcosa di importante; l'uomo, infatti, è altamente coinvolto da Dio nell'atto di custodire. Egli ha dunque una precisa di responsabilità verso il creato, responsabilità che si manifesta attraverso la difesa, la promozione, la venerazione e l'amore per la vita. Le parole della Genesi racchiudono i germi di una primitiva coscienza ecologica, in cui l'uomo e natura camminano insieme verso un'evoluzione sociale e sinergica.

La responsabilità, affidata da Dio all'uomo, conferisce a quest'ultimo un'altissima dignità e insieme superiorità sulle altre creature.

Invece la secolarizzazione e la perdita di Dio hanno portato l'uomo a credere che la sua signoria sul mondo fosse assoluta e non invece "ministeriale", ossia riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio²⁴.

Occorre dunque ed è urgente recuperare una divisione una visione teocentrica dell'etica ambientale.

A questo mira anche l'aver voluto il 1 settembre di ogni anno da

²³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, (25 marzo 1995), n. 52, in *Enchiridion vaticanum* 14/2341.

²⁴ *Ibidem*.

parte di Papa Francesco istituire la giornata per il creato; con appositi messaggi il suo manifestare a riguardo è finalizzato a tale recupero. Il tema della custodia e della cura, in relazione alla presunta figura di San Giuseppe quale custode del Redentore, è stato sempre presente nel l'insegnamento di Francesco.

L'enciclica *Laudato sì* e *Fratelli tutti* sono altamente espressione di questo assillo magisteriale e pastorale di Papa Francesco.

Quanto all'agire responsabile dell'uomo, bisogna tener presente alcune direzioni etiche. La prima è certamente il rispetto per la vita e la scelta prioritaria per l'uomo; una seconda direzione è la salvaguardia dell'integrità del creato; la terra è eredità e patrimonio di tutti, ossia un beneficio universale.

Di qui, un diverso stile di vita; dall'annuncio del significato biblico dell'uomo e del Creato ne discende l'impegno a far cogliere il senso di responsabilità verso l'ambiente e quell'atteggiamento di conversione che scorge nel degrado ambientale il peccato contro Dio, coinvolgente pure la natura. La Chiesa deve allora offrire un servizio concreto di pastorale ambientale, quale espressione dell'attenta sollecitudine della comunità cristiana ai problemi dell'uomo, sostenendo e promuovendo scelte ecologicamente impegnate ed autenticamente evangeliche. Un comportamento ecologico esemplare è espressione di testimonianza cristiana. Infatti, si tratta di recuperare la possibilità di uno sguardo verso Dio e di un rapporto con Lui, che passi attraverso la natura, con una autentica presa in considerazione di essa; una sua salvaguardia messa oggi in pericolo dallo stesso progresso umano, vede il mondo come epifania di Dio, come rivelatore di Lui creatore del cielo e della terra, esibendo così quella posizione dell'uomo nei confronti delle cose del mondo, le quali «non sono più un motivo per un contemplativo elevarsi verso l'assoluto, ma lo sono per essere dominate praticamente nella strumentalità tecnica»²⁵.

Il compito di soggiogare e dominare la terra deriva all'uomo necessariamente dalla sua relazione creaturale con l'ambiente ed esclude ogni forma di egoismo dispotico. La triplice relazione Dio-uomo-creato è come una concatenazione logica che non può essere infranta; la chiave per comprendere tale relazione è Gesù Cristo.

È questa la visione del mondo tipica della grande cultura cristiana.

²⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus creator*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 255.

Il cristianesimo in questa visione sarebbe il responsabile principale di questo pernicioso atteggiamento. In realtà, la via cristiana non è la causa del problema, ma ne rappresenta l'autentica soluzione. Infatti, Joseph Ratzinger ricordava che nel tempo c'è stata una cattiva interpretazione del versetto di Gen. 1,28: «soggiogate la terra». Al contrario, il compito affidato da Dio all'uomo consiste nel prendersi cura del mondo come creazione di Dio: «seguendone il ritmo e la logica»²⁶. Occorre rispettare, dunque, le sue leggi ed i suoi tempi ed aver cura del creato come qualcosa di ricevuto in dono. Alla luce di quanto sollecitato dalla lettura della *Laudato si'*, si coglie che la vera ecologia è contemporaneamente difesa dell'ambiente, ecologia umana, ecologia sociale e culturale. Papa Francesco afferma che: «La libertà umana è capire di limitare la tecnica, di orientarla e di metterla al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale»²⁷. Solo così potremo gustare la gioia dell'appartenenza alla casa comune e di essere fratelli tutti, perché figli del Figlio di un unico Padre, Creatore e Signore del cielo e della terra.

²⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 30.

²⁷ Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 189.

Appendice

Il termine רָהֲחוּס come chiave interpretativa del Magnificat (prima parte)

di Paolo Viggiano

Abstract

Questo lavoro intende studiare il testo del Magnificat (Lc 1,46-55), prestando particolare attenzione al termine רָהֲחוּס, che compare al v. 47, come chiave interpretativa dell'intero Canto. Per svolgere la nostra indagine in modo completo e articolato, è necessario analizzare il contesto del Canto del Magnificat studiando l'intero brano della Visitazione (Lc 1, 39-56). Nella prima parte del nostro studio, infatti, ci occuperemo delle prime osservazioni riguardanti il nostro testo. Nella seconda parte, invece, dedicata all'esegesi, ci concentreremo solo sul Canto del Magnificat (1,46-55), perché in esso compare il termine רָהֲחוּס.

Keywords

Magnificat, Salvezza, Salvatore, Elisabetta, Maria, Canto, Serva.

Introduzione

Questo nostro lavoro intende studiare il testo del Canto del *Magnificat* (Lc 1,46-55), ponendo attenzione in modo particolare al termine רָהֲחוּס, che compare al v. 47, come chiave interpretativa dell'intero Canto.

Per poter svolgere in modo completo ed articolato la nostra indagine è necessario analizzare il contesto del Canto del Magnificat studiando l'intera pericope della Visitazione (Lc 1,39-56). Nella prima parte

del nostro studio, infatti, ci occuperemo delle osservazioni iniziali riguardanti il nostro testo. Nella seconda parte invece, dedicata all'esegesi, ci concentreremo solo sul Canto del *Magnificat* (1,46-55), perché è in esso che compare il termine רָהוּם.

I. Studio di Lc 1,39-56: La Visitazione

I.1. Osservazioni introduttive

a) Delimitazione del testo

Secondo i criteri di tempo, luogo, persone e tematiche, si nota un chiaro cambiamento tra Lc 1,26-38, dove abbiamo il racconto dell'Annunciazione, Lc 1,39-56, dove abbiamo il racconto della Visitazione, e Lc 1,57-58, dove abbiamo il racconto della nascita di Giovanni Battista.

Per quanto riguarda le indicazioni di tempo in Lc 1,39 abbiamo l'indicazione temporale «*in quei giorni*», che segna un cambiamento e quindi uno stacco tra la pericope dell'Annunciazione e quella della Visitazione. Anche i versetti 56 e 57 ci rivelano un altro cambiamento temporale, infatti nel v. 56 abbiamo: «*Maria rimase con lei circa tre mesi, poi tornò a casa sua*», che segna la fine della pericope della Visitazione, mentre nel v. 57 abbiamo: «*Per Elisabetta intanto si compì il tempo del parto*», che segna invece l'inizio della nuova pericope dedicata alla nascita di Giovanni Battista.

Anche il cambiamento dei luoghi, come dei personaggi, ci confermano che c'è uno stacco tra le tre pericopi. Nell'Annunciazione, infatti, ci troviamo a Nàzaret (v. 26) e i personaggi sono l'angelo Gabriele e Maria. Nella Visitazione ci troviamo: all'inizio nella casa di Zaccaria, situata in una città di Giuda (vv. 39-40), mentre alla fine nella casa di Maria (v. 56) e i personaggi sono Maria ed Elisabetta. Nel racconto della nascita di Giovanni Battista, ci troviamo, in base al contesto, nella casa di Zaccaria e i personaggi sono Elisabetta, i vicini ed i parenti.

Infine, per quanto riguarda i criteri tematici, anche qui possiamo registrare un cambiamento tra le tre pericopi, infatti nell'Annunciazione abbiamo il racconto del concepimento di Gesù, nella Visitazione abbiamo il racconto dell'incontro tra Maria ed Elisabetta, e nella nascita di Giovanni Battista abbiamo il racconto della sua nascita.

Dall'analisi di questi dati possiamo concludere quindi, che la nostra pericope è ben delimitata tra i vv. 39 e 56.

b) Critica Testuale

Da quanto risulta dall'analisi delle note dell'apparato critico del Nestle-Aland e dal commento alle note del Greek New Testament di Metzger¹, l'unico vero problema rilevante di critica testuale è legato al v. 46. La questione, evidenziata anche dalla maggioranza dei commentari², riguarda l'attribuzione del *Magnificat*. Una parte dei manoscritti latini, infatti, mette il *Magnificat* in bocca ad Elisabetta. Altri invece omettono qualsiasi nome. Ma tutti i manoscritti greci e le versioni antiche, eccetto quelle appena menzionate, indicano Maria come colei che recita il *Magnificat*.

Ora, poiché in questo versetto abbiamo una formula di introduzione, possiamo affermare che è Maria a recitare il *Magnificat*, perché se fosse stata Elisabetta a farlo, tale formula sarebbe stata superflua. Anche il contesto ci conferma questo, infatti, dopo l'espressione di lode di Elisabetta nei vv. 42-45, non ci si può aspettare altro che una risposta di Maria, e non un doppio discorso monologico di Elisabetta.

c) Segmentazione del testo

La pericope si apre con una notizia di viaggio, secondo la quale Maria arriva in Giudea e si reca a casa di Zaccaria, dove incontra Elisabetta (1,39-40).

L'incontro ed il saluto tra le due donne, suscita un sussulto del bambino nel grembo di Elisabetta, la quale, sotto l'azione dello Spirito Santo, si rivolge a Maria (1,41-45).

Maria, allora, recita il *Magnificat*, canto di lode a Dio (1,46-55) ed infine, rimane con Elisabetta per tre mesi per poi ritornare a casa sua (1,56).

d) Paragone sinottico

Non esiste un parallelo sinottico. In Marco è completamente assente il racconto dell'infanzia di Gesù, infatti inizia il suo Vangelo direttamente con la predicazione di Giovanni Battista. In Matteo, invece, anche se abbiamo il racconto dell'infanzia di Gesù, non

¹ B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart² 1994, p. 109.

² Cfr. F. BOVON, *Luca*, Brescia 2007, p. 105; L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, Torino 2004, p. 40; ORTESIO DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1982, pp. 85-86; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2006, p. 70.

abbiamo nessun riferimento all'incontro avvenuto tra Maria ed Elisabetta.

Si tratta quindi di un testo propriamente lucano, che ha un valore intrinseco all'interno del suo Vangelo.

I.2. Il *Magnificat* Lc 1,46-55

In questa seconda parte del nostro studio, dedicata all'esegesi, andiamo a focalizzare la nostra attenzione sul Cantico del *Magnificat*, che segna la conclusione e l'apice della catena dei primi tre racconti lucani, che sono: 1) L'annuncio della nascita di Giovanni e del suo concepimento (1,5-25); 2) L'annuncio della nascita di Gesù e dell'adesione di Maria al progetto di Dio (1,26-38); 3) La visitazione e constatazione profetica dell'inizio della gravidanza di Maria (1,39-56).

Inizieremo la nostra trattazione partendo dalla divisione del Cantico in base alla quale faremo, nella seconda parte, l'esegesi. Nell'ultima parte, infine, raccoglieremo il risultato della nostra analisi in una breve sintesi.

a) Divisione

Per poter svolgere la nostra esegesi sul *Magnificat*, è utile innanzitutto fare una divisione del Cantico, che ci consentirà di impostare in modo più ordinato ed approfondito il nostro studio e soprattutto ci permetterà di stabilire meglio il valore semantico, che l'espressione «*Dio mio salvatore*» (v. 47b), assume all'interno di esso.

Molte sono le proposte fatte dagli esegeti per dividere il *Magnificat* e diversi sono i criteri che vengono utilizzati per farlo³. Quello che risulta chiaro, confrontando queste diverse proposte, e vede concordi la maggioranza degli studiosi, è che tra il v. 50 e il v. 51 c'è una cesura molto forte che mette in evidenza una composizione del Cantico in due parti: vv.46b-50 e vv. 51-55. Queste due parti possono essere

³ Un esempio lo possiamo vedere in: A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegesei*, in «Rivista Biblica» a. 16 (1987), pp. 107-125, L. MANICARDI, *Salvezza*, p. 31; F. BOVON, *Luca*, Claudiana, Torino 2005, p. 101; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città nuova, Roma 2006, pp. 70-75; H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca. Commentario Teologico del Nuovo Testamento 3.1*, Paideia, Brescia 1983, pp. 171-173; S. GRASSO, *Luca*, Città Nuova, Roma 1999, p. 74; R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Bologna 2003) 58-59; J. A. FITZMYER, *El Evangelio segun Lucas* (Madrid 1987) II, 138-139; J. NOLLAND, *Luke 1-9:20* (Word Biblical Commentary 35b; Colombia 1993) 62-65.

divise a loro volta in (vv. 46b-49a; 49b-50) e (vv. 51-53; 54-55).

I vv. 46b-49a costituiscono la prima sezione del *Magnificat*, la quale si articola in tre momenti: vv. 46b-47; v. 48a; vv. 48b-49a. I vv. 46b-47 fungono da introduzione al Cantico e presentano la lode di Maria verso Dio, sviluppata in un distico costruito sul parallelismo: l'anima mia/il mio spirito; magnifica/esulta; il Signore/Dio mio salvatore. Il v. 48a, tramite ל'טָה , fornisce la prima motivazione della lode di Maria verso Dio. I vv. 48b-49a, infine, tramite la locuzione הָאֵלֹהִים , che segna l'inizio di una nuova strofa, introducono la seconda motivazione della lode di Maria. In questo caso però è il אֵלֹהִים ad introdurre la motivazione e non ל'טָה , come nel caso del v. 48a, infatti, ל'טָה causale del v. 49a non si collega all'introduzione (vv. 46b-47), ma introduce direttamente il motivo della benedizione rivolta a Maria dalle diverse generazioni: «Ecco, infatti, d'ora innanzi mi diranno beata tutte le generazioni, perché ha fatto a me grandi cose l'Onnipotente».

I vv. 49b-50 costituiscono la seconda sezione del *Magnificat* e, data la loro posizione, hanno un ruolo molto importante nella sua articolazione, infatti, da un lato ne concludono la prima parte (vv. 46b-50), dall'altro lato ne svolgono la funzione di ponte tra la prima parte (vv. 46b-50) e la seconda parte (vv. 51-53). Questi versetti comprendono due frasi nominali che formano un trimembro nel quale si può intravedere una certa progressione: da Dio santo all'inizio, agli uomini che lo temono alla fine, con un membro più sviluppato al centro dove l'insistenza cade sulla misericordia di Dio che si estende di generazione in generazione⁴.

I vv. 51-53 costituiscono la terza sezione del *Magnificat* e presentano l'azione di Dio nella storia. Infine i vv. 54-55, quarta ed ultima sezione, forniscono una sintesi dell'operato di Dio nella vicenda biblica d'Israele.

In base a questo risultato possiamo impostare il nostro lavoro di esegesi sul Cantico del *Magnificat* dividendolo in quattro campi di indagine: 1) Dio salvatore e le grandi cose compiute in Maria (vv. 46b-49a); 2) Dio salvatore e la misericordia verso tutte le generazioni (vv. 49b-50); 3) Dio salvatore ed il ribaltamento escatologico delle situazioni (vv. 51-53); 4) Dio salvatore ed il destino del popolo di Dio (vv. 54-55).

⁴ Cfr. MEYNET, *Luca*, 58.

b) Esegesi

Dio salvatore e le grandi cose compiute in Maria (vv. 46b-49a)

Questa prima sezione del *Magnificat* si articola in tre momenti: 1) La dichiarazione di lode e di esultanza verso Dio da parte di Maria (vv. 46b-47); 2) Il primo motivo della lode: l'attenzione di Dio all'umiltà della sua serva (v. 48a); 3) Il secondo motivo della lode: la benedizione di Maria da parte di tutte le generazioni (vv. 48b-49a).

La dichiarazione di lode e di esultanza verso Dio da parte di Maria. Posto alla fine del racconto della Visitazione, il Cantico del *Magnificat* è il vertice dell'incontro tra le due madri in quanto presenta la reazione di Maria alle parole pronunciate profeticamente da Elisabetta, che la rendono consapevole della maternità iniziata. La pericope della Visitazione, infatti, attraverso il segno della gravidanza di Elisabetta ed il suo saluto, presenta l'iniziale compimento e il giubilo di Maria alla promessa fattale dall'Angelo nell'Annunciazione (1,26-38). Il *Magnificat*, quindi, esprime questa consapevolezza di Maria attraverso la lode a Dio, vero autore della sua grandezza⁵.

Luca introduce questo Cantico di lode con un semplice: «*e Maria disse*» (v. 46a). Ora, il ⲁⲛ iniziale è molto importante perché funge da connessione tra il *Magnificat* e quanto è stato finora narrato (1,5-56), che proprio qui, all'interno del Cantico, riceve una risposta ed un'interpretazione⁶.

I primi versetti del *Magnificat*⁷, costruiti in perfetto parallelismo⁸, appartengono al genere “*canto individuale di ringraziamento di tipo classico*”; infatti, Maria non risponde in modo diretto alla domanda

⁵ Cfr. MANICARDI, *Salvezza*, 29; BOVON, *Luca*, 97-98; SPINETOLI, *Luca*, 80; ROSSÉ, *Luca*, 69-70; SCHÜRMAN, *Luca*, 163.

⁶ Cfr. SCHÜRMAN, *Luca*, 174.

⁷ Iniziando allo stesso modo, «*il cantico di Maria si ispira al cantico di Anna (1Sam 2,1-10) e a molti altri passi dell'AT. Oltre ai principali accostamenti letterari sottolineati dalle referenze marginali, si noteranno i due grandi temi: 1) poveri e piccoli soccorsi a scapito dei ricchi e dei potenti (Sof 2,3+; cf. Mt 5,3+); 2) Israele oggetto del favore divino (cf. Dt 7,6+; ecc.), in seguito alla promessa fatta ad Abramo (Gen 15,1+; 17,1+). Luca deve aver trovato questo cantico nell'ambiente dei “poveri”, dove forse veniva attribuito alla figlia di Sion: egli ha ritenuto conveniente porlo sulle labbra di Maria, inserendolo nel suo racconto in prosa*». (Nota al v. 46 del *Magnificat* della Bibbia di Gerusalemme). Cf. anche FITZMYER, *Lucas*, 139; ROSSÉ, *Luca*, 70; JOHNSON, *Luca*, 40; MEYNET, *Luca*, 60-62.

⁸ L'anima mia/il mio spirito; magnifica/esulta; il Signore/Dio mio salvatore.

fattale da Elisabetta al v. 43, ma, reagendo con autonomia, viene collocata di fronte a Dio, verso il quale eleva il suo animo, esplodendo nel giubilo⁹. Il verbo וַיִּלְאֲנֶה, collocato all’inizio del Canto in posizione enfatica, esprime proprio questa esplosione di gioia e di lode grandiosa nei confronti di Dio. Questo verbo denominativo deriva dall’aggettivo לָאֵן ed ha il significato di «rendere grande, ingrandire», sia nei LXX (cf. Gen 12,2) sia nel NT (cf. Mt 23,5), ma nello stesso tempo, in senso traslato, ha anche il significato di «celebrare, esaltare, magnificare» (vedi: 1Sam 26,24; Sal 33,4; 68,31; At 10,46; 19,17). È proprio questo secondo significato che il verbo וַיִּלְאֲנֶה assume all’interno del *Magnificat*, conferendogli così la caratteristica di canto di lode e di esaltazione. Questo verbo, inoltre, è in relazione diretta ed esplicita con וַיִּלְאֲנֶה del v. 49a, infatti l’azione del magnificare è suscitata in Maria dal riconoscimento che Dio ha fatto «grandi cose»¹⁰.

In parallelismo diretto e sinonimico con il verbo וַיִּלְאֲנֶה, al v. 47 abbiamo il verbo וַיִּתְאָוֶר (11, che deriva da וַיִּלְאֲנֶה «ornare» e וַיִּתְאָוֶר «essere fiero», ed è presente quasi solo esclusivamente nella lingua biblica ed ecclesiastica. Ha il significato di «essere pieno di esultanza, di gioia»¹², non solo interiormente, ma anche esteriormente: si tratta infatti di una esultanza che pervade e si manifesta in tutta la persona, come nel caso di Maria, la quale mostra questa esplosione di gioia sia negli atteggiamenti che nel comportamento. Questo verbo però presenta una difficoltà, notata da tutti gli studiosi: perché a וַיִּלְאֲנֶה, che si trova al presente, segue וַיִּתְאָוֶר che invece si trova all’oristo¹³?

⁹ Cfr. SCHÜRMAN, *Luca*, 176; BOVON, *Luca*, 105.

¹⁰ Cfr. VALENTINI, “Magnificat”, 127-128; BOVON, *Luca*, 105-106; GRASSO, *Luca*, 77-78.

¹¹ Per una trattazione più completa sul verbo וַיִּתְאָוֶר si rimanda: VALENTINI, “Magnificat”, 130-133; cf. anche BOVON, *Luca*, 105-106; FITZMYER, *Lucas*, 151; NOLLAND, *Luke*, 69.

¹² Il verbo esprime «la gioia del culto che celebra e loda Dio [...] Anche quando non significa la gioia del culto in senso stretto, la parola conserva il suo significato “religioso” di gioia per Dio e davanti a Dio». (VALENTINI, “Magnificat”, 130).

¹³ L’esegesi del Canto di Maria dipende fortemente dall’interpretazione e dal valore che si dà agli oristi, infatti in base alla loro interpretazione si determina se il *Magnificat* è una lode di Dio per il soccorso già accordato o una profezia velata della salvezza futura. Cf. anche BOVON, *Luca*, 101.

Molte sono le spiegazioni possibili¹⁴, ma come sostiene A. Valentini all'interno della sua esegesi del *Magnificat*, tutte queste spiegazioni dovrebbero condurre alla conclusione che נִסְאֵלְאֵנְטָה ed נְלֵאֵנְטָה, essendo in parallelismo diretto, sono connessi anche da un punto di vista temporale¹⁵. Infatti, il fatto che נִסְאֵלְאֵנְטָה sia all'aoristo non significa che bisogna tradurlo per forza in passato. Pertanto, l'utilizzo dell'aoristo sottolinea che certamente c'è una sfumatura diversa tra נְלֵאֵנְטָה ed נִסְאֵלְאֵנְטָה, ma l'interpretazione migliore, che da ragione al parallelismo diretto tra i due verbi, è quella di capire נִסְאֵלְאֵנְטָה come un aoristo ingressivo: «*Il mio spirito ha iniziato ad esultare*» e continua a farlo nel futuro. Quindi, l'esultanza di Maria non deve essere collegata con il passato ma con il presente del piano salvifico di Dio che si apre al futuro escatologico.

I soggetti di questi due verbi sono rispettivamente הַנְּפִשׁ «anima», per נְלֵאֵנְטָה e אֲמוּשָׁנָה «spirito», per נִסְאֵלְאֵנְטָה. Questi due termini, secondo la maggioranza degli esegeti, poiché sono inseriti in un parallelismo sinonimico (anima/spirito), non presentano differenze degne di nota e praticamente si equivalgono¹⁶. Infatti, essi più che sottolineare aspetti diversi della personalità di Maria, mettono in rilievo il fatto che tutta la sua persona è impegnata in questo Cantico di glorificazione. Si tratta quindi dell'«io» personale di Maria¹⁷, che magnificando e lodando Dio, lo proclama «suo Salvatore»¹⁸. Questi due termini però, non si riferiscono soltanto all'«io» personale di Maria, ma, in base alle ricorrenze, possiamo affermare che essi esprimono un significato ancora più profondo.

Il termine הַנְּפִשׁ, infatti, ricorrendo in Lc 9,24; 17,33; 21,19, esprime l'atteggiamento interiore del farsi «vuoto» per potersi porre nel giusto rapporto con Dio e così accogliere il dono della Salvezza. Le tre ricorrenze, infatti, si trovano all'interno di tre pericopi dove

¹⁴ Vedi: VALENTINI, “Magnificat”, 132-133; FITZMYER, *Lucas*, 151.

¹⁵ Cf. VALENTINI, “Magnificat”, 133.

¹⁶ La costruzione parallela: אֲמוּשָׁנָה נְפִשָּׁה non è rara nel greco della LXX (cf. Sal 77,3-4; Giobbe 12,10; Sap 15,11). In realtà, è uno dei tanti modi per esprimere la propria personalità; come in 1Sam 2,1, dove Anna estende questo parallelismo al «mio cuore» e alla «mia forza». Quindi, «il mio spirito» è uguale a «la mia anima», ed equivale perciò all'«io» personale. Cf. FITZMYER, *Lucas*, 150; G. NOLLI, *Evangelo secondo Luca* (Città del Vaticano 1983) 46-47.

¹⁷ Cf. GRASSO, *Luca*, 77.

¹⁸ È la prima volta che nel Vangelo di Luca compare il lessico della salvezza.

Gesù afferma sempre che, per poter ottenere la salvezza, è necessario perdere la propria vita נָהָה נְהָצִי נְהָטָא שְׁתַּטָּא vale a dire svuotarsi del proprio «io» egoistico per poter appartenere a Dio e così accogliere la sua volontà. Chi non si svuota di questo «io», infatti, perde tutto (Lc 12,19-20) perché non è in grado di accogliere il dono di Dio, ma lega la sua vita solo all'idolatria personale ed alle cose materiali, dimenticando di essere un essere «in relazione» chiamato quindi ad amare Dio e il prossimo con tutto sé stesso (Lc 10,27). Inoltre questo atteggiamento interiore è il requisito fondamentale per potersi aprire alla sequela di Gesù, infatti, in Lc 14,26, Gesù afferma che per essere suoi veri discepoli è necessario un amore per Lui ancora più grande di quello che si ha per la propria vita נָהָה נְהָצִי נְהָטָא. Ma il termine נְהָצִי compare anche in riferimento a Maria ed esattamente in Lc 2,35. Si tratta delle parole del vecchio Simeone che preannunciano a Maria un futuro di sofferenza. L'opera pubblica di suo figlio, infatti, avrà conseguenze personali in quanto Gesù sarà un messia sofferente ed anche lei parteciperà delle sue sofferenze, compiendo fino in fondo il suo essere la הַלְוָה del Signore¹⁹.

Anche il termine אַמְשַׁנֵּפּ, che ricorre molto spesso con riferimento allo Spirito Santo oppure agli spiriti impuri, in Lc 23,46 richiama questo significato di distacco dal proprio «io» egoistico e di abbandono totale nelle mani di Dio. Questa ricorrenza, infatti, si trova nella pericope della morte di Gesù in Croce. È Gesù stesso che utilizza il termine אַמְשַׁנֵּפּ quando, prima di morire, affida sé stesso nelle mani di Dio, così da obbedire alla volontà del Padre ed al suo progetto salvifico.

Questi due termini, allora, non solo esprimono l'«io» personale di Maria, ma rivelano anche il suo atteggiamento interiore che l'ha portata ad accogliere il progetto di Salvezza che Dio le affida (cf. Lc 1,38), rendendola Madre di Gesù. L'esultanza di Maria quindi, è l'esultanza del piccolo servo che, temendo il Signore, si abbandona totalmente nelle sue mani.

Ora, l'espressione בְּ יְהוָה מִיּוֹם הַיּוֹם «in Dio mio Salvatore» del v. 47b si trova in parallelismo sinonimico con הַלְוָה «il Signore» del v. 46b e ci mostra che il termine הַלְוָה si riferisce a Dio, vero autore di questo progetto salvifico. Quindi, il הַלְוָה è il Dio vivente dei Padri che

¹⁹ Cf. BOVON, *Luca*, 107.

manifesta la sua fedeltà alle promesse e la sua bontà alla generazione presente²⁰. Agendo in questo modo, Dio viene riconosciuto appunto come רַחֵמוֹס «Salvatore». Il termine רַחֵמוֹס però, non appare isolato, infatti, accanto ad esso abbiamo in posizione predicativa il pronome personale אֲנִי²¹. Si tratta quindi di un gesto personale nei confronti di Maria, che ritroviamo già nei LXX, infatti, sia i salmisti, sia i profeti, sia i saggi utilizzano l'espressione אֲנִי רַחֵמוֹס quando parlano di Dio (cf. Sal 26 [27], 1.9; Ab 3,18; Is 12,3; Sir 51,1). Essi sentono Dio vicino a loro e da lui ricevono una salvezza personale. Allo stesso modo, anche Maria sente se stessa come particolare oggetto della misericordia (Lc 1,48.50) e della potenza di Dio (Lc 1,49)²². Da questo scaturisce il grido di esultanza e di gioia da parte di Maria nei confronti di Dio²³. Nello stesso tempo però, parlando di Dio e della sua salvezza, non si può non pensare alla prima e grande liberazione dall'Egitto, simbolo, profezia e pegno di tutte le liberazioni future sia individuali che collettive, operate da JHWH. Questo ricordo della salvezza dell'Esodo, infatti, è costantemente presente nel popolo di Dio e la salvezza di cui parlano i cantici e, in genere, i testi dell'infanzia di Luca si inserisce all'interno di questa visione, pur superandola con la novità della venuta di Cristo²⁴.

Il primo motivo della lode: l'attenzione di Dio all'umiltà della sua serva. Nel v. 48a, tramite la particella causativa הַ, viene presentato il primo motivo della gioia e della lode di Maria nei confronti di Dio. La ragione di questo giubilo risiede nel fatto che Dio ha manifestato la sua vicinanza salvifica, intervenendo nell'esistenza di Maria, perchè Egli «ha guardato l'umiltà della sua serva»²⁵. Il verbo וַיִּלָּבֵב «volgere il proprio sguardo», seguito dalla preposizione עַל «sopra, su», esprime

²⁰ *Ibidem*, 105-106.

²¹ Il pronome personale (mouδ), in posizione predicativa, serve ad esprimere il possesso. Cf. NOLLI, *Luca*, 47.

²² Il titolo רַחֵמוֹס, proprio della teologia lucana, all'interno del *Magnificat* è riferito a Dio, però in Lc 2,11 sarà applicato a Gesù.

²³ Cf. S. ZEDDA, *La teologia della salvezza nel Vangelo di Luca* (Studi biblici 18; Bologna 1991) 46; FITZMYER, *Lucas*, 151-152.

²⁴ Cf. VALENTINI, "Magnificat", 133-134.

²⁵ Questa espressione è chiaramente semitica e rimanda a concetti ebraici, infatti tale locuzione non si trova in nessun'altra parte del NT. VALENTINI, "Magnificat", 152.

proprio questa vicinanza di Dio nei confronti della Vergine Maria²⁶, che si è già manifestata nel racconto dell'Annunciazione, infatti, esso richiama i verbi אֶחְסֶלְכֶם וְאֶכְסֶפְךָ «verrà su di te» e «ti coprirà con la sua ombra», del v. 35, che mostrano questa azione protettrice e benefica di Dio verso Maria²⁷.

Questo intervento di Dio è suscitato dal fatto che Egli vede in Maria la sua סְוִנְפָאָה «bassezza». Ma, qual è il significato di questo termine applicato alla madre del Signore?

Per poter giungere al suo vero significato, è necessario ripercorrere in sintesi le varie proposte di interpretazione fatte dai diversi autori, infatti, proprio sul significato di questo vocabolo si sono accesi numerosi dibattiti.

Il primo tentativo di spiegazione vede coinvolti non pochi autori che, per interpretare il v. 48a, ricorrono all'espressione parallela di 1Sam 1,11, וְהִלַּכְתְּ נֹפֶלְבָב נְשָׂא «*se tu volgesti lo sguardo e gettassi gli occhi sulla misera condizione della tua serva*», in cui Anna rivolge la sua preghiera al Signore²⁸, per essere liberata dalla sua condizione disonorevole di sterilità. In questo caso quindi, il termine סְוִנְפָאָה indicherebbe la condizione di umiliazione causata dalla sterilità²⁹. Ora, per coloro che attribuiscono il *Magnificat* ad Elisabetta, non ci sono problemi nel legarlo al Cantico di Anna, in quanto la סְוִנְפָאָה del v. 48a sarebbe la stessa di Anna, vale a dire הַנְּיָהּ della sterilità, dalla quale Elisabetta sarebbe stata liberata con il dono di un figlio. Ma per coloro che attribuiscono il *Magnificat* a Maria, e sono i più, sorgono numerose difficoltà in quanto Maria non è sterile.

Un tentativo di spiegazione che cerca di risolvere questo problema, consentendo di continuare ad attribuire il *Magnificat* a Maria ed a סְוִנְפָאָה il senso esatto che ha sulle labbra di Anna, ci viene offerto da S. Lyonnet. A suo avviso Maria «sposandosi col proposito di

²⁶ Il verbo וּפְלִבָּב ricorre solo una seconda volta nel Vangelo di Luca ed esattamente in 9,38, all'interno della pericope dell'epilettico indemoniato. Anche qui il verbo esprime la vicinanza e la protezione, solo che in questo caso cambia il soggetto, infatti, non è più Dio, ma Gesù, a cui viene chiesto di volgere lo sguardo verso l'epilettico, per liberarlo e quindi salvarlo dallo spirito che lo possedeva.

²⁷ Cf. BOVON, *Luca*, 106; ROSSÉ, *Luca*, 71; SCHÜRMAN, *Luca*, 176.

²⁸ Questo è uno degli argomenti utilizzati dagli studiosi che attribuiscono il *Magnificat* ad Elisabetta.

²⁹ Cf. BOVON, *Luca*, 106; FITZMYER, *Lucas*, 132; VALENTINI, "Magnificat", 140.

verginità, accetta di essere giudicata una donna sterile da parte dei parenti e dei conoscenti, ai quali ella non può comunicare il segreto della sua vita. Per libera scelta ella accetta in anticipo la “condizione d’umiliazione” di Sara, di Anna e di Elisabetta. Da tale “umiliazione” la libera miracolosamente il Signore col dono straordinario della maternità divina»³⁰. Quindi per Lyonnet la sterilità in Maria non è una condizione fisica ma una libera scelta, fatta per obbedire al progetto di Dio.

Il secondo tentativo di spiegazione si differenzia dal primo in quanto, per interpretare il senso di קִינּוּפָאָה, gli autori non ricorrono all’espressione parallela presente nel Cantico di Anna (1Sam 1,11), ma si concentrano sul suo significato particolare. Un esponente di questo gruppo è F. Mussner. Egli parte da un punto di vista differente. Infatti, per lui il significato esatto di קִינּוּפָאָה si stabilisce in base al v. 48b dove abbiamo la locuzione אָנְנָה אֵת אִסְתָּא מִן נִסְרָאֲכָמָא נִשְׁנָה שְׁחָ פָּא. Questa locuzione è molto importante per la comprensione del nostro termine perché in essa viene affermato che Maria sarà benedetta da tutte le generazioni, presenti e future, in quanto Dio compie in lei grandi cose (v. 49), rendendola madre del Redentore. Qui si fonda la spiegazione di Mussner. A suo avviso la situazione di Maria “da questo momento” cambia totalmente. Ella, infatti, non sarà più la sconosciuta ragazza di Nazaret, ma al contrario “il suo nome diventerà così noto ed importante per tutte le generazioni future, da costituire l’oggetto della loro lode”. In tale contesto possiamo comprendere che il significato di קִינּוּפָאָה riguarda l’anonimato di Maria da cui il Signore la libera. Infatti, ella diviene la madre del Salvatore, colei che tutte le generazioni conoscono ed esaltano per la sua prodigiosa maternità³¹.

Altri esponenti di questo gruppo ritengono, invece, che il termine קִינּוּפָאָה indichi, più che l’anonimato, la condizione sociale di povertà e di bassezza in cui si trova Maria. Una condizione oscura, ignorata, in cui domina una posizione di impotenza e di povertà, come appare dall’offerta delle due tortore in occasione della presentazione al Tempio di Gesù (Lc 2,24; cf. Lv 12,8). Da questa condizione di

³⁰ S. LYONNET, *Virginité et Maternité divine*, in *Virgo Immaculata*, Romae 1957, 125-156, citato da VALENTINI, “Magnificat”, 141.

³¹ F. MUSSNER, *Lk 1,48f.; 11,27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, in *De primordiis cultus mariani*, Romae 1970, 25-34, citato da VALENTINI, “Magnificat”, 142.

bassezza, Maria viene riscattata e liberata dal Signore attraverso il dono di Gesù, che la introduce all'interno della gioia messianica, salvezza per lei e per quanti come lei l'attendono³².

Questi tentativi di spiegazione sono certamente importanti e degni di nota, tuttavia non rendono ragione della ricchezza e dell'apertura del testo. Di conseguenza non devono essere scartati ma integrati in una visione globale del significato di קִינְפָאָה, nel contesto dell'AT e della letteratura giudaica dell'epoca, come sostiene A. Valentini³³. A suo avviso il primo tentativo di spiegazione, che lega la comprensione di קִינְפָאָה all'espressione parallela di 1Sam 1,11, è riduttivo in quanto non tiene conto del fatto che locuzioni simili si trovano anche altrove nella Scrittura in differenti contesti e lo stile del *Magnificat* echeggia testi biblici diversi, senza limitarsi ad un passo particolare. Inoltre, questo tentativo conduce quasi fatalmente in un vicolo cieco, infatti, come abbiamo in precedenza notato, è molto difficile accostare la קִינְפָאָה di Anna, legata alla sterilità, con quella di Maria che, come ben sappiamo, si trova in una situazione diversa.

Inoltre, quest'impostazione procede da un vecchio pregiudizio secondo il quale il *Magnificat* sarebbe una specie di "calco del Cantico di Anna". Ma le cose non stanno così, infatti, sia Bardenhewer³⁴, sia Spitta³⁵, il quale afferma che il *Magnificat* apparteneva originariamente ad un contesto diverso, escludono questo parallelismo. Del resto anche l'espressione הַלְלָהּ שֶׁהָיָה נְסִינְפָאָה נְהָתָהּ בְּהִלְבָּבָהּ וּבִלְבָבָהּ נִשְׂאָה di 1Sam 1,11 non si trova nel Cantico del *Magnificat* e, secondo Spitta, sarebbe, nella sua forma generica, una locuzione stereotipa³⁶.

Di conseguenza, secondo Valentini, i numerosi tentativi di spiegazione del termine legati al parallelismo con 1Sam 1,11 risultano poco convincenti e non danno nessun risultato³⁷.

³² Cfr. JOHNSON, *Luca*, 40; SPINETOLI, *Luca*, 86; VALENTINI, "Magnificat", 143.

³³ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 141-142.

³⁴ O. BARDENHEWER, "Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?", *BibSt* 6 (1901), 198, citato da VALENTINI, "Magnificat", 144.

³⁵ F. SPITTA, "Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2", *ZNW* 7 (1906), 311, citato da VALENTINI, "Magnificat", 144.

³⁶ F. SPITTA, *Das Magnificat. Ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, in *Theologische Abhandlungen, Fg. H. J. Holtzmann*, Tübingen 1902, 73, citato da VALENTINI, "Magnificat", 144.

³⁷ Anche Schürmann, Rossé, Grasso, ritengono che la קִינְפָאָה di Maria non può essere riferita (come nella preghiera di Anna, 1Sam 1,11) all'onta per la mancanza di figli.

Anche il secondo tentativo di spiegazione, che lega la comprensione di קִנְיָאָה ad un determinato significato particolare, è da evitare. Infatti, secondo Valentini³⁸, questa spiegazione rischia di restringere l'ampiezza di senso del nostro termine relegandolo ad un'eccezione particolare.

Quindi la visione di Mussner, che senza dubbio apporta elementi nuovi ed arricchisce il ventaglio delle interpretazioni, come anche le spiegazioni che vedono in קִנְיָאָה la condizione sociale di povertà e di umiliazione in cui vive Maria, sono certamente vere, ma non sufficientemente sviluppate in quanto non rendono ragione della ricchezza e dell'apertura del testo³⁹. Di conseguenza il significato di Lc 1,48a per essere determinato richiede un attento esame del contesto nonché dello sfondo veterotestamentario e giudaico al quale il *Magnificat* è strettamente legato.

Messi in discussione questi tentativi, passiamo ora ad esporre l'interpretazione che Valentini presenta all'interno del suo commentario al *Magnificat*⁴⁰. Egli parte dall'analisi del gruppo lessicale a cui appartiene קִנְיָאָה, e nota che questo termine ricorre ben 270 volte nei LXX e viene utilizzato per tradurre numerose radici ebraiche, così da esprimere un'ampia costellazione di significati. Nell'AT, infatti, il sostantivo presenta il senso fondamentale di abbattimento, oppressione, umiliazione, che può esprimersi sia a livello comunitario e nazionale sia a livello privato e personale. Questa situazione di sofferenza genera da un lato un grido di aiuto al Signore perché, guardando la situazione di umiliazione, intervenga per salvare (cf. Es 3,7), dall'altro un canto di gioia, che ha espressioni talvolta molto simili al *Magnificat*, quando si sperimenta la liberazione.

Tuttavia, questa esperienza di abbassamento, nota Valentini, nella letteratura sapienziale, a differenza del mondo greco che qualifica in maniera negativa il termine קִנְיָאָה ed i suoi derivati, in quanto celebra l'uomo nella sua forza e nella sua potenza, giunge ad essere una condizione per acquistare la sapienza (cf. Sir 2,4s; 11,12; 20,11)⁴¹. Questo è molto importante perché ci permette di notare che קִנְיָאָה

Cfr. SCHÜRMANN, *Luca*, 176-177; ROSSÉ, *Luca*, 71; GRASSO, *Luca*, 78-79.

³⁸ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 143-144.

³⁹ Dello stesso parere sono Schürmann, Rossé, Grasso. Cfr. SCHÜRMANN, *Luca*, 176-177; ROSSÉ, *Luca*, 71; GRASSO, *Luca*, 78-79.

⁴⁰ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 144-152.

⁴¹ Cfr. anche GRASSO, *Luca*, 78-79.

non ha solo un senso negativo ma rivela anche un senso positivo, soprattutto nella spiritualità d'Israele. Infatti, colui che sperimenta la propria fragilità, rimettendosi a Dio in atteggiamento di umile e confidente dipendenza, arriva a collocarsi nel giusto rapporto con Dio.

Ma, a questo punto, sorge una questione: il misero, che si trova in questa situazione di abbassamento si può identificare con l'umile?

All'interno del suo Commentario al Vangelo di Luca, Bovon afferma che il Testo Masoretico ed i LXX distinguono tra questa accezione di abbassamento inflitto e la virtù dell'umiltà, che viene resa con $\text{אָדְרַאכְ שְׁהַת נְפֹאֵת}$ «umile nel suo cuore, umile di cuore» o נִרְשַׁנְפֹּאֵת «umile nei suoi pensieri», ed il corrispondente sostantivo $\text{הַנְּקֻרְשַׁנְפֹּאֵת}$, «umiltà»⁴². Ma è proprio all'interno di questo contesto che questa distinzione viene colmata. Infatti, anche se קִינְפֹּאֵת nei LXX traduce נִי «misera, afflizione», mentre נְקֻרָה «umiltà» viene tradotto con הַתְּאָרַפ , secondo Valentini, esisteva certamente nel giudaismo un qualche influsso reciproco fra i termini, e la situazione di povertà era facilmente accompagnata da un atteggiamento spirituale. Tanto più che נְפֹאֵת veniva utilizzato come traduzione non solo di דָּנִי «povero», ma anche di דָּנִי «umile», indicando quindi sia l'umile condizione di colui che è piegato, sia l'animo di colui che si piega.

Tutto questo, allora, va a confermare la positività del significato di קִינְפֹּאֵת infatti, quelli che si trovano in una situazione di afflizione sono i poveri che, per il loro atteggiamento di umiltà, sono posti da tutti i complessi letterari dell'AT sempre in rapporto con Dio, anzi diventano i “poveri di JHWH”. Essi, soprattutto nella letteratura postcanonica, appartengono a Dio, confessano il suo nome ed attendono tutto da Lui (Gdt 9,11). Così la povertà diventa un atteggiamento spirituale per porsi in un giusto rapporto davanti a Dio. Per questo nella comunità di Qumran i membri si definiscono gli “umili” o i “poveri”, trasformando la categoria “povero” in un tipo di qualifica religiosa.

Ed è proprio all'interno di questo ampio contesto che dev'essere inserita, secondo Valentini, la spiegazione di קִינְפֹּאֵת nel *Magnificat*. Il Cantico, infatti, provenendo verosimilmente da una comunità giudeocristiana alimentata da queste idee, è certamente influenzato da questa spiritualità dei poveri. Quindi, Valentini, seguendo la linea

⁴² Cfr. BOVON, *Luca*, 107.

di Schnackenburg⁴³, ritiene che Maria faccia parte di questi “poveri” che aspettavano la salvezza messianica. Anche Rossé è dello stesso parere, infatti, afferma all’interno del suo commentario, che Maria è da collocare nel numero dei “poveri di JHWH”⁴⁴.

Ma, per capire ancora più in profondità il significato che קוֹנִפְּאָה assume all’interno del contesto del *Magnificat*, prosegue Valentini, bisogna analizzare il testo del Cantico, infatti, “il migliore commento al termine lo abbiamo da Maria stessa”. Egli afferma che קוֹנִפְּאָה del v. 48a è in rapporto con נִפְּאָה del v. 52b, ma anche, in maniera indiretta, con אֶתְנוּנָה del v. 53. Così קוֹנִפְּאָה si precisa e si arricchisce di una connotazione politico-sociale che viene espressa dai contrasti: אֶתְנוּנָה - אֶתְנוּנָה (vv. 52-53). Ma, come abbiamo in precedenza affermato, questa connotazione non esprime adeguatamente la situazione della הַלֵּךְ, quindi bisogna andare oltre.

Ora, secondo Valentini, il binomio נִפְּאָה - אֶתְנוּנָה si oppone non solo a אֶתְנוּנָה - אֶתְנוּנָה, ma anche a אֶתְנוּנָה del v. 51b, i quali, in quanto ribelli a Dio, sono agli antipodi dei נִמְבָּשׁ del v. 50, che stanno in atteggiamento di “timore” davanti a Lui. Si delineano allora due categorie di persone, quella dei נִמְבָּשׁ e quella dei אֶתְנוּנָה, che sono contrapposte, oltre che per motivi umani, anche per il loro atteggiamento di fronte a Dio.

Così alla dimensione politico-sociale si aggiunge quella religiosa, che permette di dilatare notevolmente il senso di קוֹנִפְּאָה, staccandolo da una visione angusta che lo relegava ad una situazione particolare di vergogna come l’“umiliazione” di cui parlava Anna (1Sam 1,11) o לְיָהוָה cui accennava Elisabetta (Lc 1,25).

Ora, poiché Maria rientra nella categoria dei נִמְבָּשׁ, la sua קוֹנִפְּאָה è quella della הַלֵּךְ del Signore⁴⁵ (v. 38), dell’umile vergine di Nazaret (v. 27), che consiste, come afferma anche Rossé, nel suo essere «vuota», e

⁴³ R. SCHNACKENBURG, *Il Magnificat e la sua spiritualità*, in *La vita cristiana. Egesi in Progresso e in mutamento*, Milano 1977, 222, citato da VALENTINI, “Magnificat”, 147.

⁴⁴ ROSSÉ, *Luca*, 71.

⁴⁵ Questa espressione presenta solitamente l’accezione veterotestamentaria e qualifica il pio israelita nel suo rapporto con Dio. Nell’AT tutti i membri del popolo di Dio, come Israele stesso, sono servi del Signore e questo servizio esprime il rapporto di totale appartenenza a Dio fondato sulla liberazione e sull’alleanza. Dio quindi non è solo il “padrone”, ma anche il protettore ed il difensore del suo popolo, specie degli umili e degli oppressi. VALENTINI, “Magnificat”, 152.

quindi totalmente disponibile al dono di Dio⁴⁶. Questo atteggiamento di Maria però non è da intendere come una virtù e quindi come un merito personale che spinge Dio ad operare in lei, ma, essendo la הַלְלָהּ del Signore, ella sente tutta la sua piccolezza e la sua inadeguatezza nei confronti di Dio e del compito che Egli le affida rendendola Madre del Messia. Nello stesso tempo però, ella ha piena fiducia in Dio, nella sua forza e nel suo progetto di salvezza, che si esprime attraverso le “grandi cose” che Dio opera in lei (v. 49)⁴⁷.

Anche i termini הִצִּי (v. 46b) e אֲמַשְׁנֶפֶת (v. 47a), prima analizzati, confermano, a nostro parere, questa pista di interpretazione. Abbiamo visto, infatti, che questi due termini non si riferiscono solo all’«io» personale di Maria, ma rivelano anche il suo atteggiamento interiore di svuotamento che l’ha portata ad accogliere il progetto di Salvezza affidatole da Dio (cf. Lc 1,38). Di conseguenza i termini הִצִּי e אֲמַשְׁנֶפֶת richiamano la סְנוּפְאָה di Maria la quale, magnificando ed esultando nella sua anima e nel suo spirito per il Signore (vv. 46b-47), diventa «vuota», per poter essere la הַלְלָהּ del Signore e così accogliere il dono di Dio.

Ricapitolando allora, per Valentini il termine סְנוּפְאָה non si riferisce ad una situazione negativa ma riflette la realtà esistenziale di Maria, la quale si considera solamente la “serva del Signore”⁴⁸.

Questa posizione, da quanto abbiamo potuto constatare, sembra essere, a nostro parere, la più valida in quanto da un lato ha una visione globale del significato di סְנוּפְאָה, poiché lo libera dai vicoli ciechi ed angusti di un’esegesi legata al solo testo e contesto letterario e alla cornice vincolante di brani come 1Sam 2,1-11, dall’altro tiene conto del contesto letterario dell’AT, della letteratura giudaica dell’epoca e del Vangelo di Luca.

Inoltre bisogna dire che anche altri autori tra i quali Rossé, Grasso, Schürmann, Fitzmyer, Bovon, Manicardi⁴⁹, come del resto gli studi

⁴⁶ Cf. Rossé, *Luca*, 71.

⁴⁷ Valentini, all’interno del suo Commentario al Magnificat, affronta anche un altro approccio interpretativo che vede in Maria e nella sua סְנוּפְאָה non solo la sua figura individuale, ma il popolo di Dio che attende la Salvezza del Messia. Cf. VALENTINI, “Magnificat”, 148-152.

⁴⁸ *Ibidem*, 144-152.

⁴⁹ Cfr. ROSSÉ, *Luca*, 71; GRASSO, *Luca*, 78-79; SCHÜRMAN, *Luca*, 176-177; FITZMYER, *Lucas*, 152; BOVON, *Luca*, 107; MANICARDI, *Salvezza*, 32.

recenti, si orientano in tale direzione.

Terminando quindi lo studio di questo primo motivo della lode di Maria, possiamo affermare che le parole «*perché ha guardato l'umiltà della sua serva*» fanno eco evidente a quelle che dichiarano la disponibilità di Maria nell'Annunciazione: «*Ecco la serva del Signore*» (1,38). Tramite questa disponibilità, Maria non solo accoglie il piano di Dio, ma entra a far parte di quel progetto di Salvezza che si manifesta nel concepimento di Gesù, motivo fondamentale in base al quale Dio è chiamato da Maria: «*mio Salvatore*».

Il secondo motivo della lode: la benedizione di Maria da parte di tutte le generazioni. Il v. 48b aprendosi con la locuzione רָאָה הָיָה, che segna l'inizio di una nuova strofa, ci introduce nel secondo motivo della lode di Maria. Come abbiamo precedentemente affermato, non è לְהַטִּיב ad introdurre la motivazione ma il רָאָה del v. 48b. לְהַטִּיב causale del v. 49a, infatti, non si collega all'introduzione (vv. 46b-47)⁵⁰, ma fornisce il motivo della benedizione rivolta a Maria da parte di tutte le generazioni, anch'essa motivata dall'azione di Dio per lei⁵¹. Inoltre, la sua presenza fa sì che il v. 49a sia in parallelismo diretto e antitetico con il v. 48a, rispetto al quale esso si presenta come il secondo pannello di un dittico⁵².

Come abbiamo appena affermato, la locuzione רָאָה הָיָה apre il v. 48b. Ora, הָיָה, seconda persona singolare della forma media dell'imperativo aoristo secondo di רָאָה, è usato come avverbio e, come la particella ebraica corrispondente *hinnēh*, esercita una funzione deittica, cioè, pone un oggetto in un campo presente e richiama su di esso l'attenzione dell'interlocutore⁵³. הָיָה ha dunque la funzione di concentrare l'interesse su quanto viene enunciato e di sottolinearne l'importanza.

La particella הָיָה, invece, ha la funzione di riferirsi a tutto quello che precede, dichiarandolo fondamento e origine di quanto segue⁵⁴.

⁵⁰ Le due proposizioni introdotte da הָיָה non sono coordinate, infatti, la seconda del v. 49a non motiva, come la prima del v. 48a, i vv. 46-47. Cfr. SCHÜRMAN, *Luca*, 177; MEYNET, *Luca*, 58.

⁵¹ Non tutti gli autori sostengono questa posizione. Per avere un quadro delle diverse posizioni vedi: VALENTINI, "Magnificat", 166.

⁵² Cfr. NOLLAND, *Luke*, 70; *Ibidem*, 162.

⁵³ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

Di conseguenza, l'unione di הָ con רָאָה, come afferma F. Zorell all'interno del suo Lessico, oltre ad annunciare quanto segue, ci mostra che esso si fonda naturalmente su quel che precede, cioè, sull'azione di Dio che ha chinato il suo sguardo sulla bassezza della sua serva⁵⁵.

La locuzione הָ רָאָה si incontra più di 15 volte nei LXX, come traduzione di *kî hinnēh* (Is 26,21; 66,15), di *hinnēh* (Is 13,9; 62,11; Sal 54(53),6), di *hēn* (Is 32,1; Sal 51(50),7.8) e infine di *hinnēh-nā* (Gb 33,2). Benché הָ sia piuttosto frequente nel NT, non è la stessa cosa per la locuzione הָ רָאָה, infatti, si trova solo negli scritti di Luca⁵⁶ ed in 2Cor 7,11. Di conseguenza possiamo affermare con buona probabilità che si tratta di un idiomatismo lucano⁵⁷.

La stessa cosa vale anche per la locuzione temporale הָ נִשְׁחַח בְּיָמָיו. Infatti, delle otto ricorrenze che sono presenti nel NT⁵⁸, sei si trovano negli scritti lucani (Lc 1,48; 5,10; 12,52; 22,18.69; At 18,6). Si tratta quindi di una locuzione quasi esclusivamente lucana, non solo per la frequenza, ma anche perché i testi nei quali essa ricorre, costituiscono un materiale proprio dell'evangelista⁵⁹. Anche il solo avverbio נִשְׁחַח è molto caro a Luca, infatti, rispetto a Mt, dove compare 4 volte, e a Mc, dove compare 3 volte, negli scritti lucani compare 39 volte, rispettivamente 14 volte nel Vangelo e 25 negli Atti⁶⁰. Tutto questo allora ci conferma che la formula הָ נִשְׁחַח בְּיָמָיו è chiaramente lucana. Questa locuzione temporale, che nei LXX traduce l'ebraico *mē'attā*, indica l'inizio di una nuova tappa nella storia della Salvezza, aperto sul futuro che in Lc 1,48b è espresso dalle parole: אֲחַפֵּז בְּיָמָיו נִשְׁחַח אֲחַפֵּז⁶¹. Nello stesso tempo però, bisogna evidenziare che vi è un

⁵⁵ F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis³ 1961, 604.

⁵⁶ Nel Vangelo di Luca ricorre 5 volte: 3 nei capitoli dell'infanzia (1,44.48; 2,10) e 2 volte nel resto del Vangelo (6,23 e 17,21).

⁵⁷ Cfr. NOLLAND, *Luke*, 69; VALENTINI, "Magnificat", 153.

⁵⁸ Le altre due ricorrenze sono: Gv 8,11 e 2Cor 5,16.

⁵⁹ Cfr. NOLLAND, *Luke*, 70; VALENTINI, "Magnificat", 153-154.

⁶⁰ L'avverbio נִשְׁחַח è un elemento caratteristico di Luca. Ciò appare con evidenza nelle Beatitudini e nei guai del terzo Vangelo. Tale avverbio, infatti, è assente nella redazione matteana delle Beatitudini, ma ritorna 4 volte nel testo di Luca (6,21.25), mostrandoci che si tratta di un lavoro redazionale dell'evangelista.

⁶¹ Questa espressione richiama in particolare Gn 30,13, ma è stato giustamente osservato che fra i due passi, insieme con delle affinità, esistono differenze notevoli. Per approfondire la discussione vedi: NOLLAND, *Luke*, 70; VALENTINI, "Magnificat",

parallelo tra il versetto 48b ed il v. 50: נִמְבֶשֶׁת הָאֲנָנִים אֲכִי שְׁחִטָּה לֹא תֵּי אֲכִי נְהַטָּה. Tutto questo ci mostra che il *Magnificat* non si proietta solo nel futuro ma, guardando anche al passato (v. 50), abbraccia tutta la storia della Salvezza⁶².

Ma a che cosa si riferisce questa locuzione temporale? La maggioranza degli autori ritiene che essa si riferisca al momento presente dell'incontro tra Maria ed Elisabetta, in quanto la formula הָאֲנָנִים הֵיאֵךְ è seguita dal verbo וּזְרָאֲכָאֵם che richiama l'aggettivo רָאֲכָאֵם del v. 45. Come Elisabetta proclama beata Maria per le grandi cose compiute in lei dal Signore rendendola הֵיאֵךְ הֵיאֵךְ (1,43), per lo stesso motivo, tutte le generazioni venturose proclameranno la beatitudine di Maria. Di conseguenza, all'interno di questa impostazione, l'espressione הָאֲנָנִים הֵיאֵךְ viene interpretata a partire dalla proclamazione di beatitudine fatta da Elisabetta⁶³.

Secondo Valentini però, questa impostazione è insufficiente perché la proclamazione di Elisabetta non è un inizio assoluto. Per Valentini, infatti, anche il רָאֲכָאֵם del v.45 è legato al fatto che il Signore ha guardato alla bassezza della sua serva. È dopo tale evento e a causa di esso, che la madre di Giovanni ha dato inizio al coro di tutte le generazioni che proclameranno Maria beata. Di conseguenza, Valentini preferisce legare la formula הָאֲנָנִים הֵיאֵךְ con quanto precede immediatamente, vale a dire col v. 48a, che serve certamente a giustificare (הֵיאֵךְ) i vv. 46b-47, ma anche a motivare il v. 48b. Così il v. 48a viene considerato come un verso-cerniera che ha la duplice funzione di spiegare sia quanto precede e sia quanto segue. Secondo Valentini allora, la formula הָאֲנָנִים הֵיאֵךְ si riferisce più direttamente al v. 48a (si noti il רָאֵם) che al v. 45⁶⁴.

Certamente, come sostiene Valentini, la beatitudine di Maria è motivata dal fatto che il Signore ha guardato alla bassezza della sua serva, ma, a mio avviso, la formula הָאֲנָנִים הֵיאֵךְ si deve legare con quanto segue, vale a dire con il v. 49a, perché è in questo versetto che troviamo la motivazione (הֵיאֵךְ) della beatitudine. Ogni generazione, infatti, benedice Maria perché l'Onnipotente ha fatto grandi cose in lei, rendendola Madre del Messia. È a partire da queste grandi cose,

155-156; FITZMYER, *Lucas*, 152-153.

⁶² Cfr. NOLLI, *Luca*, 47; VALENTINI, "Magnificat", 153.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 154-155; FITZMYER, *Lucas*, 152-153.

vale a dire dal dono della maternità, che Elisabetta e, successivamente, tutte le generazioni proclameranno Maria beata. Tutto questo viene confermato, infatti, non solo dalla presenza dal verbo וּרְאִיכֶם che richiama l'aggettivo רְאִיכֶם del v. 45, ma anche dal fatto che la formula אֵין שְׁחָ נִשְׁנָה è preceduta dalla locuzione רֵאָה che ritroviamo nel v. 44. Questo versetto è molto importante perché è in esso che Maria ha la conferma, tramite le parole di Elisabetta, di essere incinta e che quindi l'annuncio dell'Angelo Gabriele è vero. Di conseguenza, sono queste grandi cose operate dall'Onnipotente in Maria che danno inizio alla proclamazione di beatitudine, infatti, il fatto che tutte le future generazioni dichiareranno Maria beata si fonda proprio nel suo essere la madre del Messia. Quindi, la locuzione אֵין שְׁחָ נִשְׁנָה deve essere compresa alla luce del v. 49a⁶⁵.

וּרְאִיכֶם è un verbo denominativo che ha una caratteristica desinenza "fattiva": può, infatti, significare tanto וּרְאִיכֶם quanto il più usato וּרְאִיכֶם, che ovviamente è il senso che esprime nel nostro versetto. Esso ricorre solo due volte nel NT, una volta nel nostro testo ed una volta in Gc 5,11. La forma particolare וּרְאִיכֶם è un futuro attico che deriva dallo stile dei LXX⁶⁶. Per comprendere adeguatamente il senso della proclamazione di beatitudine di Lc 1,48b, poiché compare solo due volte nel NT, si deve conoscere lo sfondo biblico e l'uso che ne viene fatto nell'AT. La beatitudine nei testi dell'AT costituisce una forma letteraria particolare: è una forma di felicitazione e suppone dunque la constatazione di una felicità già realizzata (cf. per es. 1Re 10,8; 2Cron 9,7), o, almeno in via di realizzazione. Si grida, infatti, 'ašrê quando, constata la felicità di qualcuno, si proclama beato. È esattamente ciò che fa Elisabetta nei vv. 42.45, ed è ciò che ripeteranno tutte le generazioni, infatti, constatando la felicità della serva del Signore, che deriva dalle grandi cose che l'Onnipotente ha fatto in lei, la dichiareranno beata. Ma il senso di וּרְאִיכֶם, in Lc 1,48b, può essere illuminato anche dai diversi macarismi presenti nell'opera lucana (per esempio Lc 1,45; 11,27s), che non solo ci aiutano a comprendere la portata di וּרְאִיכֶם, ma ci confermano anche nella convinzione che il v. 48b, fino a questo punto, sia dovuto al lavoro redazionale di Luca⁶⁷.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ Cf. NOLLAND, *Luke*, 70.

⁶⁷ Per un'analisi filologica approfondita di וּרְאִיכֶם vedi: VALENTINI, "Magnificat", 156.

A proclamare Maria beata, sono tutte le generazioni. אֲנִי אֵל אֲסַמֵּךְ⁶⁸ non è un idioma dell'AT e non è usato altrove da Luca. Circa il significato di questa espressione, bisogna notare che la forma plurale אֲנִי, accompagnata dall'aggettivo della totalità אֲסַמֵּךְ e dal futuro נִסְשֶׁרְאֲכֵמָה, non può indicare solo i contemporanei, ossia la generazione della הַלְךָ, ma «tutte le generazioni future». Ora, אֲנִי אֵל אֲסַמֵּךְ del v. 48b richiama il v. 50 sia dal punto di vista formale per la presenza dell'espressione אֲנִי אֵל אֲסַמֵּךְ, sia dal punto di vista del contenuto perché alla misericordia di Dio, che si estende per tutte le generazioni verso quanti lo temono, corrisponde il macarismo, da parte di tutte le generazioni, a Maria, che per prima e a nome di tutti, ha sperimentato la misericordia divina. Il gioco temporale, infine, collega אֲנִי אֵל אֲסַמֵּךְ anche con אֲנִי אֵל אֲסַמֵּךְ del v. 55 che chiude il Cantico con la prospettiva di un futuro illimitato, dominato sempre dalla misericordia (v.54) del Dio salvatore, fedele alle sue promesse⁶⁹.

La motivazione del macarismo a Maria da parte di tutte le generazioni, come abbiamo in precedenza affermato, la troviamo nel v. 49a⁷⁰. Questo versetto svolge una funzione importante e molteplice nella struttura del Cantico, infatti, è legato al v. 48b, in quanto costituisce il motivo (הַשֵּׁ) per cui tutte le generazioni proclameranno Maria, è in parallelismo diretto e antitetico con il v. 48a, rispetto al quale si presenta come il secondo pannello di un dittico, è la conclusione, infine, della prima sezione del *Magnificat* (v. 46b-49a) compresa tra il נִלְאֵמָה di Maria e le אֵל אֲסַמֵּךְ dell'Onnipotente, caratterizzata da pronomi di 1a persona singolare⁷¹.

Iniziamo il nostro studio con l'analisi del termine אֵל אֲסַמֵּךְ. Per capire il significato che esso assume all'interno del Cantico, poiché il suo uso sostantivale in Luca si riscontra solo in questo caso, è necessario partire

⁶⁸ Il termine אֲנִי può avere diversi sensi sia nel greco profano che in quello biblico. Nei LXX traduce di solito l'ebraico רֶדֶךְ, raramente סֵפֶר וְהַיָּמִים e significa «periodo», «età» o anche «generazione». Cf. VALENTINI, “Magnificat”, 161. Questo termine compare ben 15 volte all'interno del Vangelo di Luca (1,48.50(2); 7,31; 9,41; 11,29(2).30.31.32.50.51; 16,8; 17,25; 21,32) e, tranne le tre ricorrenze del Magnificat (Lc 1,48.50(2)), ha sempre un valore negativo.

⁶⁹ Cf. NOLLAND, *Luke*, 69; VALENTINI, “Il Magnificat”, 161-162.

⁷⁰ L'לְאֵמָה causale del v. 49a non si collega all'introduzione (vv. 46b-47), ma fornisce il motivo della benedizione rivolta a Maria da parte di tutte le generazioni, anch'essa motivata dall'azione di Dio per lei. Cf. SCHÜRMAN, *Luca*, 177.

⁷¹ Cf. VALENTINI, “Magnificat”, 162.

dallo sfondo veterotestamentario. Il termine **אלֹהִים** ricorre 39 volte nell'AT greco. Riguardo all'uomo è usato solo 10 volte, con riferimento a Dio invece si trova 29 volte: 11 come aggettivo sostantivato e 18 come aggettivo semplice. Quale aggettivo sostantivato, il termine **אלֹהִים** presenta diversi significati concernenti la creazione (Gb 5,9), il governo di Dio (Sal 71(70),19), la sua azione nel mondo e in mezzo al suo popolo, in modo particolare quando Egli agisce, capovolgendo la situazione, per la sua liberazione. Infatti, in Dt 10,21 **אֵלֹהֵינוּ יְהוָה** **אֵלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** indicano le grandi cose e terribili compiute in occasione della liberazione dall'Egitto¹. In Ger 33(LXX 40),3 l'espressione **אֵלֹהִים** **אֵלֹהֵינוּ** riguarda la liberazione dalla schiavitù di Babilonia. Anche come aggettivo semplice, il termine **אלֹהִים** viene spesso utilizzato in riferimento ai fatti dell'Esodo e della liberazione del popolo di Dio. Di conseguenza, possiamo notare, insieme alla maggioranza degli autori, che il termine **אלֹהִים**, pur riferendosi ad eventi diversi, si concentra proprio su questi due momenti di straordinaria importanza nella storia d'Israele, vale a dire l'uscita dall'Egitto e la liberazione da Babilonia². Il termine **אלֹהִים** però, non si riferisce solo a questi due momenti importantissimi per la storia d'Israele, ma in alcuni testi esprime le «grandi opere» escatologiche per la salvezza d'Israele. Tutto questo lo ritroviamo anche nei testi di Qumrân ed in modo particolare del Targum, dove si registra un apporto nuovo rispetto ai testi dell'AT, infatti, è il Messia che diventa l'artefice del riscatto d'Israele dai suoi nemici, assumendo il ruolo di intermediario delle «cose grandi, potenti e meravigliose» che Dio opererà «nei giorni della consolazione» (cf. Tg Os 6,2)³.

Tutto questo, allora, è molto importante per la comprensione del nostro Cantico, infatti, le «grandi cose» che Dio opera nella vita di Maria, riassumono l'intero progetto salvifico operato dal Signore per il suo popolo, che ora si realizza nella maternità messianica.

אלֹהִים è preceduto dal verbo **וַיַּעַל**⁴. Questa locuzione (**וַיַּעַל** + **אלֹהִים**) nell'AT si riferisce molto spesso a JHWH, e, come si è appena detto, ai grandi fatti della storia salvifica che Egli opera. Nello stesso tempo

¹ Vedi anche Dt 11,7; Sal 106(105),21.

² Cf. VALENTINI, "Magnificat", 162-163; BOVON, *Luca*, 108; NOLLAND, *Luke*, 70; ROSSÉ, *Luca*, 71; FITZMYER, *Lucas*, 153.

³ Per un approfondimento maggiore vedi: VALENTINI, "Magnificat", 163-164.

⁴ Il verbo **וַיַּעַל** di solito regge **אלֹהִים**.

però, questa locuzione, all'interno del *Magnificat*, oltre che con lo sfondo veterotestamentario, è in rapporto anche con il contesto narrativo nel quale il Cantico è inserito. Un accostamento, infatti, va fatto con il Lc 1,25, in cui Elisabetta esprime, da parte sua, quanto il Signore ha fatto per lei, ripreso in Lc 1,58 con il verbo וּנְלִאֲנֶה, e con Lc 1,31ss, dove l'angelo Gabriele annuncia a Maria la nascita di un figlio che sarà grande e regnerà per sempre⁵.

Soggetto del verbo וּנְלִאֲנֶה è Dio a cui viene applicato il titolo הַאֱלֹהִים, «il Potente». Questo vocabolo può avere la funzione di aggettivo verbale, di aggettivo qualificativo e di aggettivo sostantivato. Come aggettivo verbale significa: dotato di capacità, abilità, potenza. Come aggettivo qualificativo ha il senso di: possibile, attuabile. Come aggettivo sostantivato (הַאֱלֹהִים הַחֲזָקִים) indica la potenza⁶. Questo termine nella versione dei LXX corrisponde per lo più a *gibbôr*⁷, che nel TM è utilizzato per esprimere l'«eroe guerriero». Di conseguenza, con l'uso di questo appellativo, JHWH viene presentato come «il forte guerriero valoroso» che manifesta la sua potenza soprattutto nell'Esodo dall'Egitto e nel passaggio del mare Rosso. Ora, quello che colpisce è il fatto che Luca fa precedere l'appellativo הַאֱלֹהִים dall'articolo הַ. Questo è eccezionale, infatti, הַאֱלֹהִים con l'articolo, come titolo divino, si trova solo nel nostro testo e in Sof 3,17. Esso, allora, va nel senso della sovranità di Dio, infatti, esprime la sua potenza nell'opera della salvezza che, partendo dall'Esodo, trova il punto di arrivo nelle «grandi cose» che il Signore compie in Maria, vale a dire, nella concezione del figlio di Dio ad opera dello Spirito Santo. Nella proclamazione di Dio come «il Potente» risuonano, infatti, le parole dell'angelo Gabriele riguardanti la «forza» o la «potenza» (הַאֱלֹהִים הַחֲזָקִים) dell'Altissimo che va a posarsi sopra Maria, avvolgendola nella fecondità della sua ombra (Lc 1,35)⁸. Così Egli si rivela come il Potente per il mistero del concepimento verginale, e la sua grandezza, così com'è celebrata, non è quella di un dominatore che umilia i sudditi, ma quella di un salvatore che impegna la sua potenza per

⁵ Cfr. VALENTINI, “Magnificat”, 164; ZEDDA, *Teologia della salvezza in Luca*, 33.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Termini paralleli sono רִדְדָא (cf. Gdc 5,13), קוּה (cf. Am 2,14), סָהַ (cf. Is 49,25). Cf. VALENTINI, “Magnificat”, 165.

⁸ Cfr. *Ibidem*; FITZMYER, *Lucas*, 139-153; BOVON, *Luca*, 105- 106.

la salvezza dell'umanità⁹. Il termine **יְשׁוּעָה**, infatti, lo troviamo in Lc 18,27 quando, a proposito della salvezza dei ricchi, Luca esprime l'idea che Dio onnipotente fa ciò che l'uomo non può fare, arrivando a donare suo figlio Gesù, il quale partecipa della stessa potenza del Padre (Lc 24,19), per la nostra salvezza¹⁰.

Così, con **יְשׁוּעָה**, si chiude da una parte la serie dei titoli divini (**יְהוָה**) e si apre dall'altra la descrizione dell'essere e dei tratti caratteristici di Dio.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Cfr. ZEDDA, *Teologia della salvezza in Luca*, 30-32.

**Estratti dalle tesi di Laurea triennale e magistrali
vincitrici del premio "Luigi Intriери"
a.a. 2020-2021
(22 ottobre 2022)**

La professionalità dell'insegnante di religione cattolica: quali competenze per l'inclusione?

di Rosario Allevalo

Il ruolo della scuola nella società ha subito vari cambiamenti nel corso della storia. In un primo momento, nella cosiddetta fase della modernizzazione, la scuola concorre all'educazione dei ceti popolari adempiendo una funzione di socializzazione etico-culturale. Successivamente, nella fase dell'industrialismo, il suo compito è quello di trasmettere conoscenze e procedure connesse alle discipline, promuovendo e sviluppando l'alfabetizzazione di massa. Oggi la scuola non è più il luogo esclusivo dell'apprendimento. Nel contesto educativo della scuola si ha il riflesso delle trasformazioni sociali, culturali, organizzative e comunicative in corso.

Basti pensare alla presenza sempre più massiccia delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, alla cultura sempre più sollecitata da molteplici forme espressive e comunicative, agli sviluppi scientifici e tecnologici, all'aumento progressivo di contesti di vita multiculturali, multireligiosi e multilinguistici. In quest'ottica la cultura scolastica appare spesso troppo lontana dalla vita reale, i tradizionali modelli basati sui processi di trasmissione della conoscenza e sull'autoriproduzione di schemi educativi sempre identici a sé stessi non sono più adeguati. Il nuovo compito della scuola è quello di rivalorizzare la cultura formalizzata rendendola attuale, al passo con i cambiamenti sociali, contribuendo alla formazione dei futuri cittadini. Tutto ciò comporta la ridefinizione critica della professione docente e l'individuazione di competenze necessarie per fronteggiare questi nuovi compiti¹.

¹ Cfr. R. CIAMBRONE, *Le competenze degli insegnanti* in <<http://competenzedocenti>.

L'obiettivo di definire in modo molto preciso un *syllabus* delle competenze del docente non poteva che partire da una ricerca accurata delle fonti normative nazionali ma anche da un'analisi delle ricerche e dei *framework* già definiti in altre nazioni, non solo europee. «A differenza di ciò che accade in altri Stati, in Italia manca un quadro delle competenze del docente, condiviso ma soprattutto normato. Questa criticità potrebbe però essere letta come un'opportunità di chiarimento della figura del docente»². Di seguito verranno sottolineate alcune di quelle che dovrebbero essere competenze proprie del docente di religione affinché grazie a questo insegnamento possa essere riconosciuto, in modo sempre più valido, il valore della cultura religiosa per la formazione dei giovani.

«Questo concetto di cultura come ricerca e come attribuzione di senso all'esistenza si basa su una visione integrale dell'uomo, corpo e spirito, individuo e comunità. Ne consegue che la cultura non è una specie di ornamento estrinseco che verrebbe ad aggiungersi all'esistenza dell'uomo, ma è invece la condizione stessa dell'esistenza veramente umana. Da ciò discende che la cultura diventa lo strumento per la crescita e la valorizzazione della persona umana ed è questa la finalità primaria che alla scuola attraverso le discipline, compresa la religione, deve perseguire»³.

Di competenza religiosa si può parlare in due modi: applicando le competenze comuni all'oggetto religioso e/o applicando alla vita competenze specificatamente religiose.

Comprendiamo come la prima sia la soluzione scolasticamente più praticabile e di fatto praticata, e come la seconda, invece, abbia una portata esistenziale che non ne consente l'applicazione alla scuola. Applicare le competenze generali all'oggetto religioso vuol dire compiere la scelta scolasticamente più giusta, come viene raccomandato appunto dalle Indicazioni Nazionali per il Curricolo, dove si legge:

«La proposta educativa dell'Irc consente la riflessione su grandi interrogativi posti dalla condizione umana e sollecita il confronto con la

it/Documenti/le_competenze_degli_insegnanti_-_Rita_Ciambrone.pdf>.

² D. IANES – S. CRAMEROTTI – L. BIANCATO *et alii*, *Il manuale dell'Expert Teacher. 16 competenze chiave per 4 nuovi profili docente*, Erickson, Trento 2019, p. 13.

³ A. M. FORTE – L. DIBELLO, *Irc e formazione della persona*, in P. CONTINI (ed.), *Religione, cultura e società*, Diogene, Campobasso 2018, p. 111.

risposta maturata nella tradizione cristiana nel rispetto del processo di crescita della persona e con modalità differenziate a seconda della specifica fascia di età. [...] Emerge così un ulteriore contributo dell'Irc alla formazione di persone capaci di dialogo e di rispetto delle differenze, di comportamenti di reciproca comprensione, in un contesto di pluralismo culturale e religioso»⁴.

L'insegnamento religioso, quindi, oltre che porsi secondo una prospettiva di *lifelong-learning* per quanto concerne l'educazione alla cittadinanza, si sviluppa secondo la dimensione del *lifedeep-learning* in quanto tocca le *deep-question* e le affronta secondo le risposte di senso date dalla religione e secondo le personalizzazioni fatte da ciascuno.

Così facendo viene introdotto uno dei concetti più importanti riguardanti l'insegnamento della religione, ma riscontrabile in tutto il meccanismo dell'apprendimento a scuola, ovvero la necessaria continuità che ci deve essere tra la conoscenza delle religioni e la consapevolezza etica. Se l'insegnamento resta sola conoscenza fine a sé stessa, si rischia di scadere nell'enciclopedismo, prediligendo un apprendimento nozionistico rispetto a quello competente. Viceversa, se la conoscenza ha una ricaduta in termini di consapevolezza, allora l'insegnamento religioso non ha raggiunto solo un sapere utile a decifrare la realtà, ma ha anche lavorato secondo un modello di sensibilità interculturale⁵.

Ed è proprio a proposito della corrispondenza tra etica e conoscenza che andremo ad approfondire un'altra competenza che il docente di religione deve necessariamente sviluppare: la competenza della testimonianza.

Uno dei documenti più importanti, che ancora oggi viene preso in considerazione, pubblicato dalla Congregazione per l'educazione cattolica nel 1982, è "Il laico cattolico testimone della fede nella scuola". La visione teologica sottesa al documento è quella del Concilio Vaticano II dove si è giunti a nuove aperture, soprattutto riguardo il mondo laico. Uno degli aspetti più originali del documento è quello in cui si parla del laico cattolico insegnante: Effettivamente qui non si

⁴ MIUR, *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo di istruzione*, in «Annali della pubblica Istruzione» LXXXVIII (2012), pp. 84-85.

⁵ Cfr. C. MACALE, *La sfida del pluralismo religioso nella scuola*, in «Intercultura» 96,1 (2020), pp. 22-24.

intende parlare dell'insegnante come di un professionista che si limiti a trasmettere sistematicamente nella scuola una serie di conoscenze, bensì dell'educatore, del formatore di uomini. La vocazione di ogni educatore cattolico comporta una tensione di continua proiezione sociale: egli, infatti, prepara l'uomo al suo inserimento nella società disponendolo ad assumere un impegno sociale atto a migliorarne le strutture conformandole ai principi evangelici, per realizzare tra gli uomini una convivenza pacifica e fraterna. Il mondo attuale con i suoi gravi problemi: fame, analfabetismo, sfruttamento dell'uomo, acuti contrasti tra il livello di vita delle persone e dei Paesi, aggressività e violenza, crescente diffusione della droga, legalizzazione dell'aborto e, per molti aspetti, svilimento della vita umana, esige che l'educatore cattolico sviluppi in sé e alimenti nei suoi alunni una spiccata sensibilità sociale e una profonda responsabilità civile e politica. L'educatore cattolico viene coinvolto in ultima analisi nel compito di formare uomini che attuino la "civiltà dell'amore"⁶.

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, EDB, Roma 1982, n. 15-21.

La comunicazione nell'Irc e il metodo non direttivo di Carl Rogers

di Emma Gullo

Il lavoro di tesi Magistrale da me svolto e qui brevemente presentato, si è concentrato sull'importanza della dimensione comunicativa e quindi relazionale nell'ambito dell'insegnamento della religione cattolica (di seguito, Irc), alla luce, in maggior misura, delle teorie di Carl Ransom Rogers.

Il lavoro si snoda attraverso cinque capitoli.

Nel primo si vuole evidenziare il legame tra la comunicazione e la relazione e l'importanza di una corretta comunicazione in ambito educativo e in particolare nell'Irc. I presupposti per una valida comunicazione sono individuati nella dimensione del silenzio e dell'ascolto, che permettono di accogliere l'altro senza pregiudizi di sorta. Sempre nel primo capitolo, si parlerà di comunicazione non verbale e dell'approccio comunicativo di Gesù. Nel II capitolo verranno delineate le peculiarità della comunicazione in classe, con particolare riguardo all'Irc e con un accenno alla DAD nel periodo della pandemia da Covid-19. Nel III Capitolo verranno prese in esame le teorie di Carl Rogers e il suo approccio alla persona, il cd. metodo non direttivo, attraverso la definizione di empatia, accettazione incondizionata e congruenza.

Il IV capitolo sarà dedicato all'aspetto più pratico ed operativo di tali teorie attraverso l'analisi di alcune modalità comunicative messe in atto in classe e, in particolare, richiamando l'apporto di Thomas Gordon, allievo di Rogers. Il V capitolo, infine, è dedicato all'elaborazione di un'unità di apprendimento nella quale confluiranno una parte dei costrutti teorici descritti.

Presupposto di partenza è la visione dell'insegnamento

e, in particolare dell'Irc, inteso come cura dell'altro, in una prospettiva educativa in cui il docente/educatore agisce attraverso l'accompagnamento, il sostegno, la relazione autentica. La cura educativa è accompagnamento dell'altro nel cammino verso il suo farsi uomo e donna, in un'asimmetria relazionale che non è tanto gerarchica quanto "di servizio" e che si esprime, inevitabilmente, attraverso una comunicazione idonea allo scopo. La comunicazione diventa relazione quando gli interlocutori riconoscono l'altrui diversità e soggettività: la relazione è incontro, è il luogo dove l'Io si definisce attraverso il Tu, la relazione non è qualcosa di aggiuntivo rispetto alla persona, ma è la persona stessa¹. In questo senso, si pone la visione di Carl Rogers, uno dei principali esponenti della psicologia umanistica, il quale ritiene applicabile il suo metodo non direttivo anche in ambito didattico. Anche qui, infatti, vige il principio secondo cui il cliente (come lo chiama Rogers), in questo caso l'alunno, realizzerà pienamente sé stesso se nella relazione educativa incontrerà un docente che non voglia imporre i propri criteri, ma che agirà da facilitatore, aiutando il giovane a prendere contatto con il proprio mondo interiore, conducendolo ad auto-realizzarsi pienamente, avendo come elementi caratterizzanti la relazione l'empatia, l'accettazione incondizionata e la congruenza².

La comunicazione messa in atto dall'educatore sarà perciò una comunicazione non direttiva. Da questa esigenza prendono il via alcune modalità comunicative elaborate da Thomas Gordon, volte ad esprimere la consapevolezza, nell'alunno, che l'educatore sta prendendo sul serio i suoi sentimenti e stati d'animo, una comunicazione che possa trasmettere innanzitutto la certezza di essere ascoltati.

La considerazione positiva dell'altro resta il presupposto imprescindibile per instaurare un linguaggio empatico. Partendo dall'accettazione incondizionata dell'altro, se pure con la necessità di correggerne atteggiamenti sbagliati, il docente potrebbe sentire come naturale conseguenza l'esigenza di approntare un linguaggio diverso, meno direttivo, ma più accogliente e positivo, oppure, al contrario, sarà proprio l'utilizzo di un linguaggio empatico a ridefinire il pensiero

¹ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, p. 179.

² C. R. ROGERS, *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze 1970, p. 24.

del docente: «modificare il linguaggio significa quindi modificare il pensiero che abbiamo riguardo all'altro»³.

A chiusura di questo viaggio sulla comunicazione, si sono volute ricordare le parole di Papa Francesco: «l'alterità è vitale per l'identità [...] La mia identità è un punto di partenza, ma senza l'alterità cade a vuoto, si appassisce e rischia di morire. Senza il riconoscimento dell'alterità muore non solo l'altro, ma anche io stesso»⁴.

³ R. FABIANI – C. PASSANTINO, *Risolvere i conflitti in classe*, Erickson, Trento 2007, p. 173.

⁴ FRANCESCO, *Diversi e uniti. Com-unico quindi sono*, LEV, Città del Vaticano 2020, p. 12.

Il nulla immacolato

di Pierfrancesco Manna

Il lavoro di tesi di cui questo estratto riporta una sintesi necessaria alle pagine di questa rivista, parte da un punto focale offerto da un'espressione coniata da una delle menti pensanti più poliedriche di Francia, Fabrice Hadjadj. L'espressione è: «*Il nulla immacolato*». Una sorta di provocazione letteraria per chi come lo stesso Hadjadj ha percorso un cammino che lo ha condotto dal grigiore dell'indifferenza alla luce della fede. La lettura di un suo testo dal titolo: «Il paradiso alla porta, saggio su una gioia scomoda»¹ ha assunto, man mano che ci si inoltrava in quelle righe, il valore di un invito a ripercorrere un itinerario di scoperta abbracciante sia il dato filosofico che quello biblico/teologico e, infine, artistico per condurre il lettore in quell'ambito interiore che l'autore stesso definisce «ferita della beatitudine»: il Paradiso.

Hadjadj sostiene che nella bellezza paradisiaca non c'è nulla di consolante, in quanto essa sarebbe dotata di un fremito lacerante, come la grazia di chi ha la ventura di viverla dopo la morte.

La tesi è stata volutamente caratterizzata da un andamento carsico, proprio come quei fenomeni che rimangono nascosti alla vista, ma i cui effetti si rivelano nel loro defluire.

E, carsica, è anche la passione che l'ha intrisa che ne ha silenziosamente informato la corporeità letteraria a cui finalmente si darà il giusto spazio e, si spera, l'adeguato vigore da ora in avanti.

Viviamo un tempo drammaticamente sospeso, come personaggi tragici ritratti con la tavolozza tipica dei chiaroscuri caravaggeschi.

¹ F. HADJADJ, *Il Paradiso alla porta, saggio su una gioia scomoda*, Lindau, Torino 2013, p. 57.

Il Covid-19² che ci ha colpito, ha reciso e recide ancora, ruvidamente, moltissime vite umane condannandole a un'infinita solitudine proprio nel momento del loro trapasso, consegnando noi, al contempo, a un futuro incerto e angosciante, come individui e come collettività.

Nel tardo pomeriggio del 27 marzo 2020, in una piazza San Pietro pienamente vuota ma gravida di pioggia incessante, Papa Francesco, nel suo passo incerto, così come è incerto il tempo che stiamo attraversando, ha dimostrato lo smarrimento planetario dinanzi a questo evento drammatico, affermando che, nonostante tutto, la morte non ha l'ultima parola sulla vita dal momento che essa è rivestita della luce pasquale.

L'allontanamento da una speranza dal sapore puramente evangelico che annuncia la vita eterna, è dietro l'angolo. Sempre in agguato come una fiera pronta a divorare la sua preda. Del resto «per molti cristiani, l'inferno eterno plasma l'immagine di un Dio perverso, vendicatore, finanche sadico; e per i non cristiani l'inferno sembra una Auschwitz eterna, qualcosa che solo un potere malefico potrebbe inventare»³.

Ed è proprio in questa abolizione del futuro che ben si inserisce la riflessione di Hadjadj: «Oggi, al tempo del coronavirus, potremmo dire che a ucciderlo basta una gocciolina respiratoria. L'uomo è fragile quanto una canna, ma è una canna che pensa e perciò, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire»⁴.

L'uomo che è un nulla, un punto infinitesimale dinanzi all'universo, è anche quel nulla capace, grazie al pensiero, di comprenderne l'immensità. La suprema grandezza coincide quindi con la più profonda coscienza di sé.

Hadjadj nasce in Francia nel maggio del 1971. Figlio di genitori maoisti, attivisti rivoluzionari, durante il corso della sua giovinezza segue quelle che sono le linee guida della famiglia, vivendo in uno stato di ateismo e di anarchia assoluta. Si può considerare come un

² Tecnicamente il Covid-19 è il nome della malattia provocata dal virus Sars-Cov-2, popolarmente noto semplicemente come *coronavirus*, che ha guadagnato il triste primato di primo virus diffusosi così rapidamente su scala mondiale.

³ <https://www.avvenire.it/agora/pagine/inferno-quel-fuoco-acceso-dalla-nostra-liberta-enzo-bianchi> (12 aprile 2021).

⁴ <https://it.aleteia.org/2020/05/10/fabrice-hadjad-j-riflessione-coronavirus> (10 gennaio 2021).

cercatore di Dio. Una presenza, quella del divino, che lo inquieta. Il suo impegno di filosofo, autore di vari saggi, fa sì che lo si possa definire una tra le voci europee più autorevoli nel panorama cristiano cattolico, al punto da essere annoverato tra i membri del Pontificio Consiglio dei Laici.

Approfondendo le pagine del testo di riferimento di questo lavoro di tesi, alla luce delle considerazioni fin qui compiute, non si può non rilevare come Hadjadj abbia costruito non un *corpus* organico, come imporrebbe un profilo squisitamente libresco, ma bensì una sorta di manufatto reso possibile dall'unione, tramite la cucitura che è propria di uno scrittore abile, di diverse parti di tessuto in prosa. Un vero e proprio *patchwork* letterario determinato dalla coerente progressività di quell'affascinante mosaico che fa dell'escatologia e, nel caso di specie del Paradiso, un «orizzonte di fecondità traboccante»⁵.

Ed è proprio scrutando questa linea di orizzonte, come se si fosse dinanzi a un sole sorgente o a uno struggente tramonto, che non si può non intravedere, come tra pertugi fuggiaschi ma non per questo impercettibili, la prima opera esegetica di Ambrogio, vescovo di Milano, tra i più insigni padri della Chiesa, dedicata alla descrizione del paradiso⁶ e scritta immediatamente dopo la sua consacrazione episcopale. Approfondendo il pensiero di Ambrogio, s'intuisce che proprio attraverso quest'opera egli volle dare inizio al ministero di capo della chiesa di Milano, coniugando il tema antropologico e ontologico del libro della *Genesi* con la riflessione escatologica: «ciò che venne compiuto da principio rappresenta la misura di ciò che avverrà alla fine dei tempi»⁷. Nell'*incipit* di questo che si può classificare come uno dei classici della spiritualità cristiana, si può leggere l'ottavo versetto del secondo capitolo del libro della *Genesi*: «E Dio piantò il paradiso in Eden a Oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato». Il Paradiso è tra noi, in noi, per noi. È come se vi fossimo immersi senza rendercene conto. È necessario quindi, ancora una volta, suscitargli il desiderio. E per comprendere appieno il senso di questo desiderio, risulta necessario un rimando ai primi undici

⁵ F. HADJADJ, *Il Paradiso alla porta*, p. 9.

⁶ AMBROGIO DI MILANO, *Il Paradiso. Il Giardino piantato a Oriente*, Paoline, Milano 2018.

⁷ F. HADJADJ, *Il Paradiso alla porta*, p. 55.

capitoli della Genesi che fanno da premessa, da prefazione, a tutta la raccolta di scritti che compongono il Primo e il Secondo Testamento.

Ma se un desiderio si reprime esso tende, comunque, a riaffiorare. Tutto ciò rivela come la nostra cacciata dall'Eden faccia nascere nell'uomo il desiderio di ritrovarlo.

Ecco perché è fondamentale riflettere sul valore escatologico del Paradiso: se si abbandonasse il campo della speculazione intellettuale e teologica, abbonderebbero le sue parodie. Ne verrebbero fuori delle contraffazioni del tipo di quelle di cui abbiamo appena trattato.

Ciò che è interessante del pensiero dell'autore a riguardo di questo tema, è la sottolineatura che il Paradiso non va ricercato in un «altrove» ma esso è già un «in mezzo a voi». La Chiesa, secondo il filosofo, dovrebbe quindi tornare al vero significato del paradiso e del «centuplo quaggiù», tenendo insieme aldilà e aldiqua, spirito e carne.

Se si abbandonassero, quindi, tutti i tentativi di speculazione – intellettuale in generale e teologica in particolare, financo un inferno può essere confuso con il Paradiso, a dimostrazione di un desiderio di esso così pressante da far venire le vertigini, al punto da alterare le diottrie della intellegibilità delle cose di questo mondo e di quell'altro.

L'invito rivolto è quindi quello di tracciare una linea che, dall'inizio del peccato, non si avviluppa in sé ma, come una freccia una volta scoccata, si protrae verso il Regno futuro: «Fratelli, io non ritengo di averlo già afferrato; ma una cosa faccio: dimenticando le cose che stanno dietro e protendendomi verso quelle che stanno davanti, corro verso la mèta per ottenere il premio della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù» (Fil 3,13-14).

Ne deriva, quindi, quasi l'obbligatorietà di una postura da assumere che è tutta protesa verso l'avvenire, escludendo il ritorno al punto di partenza perduto, liberandoci così da una prigionia a mo' d'un beffardo gioco dell'oca.

Dal pensiero di Hadjadj si può anche evincere, inoltre, come questo anelito al futuro sia insito nella stessa volontà di Dio che, fin dal tempo dei Patriarchi, ha spinto i protagonisti della storia della salvezza verso un «andar via», o meglio, un «portarsi via» da un sentimento di stanzialità che li avrebbe altrimenti condotti a un immobilismo, oltre che fisico anche e soprattutto intimo, spirituale.

Singolare su tutto, il caso del patriarca Abramo: «Il Signore disse ad Abram: «Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò» (Gen 12,1).

È un invito, ancor meglio un ordine del Signore, alla protensione verso il futuro. Questo vuol dire che «il passato di quest'uomo sradicato è occupato da Dio; ma, prendendo l'iniziativa nei suoi confronti e parlandogli, Dio gli apre dinanzi un avvenire»⁸.

Un futuro che prende la forma di un grappolo di promesse che dispiegano una posterità generazionale e temporale, sia pure incerte, ma che disvelano quella che può essere denominata come una vera e propria attività pedagogica messa in atto da Dio: la rieducazione del cuore umano che è quindi rieducazione di quel desiderio di eternità che è insito in ogni uomo.

«Ma un paradiso senza fine, qualcuno dirà, non sarà una cosa noiosa? L'eternità sembra molto, molto lunga. E anche la gioia più forte dura la brevità di un lampo. La morte è veramente una tragedia? Forse, ma bisogna subito precisare che anche la grande bellezza è tragica. Spalanca un "paradiso di tristezza". E la falce della morte appare come il fondo nero che dà rilievo ai bagliori, il termine che rende prezioso ogni secondo, il grido che strappa alla stupidità dei buoni sentimenti. Se inoltre si considera il paradiso come l'adorazione unanime e permanente di un solo e unico Dio, è possibile rappresentarselo come un regno di cloni, e, a quel punto, preferirgli seriamente l'inferno»⁹.

Il presumere e il temere che il paradiso sia un deserto piatto, senza financo le dune che normalmente lo caratterizzano e le oasi che lo albergano tra le sabbiose balze, costituirebbe una resa dinanzi all'ignoto rappresentato da un immaginario paradisiaco che annichirebbe invece di esaltare. Molto coraggiosamente, Hadjadj, muovendosi sulle orme tracciate da Francesca da Rimini e da Paolo Malatesta nell'*Inferno* dantesco, fa notare come il peccato commesso dai due amanti non riposi tanto o soltanto nell'aver provato compiacimento nell'adulterio, ma quanto piuttosto nel non essersi spinti nella lettura degli amori di Lancillotto senza gettare il cuore oltre l'ostacolo. Non arrivando cioè a quelle pagine che di quegli amori ne sbugiardavano la veridicità esaltando invece il vero amore: «Quel giorno più non vi

⁸ P. STANCARI, *I Patriarchi*, Scriptorium, Cernusco sul Naviglio (MI) 2006, 19.

⁹ F. HADJADJ, *Il Paradiso alla porta*, p. 22.

leggemmo avante»¹⁰. Ecco, a parere di Hadjadj, noi saremmo come gli amanti del quinto canto dell’Inferno: non leggiamo oltre, non osiamo innanzi. Ci accontentiamo della minuscola calibratura dei nostri drammi quotidiani, in cui a volte baluginano lampi di felicità, ma che presto speriamo siano preludio di violenti temporali. Addirittura il nostro autore evidenzia come il Paradiso descritto dal sommo poeta sia di una violenza di vita che travalica ogni immaginazione perché «la gioia perfetta può passare solamente attraverso una ferita mai guarita»¹¹.

A prima vista sembra proprio che le ferite umane si comportino allo stesso modo. Hanno un grande potere di attrazione e inghiottono ciò che si avvicina, anche la luce, intesa come quella pulsione calamitante che promana dall’amore di Dio. Le nostre ferite possono assumere un significato diverso: esse possono attirare per traghettare su una sponda «altra». Vi è una sola condizione: che questa ferita passi nelle mani di Dio e non resti in quelle di chi è ferito. Solo così si assume la consapevolezza che l’altra sponda sono le sue mani. Anzi, è il suo stesso cuore ferito. Appare necessario, quindi, separarsi dai propri drammi, un po’ come i discepoli pescatori che si separarono dalle loro barche. Bisogna lasciare sempre qualcosa, il più difficile è proprio lasciare le proprie ferite. Ma «lasciare», in senso teologico, è «orientare». Orientare le proprie ferite, i propri drammi – parafrasando Hugo – verso il cuore ferito di Dio. Una ferita, una fessura, da cui è uscita la Parola e la Luce, il Cristo e lo Spirito.

Nel cristianesimo, difatti, non si individua un archetipo atemporale ed astratto, ma un preciso avvenimento che si è verificato in quel luogo e in quell’epoca. L’evento della morte di Gesù è accaduto «*sub Pontio Pilato e non sub specie aeternitatis*»¹². L’evento della resurrezione, del resto, riguarda non una creatura immortale ma quella di un uomo che è morto. Non è dunque la morte a dare all’esistenza il suo valore, ma come accade per l’oscurità più buia che rende anche un piccolo raggio di luce abbagliante, è proprio la morte che conferisce un incremento valoriale alla vita. E in effetti, come in un *calembour*, sovente si dice a proposito della resurrezione del Cristo, che non è risorto il Crocifisso

¹⁰ DANTE, *Inferno*, V, 38.

¹¹ F. HADJADJ, *Il Paradiso alla porta*, 25.

¹² *Ibidem*, 98.

ma che è proprio il Crocefisso a essere il Risorto. In tal modo non si nega nulla, pur nella evidente trasformazione che l'evento provoca in sé, di ciò che quell'uomo, chiamato Gesù, ha vissuto e ha subito:

Durante la nostra vita si procede per scandagliamenti come se si scavasse un pozzo. E man mano che il pozzo è visitato, illuminato, man mano che il materiale accumulato alla rinfusa, forse anche intasato con forme d'incrostazione piuttosto inquinate, permane, al di là di tutto, al fondo di tutto, un barlume di luce: il fervore di una fiamma, una presenza incandescente. Nel nostro morire quella fiamma si ravviva. E quella fiamma è Dio.

Hadjadj considera, quindi, il nostro ingresso in Paradiso non come la cancellazione di una storia – la nostra, di tutti e di ognuno – ma al contrario il recupero di essa. A sostegno di ciò, Hadjadj cita la mirabile sintesi di Alexis de Tocqueville: «Dio non pensa al genere umano in generale. Egli vede con un solo sguardo e separatamente tutti gli esseri di cui si compone l'umanità, e percepisce ciascuno di essi con le somiglianze che lo avvicinano a tutti gli altri e le differenze che lo isolano»¹³.

L'amore del Creatore, pur essendo esclusivo, in realtà è inclusivo di tutte le creature. Immergersi nella sua vita, stare in Paradiso, non comporta un annegamento nell'indifferenziazione ma, al contrario, pur facendo emergere le diversità in maniera più radicale, al tempo stesso ci irrorà di una comunione profondissima. Il Paradiso, in questa visione, sconvolgerebbe la nostra condizione ma non corromperebbe la nostra identità. Ciò che si teme «nulla immacolato» in realtà è un «tutto trasformato», identitario e comunitario, che trasforma un gruppo di fuggiaschi e di esiliati dal mondo e da sé stessi – come lo erano i discepoli dopo la morte cruenta di Gesù e come lo siamo noi dai tempi dei progenitori in avanti¹⁴ – in un popolo di convocati al cospetto dell'Amore. Liberi dalla perimetralità che fa da contorno alla sagoma dei nostri corpi mortali, ma non per questo sconvolti nella nostra identità più autentica.

¹³ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris 1961, p. 34.

¹⁴ Cfr. Gen 3,8-10.

INDICE

- La teologia del creato come "vocazione del custodire"**
Per una riflessione etica della relazione uomo/ natura p. 5
di Aquila Sergio
- Lo sguardo di Gesù sul creato: l'incarnazione come
accadimento cosmico** p. 27
di Antonio Gatto
- La terra come Gaia: la riflessione di Leonardo Boff
sull'ecologia integrale alla luce della Laudato si'** p. 39
di Raffaella Roberti
- Teologia del creato ed esperienze di santi** p. 57
di Mario Corrado
- Per una introduzione alla lettura della «Laudato si'»** p. 73
di Carmela Romano
- Un'antropologia redenta.
Per una sinodalità ecologica** p. 93
di Piero Sirianni
- Per una lettura della Laudato Si'
di Papa Francesco** p. 107
di Pasquale Traulo
- APPENDICE**
- Il termine רהתום come chiave interpretativa
del Magnificat (prima parte)** p. 119
di Paolo Viggiano

*Estratti dalle tesi di Laurea triennale e magistrali
vincitrici del premio "Luigi Intriери" a.a. 2020-2021*

**La professionalità dell'insegnante di religione
cattolica: quali competenze per l'inclusione?** p. 147
di Rosario Allevato

**La comunicazione nell'Irc
e il metodo non direttivo di Carl Rogers** p. 151
di Emma Gullo

Il nulla immacolato p. 155
di Pierfrancesco Manna

Dei et Hominum



Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales"
Via G. Rossini - 87036 Rende (CS)
Tel./Fax. 0984.837026
www.issr-cs.it - info@issr-cs.it