

Etica e ambiente
Progresso scientifico, senso morale ed impegno etico
per una nuova concezione del rapporto fra uomo e ambiente
(Convegno Regionale, Chieti, 11 Aprile 2008)

di
+ Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

1. La crisi ecologica - 2. Le ragioni della crisi - 3. Le responsabilità della visione teologica del mondo - 4. Verso un'etica ed una spiritualità ecologiche

1. La crisi ecologica

Il complesso delle condizioni vitali, che plasmano gli esseri viventi e sono al tempo stesso plasmate da loro, costituisce l'ambiente. Ogni vivente in quanto tale ha un suo ambiente: la reciproca interdipendenza di questi mondi vitali produce un "ecosistema", comunità di organismi interagenti fra loro e con l'ambiente in cui sono posti. L'insieme degli "ecosistemi", e dunque il complesso delle condizioni vitali di tutti gli esseri viventi, viene chiamato "biosfera". Quando si parla di ecologia (letteralmente: "dottrina della casa"), la "casa" cui ci si riferisce è appunto la "biosfera": non solo quindi l'ambiente vitale dell'essere umano, ma anche l'ecosistema in cui è posto, e, ancora più ampiamente, quella sfera della vita in cui i vari ecosistemi si collocano. Ad essa, con termine antico e non di meno usuale, viene spesso dato il nome di "natura" (dalla radice latina "gna", che significa generazione, ed indica quindi il processo generativo ed il risultato di esso, e perciò l'ambiente, le forme e i soggetti della vita nella sua genesi e nel suo sviluppo). La natura vive di ritmi ed equilibri che si sono definiti, anche attraverso passaggi traumatici in tempi molto lunghi a paragone di quelli dell'uomo: in base a questi rapporti consolidati di interdipendenza vitale tutto si tiene con tutto, e nessuna modifica "violenta" resta senza conseguenze. "Natura non facit saltus": nulla si crea e nulla si distrugge, tutto si trasforma. Ciò che superficialmente appare un "salto", è in realtà un nuovo rapporto di elementi reciprocamente interagenti nella complessità della grande sfera della vita.

È in questo quadro di totalità dinamica che va letta la "crisi ecologica", oggi da tante parti denunciata e descritta: essa consiste nel turbamento indotto nei ritmi e negli equilibri naturali dalla trasformazione accelerata cui essi sono sottoposti a causa del comportamento umano. Si potrebbe affermare che il nucleo della crisi stia nella differenza tra i "tempi storici" e i "tempi biologici", nella sfasatura cioè fra i velocissimi tempi della tecnologia e i lentissimi tempi della biologia. "Trasformazioni che prima avvenivano in milioni di anni possono ora avvenire (per lo squilibrio indotto) in poche decine di anni e le conseguenti variazioni per gli equilibri umani e sociali corrisponderanno a un'accelerazione di milioni di anni di storia... *I tempi biologici e i tempi storici seguono ritmi diversi*"¹. Le conseguenze di questa sfasatura di tempi - di cui l'esempio forse più

¹ Cf. le interessanti tesi di E. Tiezzi, *Tempi storici, tempi biologici*, Milano 1984, 62.

eclatante è il possibile impiego distruttivo dell'energia nucleare² - non sono riscontrabili soltanto negli effetti devastanti che essa ha sul deterioramento ambientale e sul ricambio energetico, ma anche nelle prospettive che si disegnano per i soggetti storici: "I limiti delle risorse, i limiti di resistenza del nostro pianeta e della sua atmosfera indicano chiaramente che quanto più acceleriamo il flusso di energia e di materia attraverso il sistema-Terra, tanto più accorciamo il tempo reale a disposizione della nostra specie. Un organismo che consuma più rapidamente di quanto l'ambiente produca per la sua sussistenza non ha possibilità di sopravvivenza"³.

Questa lettura della "crisi ecologica" rende ragione anche del suo carattere "moderno": in realtà, un approccio "squilibrato" alla natura da parte dell'uomo è sempre esistito; quello che, però, è nuovo e moderno è il carattere planetario che esso ha assunto in conseguenza dello sviluppo tecnologico e dell'accelerazione dei tempi di trasformazione ad esso collegati. Mai come negli ultimi due secoli l'uomo ha acquisito tante possibilità di intervento nel cambiamento di tutto ciò che esiste: se la prima "rivoluzione industriale" gli ha offerto lo strumento tecnico per agire sulla trasformazione della natura, accelerando i tempi di produzione e di consumo dei beni, la seconda rivoluzione - di carattere tecnologico - ha consentito un'ulteriore accelerazione degli stessi tempi di progettazione e di realizzazione, mentre si profila su tutta la linea la così detta "rivoluzione post-industriale", indotta dall'uso generalizzato di processori ed elaboratori, capaci di "riprodurre" il reale per calcolarne le possibili "resistenze" ed individuare le vie di superamento delle stesse, con interventi in tempo "reale". Al di là delle innegabili differenze esistenti fra di loro, questi livelli della rivoluzione scientifica sono collegati dalla caratteristica comune della crescente accelerazione che essi inducono nei processi di trasformazione, e quindi dall'accrescimento della distanza che si determina fra il tempo storico e il tempo biologico.

La crescita di complessità dell'"*homo sapiens*" sembra così essere inversamente proporzionale alla possibilità di durata dell'ecosistema: la minaccia ecologica si profila come la rivincita del tempo biologico sul tempo storico. Nella crisi ambientale il duro ceppo della realtà naturale viene ad opporsi alla manipolazione di un pensiero presuntuosamente sicuro delle sue potenzialità e della bontà dei cambiamenti, che esso produce. Questo rilievo già spinge a cercare le ragioni ultime della crisi ecologica nella mentalità che sta dietro l'exasperata accelerazione del tempo storico...

2. Le ragioni della crisi

Il profilarsi nella storia dell'attuale "crisi ecologica" coincide con quella che Martin Heidegger ha chiamato "l'epoca dell'immagine del mondo" (8): è l'epoca nella quale il trionfo moderno della soggettività si traduce sempre di più in una "oggettivazione dell'ente", compiuta mediante "un rappresentare, un porre-innanzi (*vor-stellen*), che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser sicuro, cioè certo dell'ente... È nella metafisica di Cartesio

² Si pensi solo alla possibilità dell'"inverno nucleare": con una minima parte degli attuali arsenali nucleari si potrebbe in pochi secondi sollevare nell'atmosfera una tale quantità di fumo, cenere, polvere e scorie, da oscurare per mesi e mesi il sole su interi continenti, arrestando ogni fotosintesi e facendo calare la temperatura a livelli insostenibili per la sopravvivenza di piante, animali e uomini. Si consideri inoltre il problema della durata delle radiazioni: il tempo di dimezzamento della radioattività di un reattore nucleare è calcolato in 24 mila anni.

³ E. Tiezzi, *Tempi storici, tempi biologici*, o.c., 56.

che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso"⁴. Il conoscere diviene possesso e dominio del conosciuto, e la ricerca esercizio della "volontà di potenza" della ragione assoluta. Conseguenza di questa impostazione del conoscere è che l'uomo, soggetto della conoscenza e voce della ragione, si relaziona al mondo esterno come al vasto campo del suo dominio: gli esseri umani, "maîtres et possesseurs de la nature" (Descartes), sono arbitri assoluti del mondo! La ragione finalizza ogni cosa al proprio interesse: il "sapere aude" illuministico si congiunge al "sapere è potere" (Bacone), che sta alla base del moderno sviluppo della scienza e della tecnica. L'espugnazione della natura diventa compito fondamentale del nuovo ordine del conoscere: è conoscendolo come è, che si domina il mondo. "La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo ad essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione ha valore di regola"⁵. Si profila a pieno campo il trionfo della ragione strumentale!

La forma speculativa in cui prende corpo e trionfa la concezione della conoscenza come dominio è l'equazione idealistica fra ideale e reale: essa esprime in maniera compiuta la presunzione di totalità della ragione "adulta", la sua intolleranza verso ogni limite estrinseco, la sua volontà di chiarezza ed evidenza, che annullino le ombre della notte, "in cui tutte le vacche sono nere" (Hegel). Si delinea il trionfo totale dell'idea: non è il pensiero che deve adeguarsi alla realtà, ma la realtà che deve adeguarsi al pensiero. La violenza che si esercita sul reale, per assimilarlo alla "rappresentazione" concettuale, è percepita come una forma di affermazione della verità, come uno stabilire l'"ordre de la raison" sull'irrazionale disordine del mondo. L'idea abbraccia col suo sguardo l'intero oggetto, e non può tollerare resistenze. La ragione dell'idealismo moderno è totalizzante: proprio per questo essa si converte in razionalità strumentale, che finalizza ogni cosa alla affermazione di sé, al primato della "sua" rappresentazione del mondo, e perciò al proprio esclusivo interesse. Imperialismo della soggettività, volontà di potenza e rapporto strumentale con la natura si corrispondono.

Anche la concezione del tempo è plasmata dalla "svolta moderna": la ragione, che vuole tutto dominare, imprime ai processi storici di adeguamento del reale all'ideale una incalzante accelerazione. Questa "fretta della ragione" si esprime tanto nella crescente rapidità dello sviluppo tecnico e scientifico, quanto nell'urgenza e passione rivoluzionaria, connessa all'ideologia. Il "mito del progresso" non è che un'altra forma della volontà di potenza della ragione: in esso la presunzione della finale conciliazione, che superi la dolorosa scissione fra reale e ideale, diviene chiave di lettura dei processi storici, anima ispiratrice dell'impegno di trasformazione del presente, anticipazione militante di un avvenire dato per certo. Le moderne "filosofie della storia" sistematizzano il "sogno diurno" della ragione in visioni totali, che non si limitano a interpretare il mondo, ma intendono trasformarlo a propria immagine e somiglianza. L'emancipazione - motivo ispiratore dello spirito moderno - porta con sé una carica di urgenza, un'indifferibile accelerazione sui tempi: il divario fra "tempo storico" e "tempo biologico" è spinto al massimo dalla sete di compimento totale, di "soluzioni finali", tipica della religione emancipata del progresso.

Non infondatamente c'è chi legge in questo rapporto fra trionfo della ragione, volontà di

⁴ Cf. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, Firenze 1984, 83s.

⁵ F. Bacone, *La grande instaurazione. Aforismi sull'interpretazione della natura e sul regno dell'uomo*, I,3, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 1975, 552.

potenza, atteggiamento strumentale verso la natura e accelerazione esasperata del progresso il volto “maschilista” proprio della modernità: i modelli culturali del dominio del maschio vengono trasferiti alla razionalità strumentale. Non a caso si dice che la natura nei suoi segreti è violata, le ricchezze della terra sfruttate, le acque regolate, la foresta vergine penetrata. La storia emancipatoria - che pure ha prodotto effetti indiscutibili di libertà e di promozione dei diritti umani - si rivela nella sua rischiosa parzialità: dove manca la reciprocità, si induce lo squilibrio. Il rapporto di dominio fra uomo e donna viene a corrispondere all’asservimento della natura al soggetto umano; la reciprocità negata fra maschile - femminile viene a riflettersi nella relazione squilibrata fra tempo storico e tempo biologico, in cui sta la radice ultima della crisi ecologica. Emblematico in tal senso è il titolo che Francesco Bacone dà ad un suo scritto dedicato alla “grande instaurazione del dominio dell’uomo sull’universo”: la vastità e la grandiosità dell’impresa sono definite “il parto maschio del tempo”⁶!

3. Le responsabilità della visione teologica del mondo

Le radici teologiche della mentalità, che presiede allo sviluppo del rapporto squilibrato fra uomo e natura nell’“epoca dell’immagine del mondo”, sono state in vario modo descritte: c’è chi punta il dito contro la grave responsabilità che la tradizione ebraico-cristiana ha nella crisi ecologica, fino a denunciare le “disgraziate conseguenze del cristianesimo” (C. Amery) e, addirittura, a riconoscere la “distruzione della terra e dell’uomo” come “eredità” di esso (E. Drewermann)⁷. Alla radice della sopraffazione esercitata dall’uomo sulla natura viene visto il comando divino riportato dal libro della Genesi: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra” (1,28). Questa affermazione biblica - rivestita dell’autorità della rivelazione - avrebbe determinato lo sviluppo di un’etica del dominio, fortemente antropocentrica, tale da giustificare la finalizzazione e la strumentalizzazione del mondo agli interessi del soggetto umano. L’asservimento della natura avrebbe in tal modo ricevuto un’assoluta giustificazione morale. All’uomo, immagine di Dio e signore del creato, tutto sarebbe permesso nel suo rapporto con gli altri esseri: “Se è così, la cristianità porta un grave peso di colpa”⁸.

La suggestione di questa tesi non deve oscurarne l’eccesso di semplificazione: il senso originario del testo biblico non può non essere integrato con l’affermazione dell’altro e più antico racconto della creazione - “Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse” (Gen 2,15) - , dove l’atteggiamento richiesto all’uomo è tutt’altro che di sopraffazione e si connota anzi con i tratti dell’attenzione, della sollecitudine, dell’affidamento e

⁶ Cf. F. Bacone, *Il parto maschio del tempo ovvero la grande instaurazione del dominio dell’uomo sull’universo*, in Id., *Scritti filosofici, o.c.*, 101-121.

⁷ Cf. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science* 155(1967) 1203-1207 (trad. it. in *Il Mulino*, marzo-aprile 1973). La tesi della responsabilità storica del cristianesimo nella crisi ecologica è ripresa e sviluppata ad esempio da C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentum*, Hamburg 1972; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1980. 1983³; U. Krolzik, *Umweltkrise. Folge des Christentums*, Stuttgart - Berlin 1979; ecc.

⁸ “If so, Christianity bears a huge burden of guilt”: Lynn White Jr., *The Historical Roots...*, o.c., 1206.

della cura. La stessa “storia degli effetti”, poi, mostra come la tradizione ebraico-cristiana abbia espresso esempi altissimi di rapporto non strumentale ed anzi amorevole con la natura, che non si comprenderebbero se il significato di Gen 1,28 fosse univocamente negativo: San Francesco e il suo “Cantico delle creature” ne sono una prova luminosa; la laboriosità benedettina, ricca di tensione spirituale, un’altra. L’atteggiamento della “conservazione” francescana e quello della “organizzazione” benedettina rivelano, in forma diversa, uno stesso rapporto di amore e di dedizione alla realtà mondana, affidata dal Creatore all’uomo.

Un secondo rimprovero mosso alla tradizione ebraico-cristiana è quello di aver operato un originario “disincanto del mondo” (Max Weber), che avrebbe consentito l’abbandono di ogni atteggiamento sacrale verso la natura: enfatizzando la divinità di Dio e la Sua sovrana trascendenza, il pensiero biblico avrebbe operato la più radicale delle secolarizzazioni, perché, spopolando l’universo dei suoi “numi”, lo avrebbe ridotto a semplice terra di conquista, abbandonata alla cupidigia dell’uomo. Il monoteismo ebraico-cristiano sarebbe stato funzionale agli interessi umani nei confronti della natura, servendo da garante teologico dell’exasperato antropocentrismo della concezione biblica. Anche questa tesi va precisata: mentre è del tutto discutibile l’ipotesi che una natura lasciata in balia di presunte e capricciose divinità sarebbe stata veramente più rispettata, c’è anche da domandarsi se non sia vero piuttosto che proprio la relazione dell’uomo e della natura all’unico loro Creatore fondi una responsabilità ecologica di alto livello nella coscienza del soggetto storico. Inoltre, se il “disincanto del mondo” avesse prodotto effetti così devastanti, ne sarebbero responsabili gli stessi valori di libertà e maturità dell’uomo, che a quel disincanto conseguono, e che appaiono irrinunciabili anche nel tempo della crisi ecologica.

Viene infine attribuita alla tradizione teologica ebraico-cristiana la responsabilità del profilarsi di quella concezione lineare del tempo, che è alla base del moderno “mito del progresso”, causa di tanta violenza nei confronti della realtà naturale, forzatamente piegata alla sua rappresentazione ideale. La visione biblica dell’esodo e del Regno, la religione della promessa e l’etica della speranza sarebbero colpevoli di aver proiettato gli uomini verso il futuro, imprimendo un’exasperata accelerazione alla coscienza e alla realizzazione del tempo storico. Lo squilibrio determinatosi fra tempi biologici e tempi dell’uomo, attraverso le varie tappe della “rivoluzione industriale”, sarebbe il frutto dell’ideologia violenta, conseguente alle “filosofie della storia”, nate nel solco della cristiana “teologia della storia”. La critica va esaminata nelle due parti che la compongono: se è indiscutibile la forzatura operata dalle ideologie sul reale e va denunciata senza mezzi termini la volontà di potenza che ispira ogni sistema ideologico, dialettico è il rapporto del “mito del progresso” alla religione dell’esodo e del Regno. La derivazione teologica della moderna “filosofia della storia” dalla teologia ebraico-cristiana è indubitabile: tuttavia, è proprio dal rifiuto della radice teologica che nascono i vicoli ciechi dell’ideologia moderna⁹. Dove è perduto il senso della Trascendenza, ogni alterità è svuotata di consistenza e l’imperialismo del soggetto storico ha libero corso, anche nei suoi rapporti con la natura. Non è dunque la radice teologica, ma la sua perdita che trasforma il mito moderno del progresso in una permanente minaccia all’equilibrio dei rapporti fra l’uomo e il suo ambiente.

L’analisi delle responsabilità teologiche della crisi ecologica mostra dunque l’intreccio dialettico di elementi che vi si affaccia: se non è possibile accettare le semplificazioni di chi vede

⁹ Cf. le tesi di K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano 1989.

nella concezione biblica la causa remota del disordine esistente nelle relazioni fra soggetti storici e ritmi biologici, non è possibile neanche escludere semplicemente ogni influenza che alcune espressioni della tradizione ebraico-cristiana hanno potuto avere sugli squilibri manifestatisi. Ciò che sembra più corretto ammettere è che il pensiero biblico contiene motivi molteplici, suscettibili di essere isolati e fraintesi, esposti ad un uso strumentale condizionato dagli interessi dei tempi e delle situazioni. L'interrogativo che nasce diventa allora quello intorno al tipo di concezione teologica e morale che è necessario sviluppare per aiutare la consapevolezza e la prassi di un rapporto ecologicamente responsabile fra gli uomini e la natura in cui vivono.

4. Verso un'etica ed una spiritualità ecologiche

La tradizione biblica ha colto l'atto creatore di Dio all'interno della prospettiva dell'alleanza: l'esperienza delle meraviglie operate dal Signore nella storia della salvezza ha portato Israele ad approfondire la sua fede in Colui che è forza e sostegno del Suo popolo, proprio perché è il Dio dell'universo, a cui tutte le creature obbediscono. In questa luce, l'uomo e il cosmo rientrano in un unico disegno di alleanza: pur ricevendo una particolare dignità e responsabilità, l'uomo sta davanti a Dio nella solidarietà con tutto il creato, chiamato a realizzare lo spirito dell'alleanza nel suo rapporto col Creatore e in quello con gli altri uomini e l'universo intero. La natura non ha nulla di divino: essa è creatura, come lo è l'uomo. Tuttavia, proprio in quanto oggetto dell'amore creatore del Dio dell'alleanza, la natura ha una sua dignità altissima, costantemente richiamata dall'espressione del compiacimento divino dinanzi all'opera dei sei giorni: "Dio vide che era cosa buona" (Gen 1). Il "disincanto del mondo" compiuto dalla rivelazione biblica si traduce, allora, non nel rapporto esclusivo uomo - natura, interpretato nella forma dello sfruttamento e del dominio, ma nella relazione articolata fra l'universo intero, la più alta delle creature e il Creatore e Signore del cielo e della terra. Sul piano etico questa relazione impegna l'uomo a render conto al Dio vivente della maniera in cui si rapporterà alla natura, che l'Eterno ha affidato alle sue cure.

A partire dalla morte e resurrezione di Gesù, rivelazione suprema del mistero trinitario di Dio, è possibile, poi, vedere il mondo non più soltanto davanti a Dio, ma *in* Dio e Dio stesso all'opera nel mondo, pur senza risolversi in esso. Il mondo è visto in Dio, nell'ambito delle relazioni eterne della Trinità divina, perché il suo inizio è posto nell'atto libero e gratuito col quale il Padre per il Figlio e in vista di lui lo ha chiamato ad esistere. La creazione è in tal senso un evento del dialogo eterno fra l'Amante e l'Amato, e lo "spazio" della sua esistenza, inteso come l'eterna condizione della sua possibilità, è la processione eterna del Generato dal Generante. Il mondo è poi *in* Dio perché, creando, il Creatore ha impresso l'impronta di sé in ogni cosa, in modo che l'essere nel più profondo degli esseri è segnato dal dinamismo trinitario e vive in qualche modo di questo stesso dinamismo, che pure immensamente lo supera e lo contiene. Una lettura in chiave trinitaria dell'antropocentrismo biblico non ne nega la rilevanza, ma lo caratterizza come antropocentrismo relazionale: non come despota, ma come custode ed amico l'uomo è posto nel creato, sì che la sua relazione col mondo sia all'insegna non del dominio, ma della comunione. In analogia con la vita relazionale della Trinità, l'uomo è fatto per amare, e realizza se stesso solo se stabilisce con gli altri esseri umani e con tutte le creature una relazione d'amore, proporzionata a ciascuno.

La sfida ecologica acquista in questa prospettiva nuova luce: sul fondamento della fede trinitaria diviene possibile tracciare le linee di una spiritualità ecologica e di un'etica dell'ambiente

ispirate al progetto puro del cristianesimo, la gloria della Trinità, Dio tutto in tutti. La forma in cui si concretizzano quest'etica e questa spiritualità è segnata dalla partecipazione dell'agire creato al mistero dell'agire eterno: come il divino evento dell'amore si compie nella relazione dell'Amante, dell'Amato e dell'Amore personale, che li unisce e li apre al dono di sé, iniziativa, accoglienza e incontro dell'eterno Amore, analogamente - per l'atto della gratuita partecipazione alla vita del Dio vivente - la persona umana celebra la gloria della Trinità attraverso un'iniziativa, un'accoglienza e un incontro, che segnano il suo rapporto con l'universo creato e con la profondità divina del suo mistero.

La spiritualità e l'etica ecologiche vivono anzitutto di una "iniziativa", che riflette quella dell'amore fontale del Padre: il rapporto dell'uomo col creato ne risulta caratterizzato da una partecipazione alla stessa azione creatrice di Dio, in cui viene a consistere propriamente ciò che è chiamato *lavoro*. Il lavoro rapporta l'uomo alla natura in un modo, che deve riflettere in sé la gratuità dell'azione creatrice del Padre: esso stabilisce con la creazione una relazione di trasformazione e di finalizzazione, che non deve mai essere di semplice strumentalizzazione e sfruttamento, ma di responsabilità e di partecipazione al disegno del Creatore. Il lavoro richiede, pertanto, il rispetto delle cose create nella loro autonomia propria e nella loro finalizzazione generale al progetto di Dio: questa relazione, che coordina l'iniziativa operosa e trasformante della creatura umana con la dignità e il destino proprio di ciascuna realtà creata, è stata espressa nella tradizione cristiana ad esempio dalla spiritualità della *organizzazione* benedettina, dove il lavoro scandisce la giornata del monaco come una componente necessaria della sua vocazione alla glorificazione di Dio, ed entra armonicamente nel ritmo del tempo qualificato dalla lode dell'Altissimo, inserendovi la natura con i suoi cicli e le sue stagioni. Vivificato dalla preghiera di lode e di intercessione, finalizzato al solo necessario, il lavoro rende l'uomo con-creatore con Dio, nell'adempimento del precetto "ora et labora".

La spiritualità e l'etica ecologicamente responsabili vivono quindi di una "accoglienza", che sia riflesso nel tempo dell'eterno ricevere del Figlio, l'Amato: il rapporto fra la persona umana e il creato ne risulta caratterizzato da una relazione di rispetto profondo verso tutto ciò che esiste, di accoglienza obbediente della dignità di ogni creatura. Questo rapporto, fatto di sobrietà, di attenzione e di ascolto discreto, riconosce ed accoglie in ogni realtà creata l'evento della donazione da parte del Creatore. Perciò questo rapporto può essere caratterizzato con la categoria, propria della tradizione spirituale, della *reverentia*. Essa può essere illustrata con le riflessioni della *Contemplazione per ottenere l'amore*, con cui si chiudono gli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio di Lodola, secondo cui la memoria grata delle meraviglie di Dio, compiute nel tempo e nello spazio, nell'uomo e in tutte le creature, induce al riconoscimento dei doni attuali che il Creatore compie nell'universo creato, rendendo la persona attenta al loro discernimento e alla loro accoglienza. Lo stupore e la meraviglia dinanzi all'evento sempre nuovo dell'amore divengono spirito di azione di grazie, povertà recettiva del dono, rispetto e delicatezza verso tutto ciò che esiste. Il puro riflesso del Cristo, l'Amato accogliente fatto carne nell'obbedienza filiale, risplende allora nel discepolo, che vive in armonia con tutto il creato: "Il santo lascia percepire, nei riguardi di ogni essere umano, un comportamento pieno di delicatezza, di trasparenza, di purezza nel pensiero e nei sentimenti. La sua delicatezza si estende anche agli animali e alle cose, perché in ogni creatura egli vede un dono dell'amore di Dio, e non vuole che questo amore

sia ferito, trattando questi doni con negligenza o indifferenza”¹⁰.

La spiritualità e l’etica ecologicamente responsabili vivono, infine, di un “incontro”, continuo e sempre nuovo fra iniziativa e accoglienza, fra lavoro e recettività riverente, che riflette nel rapporto fra l’uomo e il creato l’opera che lo Spirito Santo compie nell’eterno mistero di Dio. La persona umana vive questo incontro quando anticipa nel tempo il futuro della promessa di Dio: ciò avviene nella celebrazione della *fešta*. In realtà, solo l’uomo è in grado di pregustare e di far pregustare a tutte le creature del suo ambiente vitale la domenica della vita, il giorno della nuova creazione, in cui è anticipata e promessa all’intero creato la bellezza senza fine del Dio tutto in tutti. L’ottavo giorno, il giorno della resurrezione del Crocefisso nella potenza dello Spirito di santificazione (cf. Rm 1,4), è pegno della domenica senza tramonto della definitiva creazione rinnovata. Celebrare il giorno del Signore è allora esigenza profonda di una spiritualità ecologica, che alla festa dell’uomo col suo Dio invita l’universo intero, nel superamento delle lacerazioni antiche, nel rinnovamento dei rapporti fra uomini, animali e cose, nel coraggio di nuovi inizi conformi al disegno dell’Altissimo. Un esempio della capacità di realizzare la relazione della persona umana col mondo della creazione nello spirito della festa, del compimento e del nuovo sorprendente inizio, è la spiritualità francescana della *custodia* del creato: essa è ispirata ad un rapporto di profonda armonia, di pace e di gioia con l’universo intero, dagli esseri inanimati, agli animali, alle creature spirituali, ma è anche carica della tensione anticipatrice della creazione rinnovata. Francesco nel suo “Cantico delle creature” loda l’Altissimo “cum tucte le creature”, e “per” loro, cioè inseparabilmente con esse, a ragione di loro e attraverso loro, in un legame di comunione e di solidarietà col creato, che, mentre rende grazie per il dono che in esso si è già compiuto, si apre alla Trascendenza inesauribile dell’Eterno e alla nuova creazione promessa. “Custodire” il creato è al tempo stesso vivere la pace del riposo sabbatico in solidarietà con esso, e aprirsi - a ragione di esso e mediante esso - alla festa della donazione sempre nuova del Creatore in spirito di “perfetta letizia”.

Benedetto, Ignazio, Francesco offrono così tre modelli eloquenti delle attitudini fondamentali che costituiscono l’etica e la spiritualità ecologiche radicate nella fede trinitaria: lavoro responsabile e accoglienza rispettosa, riposo nella pace del compimento e festa nella gioia del nuovo inizio accomunano l’uomo e il creato in un rapporto fecondo di amore, che partecipa della donazione originaria e sempre nuova dell’amore creativo dei Tre, e celebra, nella responsabilità verso la grande “casa” del mondo, la gloria della Trinità, “dimora” trascendente e santa di tutto ciò che esiste. Dalla fede trinitaria scaturisce così l’ispirazione e l’alimento di un’etica ecologicamente responsabile e di una spiritualità capace di relazionarsi alla natura in maniera al tempo stesso rispettosa e creativa, accogliente ed incisiva, per rendere il presente del mondo sempre più simile al futuro promesso del tempo in cui Dio sarà tutto in tutti e l’intero universo sarà la patria di Dio.

¹⁰ D. Staniloae, *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo*, Roma 1988, 23.