

PROSPETTIVE TEOLOGICHE DELL'ENCICLICA «LAUDATO SÌ MI Signore»

Francesco Donadio

This essay spirit within the context of a historical rehabilitation of religion, as the challenge it must face in terms of confrontation with modernity. By relying on the help/complicity of two authoritative representatives of German liberal theology, Ernst Troeltsch e Adolph von Harnack, we attempt to reconstruct the attempt to discuss not only the debate on the meaning of the "absoluteness" of Christianity, but also the contribution offered by a such religion in terms of revealing a new sense and responsibility in relation to existence. searches for the connection between religion and nobleness of

Credo di dovere in buona parte l'invito a tenere questa prolusione al fatto di aver scritto un saggio di commento all'enciclica *Laudato sì mi Signore*, che è oggetto di studio di questo vostro incontro, anche se qui sono messe alla prova le mie capacità/velleità di vestire i panni del teologo, perché mi è stato richiesto di intervenire sulle *Prospettive teologiche* che stanno a monte di questo documento, che è un atto di magistero solenne di Papa Francesco sulla importante/impellente questione ecologica che ci investe tutti drammaticamente, perché ne va della stessa sopravvivenza del nostro pianeta¹.

¹ Colgo qui l'occasione per ringraziare il professore don Fernando Angelino, direttore editoriale della rivista *Studi storici e religiosi*, a cui collaboro da qualche anno e sulla quale è uscito l'anno scorso [VII (2015) 11-43] il mio saggio *Della necessità/verità/bellezza dell'ecologia*, di cui ho fatto cenno sopra, e la prof.ssa Rosaria Capone, responsabile regionale del *Movimento ecclesiale di impegno culturale* (MEIC), per l'invito che mi hanno rivolto a tenere la relazione introduttiva alla loro assise nazionale, che ha avuto luogo a Caserta nei giorni 11-13 novembre 2016. Questo saggio mantiene volutamente il carattere colloquiale di quella relazione.

C'è un elemento che mi ha benevolmente sorpreso leggendo la bella locandina di questo convegno con la superba immagine della reggia sullo sfondo, la citazione dell'adagio medievale: *ens, bonum et verum convertuntur*, lasciato lì come se la sua interpretazione sia un patrimonio scontato per tutti.

In effetti, già la sua versione latina oggi crea una certa difficoltà innanzitutto di comprensione letterale, persino a quel ceto che un tempo aveva familiarità con quella lingua antica che è stata fino al settecento lingua franca dei dotti, nella quale erano redatte le opere che avevano una circolazione scientifica, e che oggi, quanto meno a parecchi dei suoi esponenti, non è dato più di riuscire a leggere, [a differenza del don Abbondio manzoniano che sapeva di latino e con il suo «latinorum» riusciva persino a farne uno strumento di sopraffazione verso i più deboli, come d'altronde gli avevano suggerito i bravi, cose che naturalmente non meritano approvazione] e poi perché dietro quella formuletta magica per chi la capisce si nasconde una profondità di pensiero e di interpretazione del mondo che ormai ci è diventata quasi estranea. Eppure è alla base di tutta la simbolica medievale, che è la forma di pensiero di cui si nutrivano San Francesco, Tommaso d'Aquino e Dante, la poesia del dolce stil novo, ma si può ben dire: di cui si nutre ogni poesia. «Il mondo moderno non conosce l'identità di essere e parola, sulla quale in origine si fonda ogni conoscenza e anche ogni religione e poesia: la rete di somiglianze e di analogie che permetteva di affermare l'essere nella parola si è sciolta, abbandonando le cose a un'enigmatica e insondabile essenza e le parole a un'orgogliosa, tautologica funzione di mero autoriferimento»².

Sulla penuria della nostra condizione spirituale

La nostra distanza/lontananza da quell'universo spirituale polifonico è insieme la minaccia che incombe su di noi, il rischio di

² C. Magris, *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Torino 1984, p. 184.

restare prigionieri di un universo di segni che non rimandano più ad altro: «*ein Zeichen sind wir, deutunglos*» (Fr. Hölderlin), puri segni, senza significato, segni ripiegati su se stessi, un universo «concentrazionario» cupo e muto, incapace di tenere insieme il visibile e l'invisibile, un universo che a volte sembra di aver ceduto ogni cedola di partecipazione a un orizzonte che trascenda quello delle mere cose.

Ha scritto J. Huizinga, [uno storico olandese morto nel 1945 in un campo di concentramento nazista, autore di testi famosi come *L'autunno del Medioevo*, *Homo ludens*, *Erasmus da Rotterdam*, *La civiltà olandese del Seicento*, etc]: «Di nessuna grande verità lo spirito medievale era tanto convinto quanto delle parole di S. Paolo ai Corinzi: «*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*». Si tratta di una citazione che, al di là del suo specifico contenuto teologico, lascia emergere una distinzione tra il visibile e l'invisibile, tra l'umbratile verità del presente e il suo dispiegamento pieno nel futuro verso il quale siamo incamminati, tra l'apparire e l'essere, tra la figura del mercante interessato al mero uso di scambio delle cose e la figura metafisica dell'Angelo, distinzioni che ben si possono riassumere nella paroletta magica di «trascendenza» o di «trans-ascendenza» con cui tentiamo di esprimere quel sentimento elementare di un'esperienza di ulteriorità/transitività all'interno stesso della patria del dicibile e del nostro «qui e ora», cioè l'esperienza che «c'è dell'altro», che non siamo esseri unidimensionali, che sarebbe terribile vivere in un universo senza vie d'uscita: ne andrebbe della nostra libertà, quella consustanziale, che è a fondamento di tutte le altre più o meno piccole libertà che ci possiamo consentire.

«Il Medioevo non ha mai dimenticato che qualunque cosa sarebbe assurda, se il suo significato si limitasse alla sua funzione immediata e alla sua forma fenomenica, e che tutte le cose si estendono per gran tratto nell'al di là. Quest'idea è familiare anche a noi, come sensazione non formulata, quando ad esempio il rumore della pioggia sulle foglie degli alberi o la luce della lampada sul tavolo, in un'ora tranquilla, ci dà una percezione più profonda della percezione quotidiana, che serve all'attività pratica. Essa ci

può talvolta comparire nella forma di una percezione che ci fa vedere le cose come impregnate [...] di un mistero che si dovrebbe e che non si può conoscere, riempiendoci della certezza tranquilla e confortante che anche *la nostra esistenza partecipa a quel segreto del mondo*»³.

Oggi una tale esperienza non ci è diventata certo del tutto assente, ma si è in qualche modo ritratta in alcuni momenti e luoghi privilegiati, diventati sempre più rari, quanto meno nella percezione comune, perché dominante ci è diventato il cosiddetto pensiero unico, funzionale, deterministico, il pensiero come trionfo del quantitativo, dell'utile, dell'assenza della profondità dello sguardo, della polifonia della vita, «la sostituzione del rigore del pensiero alla quantificazione delle notizie», come di recente ho sentito dire in un dibattito televisivo: rischiamo di sprofondare nella banalità della pura ripetizione di moduli di pensiero, di comportamenti indivi-

³ J. Huizinga, *L'Autunno del Medioevo*, Firenze 1991, pp. 282-283. Mi sia consentito un breve commento a queste due metafore a cui fa riferimento Huizinga, quella del «rumore della pioggia sulle foglie degli alberi» e quella della «luce della lampada sul tavolo in un'ora tranquilla». Si tratta di sensazioni paniche ben note alla grande poesia. Per la prima metafora si pensi, per fare un esempio di facile accesso, se non altro per averla appresa a memoria nei nostri banchi di scuola, alla bella poesia di Gabriele D'Annunzio *La pioggia nel pineto*: «Taci. Su le soglie/del bosco non odo/parole che dici/umane: ma odo/parole più nuove/che parlano gocciole e foglie/lontane/ Ascolta. Piove/dalle nuvole sparse /Piove su le tamerici/salmastre ed arse/piove sui pini/ [...] piove sui nostri volti/silvani/piove sulle nostre mani/ignude/sui nostri vestimenti/leggieri/sui freschi pensieri/che l'anima schiude/novella/su la favola bella/che ieri/t'illuse, che oggi m'illude/Ermione». Qui l'invito al silenzio rivolto dal poeta alla donna che lo accompagna (Ermione) diventa condizione per lasciar parlare e poter ascoltare i suoni straordinari della natura, parole *più nuove* pronunciate da gocce e foglie del bosco. S'individua inoltre una corrispondenza tra il cadere della pioggia sugli elementi naturali e il cadere della pioggia sul poeta e la sua donna (sulle mani, sulle vesti e persino sui pensieri, resi nuovi dalla pioggia) fino ad assimilarsi alla vita vegetale del bosco e riuscire a intuire, attraverso la «favola bella» che unisce il poeta alla sua donna, l'altra favola, quella della vita fatta di alterne felicità e illusioni. L'altra metafora mi richiama a una poesia Reiner Maria Rilke, che mi permetto di citare senza alcun commento, lasciandone semplicemente agire in noi la sua forza evocativa, che è sempre allegoria d'altro e allegoria di se stessi, trasformazione nell'invisibile delle cose del mondo visibile e viceversa: «Non perdere il tuo equilibrio, Dio/ Non ti possiede neppure chi ti ama/ E ti riconosce al buio oscillando/Come un lume al tuo respiro/ E se uno ti afferra nella notte/costringendoti nelle sue preghiere/ tu sei l'ospite/ che poi riparte». (R. M. Rilke, *Il libro d'ore, Libro secondo. Il libro del pellegrinaggio*, in *Poesie*, I, a cura di G. Baioni, Torino 1994, p. 235).

duali e sociali, di un linguaggio che si è fatto gergale, cedendo l'unicità di ciò che ci rende persona alla maschera che copre la nostra individualità, trasformandoci in «stereotipi», in ombre e contraffazioni di ciò che è veramente «persona».

Ci sopravanza la prosaicità del mondo e –la cosa più grave– senza che riusciamo neppure più ad avvertirne il disagio: come avrete certamente sentito dire e forse voi stessi sperimentato nel circuito delle vostre conoscenze: si ruba senza che più ce ne si vergogna, s'inquina impudentemente/impunemente, un intruglio di malvagità e d'ignoranza, di arroganza e incompetenza. Questo è il tradimento della creazione perpetrato dalle sue creature, da specifiche creature e interessi sociali e appunto a un tale intreccio si lega la *Grundfrage*, la domanda fondamentale dell'Enciclica, come si vedrà: la sofferenza del pianeta non è separabile da quella dei poveri e dalle cause che la determinano. Questo, naturalmente, investe il problema delle dimensioni politiche della faccenda ecologica, che è questione da cui qui dobbiamo prescindere a motivo della delimitazione del nostro tema, ma è chiaro che si è tutti chiamati a una necessaria conversione del nostro sguardo sul mondo, che è condizione imprescindibile per poter agire su di esso.

In cammino vero un nuovo sguardo sul mondo

Proviamo a guardare il mondo in maniera diversa da quella abituale, che è come dire proviamo a guardarlo con una «variazione immaginativa», ad esempio come quando lo immaginiamo in prospettiva «utopica», cioè in una forma alternativa a quella presente, con tutte le connotazioni di senso che un tale cambio di prospettiva comporta. Quando, ad esempio, in una proiezione desiderante ci immaginiamo di voler vivere in un mondo diverso da quello abituale, che è pure un'operazione che ci capita di praticare, in un mondo in cui «essere, bontà e verità» si corrispondono ovvero stanno in un rapporto di mutuo scambio, etc. Un altro mondo è possibile, ce lo siamo sentito ripetere spesso. Lavorare, lottare perché ciò che ci sembra impossibile diventi possibile è stata la molla di ogni

avanzamento di civiltà, al di là delle difficoltà che «la pazienza della storia» ci ha insegnato. Credo che uno degli effetti primari che possiamo ricavare dalla lettura dell'*Enciclica* di papa Francesco possa ricondursi a questa lezione di vita, che non è un effetto di poco conto. «L'educazione ambientale dovrebbe disporci a fare quel passo verso il Mistero, da cui un'etica ecologica trae il suo senso più profondo» (§210)⁴.

Appunto questa mutazione dello sguardo è quella che ci viene richiesta quando ci proponiamo di guardare il mondo in prospettiva teologica. Con essa il mondo non è più quell'autosussistenza fornita del carattere di eternità quale appariva all'occhio greco: «nessuno degli uomini o degli dei ha mai fatto il mondo, ma esso è sempre stato, è e sarà» (Eraclito), che ne costituiva propriamente il divino originario, all'interno del quale ai vari dei era destinato il compito di rappresentarne/governarne ambiti specifici, porzioni delimitate di mondo, con il risultato di possibili, frequenti sconfinamenti che non mancavano di scatenare lotte di potere tra gli dei, non senza coinvolgere spesso i destini degli uomini. L'alternativa a questa maniera di guardare il mondo è quella che ci viene dalla cultura ebraico-cristiana, che è quella per la quale il mondo è *il prodotto* di un atto creativo. Mondo come cosmo eterno e mondo come venuta all'essere attraverso l'atto creativo di un Dio rispondono ora a due assiomatiche diverse, sono due concetti distinti. E questo lo vedremo tra poco.

Prima però di procedere a qualche colpo di sonda più ravvicinato su questo concetto ebraico-cristiano di mondo «creato», che sta a base del terreno dell'*Enciclica*, mi sia concessa ancora qualche osservazione preliminare.

Professionalmente sono uno storico della filosofia e quindi uno storico delle idee. Ho appena fatto cenno a una delle ragioni che probabilmente hanno indotto gli organizzatori di questo Convegno a invitarmi a tenere questa prolusione, al fatto cioè di aver scritto un commento all'*Enciclica* papale. Con esso, in effetti, ho tentato

⁴ Le citazioni dall'*Enciclica Laudatosi* saranno indicate con il semplice rinvio alla numerazione del corrispondente paragrafo.

di ricostruire una certa vicenda d'epoca, in buona parte intrecciata con la mia vicenda biografica già per semplici ragioni anagrafiche, in cui si era andato percependo un trapasso o se volete un punto di svolta [tento qui di ricostruire un clima culturale e un'esperienza di vita di circa mezzo secolo addietro] da un'attenzione culturale prevalentemente catturata dall'interesse per la storia, un tema tipicamente illuministico, a quello di una consapevolezza anche dei limiti connessi a un tale atteggiamento. Era il trapasso da una certa euforia per le magnifiche sorti e progressive, che era poi acritica esaltazione della storia e acritico/colpevole oblio del rispetto per la natura, a una coscienza più matura dei rischi/danni che un tale comportamento generalizzato andava producendo. Nel registrare questo slittamento ovvero cambio di mentalità, con i tempi di maturazione che si richiedono per una tale svolta, mi è parso utile fare riferimento a due eventi/momenti importanti, che hanno segnato come la *fine di un incantamento* e possono essere assunti come *indicatori della necessità di una svolta*, come un richiamo alla necessità di un'attenzione alla terra, ai legami che ci tengono uniti ad essa, a dispetto dell'ipertrofia storicistica che tende(va) a obliarli. Essi hanno suonato come il risveglio da un sonno dogmatico, quasi un campanello d'allarme per un'età del mondo proiettata verso conquiste spaziali e verso un modello di sviluppo indifferente ai suoi limiti di sostenibilità.

Paradossalmente il primo di questi momenti ha coinciso con il punto più alto di dispiegamento della potenza tecnologica dell'uomo e lo si può riconoscere nel valore altamente simbolico del primo atterraggio lunare dell'uomo nel luglio del 1969. Il protagonista di quell'evento, Neil Armstrong, lo definì «un piccolo passo per un uomo, ma un balzo gigantesco per l'umanità!», ma è chiaro che con esso non si apriva solo una nuova frontiera dell'uomo verso lo spazio, ormai già avviato verso lo sbarco su Marte, ma anche una nuova prospettiva di guardare alla terra, di poterla osservare dall'alto e ammirarne tutta la bellezza a fronte di quel corpo lunare arido e desolato, senza acqua, pieno di crateri, altipiani e catene montuose, di distese pianeggianti di lava solidificata, a lungo sognato quasi come una fuga dalla terra e ora rivelatosi del

tutto inospitale. Altro che lirismo lunare, sia pur venato di malinconia come quello del Leopardi nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: «Che fai tu, luna, in ciel? Dimmi che fai, Silenziosa luna?/Sorgi la sera, e vai /Contemplando i deserti; indi ti posi/Ancor non sei paga/Di riandare i sempiterni calli?/Ancor non prendi a schivo, ancor sei vaga/Di mirar queste valli?/Somiglia alla tua vita/La vita del pastore».

In effetti, lo sbarco sulla luna è forse servito a guardare da un'altra prospettiva alla bellezza della terra, non di certo a farci innamorare a vivere sulla luna. Al disincanto leopardiano del nostro pianeta per la luna si è sostituito il disincanto nostro per la luna. Altro, dunque, che il lirismo lunare che ci viene suggerito dal repertorio della canzone napoletana⁵. Qui nonostante tutto è pur sempre l'uomo e solo l'uomo con le sue emozioni a far cambiare di segno a questo arido satellite della terra e a trasformarlo in «nastro d'argento» che luccica sul mare, ma per il resto non c'è paragone con la nostra terra, con il mondo nel quale siamo nati, del quale siamo parte, nel quale siamo implicati attraverso i sensi e al quale lo spirito ci vincola nella pienezza della vitalità. Non si tratta di un poetizzare la terra a buon mercato, ma della consapevolezza della sua ricchezza e spazio vitale senza alternative per noi e del conseguente impegno a custodirne il carattere di riserva insostituibile per la nostra stessa sopravvivenza.

Il secondo momento che ha suonato come un risveglio dal nostro oblio della terra è stato il *Rapporto sui limiti dello sviluppo* commissionato al MIT dal Club di Roma e pubblicato nel 1972, con gli aggiornamenti del 1992, 2004, e successive verifiche sull'attendibilità delle previsioni fatte. Le conclusioni di quel rapporto ebbero l'effetto di un vero *shock* culturale sugli abituali paradigmi della crescita e dello sviluppo connessi all'industrializzazione del mondo, in quanto ora, da una fonte scientifica autorevole e giudicata indipendente, si poneva non solo l'accento sui guasti indotti dall'inquinamento, dai tassi di crescita della popolazione e dallo

⁵ *Na voce, na chitarre e ò ppoco 'e luna; Ohi luna, luna, lu, luna caprese; 'A luna rossa me parle e te; Quannespont a luna a Marechiarre, etc.*

sfruttamento selvaggio delle risorse materiali/agricole/ambientali, ma se ne denunciava la loro *esauribilità* con grave danno per la stabilità dell'ecosistema in generale e dello stesso equilibrio economico globale.

Fu un grido d'allarme che investiva innanzitutto la capacità progettuale della politica, sollecitandone implicitamente la programmazione di una linea di sviluppo, da connettere necessariamente a una inversione di rotta, compatibile con i limiti della capacità di carico del pianeta. Già un anno prima, però, nel 1971, a distanza di otto anni dalla *Pacem in terris*, il papa Paolo VI si era riferito alla questione della crisi/catastrofe ecologica come conseguenza di un'attività incontrollata dell'uomo trasformatosi in «apprendista stregone» (G. Anders) di una civiltà tecnologica che pensava di governare restandone invece semplicemente asservito. Erano voci profetiche che richiamavano l'umanità al rischio dell'autodistruzione globale se non si fosse accettata la sfida della sostenibilità dello sviluppo, da cui sarebbe dipesa la nostra sopravvivenza a lungo termine. Naturalmente a quelle voci se ne potrebbero aggiungere molte altre.

Mi limito qui a indicarne una di casa nostra, quella di Pasolini, per la metafora poetica a cui fece ricorso in quegli anni, quella della «scomparsa delle lucciole» da lui registrata come un evento straziante che si era determinato «a causa dell'inquinamento dell'aria, e, soprattutto, in campagna, a causa dell'inquinamento dell'acqua (gli azzurri fiumi e le rogge trasparenti)», un fenomeno «fulmineo e folgorante», cifra di un passaggio d'epoca e di civiltà. Si andava prendendo coscienza della necessità di una visione sistemica della vita, di una ecologia non antropocentrica, ma eco-centrica. La nascita di questa nuova sensibilità per l'ecologia tentò di organizzarsi anche in forme politiche, con partiti, soprattutto, a livello europeo, capaci di guadagnare anche un notevole consenso elettorale, ma senza costituire una vera alternativa alle formazioni classiche della rappresentanza politica, anche per il fatto che queste ebbero modo di inglobare facilmente quelle istanze verdi nei loro programmi politici.

Oggi, a distanza di oltre quarant'anni da quel rapporto, le cose

sono fortemente precipitate e non se ne vede una prevedibile via d'uscita. L'enciclica di papa Francesco si fa megafono accorato e autorevole di questa nostra condizione: «le previsioni catastrofiche ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. Potremmo lasciare alle prossime generazioni troppe macerie, deserti e sporcizia. Il ritmo di consumo, di spreco e di alterazione dell'ambiente ha superato le possibilità del pianeta, in maniera tale che lo stile di vita attuale, essendo insostenibile, può sfociare solamente in catastrofi, come di fatto sta già avvenendo periodicamente in diverse regioni. L'attenuazione degli effetti dell'attuale squilibrio dipende da ciò che facciamo ora, soprattutto se pensiamo alla responsabilità che ci attribuiranno coloro che dovranno sopportare le peggiori conseguenze» (§161).

Ben venuta, dunque, questa enciclica papale con tutta la forza di energia etica che trasmette, perché è chiaro che nessun programma politico e nessuna analisi scientifica, senza con questo volerne contestare la legittimità e l'opportunità, possono da sole indurre a un capovolgimento delle cose. Per ogni rivolgimento di lunga durata c'è bisogno di un supporto spirituale: la rivoluzione, diceva Mounier, o sarà etica o non sarà rivoluzione e ormai per chi è intellettualmente onesto se ne ha facile conferma dalla storia. Questo è, a mio avviso, il tema di fondo che unisce i diversi interventi papali su questo tema.

Naturalmente resta tutta la complessità della sfida che ci sta di fronte, il suo intreccio etico con quello economico e politico, all'interno di un quadro generale di rapporti tra Stati e tradizioni socio-culturali estremamente differenziate, di saperi e linguaggi eterogenei che investono, tra le tante competenze, il diritto, l'informazione, la religione e ne rendono difficile una ricomposizione complessiva di immediata applicazione. Si tratta di difficoltà –si pensi solo ai cosiddetti problemi della bioetica– che, emergendo da un campo inedito di esperienze, impongono l'elaborazione della stessa etica in termini nuovi, la necessità appunto di una sua risemantizzazione, al punto da spingere Hans Jonas, un altro autore ormai «canonico» per il nostro tema, già nel 1979, nel suo tentativo di costruire «un'etica per la civiltà tecnologica», a riformulare in questi termini il classico imperativo categorico kantiano: «agisci in modo che le

conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra».

A mio avviso nella riformulazione di questo imperativo kantiano non c'è solo una preoccupazione «ecologica» a bassa intensità, ma anche quella per una diversa/autentica qualità della vita, l'appello a viverla nell'unica maniera conforme al principio di responsabilità, quella di attingerla nella sua verità/profondità umana, senza cedimenti alle fallacie e alle manipolazioni di un vuoto consumismo. Queste sono le coordinate di una condotta che oggi usiamo dire «ecologica», ma che si potrebbe definire anche a difesa di una civiltà tecnologica non autodistruttiva, la qual cosa apre un altro vastissimo fronte problematico, quello cioè di un'ecologia che non è da intendere come una fuga romantica dalla industrializzazione moderna, ma dal suo uso distorto e distruttivo, che è questione politica e amministrativa, sociale, antropologica ed estetica, con i rispettivi risvolti pratici e operativi.

In tale contesto si può di certo salutare con soddisfazione l'accordo mondiale sul clima, entrato in vigore da qualche settimana (4 novembre 2016), ma ratificato a novembre 2015, celebrato in questi giorni a Parigi con l'illuminazione a verde di alcuni suoi monumenti simbolo, tra cui la Torre Eiffel e l'Arco di Trionfo. Uno dei principali obiettivi dell'intesa raggiunta lo scorso anno è stato quello di limitare l'aumento della temperatura globale entro i 2 gradi rispetto ai livelli pre-industriali. Per diventare effettivo l'accordo andava ratificato da almeno 55 Paesi che rappresentano il 55% dell'emissione mondiale di gas serra, sperando bene che il nuovo presidente americano non rappresenti un passo indietro nella politica per l'ambiente.

È chiaro che oggi l'etica è chiamata a rispondere soprattutto ai bisogni delle generazioni future, alle quali siamo tenuti a trasmettere non una natura desertificata, ma viva, libera non solo dalla contaminazione catastrofica dell'oggi, ma persino dai germi di corruzione oggi solo virtualmente presenti. Solo alle condizioni di uno sguardo tenuto vigile e aperto al futuro se ne potrebbe, in effetti, dedurre un'etica concreta e responsabile, ma questo impone una qualche riflessione anche sul quadro antropologico che ci sta di

fronte, di cui l'Enciclica papale non manca di offrire spunti critici ai quali si è in parte già fatto riferimento in precedenza. Si tratta ora di svolgere e approfondire un tale quadro etico-antropologico dentro una prospettiva religiosa e con ciò entriamo immediatamente nel cuore del problema ecologico osservato in prospettiva teologica, che è il tema specifico di questo mio intervento.

Ritorno a una poetica della creazione

Ci manca una poetica della creazione. Questo riguarda un po' tutti e investe persino la nostra coscienza credente se, ad esempio, quando pensiamo al Dio creatore, immediatamente incliniamo a rappresentarcelo come un meccanico della creazione, piuttosto che come il suo poeta. Eppure nella recita del *Credo* noi diciamo: Πιστεύομεν εἰς ᾧτόν (DH 150), crediamo in un unico Dio creatore/poeta. Come uscirne?

È chiaro che per l'uomo religioso il creato gli si dischiude innanzitutto come riconoscimento di una traccia divina e le creature tutte gli si manifestano come riempite di un unico afflato divino. In tale prospettiva il creato gli si offre come l'esperienza di una *trascendenza donata*, che è scambio attuo e amoroso di libertà. Appunto una tale tesi vorrei qui sviluppare e forse con ciò si riesce a comprendere meglio il gioco complesso sotteso al disegno dell'enciclica fino a risalire alla sua anima più profonda.

Si parta intanto dal titolo insolito per una Enciclica: *Laudatosi mi Signore*, che riprende una delle prime documentazioni della nostra lingua «volgare», il cosiddetto *Cantico delle creature*, e al contempo riporta sulla scena la gigantesca figura di Francesco, il suo messaggio di un ritorno al Vangelo, allo spirito delle *Beatitudini*, d'altronde così affine alle linee programmatiche dell'azione pastorale di questo Papa, che non a caso ne porta inscritto già nella scelta del nome la volontà di proseguirne, riattualizzarne il messaggio.

Mi sia consentita intanto un'annotazione che riguarda la *cifra stilistica* di questo titolo, che ha un andamento «responsoriale», quasi un *replay* a domande intonate da altri, da creature sentite

come fratelli e sorelle (frati e sore), dai loro appelli al nostro cuore e alla nostra sensibilità, alla nostra intelligenza, che invitano/sfidano a una risposta che nasce da un profondo coinvolgimento, dal sentirsi interpellati da domande che agiscono in profondità e che a loro volta richiedono risposte non di mestiere, ma di passione, che è poi il senso di ogni autentica esperienza intellettuale e umana.

Laudatosì mi Signore, ha il carattere di una preghiera e, quindi, si configura come una risposta dell'uomo –di lode appunto e di ringraziamento– a ciò che gli è dato vedere nella «creazione», la quale non è solo uno scenario anonimo, «una mera cornice della nostra vita» (§139), davanti alla quale si produce il dialogo tra Dio e l'uomo, ma è un attore coinvolto nella rappresentazione. Il creato è esso stesso momento di una teodrammatica divina, perché la creazione è linguaggio, discorso di Dio rivolto alla creatura, anzi discorso alla creatura «attraverso» la creatura, uno dei tanti risvolti dell'abbassarsi di Dio verso le sue creature noto come *kenosi* divina. San Francesco è colui che è pervenuto a una comprensione vivente di questa verità di Dio che parla/agisce «con» le sue creature [e viceversa] in quanto sue tracce viventi, ma –a ben vedere– tutto questo è possibile se la creazione stessa s'annuncia come Parola, come evento comunicativo, non come realtà amorfa e indifferente, come prodotto meccanico di una pura potenza divina.

Qui eviterò di annoiarvi troppo con disquisizioni filosofico-teologiche sul concetto di creazione in quanto libero atto di volizione divina che fa sorgere «dal niente» il mondo. In questa definizione classica di «creazione» non c'è solo il carattere performativo della parola divina che *fa essere* un qualcosa di diverso da se stesso. Ciò che importa qui mettere in rilievo nel concetto di «creazione» non è primariamente l'atto di potenza del «fare dal niente un qualcosa», quanto il riconoscimento del valore che la creatura acquista attraverso questo atto, il suo declinarsi come correlato di una libera iniziativa divina, il suo costituirsi come soggetto di una interpellazione divina.

In effetti, «creazione» è atto di *divina libertà*, ma questa libertà creativa non sta a indicare solo *la provenienza* della realtà creata, ma anche il suo futuro, la sua *ad-venienza*, in particolare nella figura dell'uomo «chiamato» a partecipare alla libertà del creatore, se

appunto la libertà è partecipazione [Giorgio Gaber], non possesso chiuso ed esclusivo, ma attivazione di nuova libertà, contagio di libertà. Essere libero significa perciò sempre: «operare liberando». E viceversa: chi non opera liberando, non è egli stesso libero. All'opposto il peccato teologicamente è *incurvatio in semetipsum*, esperienza di assenza/rottura di relazione, autopossesso e ciascuno di noi sa per propria esperienza quanto sia difficile approdare a una libertà piena e soprattutto quanta resistenza essa sperimenta nel vincere quella forma di schiavitù più subdola e più profonda che è l'attaccamento al proprio «IO». È che possiamo dare a questa libertà radicale di Dio anche un altro nome, quello di «AMORE», che è forza creativa originaria, «l'amor che move il sole e l'altre stelle», l'ultimo verso del Paradiso e della Divina Commedia (XXXIII, 145).

Se la creazione non è solo l'atto di onnipotenza del tirar fuori dal niente, ma partecipazione della/alla libertà creativa di Dio, allora si scopre che l'amore è l'autentico motivo divino dell'atto della creazione e che anche la creazione –non solo la storia della salvezza– si configura come comunione, esperienza di relazione. E allora le *asserzioni d'essere* nel giudizio teologico sono fondamentalmente asserzioni di relazione. Essere significa essere insieme, essere-in-relazione. Dio e uomo per l'uomo religioso non sono pensabili che dentro un rapporto di relazione, per lo meno per quanto attiene all'esperienza della religione cristiana. A partire da queste premesse vorrei sviluppare due altri concetti connessi alla categoria della «creazione»: quello di essere linguaggio di Dio ed insieme effetto della sua ritrazione.

Se la creazione è interpellazione di Dio emerge il cambio di passo di uno sguardo sul creato, che non può essere (più) inteso come una sorta di arredo o apparato scenico che fa da sfondo alle nostre vicende umane, ma come attore coinvolto nel discorso con Dio, perché la natura è il discorso di Dio diventato testo, il testo della natura.

Creazione, però, non è solo discorso di Dio rivolto «alla» creatura –e questo ne marca la distanza ovvero ne istituisce l'ineludibile orizzonte di trascendenza– ma è anche discorso di Dio fatto «attraverso» le creature –e questo coinvolge l'immettersi di Dio nella creazione e insieme l'innalzarla a *partner* della sua comunicazione, che è misura non solo della stessa libertà/distinzione delle creature

tra loro, ma anche del gioco di trascendenza/immanenza dell'amore divino, del suo affidarsi ad esse, del suo dispiegarsi come costitutiva «comunicazione» già all'interno della creazione, con l'effetto di lasciar delineare la posizione dell'uomo in essa come lo «scopo» finale della creazione, di certo come la creatura fornita del maggiore potenziale di linguisticità e, quindi, di ascolto: «infine Iddio coronò la rivelazione sensibile della sua gloria con il capolavoro dell'uomo. Creò l'uomo in forma divina, a immagine di Dio lo creò»⁶. È chiaro che con la creazione dell'uomo l'intero discorso sulla creazione non ne risulta solo arricchito di una inedita complessità, ma anche di una trasmutazione di registri retorici: «la creazione dell'ambiente (*Schauplatzes*=teatro del mondo) sta alla creazione dell'uomo: come la poesia epica a quella drammatica»⁷.

Con l'uomo il paradigma dell'ascolto si dispiega in tutta l'efficacia di una libertà che si traduce immediatamente in responsabilità, perché attraverso l'ascolto, che è esperienza paradigmatica di riconoscimento dell'altro, si apre lo spazio/necessità per l'uomo di confrontarsi con la natura in sé e fuori di sé che lo interpella e di osservarne lo spezzettamento, la sua disintegrazione/violazione, se appunto la nostra attuale esperienza ci mette a confronto con una natura guasta e imperfetta, ben lontana, dunque, dalla sua originaria condizione edenica. Con ciò, accanto alla conferma dell'importanza di una poetica della creazione, è indicato il cammino di un'ermeneusi infinita, che è l'altra faccia –e la stessa– del carattere linguistico della creazione e della funzione insostituibile dell'uomo in essa.

Mi sia consentito ora un breve accenno all'altro carattere della creazione, al suo configurarsi come ritrazione di Dio, che è una tesi ripresa dalla mistica ebraica medievale, ma originariamente presente, come si vedrà tra poco, nella cristologia paolina, una tesi che fa da *pendant* a quella della rivelazione come un sottrarsi di Dio nel suo stesso manifestarsi, riconoscimento di una eccedenza invisibile, impossibile da possedere in tutta evidenza.

⁶ J.G. HAMANN, *Aesthetica in nuce*, in Scritti sul linguaggio, a cura di A. Pupi, Napoli 1977, p. 114.

⁷ *Op. cit.*, p. 116.

Lo scambio del creatore con le sue opere è certo fonte di emozioni per l'uomo religioso e se ne può percepire persino tutta l'intensità musicale nel riverbero dei suoi toni capaci di estendersi ad altezze e profondità inenarrabili/inafferrabili, ma ancora più mirabile è la *coincidenza degli opposti* della gloria divina che regna su tutto e del *pathos* divino che scende nel nulla, ricongiungendo ogni cosa nell'amore. Tra questi due estremi si gioca l'inquietudine propria dell'uomo religioso di cui si potrebbe chiamare a testimonianza il profeta Giobbe, il rappresentante *ante litteram* della teodicea moderna, l'uomo caratterizzato dal suo drammatico atto d'accusa [altro che pazienza di Giobbe!], che è al contempo un chiedere ragione al suo Dio per l'ingiusta condizione di sofferenza che lo tormenta. E Dio accetta la sfida scegliendo –con uno scambio di ruoli che ci permette di assistere alla malìa di una vera e propria finzione scenica– di poter fare lui lo scolaro che pone domande, invitando a sua volta l'accusatore (la maestra «ragione» dell'uomo ovvero il suo sguardo incapace di squarciare le profondità misteriose del cielo) a rispondere.

L'interrogatorio assume così il tono ironico di un chiaro argomentare *ad hominem*: «dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? [...] Chi ha chiuso tra due porte il mare, quando erompeva uscendo dal seno materno, quando lo circondavo di nubi per veste e per fasce di caligine folta? [...] Da quando vivi, hai mai comandato al mattino e assegnato il posto all'aurora perché essa afferri i lembi della terra e ne scuota i malvagi?» (Gb, 38, 4-12). È chiaro che qui la differenza la fanno le domande, non ciò che il teste crede di sapere e perciò il fuori campo dell'universo, che quasi scorre davanti agli occhi mentre procede l'interrogatorio, è sufficientemente eloquente per vincere la resistenza di Giobbe e ricavarne l'assenso della sua intelligenza.

Mi parrebbe d'intravedere qui una certa corrispondenza con l'esperienza di rapimento che coinvolge Dante quando ricorda di aver avuto, *per grazia*, l'ardire di fissare lo sguardo nella luce eterna di Dio al punto di portare la vista al limite estremo delle sue capacità e così contemplare come in un «volume» la varietà/infinità dell'universo: «Nel suo profondo vidi che s'interna/legato con amore

in un volume/ciò che per l'universo si squaderna» (Paradiso, XXXIII, 85-87). È la stessa esperienza di stupore da cui viene colto Giobbe mentre gli vengono passati in rassegna i segreti dell'universo e ne ricava l'infinita distanza da ogni misura umana, il riconoscimento della verità di ciò che si è, che è la lezione/sapienza di vita fatta propria da Giobbe: «comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te. Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo. Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb., 42, 24-25).

Naturalmente quella di Giobbe è la risposta emblematica del credente, ma non è l'unica, perché accanto ad essa se ne deve registrare anche quella relativa all'assenza/negazione di Dio fornita dal non credente, forse persino dal credente che con il suo troppo rumore/parlare ne soffoca la voce, o anche dall'indifferente, che non solo non s'interroga più su Dio, ma neppure sulla sua propria esistenza in quanto implicitamente coinvolta nella domanda su Dio, che è un problema più inquietante di quello di Giobbe. Qui il silenzio ovvero l'assenza/lontananza di Dio è percepita in maniera così radicale da coincidere con il nulla, che è l'esperienza di quel nichilismo teorico e pratico che s'aggira come uno spettro su di noi, con l'effetto duplice e contrario, da un lato, di essere costretti a negare l'esistenza non solo di Dio, ma del divino in generale, ma con ciò anche a negarci nella nostra propria *nobilitas ingenua*, a rinunciare a tutto ciò che si racchiude nella cosiddetta «nobiltà dello spirito», a quella sfera di valori collegata da sempre al rapporto dell'uomo con la trascendenza o quanto meno con l'annesso inesauribile anelito a trascendersi, sia pure sotto maschere diverse. Oggi, quanto meno all'apparenza, questo sguardo verso la trascendenza, come si è detto all'inizio di queste considerazioni, sembra affievolirsi sempre di più e questo concorre alla formazione della gelida notte di un mondo «senza profeti e senza Dio». Questa *patologia dello spirito* concorre alla distruzione spietata della natura che ci circonda, ma contro questa condizione del nostro tempo noi abbiamo il dovere di sperare e di lottare. E questo si lega al risveglio di quell'etica della responsabilità con cui un secolo addietro Max Weber già ammoniva i suoi interlocutori/lettori nelle parole

conclusive del bel testo *La scienza come professione* (1917), di cui quest'anno ricorre appunto il centenario, richiamandosi, senza illusioni, ma senza neppure rinunciare a una fiducia attiva, alla profezia di Isaia: «Una voce chiama da Seir in Edom: sentinella quanto durerà ancora la notte? E la sentinella risponde: verrà il mattino, ma è ancora notte; se volete domandare, tornate un'altra volta».

«Il popolo al quale veniva data questa risposta, aggiunge Weber, ha domandato e atteso ben più di due millenni, e conosciamo il suo sconvolgente destino. Ne vogliamo trarre l'insegnamento che anelare e attendere non basta, e faremo altrimenti: ci metteremo al nostro lavoro e adempiremo alla «richiesta di ogni giorno» -come uomini e nella nostra attività professionale. Ma ciò è semplice quando ognuno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita» ovvero alla voce del Dio che ci chiama dentro e fuori di noi, nello spirito e nella natura.

Mi sia consentito di concludere con queste osservazioni e di lasciare alla vostra intelligenza/immaginazione attiva di integrare qualche punto che potrà esserne venuto fuori con proposte operative che certamente emergeranno dal dibattito di questo convegno.

Per restare nei limiti delle mie competenze e a evitare che la vostra benevola attenzione, con l'esaurimento di un certa soglia fisiologica di sopportabilità, si trasformi in insofferenza e noia, lascio alla vostra lettura personale qualche indicazione da me tentata, in linea peraltro con il progetto di una riforma della coscienza, che è l'orizzonte dentro cui è tenuta a muoversi la riflessione teologica. Si tratta di qualche breve corollario, più propriamente di motivi di riflessione, in un certo senso «punti da sviluppare», come avrebbe detto un padre gesuita di qualche tempo fa, connessi all'impianto di questo discorso e disponibili nella *traccia* di questa relazione che vi è stata consegnata⁸. Grazie.

⁸ *Postilla conclusiva e inconclusa.*

Che fare, dunque? Mi permetto di indicare alcuni possibili punti di sviluppo e di discussione, a cui peraltro si è già accennato nella mia relazione:

*Si può partire dal mito di Niobe [dopo tutto ci troviamo dentro/accanto a un monumento, la Reggia vanvitelliana di Caserta, che è un trionfo del neoclassico], la tragedia della madre che per superbia venne trasformata in pietra. Stiamo correndo lo stesso rischio? Per arroganza e superbia non riusciamo a difendere a sufficienza le due cose fondamentali su cui si fonda concretamente il nostro futuro: l'educazione e l'ambiente.

* A mio avviso l'*Enciclica* di papa Francesco va in questa direzione. Essa è un sismografo sensibile e autorevole di una opportuna lettura dei segni dei tempi, ma anche invocazione di un ritorno all'essenziale, che è ritorno alla semplicità, non certo alla semplificazione.

* A integrazione di una tale Enciclica, per una più approfondita comprensione del suo messaggio, deve congiungersi un'attenzione al vocabolario di papa Francesco. L'uomo venuto dalla fine del mondo può aiutarci a scorgere il cambio di passo da lui innescato al cammino della Chiesa e –si spera– del mondo: alla Globalizzazione dell'indifferenza deve contrapporsi una chiesa in uscita verso le periferie esistenziali, ospedale da campo per sanare le ferite del mondo, difesa della sacralità e libertà della persona, rispetto delle diversità, accoglienza e misericordia contro le frammentazioni/macerie di un mondo, contro l'attuale minaccia di una «banca rotta dell'umanità», se appunto s'investe tutto e subito per evitare la banca rotta delle banche e ci si chiude al grido di dolore che proviene da «folle esiliate», sradicate dalla loro terra per motivi religiosi, razziali, politici e/o di semplice sopravvivenza.

*Necessità, dunque, di un futuro *globale pulito* come questione strettamente congiunta con la giustizia verso i poveri della terra, ma anche con la solidarietà/responsabilità verso le future generazioni. Questione ambientale e questione etico/sociale si co-appartengono e incombono sul nostro scenario prossimo futuro.

*Attingendo a una fonte complementare di conoscenza/sapienza, per la coscienza religiosa, a queste ragioni se ne aggiungono –integrandole e sollevandole a nuove altezze– quelle che ci vengono dal messaggio evangelico: il primato dei poveri, l'identificazione del Cristo con gli ultimi, che è poi anche l'unica misura con cui saremo misurati, l'accoglienza dello straniero come forma prima e fondamentale di sapienza. Ed è chiaro che l'*Enciclica*, al di là di uno sguardo universale, si rivolge al credente cristiano e ne sollecita una conversione del cuore –metafora spaziale che richiama a un cambiamento di mentalità: *metanoite*, cioè passaggio/trasmutazione dall'uomo vecchio a quello nuovo, spossessamento radicale dell'io, un qualcosa che agli occhi del mondo appare del tutto inattuale/innaturale, ma è ciò che unicamente può salvare.

Per concludere: un modello, quello di S. Francesco, già indicato nel titolo dell'Enciclica, ma principio ispirativo di tutto il testo, richiamato in particolare al §.10: san Francesco «manifestò un'attenzione particolare verso la creazione di Dio e verso i più poveri e abbandonati. Amava ed era amato per la sua gioia, la sua dedizione generosa, il suo cuore universale. Era un mistico e un pellegrino che viveva con semplicità e in una meravigliosa armonia con Dio, con gli altri, con la natura e con se stesso. In lui si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore». La follia di Dio incarnata nella figura di San France-