

IGNAZIO SCHINELLA

CREAZIONE, TRINITÀ, CHIESA

1. *Premessa*

Viene, preliminarmente, evidenziato lo statuto epistemologico/teologico della creazione nella trilogia biblico/cristiana di *vocazione, dono e custodia*. A fronte della posizione kantiana dell'insignificanza o non rilevanza pratica del mistero trinitario, si assicura il legame con la fede trinitaria della Chiesa, chiamata e associata dallo Spirito creatore e vivificante nei segni della sua vita, – la Parola, i sacramenti, le benedizioni – a vivere il suo ruolo di *arca di Noè*. Memoria visibile e storica del piano di amore di Dio dentro cui tutte le cose si riannodano e riconducono. Anche l'universo svolge un'azione positiva di modello etico per la vita e l'ecologia umana. Si chiude con la convinzione anche di Rawls, che la credenza in Dio pone ogni uomo sotto lo sguardo divino che vede anche dove ciascuno butta i suoi rifiuti. Non si può più vivere *etsi Deus (et bonum) non daretur*: Dio/Trinità è il radicale autentico sindacato non solo dell'uomo e di ogni vita, ma anche della loro casa (*oikos*), l'universo.

2. *La creazione come vocazione, dono e custodia: ecologia ambientale ed ecologia umana*

La questione ecologica è un tema fondamentale e nuovo dell'insegnamento sociale della Chiesa, almeno per i tempi moderni e contemporanei. Esso si inserisce nel tema più largo e ampio della vita quale vera questione sociale ed ecclesiale della fine di secondo millennio e inizio del terzo millennio¹. Gli altri tre temi correlati sono: *la qualità della democrazia, il processo di globalizzazione e il problema della violenza e della guerra*².

1 I. Schinella, *Etica della vita ed etica sociale*, Forum: *Caritas in veritate*, in «Rivista di teologia morale» 41, 2009/4, pp. 541-547.

2 G. Campanini, «Nuove frontiere» della dottrina sociale della Chiesa, in «Aggiornamenti sociali», 53, 2002, pp. 627-637.

Fino al XV sec. sia la Bibbia – e perciò siamo a ben 4000 anni fa – che la riflessione patristica e teologica medievale, hanno espresso la convinzione di fede che la realtà è un tripode vitale i cui piedi interrelati sono Dio l'umanità e la natura, capace di assicurare una visione globale dell'intero pianeta. Tale visione unitaria e ampia, che lo Spirito con/creatore dalla Genesi (Gen 1,2) all'Apocalisse (Ap 22,17) garantisce e mantiene, venne a spezzarsi con la divisione all'interno della Chiesa quando il tema della salvezza umana (per la sola fede per i protestanti; per la fede e le buone opere, per i cattolici), restrinse il campo della teologia. Si ebbe una monopolizzazione dell'azione dello Spirito per l'ufficio ecclesiastico e l'insegnamento del magistero (per i cattolici) e per la giustificazione individuale (per i protestanti). Lo Spirito divenne il grande sconosciuto non solo ai fedeli laici e nella loro vita e azione ecclesiale, ma anche per la sua garanzia di presenza e di attività *cosmica*. Dimenticando anche che, nell'ordine cristiano della carità, dopo Dio viene l'amore verso l'universo.

Inoltre, la *questione ecologica* era, nel XIX secolo, un tempo sottesa al rapporto tra *capitale e lavoro* in riferimento ai beni produttivi dell'uomo e all'umanizzazione della terra attraverso il lavoro. La questione sociale si configurava come il conflitto tra il capitale e il lavoro e quindi come il suo superamento. Oggi esso transita da questa polarità alla tripolarità (capitale/lavoro/ambiente). Tanto più che beni fondamentali un tempo ritenuti *inesauribili e a basso costo*, se non a costo zero, sono divenuti *risorse esauribili e costosi* – a cominciare dall'aria che respiriamo all'acqua³. Così i soggetti in gioco sono: la corporazione degli imprenditori e l'associazionismo sindacale e il nuovo soggetto, la natura o l'ambiente, senza un suo *difensore civico* o sindacato: la politica, quale ricerca del bene comune, dovrebbe costituire il nativo difensore, ma si dimentica che l'ambiente *non vota* e purtroppo solo il consenso vale in democrazia. Così si può assistere alla moria delle specie vegetali e animali, dovuta alla distruzione degli ecosistemi.

La visione ebraico/cristiana si è sempre fondata su una triangolarità: *il dono, la custodia e il dominio*. La modernità e la post/modernità vanno sempre mettendo in evidenza che la *coltivazione della terra* non è che una dimensione del *culto ovvero della relazione a Dio*. Una traduzione di eseti moderni di Gen 2,5 suona così: «Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden per il culto (non per coltivare) e la custodia della terra»⁴. Si

3 Cfr. P. Ranci, *Se l'acqua è per tutti come va amministrata?*, in «Vita e Pensiero», 93, 2010, pp. 69-77.

4 M.J. Stiassny, *L'homme devait-il travailler au paradis?*, in «Bible et Vie chrétienne», n. 77, 1965, p. 77; I. Schinella, *Figli della Chiesa*, Saggio per una teologia del laicato, Edizioni Parva Favilla, Tropea 1987, pp. 83-102.

dimentica facilmente che cultura proviene da culto, ovvero che ogni civiltà ha il suo fondamento nell'animo religioso di ogni uomo e di ogni popolo. Una tale traduzione costituisce una vera chiave ermeneutica esorcizzante della cosiddetta cultura del dominio che si può attribuire anche a una lettura cristiana della Genesi e a una mal compresa immagine del primo articolo della fede: *Credo in Dio Padre onnipotente*, immaginato con la complicità del nominalismo, specie subito dopo la Riforma, come un monarca all'apice della piramide dell'essere, senza alcun coinvolgimento con la creazione che pure tradizionalmente respirava un'inabitazione divina assicurata dallo Spirito santo.

Il tema è stato oggetto di riflessione e di indicazioni nella *Populorum progressio* di Paolo VI (1967), considerata da Benedetto XVI, in *Caritas in veritate* (n. 8), come la *Rerum novarum* dei tempi moderni, ripresa nella *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, che però tace nella *Evangelium vitae* (1993), e ciò si spiega per il messaggio per la pace del 1990 che affronta il tema con una certa organicità, e la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. Il termine *natura*, in *Caritas in veritate*, viene assunto nel suo significato polisemico: fra questi vi è quello, che da noi viene trattato, dell'universo e del mondo creato o l'ecologia ambientale, non senza un dialogo con l'ecologia umana e la legge morale naturale dell'uomo, che lega tutti i temi trattati nell'enciclica⁵. Sulla scia del suo predecessore, Benedetto XVI insegna che anche la natura ha una *vocazione*, ovvero, che la natura non è una divinità o una dea, come potrebbe argomentare la tentazione pagana del naturalismo, ma nello stesso tempo l'uomo non può procedere a una tecnicizzazione totale, «perché l'ambiente naturale non è solo materia di cui disporre a nostro piacimento, ma opera mirabile del Creatore, recante in sé una “grammatica” che indica finalità e criteri per un utilizzo sapiente, non strumentale e arbitrario» (n. 48). L'enciclica rifiuta, in ben 7 numeri differenti, l'esplicazione del mondo per caso. Il termine è usato da solo (nn. 29, 48, 53, 74), nel legame con la necessità (nn. 17, 57) o il determinismo (n. 48). Traccia e parte dell'Alleanza con Dio, l'umanità è chiamata a rispondere con responsabilità di questo dono che è prima di noi e forse rimarrà anche dopo di noi. Come sottolinea il testo, 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» (n. 48), perciò siamo chiamati alla re-

5 X. Dijon, *Le livre de la nature dans Caritas in Veritate*, in «Nouvelle Revue Théologique» 131, 2009, pp. 749-770; G. Guerzoni, *La legge naturale nell'enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 14, 2010, pp. 169-187.

sponsabilità verso il creato stesso, l'intera umanità guardata come famiglia di Dio sotto lo sguardo del creatore, e le future generazioni. Diversamente «la consapevolezza della responsabilità si attenua nelle coscienze» (n. 48).

Tale contesto permette di mostrare la *vocazione della natura* quale autentica traccia di Dio e di collegare l'ecologia ambientale con l'ecologia umana: «*Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e viceversa. [...]. Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali. La natura, specialmente nella nostra epoca, è talmente integrata nelle dinamiche sociali e culturali da non costituire quasi più una variabile indipendente*» (n. 51). Basti pensare alla connessione tra devastazione ecologica e ingiustizia sociale, che subiscono soprattutto i poveri per la distruzione dei territori da cui dipende la loro esistenza. In Amazzonia, per es., l'ingiusta distribuzione della terra costringe i contadini espropriati «ai margini della foresta pluviale dove, per sopravvivere, praticano l'agricoltura del "taglia-e-brucia" (*slash-and-burn*), distruggendo così un *habitat* intatto, uccidendo animali rari e dislocando altrove le popolazioni indigene»⁶. Il trasferimento delle fabbriche in altri paesi da quelli dei proprietari costringe le popolazioni indigene a produrre beni di consumo raffinati, costringendo, però, la popolazione impiegata a salari bassi e a una vita malsana in un ambiente deteriorato da scarti velenosi e rifiuti. Chi è ricco può anche scegliere di vivere in acridi di terra verde, mentre i poveri devono alloggiare in territori vicino alle fabbriche, alle raffinerie e agli impianti per lo smaltimento dei rifiuti. Un tale razzismo ambientale si sposa con quello razziale che vuole che la gente di colore abiti in quei luoghi. In un'ottica di lettura femminista, proprio le capacità generative delle donne povere è seriamente compromessa a motivo degli ambienti di vita esauriti, mentre la cura dei bambini è seriamente compromessa dalla mancanza di acqua pulita, di cibo e combustibile. «Un altro aspetto interessante riguarda gli effetti ecologici devastanti delle tonnellate di ormoni per anni rilasciati nell'ambiente. Abbiamo dati a sufficienza per affermare che uno dei motivi per nulla disprezzabile dell'infertilità maschile in occidente (con sempre meno spermatozoi nell'uomo) è l'inquinamento ambientale provocato da prodotti della "pillola". Siamo qui di fronte a un effetto anti-ecologico chiaro che esige ulteriori spiegazioni da parte dei fabbricanti». Inoltre, quante risorse naturali sono devastate dalle guerre! La pace dei

6 E.A. Johnson, *Spirito creatore ed etica ecologica. Una frontiera antica*, in «Concilium», 47, 2011/4, pp. 30-42.

popoli e tra i popoli permetterebbe anche una maggiore salvaguardia della natura. Viene richiesto un effettivo cambiamento di mentalità che ci induca ad adottare *nuovi stili di vita*, «nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune siano gli elementi che determinano le scelte dei consumi, dei risparmi e degli investimenti». Ciò che caratterizza la nostra epoca «è un pianeta in pericolo nelle nostre mani». «La Chiesa ha una responsabilità per il creato e deve far valere questa responsabilità anche in pubblico, non solo in difesa della terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti, ma soprattutto in difesa dell'uomo contro la distruzione di se stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo, intesa in senso giusto. 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» (n. 51).

Il sospetto moderno verso l'antropocentrismo cristiano spinge, impropriamente, a scegliere un'impostazione ecologica biocentrica, nella comprensione del mistero cristiano centrato sulla categoria della creazione. In realtà, anche questa categoria è squisitamente anche antropologica e racchiude tutta l'ampiezza del mistero di Cristo. Per cui la convinzione che anima queste pagine è che la teologia ecologica, per essere cristiana, deve muoversi non tanto a partire dalla prospettiva antropologica o da quella biocentrica, ma dall'orizzonte squisitamente teologico, incentrato appunto sul mistero di Cristo e della redenzione, che non annulla né oscura quella della creazione – perché il Redentore è lo stesso Creatore. La penetrazione sovrabbondante del mistero della creazione (principio primo della redenzione) è legata strutturalmente ad altri due pilastri: l'incarnazione che è già teologia dello Spirito e narrazione mariologico/ecclesiale della storia di salvezza; l'escatologia, dentro cui è possibile pensare il significato ecologico della redenzione, specie della risurrezione, il cui carattere cosmico è già irrevocabilmente segnato nell'assunzione da parte del Verbo, e perciò di Dio, della carne umana e perciò della materia a cui il dono di sé di Dio al mondo viene assicurato e donato all'essere finito della carne umana e cosmica. Si comprende perché una teologia ecologica radica tutta la creazione nell'eternità di Dio, nella decisione irrevocabile del suo autodonarsi al mondo e all'uomo. Il dono di sé divino è il *proprium dell'agire di Dio*,

«nella creazione, nella grazia, nell'incarnazione e nella trasformazione finale di tutte le cose»⁷.

3. La creazione come relazione trinitaria

Intendo principalmente accennare alla logica trinitaria che nella fede cristiana rimane sempre paradigmatica in relazione all'antropologia/cosmologia e appare quanto mai feconda a fronte della convinzione dell'inutilità pratica della fede trinitaria che, negli ultimi tre secoli specie con Kant, percorre la coscienza sia filosofica che teologica e pastorale.

3.1 Credo in Dio Padre Pantocratore: la Trinità e l'universo

San Tommaso afferma che la «legge della Chiesa è la fede». Tale fede, a dire di san Giovanni Crisostomo, confessa che «l'arca è la Chiesa, Noé è il Cristo, la colomba lo Spirito Santo, l'ulivo è la bontà di Dio». La fede cristiana, che riprende lo *shema* ebraico, si fonda sull'unicità di Dio e sulla sua paternità universale e quindi sulla non aseità dell'uomo e del mondo. Fu un vero e proprio peccato la traduzione latina del primo articolo del credo niceno/costantinopolitano, rendendo *pantokrátôr* con *onnipotente*: *Credo in Dio Padre onnipotente*. Dio, nel simbolo, ci viene descritto con tre attributi: *Padre*, *pantocratore*, *creatore*, che nel testo latino originario manca. In realtà, gli estensori del testo in greco parlano di *pantokrátôr*, interpretando la *potenza* di Dio non in termini di potere, ma volendo designare Dio come «colui che mantiene le cose nell'Essere», garante della vita e di tutte le strutture universalistiche. Si tratta del Dio Padre, la cui potenza consiste nella fedeltà al suo amore creatore⁸. L'Occidente, traducendo con *onnipotente*, faceva pensare al Dio cristiano in termini di un imperatore e di un despota, ponendo Dio come concorrente della vita dell'uomo e dell'uomo stesso. La Chiesa intanto nella sua maternità continuava a consegnare ai suoi figli la preghiera dolcissima del Signore, Figlio unico del Padre, sulla paternità di Dio e di proclamare ai credenti che proprio la paternità di Dio e la filialità divina di Cristo davano ragione della creazione come dono del Padre: nella veglia pasquale la Parola che rivela e partecipa

7 K. Rahner, *Risurrezione*, in «Sacramentum mundi», 7, 1977, pp. 179-191; Id., *La cristologia e l'odierna interpretazione dell'uomo e del mondo*, in «Nuovi Saggi», IV, Paoline, Roma 1973, pp. 293-311.

8 Cfr. A. de Halleux, *Dieu le Père tout-puissant*, in «Revue Théologique de Louvain», 8 (1977), pp. 401-422.

questo senso di Dio e dell'uomo offre e attualizza per l'oggi il ciclo della vicenda storico/salvifica a cominciare dalla creazione alla risurrezione, riposo autentico del lavoro divino della salvezza. Così la paternità divina, in Cristo fratello degli uomini dentro il giardino della creazione, rivela e consegna ai credenti la loro identità di figli di Dio, di fratelli degli uomini e il mondo come creazione. La fede cristiana del mondo come creazione non è un'affermazione scientifica, che intenda affermare *quando e come* il mondo abbia avuto inizio. Il cammino di fede di Israele giunge all'affermazione di fede della creazione dopo la sua esperienza del Dio di uomini e per gli uomini (Abramo, Isacco...). Tale esperienza libera il popolo ebraico per la vita di relazione con Lui, da una cattiva relazione con se stesso, tra l'uomo e la donna, tra i membri del popolo, gli altri popoli e le cose create. Così anche la chiesa primitiva giunge all'affermazione della mediazione di Cristo nella creazione del mondo attraverso la redenzione. E san Tommaso in maniera autenticamente cattolica coglie il senso vitale della creazione nella nozione di *relazione*. Per il pensiero tomista, il mondo non è un essere posto una volta per tutte in un tempo dato, ma come *relazione*. Il mondo è creazione perché incluso in una relazione con Dio, che gli dona un'origine, un senso e un avvenire⁹. Il mondo esiste per la sua relazione a un Altro, che non concepisce e poi realizza il piano di creazione del mondo. Tale immagine, eccessivamente antropomorfa di Dio, cozza contro la separazione tra l'agire e l'essere di Dio e in Dio. «*Dio non è mai esistito senza essere creatore*. In quanto essere, Dio è creatore. La creazione non è un "accadere", "un sorgere" [...]. Strettamente parlando, Dio non è dunque esistito *prima* della creazione! La temporalità è il modo d'esistere dell'universo, ma la sua relazione a Dio è atemporale»¹⁰. Lo Schmidt riporta la seguente affermazione di Sertillanges: «Dieu ne précède ne suit rien, et cet ordre du temps n'a rien à voir avec sa causalité, qui pose le temps même»¹¹. Il cominciamento del mondo è un problema che riguarda la scienza e la metafisica. La nozione di *relazione* indica il carattere di *dipendenza della creatura ma anche di alleanza con Dio*. La relazione non è necessariamente distruttiva, perché si dirige verso la relazione di amore e del gioco delle libertà, che fa essere e dipendere senza coartare, ma dispiegando tutte le possibilità dell'essere. L'annuncio evangelico ci afferma proprio che noi esistiamo *a causa di un amore* rivelato nell'uomo Gesù di Nazareth, che è

9 S. Th. I, qq. 24-25.

10 P. Schmidt, *Credo in Dio, creatore del cielo e della terra*, in «Communio», 1976/25, pp. 48-62, qui p. 56.

11 A. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1954, p. 27.

unito personalmente alla persona del Figlio stesso di Dio e che garantisce la fioritura dell'universo intero!

Nel rifiuto del Dio Creatore/Redentore/Speranza ultima dell'uomo e dell'universo, a dire delle cosmogenesi a nostra disposizione, i risultati della storia comparata delle religioni, gli studi degli psicanalisti, vi è la minaccia della proiezione umana delle *images* materne. Certo la creatura umana può razionalizzare l'inizio del mondo presupponendo un orologiaio, un architetto, un ordinatore del caos del mondo, ma non si tratta che di idoli esplicativi del mondo e in grado di neutralizzare la convinzione profonda che la natura è *madre*. Così le relazioni che l'uomo può instaurare con la natura evidenziano le ambiguità del rapporto proprio con la madre: attrazione/seduazione e rifiuto. Ovvero, secondo le culture o le epoche storiche, può viaggiare tra l'integrazione senza distanza nelle leggi naturali, dal *ritorno esagerato* alla terra fino al sadismo più brutale di alcune civiltà tecniche¹². Benedetto XVI ben lo sintetizza: «Assolutizzare ideologicamente il progresso tecnico oppure vagheggiare l'utopia di un'umanità tornata all'originario stato di natura sono due modi opposti per separare il progresso dalla sua valutazione morale e, quindi, dalla nostra responsabilità» (*Caritas in veritate*, n. 14).

Per la visione cristiana originaria e originale, il mondo è un *luogo profano e un luogo di culto*: all'uomo e alla sua cura è affidato il mondo. La creazione costituisce un unico tempio le cui pietre sono connesse fra loro. Si esprimeva con stupore Paul Claudel nell'*Annonce faite à Marie*: «La terra dipende dal cielo, il corpo dipende dallo spirito, tutte le cose che Dio ha creato comunicano insieme, tutte a loro volta sono necessarie l'una all'altra»¹³. La sua gestione deriva dalla serenità della ragione, perché dentro la natura non vi è nascosta nessuna divinità che potrebbe esigere un rispetto religioso o mettere in atto un'aggressione violenta. In Dio, essa è demistificata in tutte le sue realtà profane: dono di Dio, sì, ma frutto del lavoro dell'uomo, come recita la liturgia dell'offertorio. D'altra parte, la descrizione della creazione del mondo in Gen 1 il mondo viene disposto come un tempio cosmico in cui tutto è disposto secondo uno spazio e un calendario della celebrazione della gloria di Dio. Non Dio è posto dentro la creazione, ma l'uomo come *immagine di Dio*, realtà che fonda un processo di grande democratizzazione. Il compito dell'uomo è proprio *sacerdotale*: raccogliere e trasformare in lode. Solo così può trovare riconciliazione tra

12 J. Ansaldi, *Paternità de Dieu. II. Réflexion théologique et spirituelle*, in «Dictionnaire de Spiritualité», XII, 429-437.

13 P. Claudel, *L'annuncio a Maria*, Vita e pensiero, Milano 1965, p. 65.

il possibile conflitto tra cultura del dominio e cultura della custodia. Così *pantokrátôr* ha primariamente un significato *cosmico* e più tardi anche un senso *politico*, perché viene a designare Dio come Signore di tutti i signori contro l'idolatria di qualsiasi altra realtà, compresa la realtà, che non sia Dio e fonda una politica come *salvaguardia della dignità fondamentale dell'umanità e garanzia della salvaguardia dell'universo*. Risiede qui il valore antropologico, prima che politico del detto del Gesù sul tributo a Cesare: a Dio appartiene l'uomo nel senso che tale appartenenza lo garantisce da ogni cesare politico o umano che sia tentato di asservirlo, mentre affida all'uomo e alla sua organizzazione della città ogni realtà creata secondo un disegno di responsabilità e di amore.

3.2 Credo in Gesù Cristo primogenito di ogni creatura: il dono di sé alla creatura e l'assunzione in Dio della creazione.

La fede nella paternità universale di Dio, nella rivelazione cristiana, apre e si lega al secondo articolo della fede, quella del Figlio, che ci spiega e rende comprensibile la sovranità universale di Dio quale paternità misericordiosa universale, che già i salmi della regalità avevano fatto risuonare¹⁴, soprattutto nel presepio e sulla croce. Qui si avvera il concetto cristiano della signoria universale di Dio, che genera un nuovo concetto di signoria e di sovranità nell'abbassamento e tramutando la violenza in linguaggio di amore. Il Vangelo ci offre la visione antropologica di Gesù: le sue parole sul sabato, sui gigli dei campi e gli uccelli del cielo, sul nutrimento e il vestito, sul corpo e la vita, e infine sull'uomo stesso. Sull'uomo *persona*, non riducibile in nessun modo alla misura dell'avere, fanno risuonare un costante *richiamo alle origini* e delineano l'uomo contenuto nell'affresco delle testimonianze classiche dell'Antico Testamento, specie in Gen 1-2. Gesù non solo evoca più o meno velatamente i testi chiave dell'antropologia biblica, ma li cita espressamente e, assumendoli nel suo linguaggio, li incorpora nella visione originale dell'uomo. Soprattutto il Signore lega il tema antropologico/ambientale nella predicazione delle beatitudini, specie in quella prima e fondante della *povertà*, che esprime la signoria di Dio, ma anche dell'uomo Gesù, di cui le beatitudini sono il dipinto e il ritratto umano/salvifico inaugurazione di quella via/vita filiale che rivela il cuore del Padre: il messaggio evangelico profondo della povertà – nel valico differenziale delle beatitudini, come contributo «razionale» del Vangelo

14 I. Schinella, *Venga il tuo Spirito Santo e ci purifichi*, in «Santa Maria "Regina Martyrum"», 7, 2004/3, pp. 38-45.

per la genesi di una civiltà umana – è il ritrovamento della *relazionalità con Dio, il Padre*, il ritorno alla paternità come avviene nel figliol prodigo che trova nella *riconciliazione* la cifra matura dell'umanità in modo che il rapporto dell'uomo anche con le cose racconti il tipo di realtà e di relazione dell'uomo con Dio: figlio/fratello/padre-madre¹⁵. La rivelazione della bontà di Dio che fa risplendere il sole sia sui buoni che i cattivi e fa piovere sui giusti sugli ingiusti, al cui cuore è perfino importante il numero dei capelli dell'uomo, non può essere dissociata dalla tenerezza di Dio che si lascia provocare perfino dalla caduta di un passero che non resta inosservata al suo cuore di padre (Mt 10,29): tutto ciò chiama la volontà umana a non volere restringere l'amore divino dentro i confini della propria specie. Fino al punto di potere affermare che «il modo con il quale Gesù ha visto il mondo, ed è stato visto da esso, ha contribuito alla comprensione di sé. Il fatto che anche gli animali e le piante possano rivelare il Padre ha certamente concorso alla comprensione di sé come Figlio»¹⁶. Del resto in Cristo, la vocazione genesiaca dell'uomo è donata in un testo che illustra tutto il dramma antropologico: dopo aver illustrato la propria impotenza (Rm 7) ed essere rinnovato dalla riconciliazione in Cristo (Rm 8,1), Paolo ritrova la sua identità di figlio di Dio che ama col cuore del Padre e del Figlio (Rm 8,15), mentre guadagna la creazione come creatura solidale con il destino dell'uomo.

Il mistero dell'incarnazione, inoltre, non mira solo alla liberazione dell'uomo dal peccato e dalla morte, ma significa «l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne" – e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione» (Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, 50). Per cui il discorso sul giudizio universale verrebbe certamente oggi da lui stesso tradotto nell'inclusione dei piccoli, a cui si riferisce come un altro se stesso, anche della creazione. Mentre spiegherebbe il prossimo, su cui lo interroga lo scriba, come comprensivo di ogni realtà creata che possa versare nel bisogno e che abbia necessità della nostra cura. Nell'incarnazione,

15 Cfr. Id, *Carità e dottrina sociale. I consigli evangelici «patrimonio comune» del popolo di Dio*, AVE, Roma 1996.

16 F. Manzi, G. Cesare Pagazzi, *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001, p. 95.

evento in cui si fa storia la visione cristiana di Dio, pur rimanendo Dio e il mondo eternamente distinti, l'esodo di Dio come dono-di sé al mondo e all'uomo, in cui consiste la storia della salvezza quale partecipazione al dinamismo divino di tutta la creazione, Dio «è visto come il centro più intimo della realtà del mondo e il mondo come il destino di Dio stesso»¹⁷. Con l'incarnazione del Verbo, opera dello Spirito e della Vergine, avviene l'assunzione irrevocabile della carne in Dio. Così la redenzione di Cristo, nell'evento della morte e della risurrezione, o la nascita definitiva filiale di Gesù crocifisso nello Spirito, significa che «il Verbo di Dio è per sempre carne, per sempre materia, per sempre una creatura, per sempre parte di un universo materiale di creature. Nella creazione, nell'incarnazione e nel suo culmine nella risurrezione Dio consegna se stesso a questo mondo, a questo universo e alle sue creature, e lo fa eternamente». Per cui, in un suggerimento squisitamente suggestivo, si può interpretare la trasformazione redentiva a tre livelli: «1) a *livello umano*, essa comporta il perdono dei peccati, la giustificazione per grazia, l'inabitazione dello Spirito santo, il divenire figlia o figlio amato da Dio, la comunione nella vita della Trinità, la chiamata al discepolato e la vita di risurrezione; 2) a *livello della materia*, l'incarnazione, che ha il suo culmine nella risurrezione, è l'inizio della trasfigurazione dell'universo, con tutti i suoi processi e le sue entità, "l'inizio embrionale, ed avente in sé la fine, della trasfigurazione e divinizzazione dell'universa realtà", come afferma Rahner; 3) a *livello della vita biologica*, sebbene possiamo non avere un'adeguata visione immaginativa della creazione trasformata in Dio, la promessa biblica sta per il compimento in Cristo della "creazione stessa" (Rom 8,19), di "tutte le cose" (Col 1,20), e questo include, in modo imprevedibile, altri esseri animali e tutto il mondo della vita interconnesso sulla terra»¹⁸.

3.3 Credo nello Spirito che dona la vita

«Se tutta la creazione partecipa al Verbo nello Spirito», proprio il dono dello Spirito, che versa nel cuore la carità che il Padre e il Figlio hanno verso di noi e la creazione, permette all'umanità di allargare l'orizzonte del proprio cuore con dimensioni cosmiche. Anche la creazione attende, nelle sue sofferenze di gestazione e di parto, una parola rivelatrice e un

17 K. Rahner, *Sulla specificità del concetto cristiano di Dio*, in Id. *Scienza e fede cristiana*, Nuovi Saggi IX, Paoline, Roma 1984, pp. 258-273, qui p. 265.

18 D. Edwards, *Un abbozzo di teologia ecologica dello Spirito Santo e della Parola di Dio*, in «Concilium», 47, 2011/4, pp. 17-29, qui 26-27; G. Khodr, *Le salut dans la matière*, in «Irenikon», 78, 2005/3, pp. 315-326.

cuore che doni senso alla sua sofferenza di vita (Rm 8, 18-30), in modo che l'uomo aiuti la creazione a «fare la volontà di Dio», ponendo ovunque, nel legame al Cristo Creatore e Redentore, «l'ordine, la misura, la fecondità, e la legge».

La paternità che ci è data in Cristo può avvenire in *Spirito Santo*, come è il terzo articolo del credo, che ci rimanda alla necessità delle mediazioni della creazione e della creazione della Chiesa quale luogo della sua azione creatrice nel mondo, facendoci superare la tentazione del rapporto fusionale sia con Dio che con la creazione. Ci è dato così di fare esperienza di quell'*epiclesi* che ordina il caos primitivo della terra: basti pensare alla *sacramentalità* della Parola e dei sacramenti. La Parola, infatti, per l'azione dello Spirito¹⁹, è capace di generare e di far nascere: la Parola efficace e redentiva è una *spora*, perché è portata dallo Spirito fecondatore, che la Scrittura identifica con il vento per costruire una cultura di vita e di comunione contro una cultura di morte e di violenza. Nei sacramenti, lo Spirito è invocato come il creatore quotidiano della vita e la certezza della cura quotidiana di Dio per l'uomo e il mondo: nel settenario, in cui il numero è teologia più che matematica, il quattro evoca le stagioni del nostro tempo e i punti cardinali del nostro spazio, mentre il tre invita verticalmente al mistero di Dio, che è dono trinitario dell'esistenza. Il settenario, che spazia dai sette giorni della creazione fino alle sette chiese dell'Apocalisse, significa che tutta l'esistenza umana e cosmica è stata redenta da Uno, in un'alleanza tra cielo e terra. Presenza del Risorto, i sacramenti ne assicurano l'assunzione della materia e dello spirito, in una pacificazione quanto mai dinamica, unendo tre alfabeti di lettura simbolica del reale. A cominciare da quello *cosmico*: quale centro unificante di relazioni, il *corpo del Risorto* convoca gli elementi cosmici per affermare che il primo sacramento di Dio è l'universo, ispirando nell'uomo un atteggiamento di *custos* e non di *dominator*. Quello *antropologico*: l'altro è intuito come dono e non come avversario. Quello storico-narrativo-biblico, che in Gesù Cristo, l'umanità unta di Spirito santo, offre il *Volto di Dio*, padre dell'uomo e dell'universo, quale via di accesso a Dio nello Spirito. Inoltre, il sacramento, presenza e cura del Risorto «lo stesso, ieri, oggi e nell'eternità» (Eb 13,8) nello Spirito, raccorda anche *le tre dimensioni del nostro tempo* chiamando così alla pace e alla riconciliazione non solo le generazioni, ma anche la creazione,

19 Cfr. A. Pitta, *Generato dalla Parola per servire la Verità*, in «Presbyteri» 44, 2010/2, pp. 150-158, qui 151-152.

che è nata prima dell'uomo, e forse permarrà oltre l'uomo²⁰. Così la sacramentaria diviene la narrazione di una *creazione continua* sia ecologica che umana²¹.

4. L'Arca di Noè

Il mito dell'arca, simbolo di salvezza provvidenziale nel momento della catastrofe cosmica, dalla vicenda biblica (Gn 6, 13-22) approda alla realtà di Cristo, che si costruisce la Chiesa con la sua passione e l'invio dello Spirito raffigurato dalla colomba. La 1 Pt. 3, 20 parla dei «giorni di Noè» per sottolineare la longanimità di Dio. Secondo Bo Reicke, «Noè e la sua famiglia sono la figura della perfetta totalità che dev'essere salvata dalla Nuova Arca, la Chiesa»²².

L'umanità-Chiesa, serva del mistero di Cristo, sotto il soffio riconciliatore e ordinatore dello Spirito, deve assicurare il cammino o l'esodo verso la modalità trasfigurata dell'umanità e dell'universo. La creazione e la redenzione appartengono al mistero della Chiesa, che è posta in essere dallo Spirito di Cristo per popolare la terra di uomini nuovi, capaci di donare senso a se stessi e al cosmo nella libera obbedienza e lode al Creatore del mondo. La Chiesa deve custodire e salvare sempre i semi vitali della terra. La *Lumen gentium* (da ora = LG; cfr. EV 1/284) spiega l'intento divino di salvezza universale con il pensiero paolino della ricapitolazione in Cristo di tutte le cose (Ef 1,4-5.10). Nel n. 7 riprende con maggiore ampiezza il tema della «ricapitolazione» con le stesse parole di san Paolo: «(Cristo) è il capo del Corpo, che è la Chiesa. Egli è il principio, il primogenito dei redi-vivi affinché in tutto abbia lui il primato (Col 1, 15-18). Con la grandezza della sua potenza domina sugli esseri celesti e terrestri, con la sovraeminente perfezione e operazione sua riempie delle ricchezze della sua gloria tutto il suo Corpo! (Ef 1, 18-23). [...]. E poiché "in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2, 9), la sua pienezza riempie dei suoi doni divini la sua Chiesa, la quale è il suo corpo e la sua pienezza (Ef 1, 22-23), affinché essa sia protesa e pervenga a tutta la pienezza di Dio (Ef 3, 19)» (LG 7: EV 1/299, 303).

20 E.R. Tura, *Sacramenti*, in «Dizionario di Teologia della Pace», Dehoniane, Bologna 1997, pp. 769-771.

21 I. Schinella, *L'epiclesi eucaristica. Tra consacrazione e divinizzazione*, in «Rivista Liturgica», 93, 2006/2, pp. 235-258.

22 Bo Reicke, *From the Anchor Bible: the Epistles of James, Peter and Jude*, Garden City, Doubleday & Co., Inc., 1964, pp. 112-113.

La Chiesa è dunque *la pienezza di Cristo* nella quale dilaga in sovrabbondanza la ricchezza di Cristo Signore, in cui «tutta la pienezza della divinità o deità ha preso dimora in modo corporale» (Col 2, 9; 1, 19).

La potenza e l'amore di Dio come forza unificante l'umanità dispersa si manifestano e inondano il Corpo di Cristo soprattutto nell'evento della risurrezione e glorificazione alla destra del Padre. Come esprime molto bene san Gregorio di Nissa, commentando il versetto di Giovanni: «Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (20, 17), sono tutta l'umanità e l'universo che ritornano all'amore di Dio. La pienezza di vita di Cristo, dilagando nella Chiesa (Ef 1, 23), è trasfusa in noi per l'inserzione in Lui. Così la Chiesa diviene «la pienezza di Cristo» (Ef 1, 22-23), ossia il luogo, la sfera in cui Cristo esercita pienamente il suo potere santificante e unificante, il ricettacolo delle grazie del Salvatore, la depositaria di tutti doni, i carismi e poteri che si trovano in misura sovrabbondante nel suo capo e sposo Cristo Gesù. Il compito della missione storica di Cristo nella Chiesa comporta dunque il processo di unificazione universale in relazione al mistero della realtà divina (Ef 1, 10). Cristo è il centro della vita della Chiesa e abbraccia ogni realtà creata, dai puri di spirito fino agli elementi materiali attraverso l'uomo. Fa parte, infatti, del mistero di Cristo e della missione della Chiesa la manifestazione del mistero agli angeli (Ef 3, 10; 1 Tm. 3, 16) la sua predicazione ai pagani (Rm 3, 16) per il loro «avvicinamento» (Ef 2, 13) al popolo di Dio, anzi il loro inserimento in esso, cosicché «le nazioni sono coeredi e compartecipi e concorporee della promessa» (Ef 3, 3-6; Col 1, 26). Fa parte di esso anche la preminenza universale acquisita dal Cristo glorificato (Ef 1, 18-22a).

L'insegnamento post-conciliare esprime la sacramentalità e la missione della Chiesa come *riconciliazione*. L'esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984) sintetizza la missione della Chiesa in intima connessione con Cristo, «nel compito, permanente per lei, della riconciliazione dell'uomo con Dio, con se stesso, con i fratelli, con tutto il creato» (8, 1097). La Chiesa deve sempre operare perché, come scriveva il filosofo danese Kierkegaard, «dall'oscurità e dalla miseria della sua condizione di peccatore, dalla vita immorale e banale, l'uomo può partire e correre verso il mondo nuovo in cui, come dice il profeta Isaia, il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la vacca e l'orsa pascoleranno insieme e il bambino metterà la mano nel covo del serpente velenoso. Uomo, natura e Dio si abbracceranno riconciliati».

Attraverso il mistero della Chiesa la creazione ritorna al suo Creatore. La Chiesa è mistero, perché è posta come strumento e segno di salvezza a servizio del piano eterno di Dio. Perciò il ruolo della Chiesa, nel mistero divino, si situa nell'ordine del ritorno della creazione a Dio. San Tomma-

so afferma che la Chiesa è il *reditus creaturae rationalis in Deum*²³. «La Chiesa è la forma divina del mondo, il solo punto di incontro per il quale tutta l'opera del Creatore fa ritorno al Redentore, il solo punto di congiunzione attraverso il quale il Redentore stesso entra in possesso della sua eredità eterna... Essa è il sacramento del mondo, la forma dell'adorazione di tutto l'universo, l'incontro della creazione restituita al Verbo di cui è l'opera, il senso divino della terra... La missione della Chiesa è di invadere in modo visibile, con la sua invasione pacifica, tutta la terra per santificarla e ridarle il suo posto nella liturgia eterna dell'oblazione»²⁴.

Così la salvezza si storicizza in lei in *Spirito Santo*, che si fa epifania nella sua realtà storica attraverso tre vie strutturali e strutturate: La Parola di Dio che genera la Chiesa, la quale *accoglie e dona la Parola* per donare agli uomini il linguaggio comune della salvezza avvenuta in Cristo e imparare che l'ascolto della Parola indica il modo giusto di mangiare: se bisogna mangiare per vivere, vi è un modo di mangiare che fa morire, in quanto ammorba la relazione all'altro, anche l'universo. Un detto rabbinico sentenzia: «Alcuni mangiano per avere la forza di studiare la parola divina. Altri, più accorti sul piano spirituale, studiano la parola divina per imparare a nutrirsi»; *accoglie e dona i sacramenti* per partecipare la salvezza a tutti gli eventi della vita personale e comunitaria; *riceve e dona* nella carità che lo Spirito versa quale via privilegiata della trasformazione personale, comunitaria e cosmica, secondo la logica del mistero cristiano: incarnazione (innesto), morte (purificazione) risurrezione (compimento).

La salvezza cosmica e non solo antropologica, al cui servizio è posta la Chiesa, è anche il frutto dell'opera santificatrice della Chiesa. La Chiesa partecipa a tutta la sua vita redenta. Attraverso la mediazione delle persone redente, tutte le cose devono ritrovare il loro senso originario. Sta proprio qui il significato delle benedizioni che la Chiesa ancora pronuncia su tutta la realtà: non solo sugli «oggetti di pietà», ma ancora sulle case, sui greggi, le macchine, gli utensili, ecc. Tutto ciò di cui l'uomo si serve può essere portato alla benedizione della Chiesa. Il fatto che alcuni cristiani travisano il senso, conferendo un significato magico, non annulla l'autentico senso che consiste nell'impegno di voler usare del mondo e delle cose secondo il disegno originario di Dio. Se i cristiani cercano la benedizione per interessi personali e materiali, la benedizione ricorda loro che ogni cosa va rispettata e posta a servizio dell'amore, dell'incontro tra gli uomini e per lodare e incontrare il Creatore e redentore della vita umana e dell'universo. La

23 Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1941, p. 69.

24 Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Eglise*, Les édition du Cherf, Paris, 1948, p. 27.

richiesta di benedizione è l'impegno a non servirsi delle cose per il proprio peccato, ovvero per soddisfare la propria avidità, ma per compiere la missione di servire e lodare Dio e gli uomini.

5. *La creazione modello etico dell'agire umano, luogo teologico e teologo*

L'universo dispiega anche una vita esemplare per l'uomo. Si potrebbe dire, con immagini e periodi tipicamente paolini, che la creazione esprime sentimenti umani, pronuncia e vive parole di esistenza piena: essa è in ansia, geme, attende, desidera e vuole (cfr. Rm 8, 19-23). Il creato, infatti, scava a livello esistenziale ed etico. Non bisogna mai dimenticare che il santo è non solo quello cristiano, è frutto anche del lavoro interiore della creazione, che avverte sempre il profumo dell'uomo pacifico fino a poter dialogare con lui. Si pensi a san Francesco d'Assisi, a san Bruno, a sant'Antonio, uomini che si confondono con il creato, del cui linguaggio innico si appropriano, per esprimere l'amore e l'estasi della loro fede e della loro vita. «Solo il santo può intendere l'armonia divina del silenzio delle cose. Perché solo lui, poeta divino del creato, mantiene quell'unità che gli uomini con le loro parole non possono rompere distraendolo dal canto che Dio imprime alle cose»²⁵. Le realtà create penetrano l'anima col canto del silenzio, «con la dolcezza di una lauda sacra»²⁶. La contemplazione dell'universo si costituisce come un autentico libro di teologia sistematica. L'universo è il modello a cui rifarsi per normare il lavoro e il cammino dell'anima. Il silenzio delle cose si fa paradigma di ciò che deve avvenire nell'animo umano. Il creato partecipa il suo dinamismo interiore e accompagna, con la sua vicenda e le sue notazioni, la storia spirituale dell'uomo. La loro figura e la loro spiritualità non sarebbero senza il luogo geografico e territoriale dentro cui nascono e si stabilizzano. Anche Michelangelo, come i grandi autori dell'arte, dipingono anche le creazioni migliori dentro i loro bacini e le loro montagne.

Il creato ama lavorare solo nel silenzio e nel nascondimento. In autunno la terra viene squarciata dall'aratro e lavorata dalla zappa, pesante, per essere vergine nuova in cui nel silenzio della zolla morirà la semente. A

25 I. Schinella, *Per una ricerca sul vissuto teologico dei santi. Approccio metodologico a partire dalla testimonianza del servo di Dio don Francesco Mottola*, in A. Staglianò (a cura di), «L'identità meridionale. Percorso di riflessione teologica», San Poalo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 135-157, qui p. 155.

26 *Ibidem*.

differenza del comportamento tumultuoso dell'uomo, avido di parole e di conferenze, il seme, gettando silenziosamente ogni involucri superfluo, matura l'oro della spiga al sole di maggio. Le cose hanno sempre il silenzio della morte e perciò indicano la strada evangelica della vita che deve passare attraverso la morte apportatrice di vita cristica. Il canto del silenzio della natura, come lo spirito umano, ha il brivido dell'inquietudine e l'assillo del divenire, il gemito della creatura al Padre. Il silenzio delle cose spiega, richiama e propone il silenzio come linguaggio dell'amore. Il movimento dell'amore è il silenzio, che ascolta Cristo e adora: esso è preghiera e invito a naufragare in Dio. L'universo celebra una sua liturgia, soprattutto una liturgia di attesa. La creazione è perpetuamente il tempo liturgico dell'avvento. Il creato segue le notazioni e le pieghe interiori dell'animo umano, fino a sentire la stessa ansia e la stessa inquietudine spirituale. Le notti stellari, senza la luna, lo richiamano alle sue quattro stelle, le tre della Trinità e la quarta del Crocifisso, in cui lancia l'anima sua, che, per il lavoro della grazia, fiorisce come un giardino di primavera. Soprattutto l'erba e i fiori calpestati rispondono con la fragranza del loro profumo e la stessa terra martoriata e violentata risponde con la fruttificazione per il sostentamento dell'oppressore umano. Penso possa valere per tutta la creazione, quello che Buddha diceva nel VI sec. a.C. della foresta: «La foresta è un organismo di illimitata gentilezza e benevolenza che non chiede nulla per il suo sostentamento ed elargisce generosamente i prodotti della sua attività vitale; essa dà protezione a tutti gli esseri, offrendo ombra anche al boscaiolo che la distrugge». Risiede qui ultimamente la maternità divina della terra che attende sempre con impazienza la redenzione dell'umanità, cioè il ritrovamento del figlio perduto che è l'uomo che deve tornare a Dio e alla madre terra, consapevole delle disarticolazioni che provoca alla natura e alla terra e che lo pongono nell'esilio e nella solitudine esistenziale del rango animale della vita: è questo amore oltre misura della natura longanime nei riguardi dell'uomo che deve convertire il cuore umano, che a sua volta deve farsi perdonare e riconciliare con la natura, la terra e l'ambiente. Farsi perdonare dall'universo è tornare a guardarlo con occhio contemplativo e casto, disinteressato e fraterno, con occhio pieno di stupore e di disincanto. L'occhio dell'uomo è diventato l'occhio del domatore, che intende solo tirare dalle cose l'applauso per sé, senza interesse per il bene e la vita del mondo. L'occhio ferito dell'uomo è incapace di intendere l'anima delle cose. L'itinerario del perdono comporta ritrovare nelle cose il senso profondo del mistero.

6. Conclusione: siamo creato.

Il Werbeck, per la radice etimologica della Chiesa, si riferisce all'area linguistica nordeuropea, anglo-germanica, che coniuga ad un tempo il fondamento che tiene insieme la comunità nella sua appartenenza al Signore – la Chiesa è la *Kyriaké* (Kirche, Church, Kerke...) con l'altro significato che si richiama immediatamente a *Oikìa*, *la casa in cui abita la comunità e la famiglia nata e generata dal Signore oltre che chiamata dalla sua parola/materia, che è il sacramento*²⁷. Anche per la creazione, che ormai sembra non essere più la casa originaria dell'uomo a motivo delle devastazioni cui è soggetta non solo dall'onda nera delle petroliere, la Chiesa è la dimora in cui l'ambiente può ri/trovare il suo senso, l'arca in cui sentire ancora l'annuncio di salvezza. In particolare la liturgia, sia perché accade nel luogo in cui l'uomo vive, lavora, lotta, e il tempo viene pacificato nelle sue tre dimensioni scandito in feria e festa, sia perché capace di insegnare all'uomo a saper discernere la priorità tra lavoro e riposo non solo suo ma anche di quello della terra, tra lavoro e contemplazione. Così, la liturgia si fa anche per la creazione e per l'uomo la fonte e il culmine, dono e compito, il cui effetto torna a tutto vantaggio della costruzione di una terra casa dell'uomo e dell'universo. Così, «i beni della dignità umana, l'unione fraterna e la libertà, in una parola tutti i frutti eccellenti della natura e del nostro sforzo, dopo averli diffusi per la terra nello Spirito del Signore e in accordo al suo mandato, torneremo a ritrovarli, purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, quando Cristo consegnerà al Padre il Regno eterno e universale [...], già misteriosamente presente sulla nostra terra» (GS 38b).

Quanto sia produttiva la relazione all'eterno in riferimento al comportamento verso gli altri uomini e l'universo, è data dalla capacità di generare comportamenti altruistici, che sono funzionali al perseguimento di fini umani e terreni. Un grave limite dell'analisi economica contemporanea della società è l'aver messo fuori la porta il tratto religioso, tagliandosi la terra sotto i piedi, in quanto non ha fondamenti per costruire personalità sociali. Mancano, infatti, quelle motivazioni interiori che costituiscono i veri e più necessari agenti di responsabilità sociale. Perché «soltanto io posso vedere dove spargo i miei rifiuti». L'obbedienza religiosa è un bene pubblico e costituisce un supporto sociale di delicata e insostituibile necessità come fattore determinante dello sviluppo umano e biologico. Se a breve termine sono vantaggiose l'imposizione fiscale e più radicalmente

27 Cfr. J. Werbeck, *La Chiesa. Un progetto ecclesologico per lo studio e la prassi*, Queriniana, Brescia 1992, p. 48.

l'equità sociale, gli effetti lunghi si devono solo alla relazione interiore dell'uomo con il modello divino, la quale ci esonera dal costo dell'imposizione, rendendoci amici della legge e non suoi servi, adempienti per amore e non per forza. Come affermava Rawls, «la pura e semplice esistenza di un sovrano efficace o soltanto la credenza generale nella sua efficacia, ha un ruolo determinante»²⁸. Il rapporto interiore con Dio sostiene la moralità, che non può più zoppicare.

Siamo così invitati a prendere consapevolezza che siamo creato, siamo natura e condividiamo lo stesso piano salvifico di amore (per Moltmann il paradigma della relazione uomo-natura è improntato sulla comunione e sulla signoria secondo lo stile della comunione; ciò a partire dall'uomo a immagine di Dio Trinità, in cui le categorie rivelate sono quelle della comunione e della personalizzazione²⁹). Sul fondamento dell'umiltà, conoscenza, accettazione e consapevolezza di essere stati tirati dall'*humus*, dalla terra e di portarne i segni e i limiti³⁰. In ciò sta la salute, l'equilibrio e la santità dell'uomo, capace di meravigliarsi della sua umiltà confidente e stupita:

Seigneur qui les avez pétris de cette terre, / Ne vous étonnez pas qu'ils soient trouvés terreux, / Vous les avez pétris de vase et de poussière, / Ne vous étonnez pas qu'ils marchent poussiéreux.

Vous les avez pétris de cette humble matière, / Ne vous étonnez pas qu'ils soient faibles et creux, / Vous les avez pétris de cette humble misère, / Ne soyez pas surpris qu'ils soient des miséreux³¹.

28 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1981, p. 270.

29 Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione-Dottrina ecologica*, Queriniana, Brescia 1986.

30 I. Schinella, *Conclusioni*, in Conferenza Episcopale Calabria, *Giornata Giubilare degli Atenei Calabresi. Studiorum universitatum docentium congressus*, atti, Cantanzaro 2000, pp. 81-87.

31 Ch. Péguy, *Eve*, La Pléiade, Gallimard, Paris 1913, p. 812.