

SPIRITO SANTO, COSMO E STORIA

A proposito della questione ecologica

Il rapporto dello Spirito Santo con il cosmo e, più in particolare, con la storia dell'umanità e il suo sviluppo, è un tema non sconosciuto alla tradizione cristiana, rappresentandone anzi uno dei tratti più originali. Ma, in ogni caso, è un tema divenuto di estrema attualità ai nostri giorni, non solo per l'imporsi impellente della questione ecologica¹, ma anche per l'autocoscienza nuova

¹ Da un punto di vista teologico, sono da ricordare almeno le opere del cattolico A. Auer, *Unweltlichkeit. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, tr. it., Queriniana, Brescia 1988; e dell'evangelico J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, tr. it., Queriniana, Brescia 1986, insieme al precedente *Zukunft der Schöpfung*, tr. it., Queriniana, Brescia 1980, e al recentissimo *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, M. Grunewald Verlag, Mainz, u. Chr. Kaiser Verlag, München 1989, che ha decisamente privilegiato la dimensione pneumatologica della questione ambientale. E inoltre, in posizione unilateralmente critica rispetto all'eredità cristiana (cf. la sezione II^a del presente studio), E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981; più equilibrati U. Krolzik, *Umwelt-krise - Folge des Christentums?*, Stuttgart 1979 e W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, tr. it., Queriniana, Brescia 1987.

Per un'introduzione al dibattito teologico in Italia, cf. R. Gibellini, *Il dibattito teologico sull'ecologia*, in «Il Regno»/attualità, XXXIII (1988), n. 603, pp. 489-491; E. Franchini, *Per una spiritualità dell'ecologia*, in «La settimana del clero», 5 febbraio 1989, n. 5; G. Mattai, *Un problema morale nuovo: l'ecologia*, in «Credere oggi», VI (1986), n. 33, pp. 88-99; il 1° n. del 1989 della «Rivista di Teologia morale»; e soprattutto il vol. *Quesione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di A. Caprioli - L. Vaccaro, Morcelliana, Brescia 1988 (con contributi teologici di J. Moltmann, G. Greshake, W. Kasper, G. Angelini).

Per quanto riguarda la crescente autocoscienza ecclesiale a proposito di questo tema si vedano l'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 26) e l'esortazione apostolica *Christifideles laici* (n. 43); in campo ecumenico il documento finale dell'Assemblea di Basilea su «pace nella giustizia» (pubblicato recentemente, insieme alle relazioni

dell'impegno che i cristiani, proprio in forza del dono dello Spirito ricevuto dal Cristo risorto, sentono di dover assolvere nella trasformazione della vita sociale e politica, a favore di un'integrale promozione dell'uomo nel contesto di una rete sempre più fitta di interdipendenze.

In realtà, il tema dello Spirito Santo nel suo rapporto con la creazione e la storia è — da un punto di vista teologico — lo «snodo fondamentale» per disegnare il passaggio appropriato fra la novità della *concezione trinitaria* di Dio, propria del cristianesimo, e la delineazione del *compito etico* dell'uomo di fronte alla responsabilità che gli è propria nei confronti della storia e del cosmo.

In questo senso, cercare di approfondire questo tema diventa anche cercare di dare *spessore* teologico, esistenziale, ed anche operativo oltreché spirituale, all'*impegno* che i cristiani sono tenuti a dare di fronte alle *sfide* più urgenti del nostro tempo: la sfida dell'orientamento storico del cammino dell'umanità, con le questioni urgenti della giustizia sociale, della pace fra i popoli e della progettazione e messa in opera di un «governo» sovranazionale; e la sfida della salvaguardia della creazione.

Per approfondire, sia pure per sommi capi e come in una sorta di abbozzo iniziale, questo tema, penso occorra avere due punti di riferimento fondamentali: 1) l'esperienza biblico-cristiana di Dio-Spirito in rapporto alla storia e al mondo dell'uomo; 2) la sfida dell'oggi, e per un tentativo di risposta ad essa, l'orizzonte che ci viene dischiuso da questa esperienza di Dio che è originale del cristianesimo, in rapporto alla vicenda e alle dialettiche tipiche della «modernità», che sembrano esplodere con particolare virulenza in questi ultimi anni. Questi due punti di riferimento offrono pertanto l'articolazione fondamentale di questo breve contributo.

fondamentali, dalle Edizioni Dehoniane di Bologna), cf. anche K.F. v. Weizsäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit. Frieden und die Bewährung der Schöpfung*, tr. it., Queriniana, Brescia 1987 (Gdt 174); e a livello italiano il documento della Conferenza Episcopale Lombarda, *La questione ambientale. Aspetti etico-religiosi*, Centro Ambrosiano, Milano 1988.

1. L'ESPERIENZA DI DIO COME SPIRITO NELL'ORIZZONTE DELLA RIVELAZIONE BIBLICO-CRISTIANA

Certamente, sarebbe molto interessante collocare l'esperienza biblico-cristiana di Dio come Spirito sullo sfondo dell'universale *esperienza religiosa* dell'umanità. Ma penso che, cogliendo l'originalità biblica, si possa cogliere anche il «profondo» dell'esperienza umana che affiora in ogni religione, e che trova appunto il suo compimento — gratuito — nell'esperienza cristiana².

a. *Lo Spirito di JHWH e il mondo dell'uomo nell'Antico Testamento*

Già quando nell'Antico Testamento³ si parla di «*ruah di JHWH*» (lo Spirito di Dio) si intende, fondamentalmente, la presenza di Dio — il suo alito, il soffio vitale di Dio — nella creazione. JHWH, che è il Dio altissimo e santo, «separato» e trascendente, altro rispetto al mondo, è però, allo stesso tempo, intimamente presente alla storia dell'uomo e alla vita del cosmo intero. Forse, nulla meglio dell'agostiniano «intimior intimo meo, superior summo meo», può descrivere l'esperienza di Dio fatta da Israele.

Anzi, si potrebbe dire che è proprio questa «qualità» di Dio, il suo Spirito, quella che dice la specificità del rapporto fra Dio e la creazione sperimentato da Israele: Dio non è il Dio lontano e

² Cf., ad es., L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1983: in particolare, «Presentimenti dello Spirito», pp. 18-35.

³ Circa l'esperienza dello Spirito Santo nell'Antico Testamento, mi limito qui a pochi cenni essenziali, e per di più nella prospettiva che interessa più da vicino in questa sede. Per un approfondimento, oltre alle presentazioni sistematiche di L. Bouyer, *op. cit.*, Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint. I: L'Esprit Saint dans l'«Economie. Révélation et expérience de l'Esprit*, tr. it., Queriniana, Brescia 1981 (in particolare, pp. 17-28), F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Dehoniane, Bologna 1987 (con aggiornata bibliografia), le voci di R. Albertaz - C. Westermann, *Ruah-Spirito*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, pp. 654-678; AA.VV., *Pneuma*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Kittel), pp. 848-928; H. Cazelles, *L'apport de l'Ancien Testament à la connaissance de l'Esprit Saint*, in «Credo in Spiritum Sanctum» (Atti del Congresso teol. inter. di Pneumatologia, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982), I, pp. 719-727.

inatttingibile, disinteressato di ciò che non sia Lui stesso (il Dio «motore immobile» di Aristotele o il Dio «orologiaio» del deismo illuminista, tanto per intenderci); ma neppure è il Dio che si confonde col cosmo, il Dio «sacrale» delle religioni politeiste, il Dio uno-tutto (*en kai pán*) d'ogni forma di panteismo o immanentismo.

Dio è trascendente e immanente a un tempo, ed è proprio questa sua caratteristica — che è piú di una semplice caratteristica, in quanto coincide, misteriosamente, col suo stesso Essere⁴ — che fa sí che il rapporto dell'uomo con Lui sia un rapporto di libertà e di comunione allo stesso tempo. Se Dio fosse solo trascendente e separato, l'uomo non lo potrebbe attingere, e, d'altra parte, non si potrebbe neppure capire come e perché Dio avrebbe potuto e voluto dar vita a qualche cosa di diverso da Sé. Se fosse solo immanente, s'identificherebbe col cosmo e con la storia, e non vi sarebbe libertà né per Lui, né per l'uomo: Dio potrebbe essere al massimo l'«anima del mondo» degli stoici o di Plotino...

La «distanza» fra Dio e l'uomo è, dunque, paradossalmente, il presupposto della loro comunione!

Ora, nell'esperienza di Israele, il «ruah di JHWH», è proprio Dio che, per dir così, vive «fuori di Sé» rimanendo in Se stesso, e dà vita alla creazione, la conserva nella sua propria identità cooperando al suo sviluppo, e allo stesso tempo crea lo spazio d'incontro e di comunione fra l'uomo (e il creato) e Dio stesso, uno spazio che, al contempo, ne rispetti la distinzione.

Il modello del rapporto fra JHWH e l'uomo è, dunque, a partire dall'esperienza biblica, il rapporto interpersonale: JHWH non è un Dio anonimo e impersonale, è un Dio-Persona; e come nel rapporto interpersonale l'io e il tu, se entrano autenticamente in rapporto e in comunione, non solo non abdicano alla loro identità, ma ciascuno sperimenta l'altro come sempre al di là, trascendente il rapporto che il primo ha con il secondo; e nonostante ciò i due sperimentano di vivere in un'atmosfera nuova (il «noi») che li ren-

⁴ Basti pensare al «nome» di Dio rivelato a Mosè: JHWH, che abbraccia indissolubilmente sia l'auto-comunicazione storico-salvifica di Dio come misericordia e fedeltà al suo popolo, sia la rivelazione (non ancora piena) dell'Essere in Sé, propriamente trascendente e santo di Dio stesso. Cf. J. Auer - J. Ratzinger, *Gott - Der Eine und Dreieine*, tr. it., Cittadella, Assisi 1982, pp. 154ss.

de «trasparenti» l'uno all'altro se questo rapporto cresce ed è autentico — così è del rapporto fra JHWH e l'uomo.

Ma ecco come il salmo 104 descrive il rapporto fra Dio e la creazione:

«Se nascondi il tuo volto, vengono meno,
togli loro il respiro, muoiono
e ritornano nella loro polvere.
Mandi il tuo Spirito, sono creati,
e rinnovi la faccia della terra» (29-30).

O ancora, ecco le parole del libro della Sapienza:

«Poiché Tu ami tutto ciò che esiste e non odi nulla
di quel che hai fatto; poiché Tu non hai preparato
alcunché che poi debba odiare.
Potremmo rimanere anche solo per un po', se Tu
non lo volessi?
o come potremmo conservarci, se Tu
non ci avessi chiamati?
Ma Tu hai cura di tutto, perché tutto è tuo, Signore,
amante della vita, e il tuo Spirito imperituro è presente
in ogni cosa» (11, 24 - 12, 1).

Lo Spirito di Dio vive dunque nella creazione, vi «*inabita*» come nella sua dimora, ed è il principio di vita e di bellezza (la «gloria», *dóxa* nella traduzione dei LXX, *Kabód* in ebraico) del cosmo. Se il Dio di Israele «si ammanta di gloria», il riflesso di essa è percepibile nella creazione: «i cieli narrano la gloria di Dio...».

Accanto a questa funzione *cosmologica*, lo Spirito di Dio ha però anche una funzione specificamente *antropologica* e *storico-salvifica* o *liberatrice*. È nell'uomo, infatti, che lo Spirito vuole innanzitutto abitare, è in mezzo al suo popolo che JHWH vuol porre la sua tenda (la *shekináh*).

C'è un significativo episodio, narrato nel I Libro dei Re, dove si descrive l'incontro fra il profeta Elia e JHWH:

«Fu detto a Elia: esci e fermati sul monte della presenza del Signore. Ecco il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non

era nel vento. Dopo il vento vi fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu *il mormorio di un vento leggero*. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva...» (*1 Re 19, 11-13*).

Lo Spirito è questo invito di Dio per l'uomo ad ascoltare la sua voce, è «l'atmosfera» dell'incontro con Lui. Ma perché invita ad ascoltare Dio, non per questo lo Spirito invita a una «fuga dal mondo», a un disprezzo della storia: anzi, proprio infondendo il suo Spirito, JHWH chiama gli uomini a dei compiti storici di guida e di profezia del suo popolo: i giudici, i profeti, il Messia preannunciato (l'unto dello Spirito, il *christós* in greco, *mashiáh* in ebraico) sono «uomini dello Spirito» (dei «carismatici») e per questo sono i veri attori e protagonisti della storia di Israele.

In questo orizzonte, la *promessa* che Dio fa ad Israele è quella dell'effusione sovrabbondante del suo Spirito che gli permetterà di abitare in pienezza in mezzo al suo popolo:

«Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno Spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi (...) voi sarete il mio popolo e Io sarò il vostro Dio» (*Ez 36, 26-28*).

A questo evento, che è insindibilmente *personale e comunitario*, parteciperà in grazia dello Spirito tutto il cosmo. Scrive il profeta Isaia:

«Ma infine in noi sarà infuso uno Spirito dall'alto; allora il deserto diventerà un giardino (...).
Nel deserto prenderà dimora il diritto
e la giustizia regnerà nel giardino.
Effetto della giustizia sarà la pace,
frutto del diritto una perenne sicurezza.
Il mio popolo abiterà in una dimora di pace» (*32, 15-18*).

In conclusione: col suo Spirito, JHWH sostiene e vivifica la creazione; essa è destinata a diventare dimora e giardino di pace

per gli uomini, ma ciò non potrà avvenire se non attraverso l'opera dello Spirito stesso che, trasformando il cuore e di conseguenza anche l'operare dell'uomo, farà sì che il cosmo raggiunga la sua intenzionalità: essere, appunto, dimora di pace, cornice e orizzonte dell'incontro fra Dio e l'uomo, e fra l'uomo e l'uomo.

In fondo, è la stessa prospettiva che possiamo trarre da una lettura attenta dei primi capitoli del libro della Genesi: si pensi soltanto ai temi dello Spirito di JHWH che «aleggiava sulle acque» (*Gn* 1, 2) (come aquila o colomba sulla sua covata — fa notare qualche esegeta; cf. *Dt* 32, 11); o allo spirito che Dio infonde nell'uomo (2, 7); o, infine, alla «brezza del giorno» (si ricordi l'episodio di Elia), in cui avviene l'incontro fra JHWH e Adamo nel giardino della creazione (3, 8).

b. Lo Spirito del Cristo risorto e la «nuova creazione» nel Nuovo Testamento

Gesù di Nazareth si presenta egli stesso, e così viene compreso dalla prima comunità cristiana — soprattutto a partire dall'evento della sua morte e resurrezione — come il Messia, l'uento dello Spirito, anzi come colui che, in virtù dello Spirito, è costituito «Signore» di tutte le cose.

Cosa significa tutto questo?

Significa che in Gesù — secondo l'antica promessa — si realizzano l'incontro e la comunione perfetta tra l'uomo e Dio. E ciò avviene, per dir così, grazie a due condizioni: da un lato, in virtù della pienezza di Spirito che Gesù riceve da Dio (è concepito nello Spirito, è battezzato attraverso l'effusione dello Spirito, annuncia ed attua la venuta del Regno nella forza dello Spirito, risorge ed è costituito Signore nello Spirito...); dall'altro, perché il «cuore» di Gesù — per riprendere la profezia di Ezechiele — è completamente docile e aperto all'azione dello Spirito, e la sua libertà è pienamente orientata a realizzare questo incontro e questa comunione con Dio nello Spirito.

È nello Spirito che Gesù può «esultare» di gioia nel riconoscimento di Dio come Padre (cf. *Lc* 10, 21-22), e a Lui può rivolgersi

con l'appellativo intimo e pieno di fiducia di «Abba»; ed è nello Spirito che Gesù si fa liberatore e salvatore degli uomini, annunciando e attuando il «vangelo» della fraternità. In una parola, nello Spirito Gesù incontra il Padre e incontra i fratelli, sino al dono totale di sé compiuto sulla croce⁵.

Sarà nella luce di questa originale esperienza di Gesù che, a partire dalla sua Pasqua di morte e resurrezione, si dischiuderà — nell'autocoscienza della primitiva comunità espressa negli scritti del Nuovo Testamento —, una più piena comprensione dell'identità e dell'opera dello Spirito nella storia dell'uomo e nel cosmo.

Lo Spirito — come ci mostra soprattutto il Vangelo di Giovanni, insieme ad altri significativi testi dell'Epistolario paolino — prima ancora d'essere l'atmosfera dell'incontro tra Dio e l'uomo, è l'atmosfera «personale» — per dir così — della vita divina stessa, è il luogo di comunione e d'incontro del Padre e del Figlio, così come ci testimonia la vita e la resurrezione di Gesù. Dio — ed ecco la novità cristiana — non è solitudine, è comunione, è Amore; e se il Padre e il Figlio — come dirà sant'Agostino — sono l'Amante e l'Amato, lo Spirito è il loro reciproco Amore, è per dir così la «casa» dell'amore in cui Padre e Figlio si incontrano. Per ciò stesso, lo Spirito è la «gloria» del Padre e del Figlio, il rivestimento, il manto di bellezza di Dio. È proprio per questo — come scrive il grande teologo russo S. Bulgakov — che lo Spirito Santo diventa «l'artista del mondo», colui che, in unità col Padre e il Figlio, riveste il cosmo di bellezza, partecipandogli la vita stessa di Dio, la sua «gloria».

Da tutto questo si può comprendere anche perché la prima comunità cristiana, la Chiesa, si autocomprenda sin dall'inizio come il luogo tutto speciale dell'abitazione dello Spirito Santo, il suo Tempio.

La fede in Cristo, di cui parla il Nuovo Testamento, che

⁵ Sulla rivelazione e l'autocomunicazione dello Spirito in rapporto all'evento-Gesù, si vedano, oltre alle opp. di cui alla nota 3, M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Beauchesne, Paris 1978; F.-X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Du Cerf, Paris 1985; M.J. Le Guillou, *Le développement de la doctrine de l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament*, in «Credo in Spiritum Sanctum», cit., II, pp. 791-808.

cos'altro è — infatti — se non il libero evento di coinvolgimento dell'uomo nel rapporto di comunione, per lo Spirito, fra Gesù e il Padre? È per questo che il cristiano scopre Dio come Padre e gli altri uomini come fratelli, perché può guardare a Dio e ai fratelli con gli stessi occhi del Cristo, nello Spirito.

Ecco come si esprime ad esempio san Paolo nella lettera ai Romani:

«Voi avete ricevuto uno Spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio» (8, 14-16).

L'evento della figliolanza (si tratta di un evento, e dunque non è un effetto magico, ma implica l'opzione della nostra libertà e la perseveranza della nostra responsabilità)⁶, è poi correlativo all'evento della comunione liberatrice fra gli uomini. *Comunione*, in quanto l'uomo si fa capace di autentico incontro con l'altro; li-

⁶ Circa la piena autocomunicazione dello Spirito (da parte di Dio), e la piena accoglienza di Lui (da parte dell'uomo), è importante fare due fondamentali precisazioni. *Teologicamente*, la piena effusione dello Spirito Santo, e la conseguente sua auto-rivelazione come «Persona» (per usare la precisa terminologia in seguito adottata dalla Chiesa) sono intrinsecamente legate all'evento-Gesù e, in modo culminante, all'evento pasquale, perché in esso è avvenuta la piena autocomunicazione (nella storia) del mistero della vita trinitaria: nell'atto del morire sulla croce, Gesù — già secondo la riflessione neotestamentaria — è pienamente generato nella storia come Figlio dal Padre nello Spirito (cf., ad es., *Eb* 1, 5; *Rm* 1, 3-4; *At* 13, 33), e nello stesso Spirito torna al Padre (cf. *Gv* 3, 34; 6, 60-65; e soprattutto 7, 38 e 19, 30; *Eb* 9, 14, ecc.); dunque, vive e rivela come Verbo incarnato quella pericoresi d'amore in cui le tre divine Persone sono uno e distinte. D'altra parte, *antropologicamente*, in che cosa consiste per l'uomo il «ricevere» lo Spirito dal Risorto? Per comprenderlo occorre superare una superficiale contrapposizione fra dono *oggettivo* dello Spirito e acquisizione *soggettiva* del Medesimo, come se l'una cosa escludesse l'altra. Il dono dello Spirito è oggettivo, proviene dall'*extra nos* dell'evento salvifico di Cristo, ma non può essere accolto senza l'apertura dell'uomo, la «fede», che significa — soggettivamente, e non senza l'aiuto della grazia preveniente — aprirsi al significato dell'evento della Croce di Gesù. Perché vi sia l'adesione soggettiva vi dev'essere la *realità* del dono dello Spirito da parte del Cristo Crocifisso e Risorto; perché il dono oggettivo non sia effetto «magico» occorre l'apertura della libertà e dell'intelligenza dell'uomo. In questo senso, il dono dello Spirito è il massimo dell'autocomunicarsi di Dio all'uomo, la condizione per fermentare il cammino della storia in vista del Regno; ma senza la mediazione della libertà e dell'assunzione di responsabilità dell'uomo, l'immenso Dono resta inattivo ed inefficace. Per un approfondimento dei presupposti teologici di questa comprensione, cf. il nostro *Evento pasquale, Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984.

beratrice, in quanto l'evento di questo incontro da persona libera a persona libera smaschera le coperture ideologiche dei rapporti ingiusti, e provoca la trasformazione di questi stessi rapporti.

Approfondita, ritorna qui la carica propriamente profetica e plasmatrice di storia nuova che abbiamo visto esser tipica dello Spirito sin dall'Antico Testamento. Basti leggere questi testi paolini che fotografano la radicale novità di rapporti intersoggettivi e sociali nella prima comunità, «provocati» dallo Spirito:

«E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati ad un solo Spirito» (*1 Cor 12, 13*).

«Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3, 28*).

Questo spazio di novità e di libertà realizzato nello Spirito, attraverso la mediazione della libertà degli uomini nella reciprocità dei loro rapporti, diventa segno profetico del superamento delle discriminazioni razziali, sessuali, socio-politiche, e perciò stesso principio di fermentazione della storia.

E, in continuità con la prospettiva veterotestamentaria, a questo evento di novità è chiamato a partecipare il cosmo intero. Ecco il notissimo testo di Romani, capitolo 8, un testo che, in prospettiva cosmica, coinvolge nell'evento della figliolanza (di cui già abbiamo detto, citando proprio alcuni versetti di questo stesso capitolo) tutta la creazione:

«La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (*8, 19-23*).

È un testo stupendo, del resto non isolato nella tradizione neotestamentaria (cf. 2 Pt 3, 13; Ap 21, 1), che mostra l'intimo nesso fra la «libertà dei figli di Dio» — e cioè la compiuta realizzazione dell'uomo come evento di grazia, di libertà e di comunione —, il dono dello Spirito e la partecipazione del cosmo a tutto questo.

Se mettiamo in rapporto questo testo — in cui Paolo proietta escatologicamente l'esperienza sua personale e quella delle prime comunità cristiane — con la pagina iniziale della Genesi e, in genere, con tutta la testimonianza dell'Antico Testamento, ne possiamo trarre alcune conclusioni, che mostrano la continuità nella novità fra promessa e adempimento nella storia della salvezza.

L'Antico Testamento ci ha insegnato che la creazione, intimamente abitata e vivificata dalla presenza dello Spirito creatore e provvidente, è chiamata ad essere la *«dimora della pace»*. Per questo essa è sottomessa all'uomo, che Dio ha posto come custode nel giardino della creazione. La creazione, dunque, diventa ciò che è chiamata ad essere attraverso la mediazione della libertà dell'uomo. Se l'uomo si ripiega egoisticamente su se stesso — per una falsa esperienza della libertà — coinvolge in questo pervertimento la creazione stessa (cf. il racconto della Genesi, Romani cap. 8). È solo attraverso lo Spirito, quale incontro liberante con Dio creatore e Padre e con i fratelli, lo Spirito in cui e di cui è unto Gesù e che Egli effonde dal suo fianco squarcianto sulla Croce, che l'uomo acquista la vera libertà del figlio, e dunque può dare il vero significato alla creazione e può operare perché essa divenga *«dimora della pace»*. È in questo senso che Paolo può dire che la creazione geme e attende la rivelazione dei figli di Dio: solo se l'uomo si sperimenta nello Spirito figlio e fratello e come tale opera, la creazione può diventare ciò che è chiamata ad essere.

Se volessimo tradurre le prospettive teologiche — così ricche e originali — che ci offre l'esperienza biblico-cristiana, in termini etici, potremmo dire che l'evento dello Spirito è la condizione di un'integrale assunzione di responsabilità etica da parte dell'uomo nei confronti degli altri uomini (della storia dell'umanità), e nei confronti della creazione intera.

Ma con ciò passiamo al secondo punto della nostra esposizione.

2. LA SFIDA DELL'OGGI E IL CONTRIBUTO CRISTIANO A UNA RISPOSTA

Sarebbe molto interessante, per arrivare a comprendere più profondamente l'oggi socio-culturale e le sue sfide, ripercorrere la storia soprattutto del mondo occidentale per riscontrarvi l'effettiva presenza e operatività storica degli orizzonti teologici che abbiamo delineato. Impossibile essendo in questa sede una tale ricostruzione storica⁷, mi limito a enucleare alcuni centrali nodi teorici e pratici che possono configurare la critica che la cultura occidentale contemporanea ha lanciato al cristianesimo e alla sua storia, soprattutto in riferimento alla questione ecologica, per cercare di mostrarne la fondatezza o l'infondatezza, e poi delineare una pista di risposta in positivo. Lo faccio delineando alcune coppie dialettiche, nelle quali sembra irrimediabilmente impigliata l'interpretazione «moderna»⁸ del cristianesimo.

a. *Il cristianesimo e le «dialettiche» della modernità*

1. La prima coppia dialettica può essere formulata attraverso questa sintetica domanda: *cosmo e/o storia?* in termini più perspicui: il cristianesimo, la religione per eccellenza dei tempi moderni (Hegel), è una religione della storia o del cosmo?

Qualcuno, sia sul versante laico che su quello teologico, critica oggi l'esperienza cristiana nel suo rapporto con la storia cultura-

⁷ Ha offerto alcune rapide linee per una ricostruzione storica della «vicenda» dello Spirito nell'Occidente, W. Kasper, *Spirito-Cristo-Chiesa*, tr. it., in *L'esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 58-81; per un'ampia panoramica storica, H. De Lubac, *La posterité de Joachim de Flore*, 2 voll., tr. it., Jaca Book, Milano 1981, 1984.

⁸ L'ermeneutica della «modernità» che fa da sfondo a queste considerazioni si pone nella linea delle recenti riflessioni che tendono a vedere nella medesima un esperimento storico-culturale tipico dell'Occidente, caratterizzato dal privilegiamento della dimensione «calcolante» e «strumentale» della ragione teoretica e pratica, con le conseguenti opzioni sul piano storico. La «post-modernità», in questo senso, si apre come messa in crisi, dal suo interno, di questo progetto, delle sue realizzazioni e dei suoi obbiettivi: con tutta la potenzialità, e l'ambiguità a un tempo, di questo «novum», che per ora sembra definibile più in negativo che in positivo, ma che certamente merita la massima attenzione.

le e sociale dell'Occidente, mettendola ad esempio a confronto con quella di altre religioni, tacciandola di aver privilegiato unilateralmente la dimensione storica rispetto alla dimensione cosmica dell'esistenza umana. Il cristianesimo (e prima l'ebraismo), sarebbero «religioni della storia», riprendendo la famosa definizione di Mircea Eliade, e non della natura; per questo (come mostrano gli esiti del cristianesimo in filosofie sia pure secolarizzate come quelle di Hegel e di Feuerbach) sarebbero origine dell'antropocentrismo moderno, col conseguente disprezzo e sfruttamento indiscriminato della natura.

Come rispondere? Bisogna certamente riconoscere che alcune correnti del pensiero e della prassi occidentale sono andate in questa direzione. Ma, dal punto di vista dell'esperienza biblico-cristiana, una contrapposizione tra cosmo e storia è — come abbiamo veduto — del tutto insostenibile. Anzi, i due termini e le due dimensioni dell'esistenza umana, vanno intimamente congiunti, tanto da autenticarsi e verificarsi l'uno nel e con l'altro.

2. Una seconda coppia dialettica, conseguente alla prima, è quella: *naturalismo e/o antropocentrismo*? Si dice, anche da parte di teologi: il comando biblico del dominio dell'uomo sulla creazione, e il conseguente primato dell'uomo, vanno rigettati, per tornare a un sano equilibrio con la natura: occorre — si dice ancora — riconoscere una «soggettività» propria della natura stessa.

A parte l'idealizzazione semplicistica e ingenua di questa visione, perché la natura per sé è spesso solo «selva» e diventa «giardino» — per usare l'espressione biblica — solo col concorso dell'uomo, la visione cristiana supera decisamente questa dialettica. L'antropocentrismo assoluto misconosce la vera identità dell'uomo, finendo col compromettere il rapporto con Dio e con la creazione, perché pone l'uomo come un assoluto di fronte a Dio e interpreta il rapporto tra l'uomo e la creazione anch'esso in termini di conflitto e di asservimento; ma anche il naturalismo è altrettanto pernicioso, perché misconosce l'intenzionalità della creazione, che è quella di diventare — per la mediazione della libertà dell'uomo e l'evento dello Spirito — dimora degli uomini, e di Dio fra di essi.

3. Alla radice delle precedenti contrapposizioni ve ne è una fondamentale: *Dio e/o l'uomo?* È il cuore dell'esperienza religiosa, così com'è stata vissuta soprattutto nell'Occidente moderno e così com'è stata formulata, ad esempio, da Hegel e Goethe: «se Dio è, io non sono; se io sono, Dio non è». Panteismo e ateismo sembrano le due uniche soluzioni.

Ma l'esperienza biblica di Dio come Spirito, che dischiude — alla luce dell'evento-Cristo — l'esperienza di Dio come Trinità, permette di superare radicalmente questa aporia. Dio è trascendente e immanente a un tempo, e tale trascendenza-immanenza di Dio è la condizione di possibilità e di esercizio dell'identità-libertà dell'uomo, della sua storia, del suo abitare il cosmo. Dio e l'uomo — come testimonia in pienezza l'esperienza di Cristo — sono chiamati a coabitare in un «noi» dello Spirito in cui ciascuno è pienamente se stesso.

4. Ma, se Dio è, ed è l'origine e il fine dell'uomo, è possibile sfuggire a un'altra contrapposizione: *escatologismo (ascetismo) e/o incarnazionismo (impegno nel mondo)?* In altre parole, se il fine dell'uomo è il «noi» del rapporto con Dio, l'attitudine di fondo del cristiano non deve essere forse la «fuga mundi», l'ascetismo portato sino al disprezzo per il mondo o anche l'attesa della consumazione escatologica del mondo stesso?

Certo, alcune correnti radicali della storia cristiana hanno teorizzato e realizzato queste concezioni che, del resto, in molte forme sono proprie delle grandi esperienze religiose dell'umanità, dal buddismo al platonismo. Ma la specificità dell'esperienza biblico-cristiana va in direzione diametralmente opposta. Già l'Antico Testamento non conosce il disprezzo greco per materia e corporeità, sicché la materia non è il limite a Dio come nel pensiero greco, o addirittura l'anti-Dio come nel manicheismo, ma è creata da Dio e animata dal soffio vitale di Dio stesso. Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio poi, è quanto di più radicalmente opposto alla svalutazione del cosmo si possa pensare: Dio che «si fa fango» — come dirà san Bonaventura — riproponendo la grande esperienza di san Francesco d'Assisi. Per non dire della sconvolgente realtà — sconvolgente per il modo di pensare greco, come sperimenterà

san Paolo di fronte all'Areopago di Atene — della resurrezione dei corpi!

D'altra parte, però, l'orizzonte del creato non esaurisce l'attesa del cristiano; l'impegno nel temporale non può essere assolutizzato. Non solo, infatti, tutto è *da Dio*, ma tutto è anche *per Dio*, e solo così è autenticamente anche per l'uomo. Per il Nuovo Testamento il rapporto dell'uomo con il cosmo e con il compimento della storia, perché essi possano raggiungere la loro piena intenzionalità, non va visto solo come un crescere *dal basso*, per l'impegno del cristiano sia pure animato dallo Spirito e ponentesi sul prolungamento dell'incarnazione del Figlio di Dio; ma anche come un venire *dall'alto*, uno scendere da presso Dio, come direbbe l'Apocalisse (21, 2). Cristo infatti verrà,

«poi sarà la fine, quando Egli consegnerà il Regno a Dio Padre (...). Bisogna infatti che Egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi (...). E quando tutto gli sarà sottomesso, anche Lui, il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogní cosa, perché *Dio sia tutto in tutti*» (1 Cor 15, 23-28).

Non si può dunque contrapporre escatologismo ed incarnazionismo, non si può fuggire dal mondo, ma non si può neppure ridurre la fede a impegno nel mondo: occorre quell'equilibrio che è dato dallo Spirito, e che è fatto — allo stesso tempo, e insindibilmente — di apertura e attesa nei confronti di Dio, e di incarnazione concreta nella realtà storica.

5. L'ultima dialettica è quella fra *cristianesimo e/o modernità*. Guardando a quanto sta emergendo in questi ultimi anni di crisi della modernità, potremmo dire che il rapporto dialettico fra cristianesimo e modernità ha assunto storicamente due figure contrapposte, almeno dal punto di vista che ci interessa della presenza dell'uomo nella storia e della sua responsabilità di fronte al cosmo.

La prima, che è stata la prevalente sino ad oggi, era la seguente: la modernità è uno stadio successivo rispetto all'esperienza religiosa cristiana che, a sua volta, si mostra come il compimento dell'esperienza religiosa degli stadi precedenti della storia dell'umanità. La modernità, dall'illuminismo all'idealismo, dal marxismo al

positivismo, è caratterizzata dalla volontà di instaurare il «regnum hominis» contrapposto al «regnum Dei», e ha come suoi strumenti di attuazione scienza e tecnica, che appunto sono strumenti di dominio dell'uomo sulla storia e sulla natura. Vi è perciò incompatibilità fra cristianesimo e modernità, secondo un modulo di comprensione della storia modellato sul processo dialettico della *Aufhebung* (superamento nella conservazione) hegeliana.

La seconda figura, quella «post-moderna», si affaccia quando il progetto ideologico e tecnocratico del «regnum hominis» si incrina sia nelle coscienze che nella prassi: dalla critica alla scienza di Nietzsche e Husserl, a quella della metafisica e della tecnica di Heidegger, sino agli esiti nichilisti del pensiero contemporaneo.

E allora, spesso, la modernità è vista come il frutto maturo del cristianesimo, e dunque la riscoperta della «natura», l'esigenza ecologica sono viste di nuovo — ma in direzione opposta alla figura precedente —, in dialettica e superamento della stessa esperienza biblico-cristiana, con al massimo un ritorno a forme precristiane di sacro o di sacralizzazione della natura stessa: se la figura «moderna» della critica al cristianesimo supera quest'ultimo *in avanti*, quella «post-moderna» lo supera — tendenzialmente — *all'indietro*.

Come si può notare si tratta di semplificazioni difficilmente accettabili per un pensiero rigoroso ed equilibrato. Come infatti non si può contrapporre del tutto cristianesimo e modernità, perché all'interno della modernità operano molti fermenti di origine e di ispirazione cristiana, così non si può identificare del tutto il cristianesimo con le opzioni della modernità riguardo, ad esempio, alla concezione del rapporto fra l'uomo e la natura, e ai suoi esiti decisamente negativi.

Rifacendosi all'originalità dell'esperienza cristiana, così come l'abbiamo rapidamente delineata nella prima parte di questo intervento, si possono invece rinvenire degli essenziali criteri di discernimento sia del progetto teorico e pratico della modernità, sia di un suo superamento in chiave cristiana.

b. *Nello Spirito fare del cosmo una «dimora di pace»*

Ma veniamo all'oggi. Quali le sfide fondamentali, e quale il contributo cristiano a una risposta responsabile?

Assai sinteticamente, e quindi con una buona dose di approssimazione, penso si possa dire che, a una prima e globale fenomenologia del nostro tempo, appaiono sostanzialmente due i fenomeni più macroscopici.

— Il primo è quello dell'infittirsi delle relazioni sociali fra gli uomini, le nazioni, le razze, le culture; tutto oggi comincia ad avere una ripercussione planetaria, sicché il mondo diviene sempre più rapidamente quell'*unico villaggio* previsto dai sociologi, nella linea di quello che Theilhard de Chardin definirebbe un salto qualitativo vero e proprio nel processo evolutivo di unificazione dell'umanità.

— Il secondo, del resto strettamente connesso al primo, è che proprio per questa planetarizzazione dell'esistenza umana, la storia è giunta a dei «*punti di rottura*» con il cammino precedente della storia dell'uomo, che di per sé si presentano anche come dei «*punti di non ritorno*» a un equilibrio precedentemente dato.

Bastino tre esempi soltanto per illustrare questa seconda caratteristica che emerge dal nostro tempo. Si pensi innanzitutto al grave *problema della pace*: Norbert Elias, esaminando la storia dell'umanità, è giunto alla conclusione che oggi, per la prima volta, l'uomo si trova nella condizione di non poter risolvere più le conflittualità fra le nazioni e gli stati con il mezzo della guerra, pena la distruzione stessa del pianeta⁹. Quanto al problema della *giustizia sociale*, lo stesso Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Sollicitudo rei socialis*, ha scritto: «lo sviluppo o diventa *comune* a tutte le parti del mondo, o subisce un processo di retrocessione anche nelle zone segnate da un costante progresso» (n. 17). Lo stesso, infine, si dica per il *problema ecologico*: o l'umanità attua responsa-

⁹ N. Elias, *Humana conditio. Osservazioni sullo sviluppo dell'umanità nel quarantesimo anniversario della fine della guerra*, il Mulino, Bologna 1987.

bilmente e solidarmente un piano di salvaguardia, o si va verso il disastro, perché oggi non sono piú per nulla sufficienti delle misure parziali o settoriali¹⁰.

Di fronte a queste sfide, come deve configurarsi il contributo cristiano a una risposta responsabile e praticabile? Non è certo qui possibile dare delle risposte concrete, puntuali, tecnicamente precise dal punto di vista teorico ed operativo, né del resto è questo il compito della teologia; ma è possibile cercare di tracciare qualche prospettiva di fondo, soprattutto sotto il profilo etico-teologico, proprio riallacciandosi all'originalità dell'esperienza biblico-cristiana della presenza di Dio-Spirito nella storia dell'uomo e nel suo abitare la creazione¹¹.

Abbiamo già visto come, nella prospettiva biblica, il cosmo e la storia acquistino il loro significato pieno solo nell'attesa della piena e autentica rivelazione dei figli di Dio, per dirla con l'apostolo Paolo. Tradotto in termini antropologici, si potrebbe dire — ed uso un'espressione assai felice del Concilio Vaticano II — che la creazione ha senso in quanto diventa, grazie all'operare dell'uomo, *spatium verae fraternitatis*¹². Anche la filosofia moderna (dalla fenomenologia dell'intersoggettività al personalismo) mostra del resto come il cosmo, e le dimensioni dell'esistere umano che incidono su di esso (soprattutto l'arte e il lavoro), acquistino senso solo

¹⁰ Cf. G. Ruffolo, *Emergenza ecologica e governo mondiale*, in «MicroMega», 2 (1988), pp. 7-14: «la società umana è diventata davvero, per la prima volta, una, stretta nella fitta maglia di interdipendenza della economia e dell'informazione: una rete che trasmette i suoi impulsi lungo tutta la sua estensione, in tempo reale. Ma, politicamente, essa è divisa, frammentata in centomila Superstati, Stati, e staterelli sovrani. È un gigante senza cervello: tutti i suoi sistemi biologici sono connessi, tranne il sistema nervoso centrale. Dunque, i messaggi diretti al mondo cadono nel vuoto. Diventano pure immagini. Non stimolano l'azione» (p. 8). Considerazioni simili sono state svolte da A. Pavan nel suo intervento all'Assemblea ecumenica di Basilea, *Un rôle pour les chrétiens dans l'écologie mondiale: la sauvegarde de la création*, che ha sottolineato — tra l'altro — che, per superare l'attuale vuoto etico e legislativo, occorre con urgenza elaborare non solo una bio-etica ma anche una cosmo-etica.

¹¹ Cf. le panoramiche sociologiche, filosofiche e teologiche contenute in *La questione etica. Una sfida dalla memoria e dal futuro dell'uomo*, a cura di A. Giordano, Città Nuova, in corso di pubblicazione (CdT 12).

¹² Sul tema, cf. il nostro *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, in «Nuova Umanità», X (1988), n. 58-59, pp. 11-42.

all'interno del rapporto interumano, in quanto esso si esprime al suo culmine come rapporto di amicizia e fraternità fra gli uomini.

Se l'uomo è fatto per la comunione, la creazione diventa lo spazio, la «casa» della comunione fra gli uomini. Quando l'uomo è egoisticamente centrato sul soddisfacimento di sé, la creazione è luogo e serbatoio dello sfruttamento indiscriminato; quando l'uomo si apre all'amore, la creazione diventa *luogo del dono reciproco* di sé e delle cose fra gli uomini. La situazione di oggi in rapporto al problema ecologico esige dunque innanzitutto una *transizione antropologica*, cioè una comprensione più approfondita e un'attuazione più autentica dell'identità dell'uomo nel suo costitutivo relazionarsi agli altri uomini¹³.

Come abbiamo veduto, questa fraternità interumana è, dal punto di vista cristiano, frutto dello Spirito, in quanto presuppone la conversione del cuore, e l'atto di libertà che si apre al dono e all'accoglienza dell'Altro e degli altri in Cristo. E inoltre, lo Spirito è quell'atmosfera nuova del «noi» che si fa «casa» degli uomini, là dove le due (le molte) libertà umane si incontrano nell'amore.

¹³ In questa linea ha offerto una seria e stimolante riflessione, in Italia, A. Rizzi, «*Oikos*», *La teologia di fronte al problema ecologico*, I e II, in «Rassegna di Teologia», XXX (1989), pp. 22-35; 145-164: «potremmo definire la creazione come la natura donata dalla comunità degli uomini in quanto poveri (*bisogno*) attraverso gli uomini in quanto giusti (*responsabilità*). Soltanto questa connessione rende ragione adeguatamente dell'espressione profetica (celebre ma un po' svenduta): la pace sarà frutto della giustizia (*Is 32, 17*). Essa dice che l'adempimento di tutti i bisogni, la pienezza di vita per tutti (è questo il senso biblico di *shalom*-pace) matura non da fortunate congiunture ma dalla responsabilità, insieme universale e personale, verso il bisogno altrui, dalla *reciprocità nella solidarietà* (= giustizia). (...) l'essere vero della natura non è naturalistico ma personalistico; non è la finalità organica che intrinsecamente la governa ma l'intenzionalità d'amore, tesa tra la libertà divina e la povertà umana, e tessuta nella trama delle relazioni tra uomini. Il senso primo e ultimo del mondo non è l'uomo dentro la natura, ma la natura tra Dio e l'uomo e tra il giusto e il povero» (pp. 34-35). In chiave pneumatologica, J. Moltmann ha scritto: «Se lo Spirito Santo è effuso sull'intero creato, allora lo Spirito crea la comunità di tutte le cose create con Dio e fra loro realizzando quella comunione della creazione, nella quale tutte le cose create, ognuna a suo modo, comunicano reciprocamente e con Dio. L'esistenza, la vita, la trama e l'ordito di tutti i rapporti sussistono nello Spirito» (*La crisi ecologica: pace con la natura?*, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, cit., p. 142). Sul tema della «transizione antropologica», cf. le acute osservazioni di E. Balducci, *La realtà dell'utopia*, serie di conferenze pubblicate in «Testimonianze», a partire dai nn. 309-310 del 1988.

Lo Spirito, dunque, è *la casa dell'umanità*, così come Egli è la «casa» in cui il Padre e il Figlio si incontrano nella vita della Santissima Trinità.

E allora non potremmo, con un po' di arditezza, pensare che la creazione potrà diventare la vera casa dell'umanità, proprio quando gli uomini troveranno «casa» nello Spirito della libertà e dell'amore? Forse, non è proprio questo il significato di quell'immagine biblica che vede Dio rivestito di bellezza, e vede questa stessa bellezza narrata dai cieli e dalle acque, dai fiori e da tutte le specie viventi? È questa, d'altronde, l'«utopia» e la «speranza» cristiana. Quell'utopia che vuole essere incarnata nella storia in concreti e responsabili atteggiamenti etici, perché solo l'utopia dà respiro ed orizzonte alla storia, e solo la speranza attende d'essere gratuitamente compiuta come dono da Dio stesso, da quel Suo Spirito che farà «cieli nuovi e terra nuova».

PIERO CODA