

IL FUTURO DELLA NOSTRA TERRA
UN'UMANITÀ NUOVA PER UNA CUSTODIA RESPONSABILE
VERSO IL CONVEGNO ECCLESIALE DI FIRENZE 2015

Un evento per la Giornata del Creato 2014
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Torino, 13 settembre 2014

LA SPERANZA DELLA TERRA
LA SVOLTA ECOLOGICA DELLA TEOLOGIA E
DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANE

JÜRGEN MOLTSMANN
Teologo evangelico, Tubinga

Non è da oggi che ci troviamo alla fine dell'epoca moderna e all'inizio del futuro ecologico del nostro mondo, posto che il nostro mondo sopravviva. Quel che sta nascendo è un nuovo paradigma, che mette in relazione la cultura umana e la natura della terra in maniera diversa da come è avvenuto nel paradigma della modernità. L'età moderna è stata infatti determinata dalla presa di potere dell'uomo sulla natura e sulle sue potenze: conquiste e usurpazioni che sono oggi giunte al loro limite. Tutto porta a ritenere che il clima della terra si vada alterando drasticamente a causa dei pesanti interventi dell'uomo. Le calotte glaciali artica e antartica si sciolgono, il livello dell'acqua si innalza, alcune isole scompaiono, aumentano i periodi di siccità, si estendono i deserti e così via. Sappiamo tutto ciò, ma non facciamo nulla di quel che sappiamo. La maggior parte delle persone chiudono gli occhi o sono come paralizzate. Eppure non c'è niente che favorisca le catastrofi tanto quanto l'immobilismo paralitico.

Abbiamo bisogno di una nuova comprensione della natura e di una nuova immagine dell'uomo, così come di una nuova esperienza di Dio nella nostra cultura. Una nuova teologia ecologica ci può aiutare. Perché proprio la teologia? Perché è stata la teologia a determinare il rapporto con la natura e l'immagine dell'uomo dell'età moderna.

C'è una barzelletta piuttosto nota in Germania: due pianeti si incontrano nell'universo. Il primo chiede: «Come stai?». L'altro risponde: «Abbastanza male, sono malato. Ho l'homo sapiens!». Il primo replica: «Oh, mi spiace, è una brutta malattia, l'ho avuta anch'io. Ma consolati, poi passa».

Questa è la nuova prospettiva planetaria per l'umanità: la malattia che l'uomo mette in atto nel pianeta passa perché il genere umano si autodistrugge oppure passa perché l'uomo diventa saggio e cura le ferite che ancora oggi infligge al pianeta Terra?

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

La terra provvede a noi, prima ancora che noi uomini «coltivassimo e custodissimo la terra» e ci assumessimo una qualche signoria sul mondo, o responsabilità per la creazione. È la terra ad aver creato le condizioni favorevoli alla vita per il genere umano e ad averle garantite fino ad oggi. Non è la terra che è stata affidata a noi, piuttosto siamo noi ad essere stati affidati alla terra. La terra può vivere senza gli uomini e lo ha fatto per milioni di anni, noi invece non possiamo vivere senza di lei.

Possiamo provarlo ripercorrendo la lettura moderna del racconto biblico della creazione: i racconti biblici di Genesi 1 e 2 sono profondamente radicati nella coscienza e nell'inconscio dell'uomo occidentale.

1) Secondo la lettura moderna l'uomo è il «coronamento della creazione». Soltanto l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio ed è destinato ad esercitare la signoria sulla terra e su tutte le creature terrestri: «riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni creatura vivente che striscia sulla terra» (*Gen* 1, 28). Secondo il *Sal* 8,7, Dio ha fatto l'uomo signore: «gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi». In base a ciò l'uomo deve “sottomettere”, come un faraone, la terra e tutte le sue creature. Stando al secondo racconto della creazione, egli deve piuttosto «coltivare e custodire» l'Eden, il giardino di Dio, come un giardiniere. Il secondo racconto suona più mite e rispettoso, tuttavia l'uomo in entrambi i racconti è il soggetto, mentre la terra insieme a tutti i suoi abitanti è il suo oggetto. È la famosa, peculiare «posizione dell'uomo nel cosmo», come la chiamò Max Scheler.¹ Questi testi biblici sono antichi di oltre 2500 anni, ma sono diventati “moderni” solo 400 anni fa, ai tempi del Rinascimento.

Durante il Rinascimento questa immagine biblica dell'uomo venne potenziata: l'uomo sta al centro del mondo. Il testo classico lo ha fornito Pico della Mirandola nel 1486, nel suo scritto: *Discorso sulla dignità dell'uomo*.² Il testo inizia con una citazione del dotto islamico Abdallah: «Nulla esiste al mondo che sia più degno di ammirazione dell'uomo» e vede l'uomo «avanzare dalle file dell'universo: degno d'invidia non solo da parte degli animali, ma anche degli astri e persino delle intelligenze ultraterrene [gli angeli]».

«Ti posi al centro del mondo [...] affinché tu stesso, come tuo proprio scultore e poeta, pienamente libero, ti plasmassi e ti scolpissi nella forma in cui tu desideri vivere».³

Come immagine del Creatore l'uomo del Rinascimento è “creatore di se stesso” o – come oggi spesso si dice – sua “propria invenzione”. Il mondo è costretto dalla legge della necessità, mentre l'uomo è il suo libero signore, che si erge a “misura di tutte le cose”, a inventore di se stesso e a dominatore del proprio mondo.

Dall'inglese Francis Bacon è derivato il motto che ha dato l'impronta al sistema educativo tedesco fino a tutta la mia giovinezza: «Sapere è potere». Alla conquista del potere scientifico-tecnico sulla natura Bacon legò un sogno di redenzione: l'uomo, in quanto immagine di Dio, era stato creato per esercitare la signoria sulla natura, ma perse il potere a cui Dio lo aveva destinato a causa del peccato originale. Grazie alla scienza della natura e alla tecnica ottiene «a restitution and reinvesting (in great part) to the sovereignty and power which he had in his first state of creation» (una restituzione e un reinvestimento in gran parte della sovranità e del potere che aveva nel primo stadio della creazione).⁴ Quale immagine di Dio sta dietro questa visione? Così come Dio è il signore dell'universo, l'uomo – naturalmente inteso esclusivamente al maschile - quale sua immagine, deve diventare il signore della terra. Di tutte le qualità di Dio solo l'onnipotenza rimane in questa analogia.

¹ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), München 1947 [a cura di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2009].

² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon La Scuola, Brescia 1987.

³ *Ivi*, p. 5-6 (trad. modificata).

⁴ Per approfondimenti, cfr. A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. it. di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1988². Sulla discussione teologica, cfr. J. MOLTSMANN, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002 [trad. it., *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003].

2) Secondo la nuova lettura ecologica degli stessi racconti biblici della creazione l'uomo è l'ultima creatura di Dio e quindi la creatura più dipendente. Per la sua vita sulla terra l'uomo dipende dall'esistenza degli animali e delle piante, dall'aria e dall'acqua, dalla luce e dall'alternarsi di giorno e notte, dal sole, dalla luna e dalle stelle: senza di essi non può vivere. L'uomo c'è soltanto perché ci sono tutte queste altre creature. Tutte possono esistere senza l'uomo, mentre gli uomini non possono esistere senza. Perciò non ci si può immaginare l'uomo come dominatore divino o come giardiniere solitario rispetto alla natura. Qualunque sia la sua «posizione peculiare», quali che siano i suoi compiti speciali, l'uomo è innanzitutto una creatura nella grande comunità degli esseri creati e «una parte della natura».⁵ Seguendo il secondo racconto della creazione, prima che nell'uomo venga soffiato l'«alito» divino egli è «polvere del suolo» (*Gen 2,7*), e prima che gli uomini «coltivino e custodiscano» la terra essi conoscono il detto: «polvere tu sei e in polvere ritornerai» (*Gen 3,19*).

Secondo le tradizioni bibliche Dio non ha infuso il proprio Spirito divino soltanto nell'uomo, ma in tutte le sue creature:

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

Paolo ha udito il gemito degli uomini che sono animati dallo Spirito di Dio: «anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando (...) la redenzione del nostro corpo» (*Rm 8,23*). Perciò Paolo ha ascoltato anche l'«intimo gemito» della creazione non umana attorno a sé (*Rm 8,22*). Era convinto che sia lo Spirito di Dio stesso a far gemere noi e tutta la creazione nell'attesa della redenzione dal destino di morte. Lo Spirito presente è l'inizio della nuova creazione, nella quale non ci sarà più la morte, perché è lo Spirito della risurrezione di Gesù e la diffusa presenza del Risorto. La teologia ortodossa lo ha espresso con la speranza non solo nella divinizzazione degli esseri umani, ma anche nella divinizzazione del cosmo: «Tutta la natura è destinata alla gloria, della quale gli uomini avranno parte nel Regno del compimento».⁶

Gli uomini, nella loro peculiarità, nella loro destinazione e nella loro speranza di vita, sono una parte della natura. Dunque essi non sono al centro del mondo, ma per sopravvivere si devono integrare nella natura della terra e nella comunità delle «co-creature» (*Mitgeschöpfe*) con cui vivono. L'arroganza del potere sulla natura e la libertà di fare di essa ciò che vogliono non si addice loro, semmai si addice una «umiltà cosmica»⁷ e un rispetto amorevole in tutto ciò che essi fanno alla natura. Solo quando saremo consapevoli della nostra dipendenza dalla vita della terra e dall'esistenza degli altri esseri viventi potremo diventare, da «divinità superbe e infelici» (Lutero), persone davvero umane. Il vero sapere non è il potere, ma la sapienza (*Weisheit*).

2. Dio e il mondo. Dalla distinzione tra Dio e mondo alla dottrina trinitaria della creazione: da un mondo senza Dio al mondo in Dio e Dio nel mondo

1) La teologia moderna ha attribuito alla fede biblica nella creazione la distinzione fondamentale tra Dio e mondo. Il mondo non proviene dall'essere eterno di Dio, bensì dalla sua volontà libera. Se fosse scaturito dall'essere eterno di Dio sarebbe esso stesso di natura divina. Sarebbe allora autosufficiente come Dio, fondato in se stesso e perfetto. Come creatura di Dio, invece, cielo e terra

⁵ *La Carta della Terra* 1992, 2000. Preambolo [ed. it., ISEDI, Torino 1993].

⁶ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Gütersloh 1985, p. 294.

⁷ Assumo la riuscita espressione di R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, London 2010, p. 37.

sono mondani, celesti e terreni, ma non divini. L'interpretazione moderna sottolinea che la fede israelitica nella creazione avrebbe privato il mondo del carattere divino come di quello demonico, e lo avrebbe "secolarizzato", nel senso moderno di questo termine. Con la sua fede nella creazione Israele ha liquidato i culti della fertilità presenti a Canaan, come narra la storia di Elia. Per questo scienziati moderni come Sir Isaac Newton si sono richiamati alla Bibbia quando hanno espulso dalla loro visione del mondo (*Weltanschauung*) l'«anima del mondo», di matrice aristotelica, e hanno compreso il mondo come un meccanismo privo di anima. Già in Israele caddero i tabù delle religioni naturalistiche dell'Antico Oriente. La natura divenne il mondo dell'uomo: «Soggiogate la terra». I teologi moderni lo hanno ripreso e hanno consegnato la natura all'indagine scientifica e allo sfruttamento tecnologico degli uomini. Gli stessi metodi scientifici sono stati impiegati indipendentemente dai valori morali, in senso agnostico o ateo. Lo stretto teismo della modernità ha relegato Dio nel cosiddetto mistero della trascendenza, per avere il mondo a disposizione dell'uomo, in una immanenza priva di trascendenza. Come ultima conseguenza nella teologia dell'età moderna Dio venne pensato senza il mondo, per dominare il mondo senza Dio e per viverci senza di Lui. Se Dio è soltanto nell'aldilà, allora si può conquistare l'al di qua privo di Dio e plasmarlo secondo le proprie idee.

2) C'è tuttavia una comprensione ecologica più profonda della creazione. Il Creatore non è soltanto esteriore alla sua creazione, ma è anche interiormente legato ad essa: la creazione è in Dio e Dio è nella creazione. Come si può pensarlo? Secondo la dottrina cristiana originaria l'atto creatore è un processo trinitario: Dio Padre crea il mondo attraverso il suo Verbo eterno nella forza dello Spirito santo. Il mondo è una realtà non divina, ma permeata da Dio. Se tutte le cose sono create da Dio Padre, attraverso Dio Figlio e in Dio come Spirito santo, allora esse sono anche da Dio, attraverso Dio e in Dio.⁸

«Per noi c'è un solo Dio,
il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui;
e un solo Signore, Gesù Cristo,
in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui» (1Cor 8,6).

Basilio il Grande lo ha riproposto e sviluppato nella sua opera *Lo Spirito Santo*,:

«Vedi nella creazione di questi esseri il Padre come il fondamento che li precede, il Figlio come il fondamento creante e lo Spirito come il fondamento che li porta a compimento, così che gli spiriti serventi hanno il loro principio nella volontà del Padre, sono portati all'essere mediante la realtà del Figlio, e trovano compimento attraverso l'assistenza dello Spirito».⁹

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

3) Da questa prospettiva trinitaria sulla creazione consegue l'idea di un mondo nel quale lo Spirito è all'opera. Nelle energie del suo Spirito Dio è in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio. Con

⁸ J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1993⁴, p. 106 [trad. it., *Dio nella creazione* (1986), Queriniana, Brescia 2007³]

⁹ BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito santo*, Città Nuova, Roma 1998.

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

Nel mondo medioevale Ildegarda von Bingen ne ha fatto esperienza in questo modo:

«Lo Spirito Santo è vita che dona vita,
motore dell'universo e radice di ogni essere creato,
Egli purifica l'universo dall'impurità,
cancella la colpa e lenisce le ferite,
così è vita che illumina, degna di lode,
che risveglia e fa risorgere sempre di nuovo l'universo».¹⁰

Nell'epoca della Riforma troviamo nella *Institutio* di Giovanni Calvino una sentenza analoga:

«Infatti, lo Spirito è presente dappertutto e conserva, nutre e vivifica tutte le cose, nel cielo e sulla terra. Che egli infonda la sua forza in tutto e con ciò prometta sostanza, vita e movimento a tutte le cose, è palesemente divino».¹¹

Nella dottrina trinitaria della creazione l'opera del Padre trascendente viene connessa al divino e immanente fluire dello Spirito Santo, con il risultato che il mondo creato è da considerarsi divino per quanto è sostenuto, vivificato e mosso da forze divine. Non si tratta di «panteismo», poiché Dio e mondo sono distinti. Non si tratta neppure di «panenteismo», il quale afferma che tutte le cose sono «in Dio». Che Dio sia presente in tutte le cose con il suo Spirito, è espresso nel migliore dei modi dalla dottrina ebraica veterotestamentaria della *Shekinah*: Dio vuole «abitare» in mezzo al popolo di Israele. Dio «abiterà» per sempre nella nuova creazione, quando tutte le cose saranno piene della sua gloria (*Is* 6,3). La forma di pensiero neotestamentaria che troviamo in Paolo e in Giovanni è stata chiamata dalla teologia della chiesa antica *perichoresis*: l'inabitazione reciproca di Dio nel mondo e del mondo in Dio. Si tratta di pura speculazione? No, è l'esperienza di Dio che si fa nell'amore:

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

3. «Soggiogate la terra» – che è «madre di tutti»?

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

La nuova teologia ecologica parte dal fatto che la terra è la nostra «casa» (*Heimat*):

«L'umanità è parte di un universo continuamente in evoluzione. La nostra casa, la Terra, offre lo spazio vitale per una multiforme comunità di esseri viventi [...]. Proteggere la capacità di vita, la varietà e la bellezza della terra è un dovere sacro».¹²

Le nuove teorie astrofisiche hanno dimostrato le interazioni tra i regni inanimati e quelli animati del nostro pianeta Terra. Ne deriva l'idea che la biosfera della terra formi con l'atmosfera, gli oceani e le pianure un sistema complesso, unico nel suo genere, che possiede la capacità di produrre vita e di

¹⁰ HILDEGARD VON BINGEN, *Lieder*, Salzburg 1969, p. 229.

¹¹ J. CALVINO, *Institutio* I, 13, 14 [ed. it., *Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino 1971].

¹² *La Carta della Terra* 1992, 2000 [ed. it., ISEDI, Torino 1993].

creare spazi vitali. È la teoria di Gaia, molto dibattuta, di James Lovelock.¹³ Nonostante il nome poetico della dea greca della Terra, con essa non si intende affatto divinizzare la terra. La terra viene però concepita come un organismo vivente che produce vita e crea spazi vitali.

Se si intende la vita in senso puramente biologico, allora la terra non è «vivente», perché non si riproduce; tuttavia è da concepire come più che vivente, perché produce vita. La terra non è neppure un «organismo», nel senso in cui intendiamo gli organismi biologici: è più che un organismo, perché produce organismi. La terra è un soggetto di tipo particolare, incomparabile e unico: non è un agglomerato casuale di materia ed energia, non è né cieca né muta. La terra è intelligente, perché produce intelligenze. A un preciso momento della sua evoluzione la terra ha incominciato a sentire, a pensare, a prendere coscienza di se stessa e a provare rispetto.¹⁴ Noi uomini siamo creature della terra; non ci troviamo dunque di fronte ad essa come suoi soggetti, ma, nella nostra dignità di esseri umani, siamo parte della terra e membri della comunità terrena delle creature. Noi stessi siamo “co-creature” (*Mitgeschöpfe*) insieme agli altri esseri viventi. Questo sentimento cosmico di comunione è più ampio di tutti i regni della natura che possiamo conoscere e dominare. Perciò oggi è tempo di mettere al centro la santità della terra e di integrarci consapevolmente nella comunità della terra.

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

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

I diritti della terra, nella sua alleanza con Dio, vengono riconosciuti nella legislazione sabbatica: «il settimo anno sarà come sabato, un riposo assoluto per la terra, un sabato in onore del Signore» (*Lev* 25, 4). La terra ha diritto al riposo sabbatico, affinché possa rigenerare la sua fecondità. Chi disprezza il sabato della terra, trasforma il paese in un deserto e dovrà lasciarlo (*Lev* 26, 33).

Lo Spirito di Dio è forza creatrice di vita: *Spiritus vivificans*. Egli viene «effuso sopra ogni carne» (*Gl* 3,1), vale a dire su tutti gli esseri viventi. Se in noi «sarà infuso uno spirito dall'alto», come si dice in *Is* 32,15.16, «allora il deserto diventerà un giardino [...] nel deserto prenderà dimora il diritto e la giustizia regnerà nel giardino. Praticare la giustizia darà pace».

Non da ultimo la terra cela in sé il mistero della salvezza: «si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia» (*Is* 45,8). Il profeta Isaia chiama perfino il Messia di Israele «un frutto della terra» (*Is* 4,2). Perciò nel canto dell'Avvento cantiamo: «O paese della salvezza, germoglia dalla terra...» (*Evangelisches Gesangbuch* 7,3). Il futuro di Gesù Cristo non è atteso solo dal cielo, ma anche dalla terra.

¹³ J. LOVELOCK, *Gaja – A New Look at Life on Earth*, Oxford 1979; ID., *The ages of Gaja. A Biography of our Living Earth*, Oxford 1988; ID., *The Revenge of Gaja. Why the Earth is Fighting Back – and how we can still save Humanity*, London 2008. Sulla discussione, cfr. CELIA DEANE-DRUMMOND, *God and Gaja. Myth or Reality?*, in *Theology* 95 (1992) 277-285.

¹⁴ L. BOFF, *La terra come gaia: una sfida etica e spirituale*, in *Concilium* 3 (2009), p. 33-44.

Secondo la dottrina cristiana della riconciliazione Dio, mediante Gesù Cristo, ha «riconciliato il cosmo» (2Cor 5,17). Dio ha «riconciliato» l'universo per il fatto che egli ha voluto «ricondurre al Cristo [...] tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Ef 1,10; Col 1,20). Il Cristo risorto è il Cristo cosmico e il Cristo cosmico è il «mistero del mondo», presente in tutte le cose. Il Cristo cosmico è infine il Cristo che viene, che redimerà il mondo e riempirà cielo e terra con la sua giustizia. È questa «la vita del *mondo futuro*».

4. La spiritualità ecologica è spiritualità dei sensi e della santificazione della vita

Come dice la parola «spiritualità», si tratta, per l'uomo, di sentirsi profondamente toccato dallo Spirito di Dio. La spiritualità umana si sviluppa laddove si fa esperienza dello Spirito di Dio. Quando «l'amore di Dio» è «riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5), sorge una spiritualità del cuore. Quando lo Spirito Santo è «effuso sopra ogni carne» (Gl 3,1) sorge una spiritualità della vita. Essendo lo Spirito di Dio presente ovunque, come Colui che mantiene e muove tutte le cose, allora sorge una spiritualità cosmica.

Nella tradizione occidentale c'è stata da Agostino in avanti una spiritualità dell'anima e della vita interiore. Era anche una spiritualità del cielo e dell'aldilà. Il poeta mistico evangelico Gerhard Tersteegen scrisse:

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

È anche la nota spiritualità del cielo, come nella preghiera dei bambini piccoli, che recita:

«Caro Dio, fammi pio,
che venga in cielo anch'io».

Con questa spiritualità del cielo la terra viene svalutata. La vita terrena non viene santificata, ma disprezzata come «valle di lacrime». Se i credenti sono solo ospiti di questa terra allora non sono responsabili per l'albergo che li ospita. E se la morte indica il «ritorno (*Heimkehr*) dell'anima» a Dio, allora la vita terrena è ritenuta estranea e lontana da Dio. Allora noi non siamo figli della terra, ma del cielo. Questa in realtà non è spiritualità cristiana, ma la spiritualità di una religione gnostica della salvezza: attraverso una catastrofe originaria le scintille divine sono cadute dal cielo nell'oscurità e nell'estraneità di questa terra. Quando diventano consapevoli di ciò intraprendono il viaggio verso casa nell'aldilà.¹⁵ Con ciò viene liquidata la buona creazione e rigettata la speranza in una nuova creazione. Alla fine restano solo cielo e inferno. La creazione terrena conflagra nel fuoco finale.

Come si è arrivati a questa spiritualità dell'aldilà, spregiatrice del mondo? Nella sequela del Cristo crocifisso i primi cristiani hanno vissuto un mondo abbandonato da Dio e nemico. I cristiani non erano adattati. Tuttavia non si trattava del disadattamento di «abitanti del cielo» che con la terra non vogliono avere nulla a che fare, ma del «*disadattamento escatologico*» (G. Müller-Fahrenholz) di coloro che sperano:

«Non abbiamo quaggiù una città stabile», dice la lettera agli Ebrei 13,14, ma non perché la nostra patria è in cielo, bensì perché «andiamo in cerca di quella futura».

¹⁵ H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1934 [ed. it. a cura di C. Bonaldi, *Gnosi e spirito tardo antico*, Bompiani, Milano 2010]. Cfr. anche la critica di D. Bonhoeffer alla «religione della salvezza» in *Widerstand und Ergebung*, München 1951, p. 226s [ed. it. *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Milano 1988].

La nostra estraneità non si fonda su un dualismo ontologico di cielo e terra, di aldilà e al di qua, bensì sul dualismo apocalittico di questo eone transitorio del peccato, della violenza e della morte e di quell'eone futuro, inaugurato da Cristo, della giustizia, della pace e della vita. Perciò non speriamo di andare in cielo – che appartiene agli angeli! –, piuttosto

«aspetti(am)o la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà»,

come recita il Credo di Nicea.

Dio respira attraverso tutta la creazione. Se il suo Spirito della vita ci tocca profondamente risveglia in noi un amore inimmaginabile per la vita e i nostri sensi si destano:

«Con la tua luce illumina i sensi,
infondi l'amore nei nostri cuori»,

si canta nell'inno di Pentecoste di Rabano Mauro.¹⁶

Per questa nuova spiritualità ecologica la terra è un sacramento in quanto racchiude in sé il mistero della presenza di Cristo. Con ciò diventa universalmente vero quel che viene annunciato durante la cena, o Eucarestia:

«Gustate e vedete com'è buono il Signore».

Il senso del gustare, che percepisce da vicino, e il senso del vedere, che percepisce da lontano, sono coinvolti nella comunione e con loro lo è la persona nella sua interezza, con tutti i suoi sensi. La spiritualità ecologica ci invita a vivere con tutti i sensi nella creazione piena dello Spirito di Dio.

Traduzione dal tedesco di Daria Dibitonto

¹⁶ Cfr. anche J. MOLTMANN, *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Gütersloh 1997 [trad. it., *La fonte della vita. Lo Spirito santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998]; Id., *Gott und die Seele – Gott und die Sinne*, in: B. Janowski, C. Schwöbel (Hg.), *Gott- Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele*, Neukirchen 2013, pp. 71-95.