

Jürgen Moltmann
Il futuro ecologico della teologia cristiana

Ci troviamo oggi alla fine dell'epoca moderna e all'inizio del futuro ecologico del nostro mondo, se il nostro mondo deve sopravvivere. Con ciò si intende un nuovo paradigma, nel suo nascere, che lega tra loro la cultura umana e la natura della terra in maniera diversa da come è avvenuto nel paradigma dell'età moderna. L'età moderna è stata determinata dalla presa di potere dell'uomo sulla natura e le sue forze. Queste conquiste e presa di possesso della natura sono oggi giunte al loro limite. Tutti gli indizi indicano che il clima della terra si va alterando drasticamente ad opera di influenti comportamenti umani. Le calotte di ghiaccio ai poli della terra si sciolgono, il livello dell'acqua si innalza, alcune isole scompaiono, aumentano i periodi di siccità, si estendono i deserti e così via. Conosciamo tutto ciò, ma non facciamo nulla in rapporto a quanto sappiamo. La maggior parte delle persone chiudono gli occhi o sono come paralizzate. Eppure nulla favorisce tanto le catastrofi quanto il non far nulla paralizzante.

Abbiamo bisogno di comprendere in modo nuovo la natura e di 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».

C'è una vecchia barzelletta: due pianeti si incontrano nell'universo. Il primo chiede: «Come stai?». L'altro risponde: «Abbastanza male. Sono ammalato. Ho l'homo sapiens». Il primo replica: «Mi spiace. È una brutta cosa. Anch'io l'ho avuto. Però consolati, passa!».

Ecco la prospettiva nuova e planetaria per l'umanità: questa malattia umana planetaria passa perché il genere umano si autodistrugge, oppure passa perché il genere umano saprà diventare saggio e curare le ferite che esso ha finora inflitto al pianeta «Terra»?

1. La nuova immagine dell'uomo: dall'essere centro del mondo alla integrazione cosmica, ovvero: dall'arroganza del dominio sul mondo all'umiltà cosmica

Prima che noi uomini «coltiviamo e custodiamo la terra» e ci assumiamo una qualche signoria sul mondo o una responsabilità per la creazione, la terra provvede a noi. Essa crea le condizioni favorevoli alla vita per il genere umano e le garantisce fino ad oggi. Non è la terra che è stata affidata a noi, ma noi siamo stati affidati alla terra. La terra può vivere senza gli uomini e lo ha fatto per milioni di anni, noi invece non possiamo vivere senza la terra.

Possiamo provarlo attraverso la lettura moderna del racconto biblico della creazione, poiché i racconti biblici della creazione sono profondamente radicati nella coscienza e nell'inconscio dell'uomo moderno occidentale.

a) Secondo la lettura moderna l'uomo è la «corona della creazione». L'uomo soltanto è creato ad immagine di Dio e destinato ad esercitare la signoria sulla terra e su tutte le creature terrestri: «riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni creatura vivente che striscia sulla terra» (*Gen 1, 28*). Secondo il *Sal 8,7*, Dio ha fatto l'uomo signore: «gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi». In base a ciò l'uomo deve «soggiogare», come un faraone, la terra e tutte le sue con-creature. Stando al secondo racconto della creazione, egli deve piuttosto «coltivare e custodire», come un giardiniere, l'Eden, il giardino di Dio. Questo suona più mite ed esprime maggiore attenzione, sebbene l'uomo in entrambi i racconti della creazione sia il soggetto e la terra, con tutti i suoi abitanti, sia il suo oggetto. Questa è la famosa «posizione speciale dell'uomo nel cosmo», come la chiamò Max

Scheler¹. Questi testi biblici sono antichi di 2500 e più anni, ma diventarono «moderni» solo 400 anni fa, all'epoca del Rinascimento.

Nell'epoca del Rinascimento questa immagine biblica dell'uomo venne potenziata: l'uomo sta al centro del mondo. Il testo classico lo ha fornito Pico della Mirandola nel 1486, nel suo scritto: *Discorso sulla dignità dell'uomo*². Esso inizia con una citazione del dotto islamico Abdallah: «Nulla esiste al mondo che sia più splendido dell'uomo» e vede l'uomo «degno di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che, toccatagli nell'ordine universale, è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani [gli angeli]».

«La natura limitata degli altri [esseri] è contenuta entro leggi da me [Dio] prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo... perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto» (ed. it., 5s.).

Come immagine del Creatore l'uomo del Rinascimento è un «creatore di se stesso» e – come oggi spesso si dice – la sua «specifica invenzione». Il mondo è costretto sotto la legge della necessità, mentre l'uomo è il suo libero signore. Egli fa di se stesso la «misura di tutte le cose», l'inventore di se stesso e il dominatore del proprio mondo.

Dall'inglese Francis Bacon venne l'appello che fino a tutta la mia giovinezza caratterizzò il sistema educativo tedesco: «Sapere è potere». All'acquisto del potere scientifico-tecnico sulla natura egli legò un sogno di redenzione: l'uomo, in quanto immagine di Dio, è stato creato per esercitare una signoria sulla natura. A causa del peccato originale egli perse questo potere a cui Dio lo aveva destinato. Attraverso la scienza della natura e la tecnica egli ottiene «*a restitution and reinvesting (in great part) to the sovereignty and power which he had in his first state of creation*»³. Mentre, tuttavia, secondo la Bibbia è l'immagine e somiglianza dell'uomo con Dio a fondare la sua signoria sulla natura, Bacon argomentava in senso contrario: il dominio sulla natura motiva la sua immagine e somiglianza con Dio. Quale immagine di Dio sta dietro ciò? Come Dio è il signore dell'universo, così l'uomo, quale sua immagine, deve diventare il signore della terra. Di tutte le proprietà di Dio, in questa analogia è rimasta soltanto l'onnipotenza.

Il filosofo francese René Descartes nel suo discorso *Sul metodo*, del 1692, fece un passo avanti⁴. Attraverso la scienza e la tecnica l'uomo deve diventare «il signore e il padrone della natura». Egli distingue il mondo in *res cogitans* dello spirito umano e *res extensa* della natura. Nella natura lo spirito pensante vede soltanto oggetti di estensione misurabile. La riduzione della conoscenza della natura a grandezze misurabili divenne la base della scienza naturale moderna. In questo consiste la *reductio scientiae ad mathematicam*⁵. Egli ridusse in tal modo il corpo umano a «localizzazione» misurabile dell'anima umana. Il suo discepolo, il medico La Mettrie, ne trasse la conseguenza: *L'Homme machine* (1748).

b) Secondo il nuovo modo ecologico di leggere gli stessi racconti biblici della creazione l'uomo è l'ultima creatura di Dio e quindi la creatura più dipendente. Per la sua vita qui sulla terra l'uomo dipende dall'esistenza degli animali e delle piante, dall'aria e dall'acqua, dalla luce e dall'alternarsi di giorno e notte, dal sole, dalla luna e dalle stelle, e senza di loro non può vivere. L'uomo c'è soltanto perché ci sono tutte queste altre creature. Tutte possono esistere senza l'uomo, mentre gli uomini non possono esistere senza di loro. Perciò non ci si può immaginare l'uomo come sovrano divino o come giardiniere solitario nei confronti della natura. Qualunque siano la sua «posizione speciale» e i suoi compiti speciali, l'uomo è una creatura nella grande comunità degli esseri creati e «una parte della natura»⁶. Stando al secondo racconto della creazione, prima che nell'uomo venga soffiato l'«alito» divino egli è «polvere del suolo» (*Gen 2,7*), e prima che gli uomini «coltivino e custodiscano» la terra essi conoscono il detto: «polvere tu sei e in polvere ritornerai» (*Gen 3,19*). Secondo le tradizioni bibliche Dio non ha infuso il proprio spirito divino soltanto nell'uomo, ma in tutte le sue creature:

«Nascondi il tuo volto: li assale il terrore;

togli loro il respiro: muoiono,
e ritornano nella loro polvere.
Mandi il tuo spirito, sono creati,
e rinnovi la faccia della terra» (*Sal* 104, 29.30).

Si può dedurre: se l'immagine e somiglianza divina dell'uomo dipende dallo spirito divino che abita in lui, allora tutte le creature, nelle quali abita lo Spirito di Dio, sono immagini di Dio e devono essere dunque rispettate. In ogni caso gli esseri umani fanno parte della natura della terra in un modo così stretto che si trovano nella stessa situazione irredenta e nella comune speranza della redenzione. Gli uomini non saranno salvati "da" questa terra, ma "con" questa terra dalla caducità e dalla morte.

Paolo ha udito il «gemiamo interiormente aspettando... la redenzione del nostro corpo» (*Rm* 8,23) da parte di coloro che sono animati dallo Spirito di Dio. Egli perciò ha ascoltato anche il «gemito e l'attesa» della creazione non umana attorno a sé (*Rm* 8,22). Egli era convinto che è lo stesso Spirito di Dio che fa gemere noi e tutta la creazione in attesa della redenzione dal destino di morte. Lo Spirito presente è il principio della nuova creazione, nella quale non ci sarà più la morte, poiché egli è lo Spirito della risurrezione di Gesù e la diffusa presenza del Risorto. La teologia ortodossa ha espresso ciò con la speranza non solo nella divinizzazione degli esseri umani, bensì anche nella divinizzazione del cosmo: «Tutta la natura è destinata alla gloria, della quale gli uomini avranno parte nel regno del compimento»⁷.

Gli uomini, nella loro singolarità, nella loro destinazione e nella loro speranza di vita, sono una parte della natura. Dunque essi non sono al centro del mondo, ma per sopravvivere si devono integrare nella natura della terra e nella comunità delle creature con cui vivono. L'arroganza del potere sulla natura e la libertà di fare di essa ciò che vogliono non compete loro, ma compete piuttosto una «umiltà cosmica»⁸ e una considerazione attenta per tutto ciò che essi fanno alla natura. Solo quando saremo consapevoli della nostra dipendenza dalla vita della terra e dall'esistenza degli altri esseri viventi diventeremo da «divinità superbe e infelici» (Lutero) degli uomini umani. Il vero sapere non è il potere, ma la sapienza.

2. Dio e il mondo: dalla distinzione tra Dio e il mondo alla dottrina trinitaria della creazione. Da un mondo senza Dio al mondo in Dio e a Dio nel mondo

a) La teologia moderna ha attribuito alla fede biblica nella creazione la distinzione fondamentale tra Dio e il mondo. Il mondo non è uscito dall'essere eterno di Dio, bensì dalla sua libera volontà. Se fosse scaturito dall'essere eterno di Dio, esso stesso sarebbe di natura divina. Sarebbe allora autosufficiente come Dio, fondato in se stesso e perfetto. Come creatura di Dio, invece, cielo e terra sono mondani, celesti e terreni, ma non divini. L'interpretazione moderna sottolinea che la fede israelitica nella creazione avrebbe privato il mondo del carattere divino, lo avrebbe sdeemonizzato e «secolarizzato» nel senso moderno. «*Profana illis omnia quae apud nos sacra*», affermavano, seguendo Cicerone, i romani devoti al mondo a proposito degli atei ebrei. Con la sua fede nella creazione Israele ha liquidato i culti della fertilità presenti in Canaan, come narra la storia di Elia. Per questo dei moderni scienziati come Sir Isaac Newton si sono richiamati alla Bibbia quando hanno espulso dalla loro *Weltanschauung* l'«anima del mondo», di matrice aristotelica, e hanno compreso il mondo come un meccanismo privo di anima. Già in Israele caddero i tabù delle religioni naturalistiche dell'Antico Oriente. La natura divenne il mondo dell'uomo: «Soggiogate la terra». Questo hanno ripreso i teologi moderni e hanno consegnato la natura alla indagine scientifica e allo sfruttamento tecnologico degli uomini. Gli stessi metodi scientifici vennero privati di valore, vennero impiegati in senso agnostico o ateo. Lo stretto teismo dell'età moderna cacciò Dio nel cosiddetto mistero della trascendenza, per avere il mondo per l'uomo, in una immanenza priva di trascendenza. Come ultima conseguenza nella teologia dell'età moderna Dio venne pensato senza il

mondo, per dominare il mondo privo di Dio e per vivere in esso senza Dio. Se Dio è soltanto nell'aldilà, allora si può conquistare l'al di qua liberato di Dio e plasmarlo a proprio piacere. Arnold Gehlen riassume il risultato in modo pertinente così: «Al termine di una lunga storia della cultura e dello spirito la *Weltanschauung* della 'entente secrète', la metafisica delle potenze vitali, accordantisi e contendenti, è stata distrutta, e precisamente ad opera del monoteismo, da una parte, e del meccanicismo scientifico-tecnico, dall'altra parte. A favore del quale, a sua volta, il monoteismo, sdemonizzando e sdivinizzando la natura, aveva per primo lottato per liberare il posto. Dio e la macchina sono sopravvissuti al mondo arcaico e ora si incontrano da soli»⁹. Ciò che è più spaventoso in questa visione è il fatto che tra il Dio trascendente e il mondo delle macchine l'uomo, come noi lo conosciamo, non compare più: egli stesso è diventato una macchina, non Dio.

Come si può, però, dati questi presupposti negativi, comprendere il mondo come «creazione di Dio»? Si potrebbe argomentare in questo modo: Le moderne scienze della natura hanno a che fare soltanto con la questione del come: come funziona qualcosa? Non hanno a che fare con questioni che riguardano il fondamento e il senso di qualcosa. Esse non rispondono alla prima domanda metafisica: perché esiste qualcosa e non piuttosto nulla? La questione della contingenza del mondo resta senza risposta. La teologia risponde a tale questione con l'idea della creazione del mondo ad opera della libera volontà di Dio. Dio poteva non creare il mondo, dunque esso non deve necessariamente esistere, però a lui piacque chiamare all'esistenza una realtà che non è divina, ma che corrisponde alla sua bontà. Con il concetto di corrispondenza (analogia) la distanza tra Dio e mondo viene superata¹⁰. Il mondo e i suoi ordinamenti sono un'eco della parola creatrice di Dio; sono risonanze del suo eterno canto; corrispondono, nella loro bontà, al Bene sommo. Il mondo però esiste al di fuori di Dio e l'agire di Dio nei suoi confronti è un agire esterno.

b. 1) C'è tuttavia una comprensione ecologica più profonda della creazione: il Creatore non è soltanto esteriore alla sua creazione, ma è anche interiormente legato ad essa: la creazione è in Dio e Dio è nella creazione. Secondo la dottrina cristiana originaria l'atto creatore è un evento trinitario: Dio Padre crea il mondo attraverso la sua parola eterna nella forza dello Spirito santo. Il mondo non è una realtà divina, ma permeata da Dio. Se tutte le cose sono create da Dio Padre, attraverso Dio Figlio e in Dio Spirito santo, allora esse sono anche da Dio, attraverso Dio e in Dio¹¹.

«Per noi c'è un solo Dio, il Padre,
dal quale tutto proviene e noi siamo per lui;

e un solo Signore, Gesù Cristo,

in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui» (1Cor 8,6).

Nella sua opera *Lo Spirito Santo*, Basilio scrive: «Vedi nella creazione di questi esseri il Padre come il fondamento che li precede, il Figlio come il fondamento creante e lo Spirito come il fondamento che li porta a compimento, così che gli spiriti serventi hanno il loro principio nella volontà del Padre, sono portati all'essere mediante la realtà del Figlio, e trovano compimento attraverso l'assistenza dello Spirito»¹².

Se consideriamo l'atto creatore come un processo trinitario di tal genere, allora esso non può essere attribuito soltanto a «Dio Padre onnipotente», ma allo stesso modo anche al Figlio e allo Spirito. Esso non è neppure un atto «all'esterno» (*ad extra*), bensì un atto nella vita di tutta la Trinità. In quanto lo Spirito, mediante le sue energie, opera, stimola e vive in tutte le creature, Dio è presente nella sua creazione e la sua creazione ha esistenza in lui. Se, come afferma Basilio, lo Spirito è colui che porta a compimento, allora tutte le creature sono orientate, attraverso le energie dello Spirito, alla loro pienezza futura e a questa vengono sollecitate. Il «compimento» della creazione consiste, secondo le tradizioni bibliche, nel fatto che il Dio trinitario «inabita» nella sua creazione resa perfetta e tutte le creature allora hanno parte alla sua vita eterna (*Ap* 21, 1-3).

b. 2) Da questa visione trinitaria della creazione segue l'idea di un mondo nel quale è all'opera lo Spirito. Nelle energie del suo Spirito Dio è in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio. Ci si può

immaginare lo Spirito di Dio nel mondo anche come un campo di forze, che dà energia a tutte le cose.

Nel mondo medioevale Ildegarda di Bingen ha sperimentato il mondo in questo modo:

«Lo Spirito Santo è vita che dona vita,
motore dell'universo e radice di ogni essere creato,
egli purifica l'universo da impurità,
egli cancella la colpa e lenisce le ferite,
così egli è vita che illumina, degna di lode,
che risveglia e fa risorgere sempre di nuovo l'universo»¹³.

Nell'epoca della Riforma troviamo nella *Institutio* di Giovanni Calvino una sentenza analoga:
«Infatti, lo Spirito è dappertutto presente e conserva, nutre e vivifica tutte le cose, nel cielo e sulla terra. Il fatto che egli infonde la sua forza in tutto e promette essere, vita e movimento a tutte le cose, è cosa chiaramente divina» (*Inst.* 13. 14)¹⁴.

Nella dottrina trinitaria della creazione l'opera del Padre trascendente viene collegata con la divinità dello Spirito Santo che fluisce immanente, con il risultato che il mondo creato va considerato divino in quanto esso è sostenuto e mosso da forze divine. Questo non è «panteismo», poiché Dio e mondo sono distinti. Questo non è neppure «panenteismo», il quale afferma che tutte le cose sono «in Dio». Il fatto che Dio sia presente in tutte le cose con il suo Spirito, lo esprime nel migliore dei modi la dottrina ebraica anticotestamentaria della *Shekinah*: Dio vuole «abitare» in mezzo al popolo di Israele. Dio «abiterà» per sempre nella nuova creazione, quando tutte le cose saranno ripiene della sua gloria (*Is* 6,3). La forma di pensiero neotestamentaria che troviamo in Paolo e in Giovanni fu chiamata dalla teologia della chiesa antica *perichoresis*: l'inabitazione vicendevole di Dio nel mondo e del mondo in Dio.

«Chi rimane nell'amore rimane in Dio
e Dio rimane in lui» (*IGv* 4,16).

3. “Soggiogate la terra” – «la quale è madre di noi tutti»?

La teologia moderna ha sempre visto nella terra soltanto ciò che l'uomo, secondo il primo racconto della creazione, deve «soggiogare» a sé. Nel libro del Siracide 40, 1, però, la terra viene chiamata «la madre di noi tutti». E' possibile soggiogare la propria madre, si può sfruttarla, distruggerla e venderla?

La nuova teologia ecologica parte dal fatto che la terra è la nostra «casa»: «L'umanità è parte di un universo continuamente in evoluzione. La nostra casa, la Terra, offre lo spazio vitale per una comunità di esseri viventi unica nel suo genere e multiforme... Proteggere la capacità di vita, la varietà e la bellezza della terra è un dovere sacro» (*Carta della Terra* 2000).

a) Per «soggiogare» la terra essa deve essere degradata dall'uomo a un oggetto che può essere indagato scientificamente e dominato tecnicamente. Essa deve essere derubata della sua soggettività e perdere la sua «anima del mondo», rispettata fin dall'antichità. Questo è accaduto con l'immagine meccanicistica del mondo, che le scienze della natura hanno diffuso da 400 anni a questa parte¹⁵. Robert Boyle, al quale risale la chimica moderna, invece che di natura volle parlare solamente di «meccanismo». Isaac Newton delineò l'immagine del mondo quale una macchina cosmica, che funziona come un orologio. Essa è così perfetta che il suo tempo può correre indietro e in avanti. Il presupposto metafisico dell'immagine meccanicistica del mondo è il mondo creato una volta per tutte, già pronto e perfetto. L'idea di Dio è il deismo, secondo il quale Dio, quale architetto, ha creato il mondo in modo così perfetto che non ha bisogno di ulteriori interventi divini. Dio contraddirebbe la sua propria perfezione se dovesse correggere in un secondo momento con dei miracoli la sua opera. Non desta meraviglia che il fisico francese Laplace, alla domanda di Napoleone su Dio, abbia risposto: «Sire, io non ho avuto bisogno di questa ipotesi». Il meccanismo del mondo, se è perfetto, si può spiegare da sé.

Se però il mondo non è perfetto e non è ancora finito, allora l'immagine meccanicistica del mondo non funziona, perché essa descrive soltanto la realtà del mondo, non però la sua potenzialità. Guardando alla biologia evolutiva si può dire: della potenziale molteplicità delle forme di vita solo una piccola parte si è sviluppata. Le forme di vita possibili sono incalcolabili. In una natura aperta al futuro anche le leggi naturali non sono senza tempo, ma mutevoli «*habits of nature*»¹⁶. Le nuove astrosienze hanno dimostrato le interazioni tra gli ambiti inanimati e quelli animati del nostro pianeta Terra. Da questo deriva l'idea che la biosfera della terra forma con l'atmosfera, gli oceani e le pianure un sistema complesso, unico nel suo genere, che possiede la capacità di produrre vita e di creare spazi vitali. È la pluridiscussa teoria di Gaia, di James Lovelock¹⁷. Nonostante il nome poetico della dea greca della Terra, non si intende con ciò fare una divinizzazione della terra. La terra viene però concepita come un organismo vivente che produce vita e crea spazi vitali. Se si intende la vita in senso puramente biologico, allora la terra non è «vivente», perché essa non si riproduce. Essa, tuttavia, va detta più che vivente, perché produce vita. Essa non è neppure un «organismo», nel senso in cui noi conosciamo gli organismi biologici. Essa è più che un organismo, poiché produce organismi. La terra è un soggetto di tipo particolare, incomparabile e unico. La terra non è un agglomerato a caso di materia e energia, non è né cieca né muta. È intelligente, poiché produce intelligenze. Ad un preciso punto della sua evoluzione la terra ha incominciato a sentire, a pensare, a prendere coscienza di se stessa e a meritare rispetto¹⁸. Noi uomini siamo creature della terra. Dunque non stiamo di fronte alla terra come suoi soggetti, ma nella nostra dignità di esseri umani siamo parte della terra e membri della comunità terrena delle creature. Noi stessi siamo «con-creature», insieme con gli altri esseri viventi. Questo sentimento cosmico di comunione è più ampio di tutti gli ambiti della natura che noi possiamo conoscere e dominare. Perciò oggi è tempo di mettere al centro la santità della terra e di integrarci consapevolmente nella comunità della terra.

b) La teoria di Gaia corrisponde assolutamente alle ricche tradizioni bibliche che riguardano la terra. La terra, secondo il primo racconto della creazione, non è un suddito degli uomini, ma una grande creatura, un grande frutto della creazione, e in questo è unica. Essa produce vita, essa «produce esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e animali selvatici» (*Gen 1, 24*). L'evoluzione della vita e la storia della terra sono l'un l'altra intrecciate. La terra non fornisce solo spazio vitale per una molteplicità di esseri viventi, ma è anche il loro grembo vitale che li mette alla luce.

La terra trova posto nell'alleanza di Dio. Dietro l'alleanza con Noè «con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, con ogni essere vivente che è con voi... con tutti gli animali della terra» (*Gen 9, 9-11*) sta il patto di Dio con la terra: «Pongo il mio arco sulle nubi, perché sia il segno dell'alleanza tra me e la terra» (*Gen 9, 13*). Questa alleanza introduce la terra in un legame diretto con Dio. Questo vincolo è il mistero divino della terra.

I diritti della terra, nella sua alleanza con Dio, vengono riconosciuti nella legislazione sabbatica: «il settimo anno sarà come sabato, un riposo assoluto per la terra, un sabato in onore del Signore» (*Lev 25, 4*). La terra ha un diritto al riposo sabbatico, affinché essa possa rigenerare la sua fecondità. Chi disprezza il sabato della terra, trasforma il paese in un deserto e dovrà lasciare il paese (*Lev 26, 33*). Lo Spirito di Dio è forza creatrice di vita: *Spiritus vivificans*. Egli viene «effuso sopra ogni carne» (*Gl 3, 1*), vale a dire su tutti gli esseri viventi. Se in noi «sarà infuso uno spirito dall'alto», come si dice in *Is 32, 15.16*, «allora il deserto diventerà un giardino... nel deserto prenderà dimora il diritto e la giustizia regnerà nel giardino. Praticare la giustizia darà pace».

Non da ultimo la terra cela in sé il mistero della salvezza: «si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia» (*Is 45, 8*). Il profeta Isaia chiama perfino il Messia di Israele «un frutto della terra» (*Is 4,2*).

Secondo la dottrina cristiana della riconciliazione Dio, mediante Gesù Cristo, ha «riconciliato a sé il cosmo» (*2Cor 5,17*). Dio ha «riconciliato» l'universo per il fatto che egli ha voluto «ricondurre al Cristo... tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (*Ef 1, 10; Col 1, 20*). Il Cristo risorto è il Cristo cosmico e il Cristo cosmico è il «mistero del mondo», egli è presente in tutte le cose. Il

Cristo cosmico è infine il Cristo che viene, che redimerà il mondo e riempirà cielo e terra con la sua giustizia. Secondo il vangelo apocrifo di Tommaso, Cristo dice:

«Io sono la luce, che è su tutti.

Io sono il tutto, il tutto è uscito da me
e il tutto ritorna a me.

Spacca un pezzo di legno: io sono lì.

Sollevate una pietra e mi troverete» (Logion 77).

4. Teologia naturale: Presupposto o futuro della teologia della rivelazione?

Arriviamo a parlare di un tema particolare della teologia cristiana, tema che nella svolta ecologica verso la terra e le sue condizioni di vita diventa oggi attuale: la teologia naturale. Mentre con questa espressione, tuttavia, tradizionalmente si intendeva una conoscenza indiretta di Dio a partire dalla natura, oggi abbiamo bisogno di una conoscenza indiretta della natura a partire da Dio. Le crisi ecologiche distruggono le condizioni vitali della terra. Per conservarla malgrado le forze distruttive, abbiamo bisogno di un sì alla terra che superi tali forze e di un invincibile amore per la terra. C'è forse un riconoscimento maggiore e un amore più forte della fede nella presenza di Dio nella terra e nelle sue condizioni di vita? Abbiamo bisogno di una teologia della terra e di una nuova spiritualità della creazione.

a)Le tradizioni cristiane hanno compreso la «teologia naturale» come una conoscenza dell'esistenza e dell'essenza di Dio a partire dal «Libro della natura», con l'aiuto della ragione innata degli uomini. Questa naturale, razionale conoscenza di Dio non è ancora una conoscenza di Dio cristiana, ma è al suo servizio come il suo presupposto universale:

«Dio, il principio e la fine di tutte le cose, può essere conosciuto con sicurezza, mediante la luce della ragione umana, a partire dalle cose create», dichiara il concilio Vaticano I¹⁹. Secondo Tommaso d'Aquino, a cui questa dottrina risale, la teologia cristiana è teologia della rivelazione soprannaturale. Essa presuppone la teologia naturale allo stesso modo in cui la grazia presuppone la natura. La conoscenza naturale di Dio appartiene al preambolo della conoscenza soprannaturale di Dio e non è oggetto della fede, ma una ragionevole preparazione alla fede. Con l'aiuto delle prove cosmologiche dell'esistenza di Dio ogni uomo ragionevole può conoscere che Dio esiste e che è uno solo.

Anche il protestantesimo premoderno ha inteso così la teologia naturale: C'è una conoscenza di Dio a partire dal «Libro della natura» e una conoscenza soprannaturale di Dio a partire dal «Libro dei libri». La conoscenza naturale di Dio è innata nell'uomo, nella sua coscienza, e viene da lui ottenuta attraverso la conoscenza dell'agire di Dio nella natura. La teologia naturale si fonda in una «religione naturale». Attraverso tale conoscenza, però, non si diventa beati, ma solamente saggi. La beatitudine è data soltanto dall'autocomunicazione di Dio nella sua rivelazione attraverso Gesù Cristo. Il fenomeno della «religione naturale» rimanda alla creazione. Essa è un resto della conoscenza paradisiaca di Dio del primo uomo, la quale a causa del peccato originale è stata sì oscurata, ma serve alla conservazione degli uomini e motiva il loro desiderio di Dio. La rivelazione soprannaturale di Dio trasmette la conoscenza della grazia di Dio e porta perciò un ripristino della conoscenza paradisiaca di Dio. La conoscenza della rivelazione non distrugge o non sostituisce la teologia naturale, ma la norma e la completa.

La teologia naturale non è una teologia della rivelazione e non si pone in concorrenza con essa. La teologia della rivelazione non rimpiazza la teologia naturale e neppure la rende superflua. Quando Karl Barth, nel 1934, scrive il suo *Nein!* contro la teologia naturale ha trascurato questa differenza²⁰. Si trattava allora in effetti della teologia politica dei «cristiano-tedeschi» e del nazismo, cioè della teologia tedesca «*Blut und Boden*». Attraverso la conoscenza dell'autorivelazione di Dio un essere umano diventa beato, ma non saggio; attraverso la conoscenza di Dio nella natura egli

diventa saggio nel rapporto con la terra, ma non beato. Felice l'uomo diviene solo se diventa sia beato sia saggio. Karl Barth ha ripreso tutto ciò successivamente, nella sua *Lichterlehre*²¹.

b) Già nel 1946 il mio maestro Hans-Joachim Iwand ha sostenuto una tesi: «La rivelazione naturale non è ciò da cui noi proveniamo, ma la luce verso la quale andiamo. Il *lumen naturae* è il riflesso del *lumen gloriae*... La conversione, che è oggi richiesta alla teologia, consiste in questo: indicare la rivelazione per il nostro eone, ma la teologia naturale per l'eone futuro. Il tema della vera religione è il fine escatologico della teologia»²².

Le tradizioni profetiche dell'Antico Testamento gli danno ragione: «Porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore... Non dovranno più istruirsi l'un l'altro dicendo: 'Conoscete il Signore', perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande: oracolo del Signore» (*Ger* 31, 33.34).

Questa è la promessa «nuova alleanza». Allora la conoscenza di Dio abiterà nel paese; allora tutti i paesi saranno ripieni della sua gloria; allora la promessa particolare di Dio ad Israele si compirà universalmente. Se Dio appare in una nuova presenza reale e prepara una fine a questo mondo senza Dio, la conoscenza di Dio sarà così «naturale» e evidente che nessuno dovrà «insegnarla» agli altri: tutti lo conosceranno e tutti compiranno il bene, perché la legge di Dio è scritta nei loro cuori, così che nessuno dovrà esortare altri. Se questo nuovo giorno di Dio avrà inizio, la teologia cristiana si eclisserà, poiché avrà trovato compimento.

Se questa teologia è la vera «teologia naturale» nel regno della gloria di Dio, allora la «religione naturale» e la «teologia naturale», che sono ora possibili all'uomo, sono qui soltanto un anticipo e una promessa del loro futuro²³. Questo però significa:

- Una teologia realistica della natura, nella situazione attuale, comprende tutte le cose come promesse reali del loro futuro nel regno della gloria. Tutte le cose sono trasparenti per il loro futuro.

- Una teologia realistica della natura esprime il «gemito della creatura» e il suo desiderio di liberazione dalla caducità. Questa terra non è un paradiso, ma va compresa in una storia di ordine e caos. La teologia naturale è una visione del suo futuro buono nell'avvento di Dio. Dunque la vera teologia naturale, nel presente della terra e degli uomini, non è una condizione finale, ma una *teologia viatorum*. Tutte le creature, che sono con noi in cammino, soffrono e sperano. L'armonia di cultura umana e natura della terra è una comunità in cammino. Al «cuore inquieto» degli uomini corrisponde un mondo inquieto.

- La teologia naturale così descritta è una teologia dello Spirito Santo e della Sapienza di Dio. Lo Spirito di Dio, che inibita in tutte le cose, è il ponte attuale tra la creazione all'inizio e il regno della gloria. Per questo è importante riconoscere, nel presente, in tutte le cose e in tutte le condizioni di vita le energie dello Spirito divino e sentire nel proprio cuore il desiderio dello Spirito che spinge verso la vita eterna del mondo futuro.

5. Spiritualità dei sensi – Mistica della vita vissuta

C'è una ragione delle idee e un intelletto dei sentimenti. C'è l'*esprit de geometrie*, diceva Pascal, e l'*esprit du coeur*. La spiritualità è dinamismo del cuore. Nella spiritualità noi ci volgiamo là dove sperimentiamo lo Spirito di Dio. Per lungo tempo ha dominato una spiritualità dell'anima e dell'uomo interiore. Il poeta mistico evangelico Gerhard Tersteegen scrisse:

«Chiudi le porte dei tuoi sensi
e cerca Dio dentro, in profondità».

Essa, però, può anche diventare una spiritualità dei sensi, se lo Spirito Santo viene sperimentato nella natura della terra come avviene nella mistica cosmica di Ildegarda di Bingen e nel *Canto delle creature* di Francesco d'Assisi. Allora non si deve «rientrare» nel proprio intimo, ma viceversa

uscire da se stessi e sperimentare con tutti i sensi il mondo esteriore. Ci si deve gettare tra le braccia della vita. Questa mistica cosmica si muove invero, da Agostino in poi, in senso contrario alla spiritualità occidentale, ma essa è oggi interpellata per un futuro ecologico degli uomini e della terra²⁴.

I sensi del nostro corpo ci uniscono al mondo. Non si deve solo usarli per poter vivere e lavorare, si deve anche averne cura, plasmarli e coltivarli con rispetto della vita e della presenza del Dio vivente.

In realtà con i nostri occhi vediamo le cose del mondo, ma non abbiamo imparato a guardare. Solo se rimaniamo in silenzio e guardiamo, percepiamo la bellezza di un albero o l'essenza di un fiore. Solo se guardiamo e ci lasciamo impressionare dall'altro che ci sta di fronte, amiamo le cose e le persone per loro stesse.

Ascoltiamo con i nostri orecchi rumori del mondo esterno, udiamo il chiasso, le voci, la musica. Ma abbiamo forse imparato ad ascoltare, ossia l'ascolto disinteressato dell'altro, del nuovo? L'ebraismo e il cristianesimo sono religioni dell'ascolto: «Ascolta, Israele...», così inizia lo *She'ma* Israel, e Maria «ascoltava» la voce dell'angelo e prese a cuore le sue parole. Non c'è solo un ascolto con gli orecchi, ma anche un «ascoltare col cuore». Questo è un ascolto profondo con tutto il corpo. Poi ad uno va, come si dice, «in fondo all'anima».

Dio respira attraverso tutta la creazione. Se il suo Spirito di vita ci afferra, risveglia in noi un amore inimmaginato per la vita e i nostri sensi si destano:

«Con la tua luce illumina i sensi,

infondi l'amore nei nostri cuori», si canta nell'inno di Pentecoste, di Rabano Mauro.

Per contrastare il cinismo dell'annientamento della vita, oggi diffuso nel nostro mondo, dobbiamo superare la crescente indifferenza del cuore. La nuova mistica della vita dissolve questi stordimenti interiori, le aridità dei sentimenti nei confronti della sofferenza altrui e l'abitudine a trascurare la sofferenza della natura. Chi incomincia ad amare la vita, la vita comune, costui si opporrà all'uccisione di esseri umani e allo sfruttamento della terra, e lotterà per un futuro comune. Egli pregherà con occhi aperti e ascolterà il gemito della creatura oppressa.

Se noi amiamo Dio,

abbracciamo il mondo intero.

Amiamo Dio con tutti i nostri sensi

nelle creature del suo amore.

Dio ci attende in tutto ciò che incontriamo.

NOTE

1. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927), München 1947.
2. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, La Scuola, Brescia s.d.
3. Sullo sviluppo, cfr. A. KOYRÉ, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt 1969. Sulla discussione teologica, cfr. J. MOLTMANN, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002 [trad. it., *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003].
4. R. DESCARTES, *Discours de la Méthode* (1692), Mainz 1948, 145 [ed. it., *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano 1993].
5. A. ZAKAI, *Jonathan Edward's Philosophy of Nature. The Re-enchantment of the World in an Age of Scientific Reasoning*, London 2010.
6. *La Carta della Terra* 1992, 2000. Preambolo [ed. it., ISEDI, Torino 1993].
7. D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Gütersloh 1985, 294.
8. Assumo la riuscita espressione di R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, London 2010, 37.
9. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, 285.

10. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III, 1-4, Zürich 1947-1951.
11. *Gott in der Schöpfung*, 106 [trad. it., *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986. 2007³].
12. BASILIO DI CESAREA, *Über den Heiligen Geist*, Freiburg 1967, 75 [ed. it., *Lo Spirito santo*, Città nuova, Roma 1993].
13. HILDEGARD VON BINGEN, *Lieder*, Salzburg 1969, 229.
14. J. CALVINO, *Institutio* I, 13, 14 [ed. it., *Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino 1971].
15. M. WHITE, *Isaac Newton. The Last Soocerer*, London 1998.
16. R. SHELDRAKE, *Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur*, München 2001⁹, 9-15.
17. J. LOVELOCK, *Gaja – A New Look at Life on Earth*, Oxford 1979; ID., *The ages of Gaja. A Biography of our Living Earth*, Oxford 1988 ; ID., *The Revenge of Gaja. Why the Earth is Fighting Back – and how we can still save Humanity*, London 2008. Sulla discussione, cfr. CELIA DEANE-DRUMMOND, *God and Gaja. Myth or Reality?*, in *Theology* 95 (1992) 277-285.
18. L. BOFF, *La terra come gaia: una sfida etica e spirituale*, in *Concilium* 3 (2009) 33-44.
19. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1947, nr. 1785 e 1806.
20. K. BARTH, *Nein!* (Theol. Ex. Heute 14), München 1934.
21. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 125ss.
22. H.-J. IWAND, *Nachgelassene Werke* I, München 1952, 290s.
23. Su questo più ampiamente: J. MOLTMANN, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, 68-84 [trad. it., *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001].
24. J. MOLTMANN, *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Gütersloh 1997 [trad. it., *La fonte della vita. Lo Spirito santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia, 1998].

Testo della “lectio magistralis” tenuta a Piacenza nel corso del convegno “Piacenza Teologia 2012”. Traduzione dal tedesco a cura di Gianni Francesconi