

quaderni 1



ricerca

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Gennaio / Febbraio 2005

■ **Padroni o custodi?
Uomini e creato
nella prospettiva
della Bibbia**

Seconda Settimana Teologica
di Camaldoli 2004

ri

**Ricerca**

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

**Direttore Responsabile**

Angelo Bertani

**Direttore**

Enrica Belli
pnf.fuci@tiscali.it

**Condirettore**

Manuela Sammarco
cond.fuci@tiscali.it

**La Presidenza Nazionale della Seconda Settimana Teologica**

Davide Paris
Enrica Belli
Alessandro Bertini
don Andrea Decarli
Donatella Falzetta
Valentina Giacon
Marco Martorelli
Manuela Sammarco

**Direzione, Amministrazione, Redazione**

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma
Tel. 06.6875621 Fax 06.6861948
E-mail: ricerca.fuci@tiscali.it

**Impaginazione**

Giulio Veronese
Kami Fabbrica di Idee
Via S. Nicola de' Cesarini, 3 - 00187 Roma
Tel. 06.68808370 - www.kami.it

**Fotografie**

Archivio ACI, Archivio FUCI, Agenzia Olycom, Archivio Fondazione Di Liegro

**Stampa**

Eurografica srl
Via Tiburtina, 1099 - 00156 Roma

Registrazione del Tribunale di Roma
n. 361 del 10 luglio 1985

**Abbonamenti**

Ordinario € 22,00; Enti e biblioteche € 32,00; Sostenitore € 103,00
Fascicolo unitario € 2,50
Versamento sul ccp n. 35038009 intestato a
FUCI - via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma
indicando la causale abbonamento a Ricerca
Consegnato in tipografia il 10 febbraio 2005



Nel 2004 la Fondazione FUCI ha finanziato la nostra federazione con un contributo economico che è stato utilizzato, tra l'altro, per la pubblicazione della nostra rivista. un grazie sentito al Consiglio D'Amministrazione della Fondazione e in particolare ai consiglieri uscenti: la Dott.ssa Maria Luisa Paronetto Valier e il Dott. Giuseppe Borgia. Un augurio di buon lavoro ai nuovi consiglieri: Dott.ssa Cecilia Carmassi e il Dott. Michele Faioli



s o m m a r i o

- **EDITORIALE**
di Manuela Sammarco

pag 4
- **RELAZIONE INTRODUTTIVA**
a cura della Presidenza Nazionale della FUCI

pag 5
- **LA CREAZIONE NEL PRIMO TESTAMENTO**
di Gianantonio Borgonovo

pag 8
- **UOMINI E CREATO**
di Prof. Don Karl Golser

pag 36
- **AFRICA: LA FORTUNA È NASCERE DOVE NON C'È NULLA**
di Luciano Scalettari

pag 55
- **PENSARE GLOBALMENTE, AGIRE LOCALMENTE**
di Enrico Fontana

pag 59
- **NUOVE SFIDE PER PENSARE LO SVILUPPO**
di Andrea Bonaccorsi

pag 63

“Il grido della terra s'intreccia con il grido dei poveri”. Dunque, dovrebbe sentirsi un rumore assordante. Eppure, nonostante la sua forza, questo urlo viene appena percepito, sopraffatto dal caos della città, dove il verde scarseggia, confuso in una miriade di voci, che mercanteggiano, comunicano, contano, al telefono, alla radio, alla televisione. E allora, per ricordare che le risorse energetiche non sono illimitate, che è necessario pensare uno sviluppo diverso e sostenibile per l'ambiente e per tutti i suoi ospiti, per non dimenticare che i poveri non hanno più voce per urlare, servono convegni, congressi internazionali, impegni a lungo termine contratti da stati, istituzioni, mondo politico.

Un impegno già preso in questa direzione è la *Dichiarazione del Millennio*, siglata nel 2000: con essa gli stati firmatari si sono proposti di raggiungere entro il 2015 alcuni fondamentali obiettivi, tra cui il dimezzamento della povertà mondiale. Come pungolo alla volontà politica, però, serve la collaborazione della società civile e di un'opinione pubblica più consapevole, coscienza di un simile progetto: nasce così la *Campagna sugli obiettivi del Millennio* promossa da FOCSIV- Volontari nel mondo e Caritas Italiana, lanciata lo scorso 17 gennaio, volta a ricordare alle istituzioni le responsabilità contratte cinque anni fa. Un lavoro di sensibilizzazione, di pressione sui governi, alla realizzazione del quale la FUCI ha deciso di contribuire.

A seguito della riflessione avviata quest'estate a Camaldoli sul rapporto tra uomo e creato, aderire a questo progetto sembrava uno dei modi a nostra disposizione per cercare di avvicinare pensiero e azione, tradizionalmente lontani. Con un'affermazione simile non si vuole mortificare il valore del pensare, azione in sé, per la grammatica e non solo.

In questo numero, lo dimostra la pubblicazione degli atti della Seconda Settimana Teologica di Camaldoli, *Padroni o custodi? Uomini e creato nella prospettiva nella Bibbia*, realizzata in collaborazione con il Forum delle Associazioni Universitarie della CEI. La responsabilità di ogni uomo nei riguardi dell'ambiente, presente e futuro, dei suoi fratelli e figli, è tema centrale tanto nella *Dichiarazione* quanto nelle lezioni camaldolesi: un caso fortuito, eppure, allo stesso tempo, un'occasione per la FUCI. Infatti, legare la nostra riflessione all'impegno concreto nella campagna sembra un naturale completamento. Come un gesto che accompagna una parola e la rende più comprensibile, più credibile e forse un po' più vera: ha il sapore di una promessa mantenuta, almeno in parte.

La speranza è che altre parole, quelle che compongono la *Dichiarazione del Millennio*, possano trovare il peso della realizzazione: esse saranno vere nella misura in cui verranno tradotte in fatti, impegno che coinvolge tutti. Navigando insieme nel mare tra il dire e il fare.

Manuela Sammarco

Relazione introduttiva

a cura della Presidenza Nazionale della FUCI

■ “Immaginate un futuro di incessanti uragani e alluvioni, di isole e regioni costiere densamente popolate inondate dall'innalzamento degli oceani, terreni un tempo fertili resi sterili da siccità e desertificazioni, emigrazioni di massa di rifugiati per cause ambientali, conflitti e guerre per contendersi l'acqua e altre preziose risorse naturali. E ora immaginate- perché è possibile sperare- un contesto migliore, con tecnologie rispettose dell'ambiente; città vivibili; abitazioni, mezzi di trasporto e industrie che sfruttano fonti alternative di energia; migliori standard di vita per tutti i popoli della terra, non per una fortunata minoranza soltanto. Scegliere tra queste due opzioni spetta a noi”. Così scriveva durante il vertice mondiale di Johannesburg sullo sviluppo sostenibile, Kofi Annan il segretario generale dell'ONU.

A distanza di due anni, come giovani universitari cattolici, in un contesto diverso da quello di un forum internazionale di capi di Stato e di governo, ci ritroviamo a discutere di salvaguardia del creato ed ecologia. Rifuggendo dalla logica degli schieramenti in auge in questi ultimi tempi, che vedono da una parte i catastrofisti annunciare crisi ecologiche irreversibili per l'umanità, e dall'altra gli ottimisti rispondere che l'ingegno umano riuscirà a superare, come altre volte in passato, i “limiti dello sviluppo”, siamo qui per riscoprire il posto che abbiamo “nella terra di Dio” “affidata agli uomini”. Per chiederci, ancora prima di scegliere la terra che vogliamo, se e perché da cristiani siamo chiamati alla **cura del creato**.

■ Conoscere la creazione a partire da Dio

Già all'inizio degli anni '70 lo storico americano Linn White, all'interno del dibattito sulla crisi ecologica, chiamava in causa i cristiani. Scriveva White: *“L'uomo diede un nome a tutti gli animali stabilendo così il proprio dominio su di essi; Dio pianificò tutto questo specificatamente a beneficio dell'uomo e per il suo potere: non vi era nessun scopo nella creazione fisica eccetto che per servire i fini dell'uomo. E nonostante che il corpo dell'uomo sia fatto di argilla, egli*

non è semplicemente parte della natura: è fatto a immagine di Dio [...] Distruggendo l'animismo pagano, il cristianesimo rese possibile lo sfruttamento della natura in un umore di indifferenza per i sentimenti degli oggetti naturali[...] Per un cristiano un albero non è niente di più che un fatto fisico”.

Un Dio che è comunione e relazione può essere per il mondo dominatore?

Insieme ad altri studiosi White sosteneva che la crisi ambientale della quale si cominciava a prendere coscienza era da ricondurre a un modo di pensare il mondo da parte della civiltà occidentale profondamente segnato dall'**antropocentrismo**. L'uomo occidentale –si diceva- vede la natura come un semplice insieme di risorse da sfruttare per il proprio benessere. Queste posizioni non sono lontane da altre, più recenti, che alla perdita di fiducia nelle religioni tradizionali contrappongono il recupero di concezioni panteistiche che negano una differenza qualitativa tra l'uomo e le altre forme di vita. In particolare White indicava i racconti della creazione di *Genesi* 1-2 come la fonte della legittimazione della visione antropocentrica e del processo di de-sacralizzazione della natura.

Secondo White riconoscere che la creatura umana è fatta a immagine di Dio significa dare all'uomo lo *status* di signore-padrone della terra e a tutta la creazione come fine l'uomo stesso. Ma se l'uomo è dominatore e immagine di Dio, il Dio al quale White fa riferimento è anch'esso dominatore. Per comprendere allora il senso vero della creazione e il rapporto dell'uomo con essa è necessario partire da una domanda su Dio.

Può esserci d'aiuto la rivelazione trinitaria svelata compiutamente nel *Nuovo Testamento*, che ci ha fatto conoscere, non un Dio solitario, ma il Dio della **comunione**, della **relazione** perfetta con il Figlio e lo Spirito Santo. Un Dio che è comunione e relazione può essere per il mondo dominatore?

Il mondo è solo la cornice per lo svolgimento del dramma della salvezza?

■ Tra Antico e Nuovo Testamento

Quando parliamo di creazione ci riferiamo solitamente ai racconti della *Genesi*. Pensiamo cioè alla creazione come al primo atto del Padre, un atto ormai compiuto.

Ma se Dio è Uno e trino, non sarà trinitario anche il suo agire?

Se così è anche la creazione sarà un processo di tipo trinitario. Il Padre crea per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. La creazione dunque non è un fatto finito, passato. La creazione di Dio è *creatio originalis*, *creatio continua* e *creatio nova*. È **creazione protologica**, cioè dell'inizio, e **creazione escatologica**, del tempo ultimo e definitivo. Per questo l'opera della creazione va letta in tutto l'*Antico Testamento* (e non solo nella *Genesi*) e nel Nuovo Testamento.

Per Israele, ancora prima che Creatore, Jahvè è il Dio dell'alleanza "che ci ha fatto uscire dal Paese d'Egitto". La fede nella creazione è resa esplicita nella storia del popolo eletto soltanto più tardi per rendere ragione dell'onnipotenza di Dio. Nei giorni dell'esilio infatti gli Israeliti sperimentavano una profonda crisi di fiducia nella capacità di Jahvè di salvare il popolo che si era scelto. A tale sfiducia il profeta Isaia rispondeva annunciando un Dio onnipotente perché creatore del cielo e della terra. Questa fede nel Dio della creazione per Israele è però secondaria rispetto alla fede nel Dio dell'alleanza. Ma l'uomo è per Dio l'unico compagno dell'alleanza? È il solo interlocutore dell'amore di Dio, l'unico oggetto del suo compiacimento? Il mondo è solo la cornice per lo svolgimento del dramma della salvezza?

A partire da *Genesi* 1,3 **Dio crea (bara)** attraverso il suo "dire". È un'opera inedita, immediata perché il dire è già creazione. E la creazione è risposta ad una chiamata di Dio. La **parola che crea, dabar**, pone in **relazione** Dio e le sue creature perché il mondo diviene espressione di Dio, del suo "detto", e allo stesso tempo li **separa** perché le creature

**Uomo e natura
hanno per Dio uguale dignità?**

non sono divine, né Dio è le sue creature. Ancora nella *Genesi* (9,12) leggiamo: "Questo è il segno dell'alleanza che io pongo tra me e voi e tra ogni essere vivente che è con voi per tutte le generazioni future: io pongo il mio arco nelle nubi, ed esso sarà un segno dell'alleanza fra me e la terra". E poi nel libro di Giona: "[...] e io non dovrei avere pietà di Ninive, quella grande città, nella quale ci sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?" Questi passi dell'*Antico Testamento* sembrano svelare il volto di un Dio "Amore" per **ogni sua creatura**.

Nel *Nuovo Testamento* la natura è non solo oggetto dell'amore di Dio, ma creatura che attende, insieme agli uomini, la salvezza. In *Rom* 8,19-21 leggiamo: "La creazione stessa attende con impazienza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio". È la creazione escatologica, la "nuova creazione" che si compie attraverso l'agire del Figlio e dello Spirito Santo. È l'attesa della risurrezione, di un nuovo cielo e una nuova terra per ogni creatura.

In Paolo leggiamo ancora "[...]per mezzo di Lui (Cristo) sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili. Tutte le cose sono state create per Lui e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui". (Col.1,15-17).

Come l'uomo così tutto il creato è dunque oggetto dell'amore e dell'agire salvifico di Dio. Uomo e natura allora hanno per Dio uguale dignità?

L'uomo è membro e cittadino della comunità terra, al pari degli alberi, dei fiumi e degli animali?

■ L'uomo nella creazione

"Se guardo il tuo cielo opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato, tutto hai posto sotto i suoi piedi".

Il grido della terra si intreccia con il grido dei poveri

Questo passo tratto dal *Salmo 8* racchiude la grande meraviglia del salmista davanti alla maestosità del creato e lo stupore per la creazione dell'uomo. Di nessuna altra creatura è detto " *l'hai fatta poco meno degli angeli*", nessun altro è stato creato per " *soggiogare la terra*", " *lavorare e custodire*" il giardino del Signore.

Mentre attende la rivelazione ultima di Dio che è il principio di tutto e al quale tutto appartiene, l'uomo-custode è chiamato solo ad amministrare o può, in virtù della signoria che gli è stata concessa, dominare la terra? Questa domanda ritorna ancora più forte se ci chiediamo quale deve essere la nostra risposta alla crisi ecologica.

Tre sono le soluzioni morali offerte: l'antropocentrismo prometeico, il cosmocentrismo panvitalista, l'umanismo creazionista.

L'antropocentrismo prometeico è l'atteggiamento dominante nelle società sviluppate. Nato alla luce dei progressi della scienza e della tecnologia, vede l'uomo emancipato dai condizionamenti della natura. Questa libertà, che è anche libertà creatrice, fa del mondo un oggetto di dominio dell'uomo, un serbatoio di risorse illimitate da sfruttare per i suoi bisogni e fa dell'individuo l'ingranaggio di un sistema produttivo del quale diviene prigioniero.

Il cosmocentrismo panvitalista rifiuta l'antropocentrismo del primo paradigma e punta al recupero del riconoscimento della sacralità della natura e a un vitalismo panteistico, secondo cui l'uomo è uno dei vari casi dell'evoluzione biologica, parte di una natura che è origine e nutrimento di ogni vita.

L'umanismo creazionista contro gli eccessi dell'antropocentrismo e del cosmocentrismo, introduce un elemento nuovo: il fattore- Dio. Per l'umanismo creazionista il riconoscimento di Dio come centro della realtà è l'unica garanzia contro l'unilateralismo dell'antropocentrismo e del cosmocentrismo, che mitizzano i rispettivi protagonisti, l'uomo e la natura. Per Dio l'uomo è fine ma non è fine ultimo. Dio è l'unico fine

che però non trasforma le creature in mezzo, ma conferisce ad esse finalità, cioè significato e pienezza.

■ Salvaguardia del creato, giustizia e pace

Una riflessione sulle responsabilità del cristiano verso il creato non può prescindere dalla domanda sulla povertà che ancora minaccia la sacralità della vita di tanti uomini e donne. La crisi ecologica non è infatti solo perdita della biodiversità del nostro pianeta, estinzioni di tante specie animali e vegetali, buco dell'ozono ed effetto serra. Questo **grido della terra** si intreccia con il **grido dei poveri** che muoiono per la mancanza di acqua, che lasciano la loro terra per le desertificazioni e le inondazioni. Sono i nuovi profughi. Sono i profughi ambientali ai quali la comunità internazionale non riconosce diritto d'asilo. Sono le vittime di guerre combattute per il possesso delle risorse naturali, il petrolio per esempio. Sono le pedine del gioco dello sviluppo inventato da una parte esigua dell'umanità che misura la crescita esclusivamente attraverso indicatori economici.

Giovanni Paolo II nel messaggio per la giornata mondiale della pace del 1990 ha scritto che la pace mondiale è minacciata oltre che dalla corsa agli armamenti e dai conflitti regionali anche dalla mancanza di rispetto per la natura e dal disordinato sfruttamento delle risorse.

La pace è minacciata dalla crisi ecologica; la pace è minacciata dalla mancanza di giustizia redistributiva tra i popoli della terra.

Non è solo un problema di risorse materiali. È un problema di difesa delle **libertà** degli uomini e delle donne di oggi e delle generazioni future.

NOTE

Breve bibliografia di riferimento:

J. Moltman, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, 1992, Brescia

J. L. Ruiz De La Pena, *Teologia della creazione*, Borla, 1988, Roma

S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, 1999, Bologna

La creazione nel Primo Testamento

di Gianantonio Borgonovo*

Nelle lezioni che seguono, spero di riuscire a comunicare il tesoro che ritroviamo nella riflessione di *Genesi* 1-11, per "togliere la polvere" a questi testi, che inevitabilmente si portano addosso, vista la storia lunghissima che hanno alle spalle, e per sentirli di nuovo "nostri". In essi abbiamo un tesoro di riflessione anche a riguardo del tema dell'**uomo nel creato**, della responsabilità dell'umanità rispetto a tutto il resto della creazione.

Prima di poter aprire questo scrigno di riflessioni, dobbiamo dare alcune linee per capire meglio quello che si dirà successivamente. Si tratta di linee che permettono di leggere anche altre parti che non saranno direttamente oggetto della nostra attenzione. In seguito, affronteremo il tema del lavoro e del dominio sul creato nei primissimi capitoli (*Gen* 1-3); e inoltre, due elementi complementari importanti: il progresso (*Gen* 4) e l'impegno per la pace o, in termini più antichi, la signoria sulla storia (*Gen* 11).

Il tema della creazione è entrato tardi nella riflessione dello jahwismo: solo dopo l'esilio

Questi capitoli stanno all'inizio di *Genesi*, purtroppo. Dico purtroppo perché, di fatto, nella storia della formazione della *Torah*, questi capitoli sono probabilmente gli ultimi ad esser scritti, quando il resto della riflessione è già stata maturata da Israele. Il tema della creazione è entrato tardi nella riflessione dello jahwismo: solo dopo l'esilio. I testi più antichi non hanno riferimento alla **creazione**. Prendiamo un centro importante, anche da un punto di vista prospettico, per la formazione del *Primo Testamento* (preferisco questa dizione a quella più comune di *Antico Testamento*): il momento del deuteronomismo. Per quanto io vedo, siamo attorno agli anni 520-515, al ritorno dall'esilio. Normalmente si dice che l'esilio sarebbe finito nel 538: storicamente non sembra sia stato così, perché il ritorno si ebbe nel 521 dopo Dario e,

negli anni indicati (520-515), si ha una fucina attivissima di interpretazione, messa in atto per costruire l'identità di Israele. In quel momento, vi sono diversi testi che vengono a coagularsi attorno ad una storia unitaria. Uno fra questi fu *Deteuronio*, cap. 26: una confessione di fede sintetica. Essa inizia così: «*Mio padre era un arameo errante. Scese in Egitto e vi diventò un grande popolo...*». La creazione non esiste per questa confessione di fede storica. Ugualmente in testi paralleli. Come Giosuè al capitolo 24, quando, in maniera simbolica si fa un giuramento, che dà inizio all'identità di Israele. E Giosuè pronuncia questa affermazione portando le prove storiche di un passato, che inizia con i Padri: «*I vostri padri, come Terah, padre di Abramo...*».

Della creazione non si fa menzione. L'esegesi critica fino a qualche decennio fa in maniera uniforme distingueva nella *Torah*, in particolare i primi undici capitoli, due tradizioni antiche: la cosiddetta tradizione Jahwista (=J), che sarebbe iniziata nel X secolo, alla corte davidico-salomonica; e la tradizione sacerdotale (=P), del periodo post-esilico. Una tale impostazione affermava che non si parlava della creazione perché Israele aveva una visione salvifica della storia: quella cioè di un Dio che libera dall'Egitto e dalla condizione di schiavitù. Dunque, soltanto in seguito s'è arrivati ad una prospettiva di "benedizione", in senso fondativo (quando Dio benedice, crea). A tal proposito, una parentesi: la nostra generazione, quella degli assistenti, ha conosciuto la sintesi catechistica di Pio X. In essa, la primissima domanda, segnata da un asterisco, cioè da imparare subito recitava: "Chi è Dio? Dio è l'essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della terra". Ciò che per

Ciò che per quel catechismo era il punto ovvio di partenza, nella storia teologica di Israele è invece un punto di arrivo

**I pensatori radicati nello jahwismo
hanno compiuto un'opera
di transculturazione molto importante.
Hanno compreso che quel Dio Adonai,
liberatore di Israele dall'Egitto,
è in realtà l'unico ed eterno Dio,
quindi anche il creatore**

quel catechismo era il punto ovvio di partenza, nella storia teologica di Israele è invece un punto di arrivo.

Il punto nevralgico di tale storia teologica è stato **l'esilio**, quando un piccolo gruppo di sacerdoti e dottori, la classe dirigente della città di Gerusalemme, entra in contatto con la cultura di Babilonia. Sebbene fosse già nota prima, solo in quel momento ne conosce la grandiosa festa di capodanno (*akstu*), in cui solennemente era ricordata l'origine del cielo e della terra, con una ripresentazione rituale molto solenne, che comportava la proclamazione del mito di *Ensmā elish*. L'incontro con la cultura e la religione babilonese fu molto fecondo e comportava alcune domande di fondo a riguardo del rapporto tra il Dio Adonai, sconfitto militarmente, e il dio Marduk, il vincitore del confronto. Il rischio di abbandonare tutte le tradizioni dei padri e di dedicarsi ad una nuova forma religiosa era molto forte. Quei pensatori, radicati invece nello jahwismo hanno compiuto un'opera di *transculturazione* molto importante. Cioè, hanno compreso che quel Dio Adonai, **liberatore** di Israele dall'Egitto, è in realtà l'unico ed eterno Dio, quindi anche il **creatore**.

Questa riflessione viene condotta da un profeta di cui forse non conosciamo nemmeno il nome oppure è un omonimo del grande Isaia: le sue parole si trovano nel libro di *Isaia*, capitoli 40-55. In questo punto, troviamo per la prima volta la messa a fuoco del tema: il Dio creatore come Colui che fonda la storia e, quindi, sulla base del Dio creatore, la possibilità dell'affermazione di un Dio liberatore. Cito solo un testo molto sintetico ma anche significativo per comprendere questa "nuova teologia".

«Svegliati! svegliati! rivestiti di forza, braccio del Signore! Svegliati come nei giorni antichi, come tra le generazioni passate. Non hai tu forse fatto a pezzi Rahab? Non hai trafitto il drago? Non hai tu prosciugato il mare, le acque del profondo abisso e non hai fatto delle profondità del mare una strada, perché vi passassero i redenti? I riscattati del Signore ritorneranno e verranno in Sion con esultanza. Felicità perenne sarà sul loro capo, giubilo e felicità li

seguiranno. Svaniranno afflizioni e sospiri» (Is 51,9-11).

Il nuovo esodo promesso, il futuro che sta davanti, è fondato sull'affermazione del Dio creatore, con una rappresentazione della creazione molto interessante, perché diversa da quella che abbiamo in *Genesi*.

Della creazione s'è parlato in modi molto diversi a partire dal momento dell'esilio. Due testi per dimostrare rappresentazioni diverse del momento della creazione. Il primo testo da *Proverbi*, 8, 22-31. È una raffigurazione della creazione in riferimento ad una figura enigmatica in quel momento della **Sapienza**: chi è la Sapienza? Quale il suo ruolo rispetto a Dio e ai suoi uomini? A noi interessa qui il modo con cui si presentano gli inizi dell'universo:

«Adonai mi ha creato (forse; oppure "ha acquistato", mi ha generato, tutto è possibile nel significato dell'ebraico banani) come inizio della sua attività, prima d'ogni sua opera. Dall'eternità, fin dal principio, sono stata costituita, dagli inizi della terra. Quando non esistevano gli abissi io fui generata, quando ancora non v'erano le sorgenti cariche d'acqua, prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline io sono stata generata. Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi: quando Egli fissava la terra e i cieli io ero là. Quando tracciava un cerchio sull'abisso, quando condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso, quando stabiliva al mare i suoi limiti, sicché il mare non oltrepassasse la spiaggia, quando disponeva le fondamenta della terra, allora io ero con Lui come architetto (forse come bambina). Ed ero la Sua delizia ogni giorno, dilettrandomi davanti a Lui in ogni istante, dilettrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo».

È un'idea di creazione, un modo per parlarne. Un'altra raffigurazione, anch'essa poetica, sta nel libro di *Giobbe*, all'inizio di questo fantastico viaggio che Adonai fa compiere a Giobbe per arrivare a comprendere anche l'altra faccia della medaglia, quella che egli non vede, **il viaggio notturno del sole**. Anche di essa ci interessa qui percepire la rappresentazione degli inizi. In *Giobbe*, 38,4-11:



«Dov'eri tu quando gettai le fondamenta della terra? Dillo, se sei tanto esperto! Chi fissò le sue misure? Di certo, tu lo sai. Chi vi tese sopra la corda? In che cosa sono immersi i suoi basamenti? Chi gettò la sua pietra angolare, mentre le stelle del mattino gioivano insieme e tutti i figli di Dio applaudivano? Quando il mare eruppe fuori dalle porte e uscì prorompendo dal grembo, io gli misi come abiti le nubi e i nembi come fasce, gli imposi la mia legge. Disposi spranghe e battenti: fin qui giungerai e non oltre. Pongo un litorale contro l'arroganza delle tue onde».

Quando questi autori si mettono a riflettere sulla creazione, con il loro pensiero simbolico, sono già passati almeno duemila anni di storia letteraria nell'Antico Vicino Oriente. Quindi, questa riflessione s'inserisce in una lunghissima tradizione, con tanti elementi mitici già fissati: e lo jahwismo s'inserisce in tale tradizione con un pensiero proprio. Ovvero, la riflessione sul Dio Jhwh (pronunciato Adonai, ovvero il tetragramma sacro), influì criticamente sull'assunzione di questi modelli o sul loro rifiuto.

La creazione è sentita come mistero, nel senso che non è disponibile, non è una verità scientifica: l'infrastruttura rimane certo quella della **scienza**, della cosmologia, della geologia allora conosciute, ma la capacità di pensiero è espressa in forma mitica. L'aggettivo "mitico" è da intendere in senso forte, ovvero come un simbolo in azione. C'è la percezione di essere dunque in una sinfonia di voci che parlano del Dio creatore, ma soprattutto c'è la coscienza critica che di Dio si debba parlare in modo

simbolico. Citerò un solo testo di questa enorme biblioteca teologica, forse un testo poco conosciuto, ma molto importante per la formazione del pensiero dei primi capitoli della *Genesi*: *Atram-hasîs* o *Atrahasis* (che significa l'intelligentissimo). Questo personaggio non è altri, sul versante biblico, che Noè, **il personaggio del diluvio**. Si tratta di un poema scritto in lingua arcadica, quindi cuneiforme, in otto colonne per tre tavole, un complesso di mille e cento quarantacinque righe: abbastanza lungo per l'epoca. È stato conservato in diverse recensioni purtroppo incomplete. Talvolta non si può completare la lacuna, ed è rischioso completarla ricorrendo a copie di tavolette successive. La cosa migliore è leggere il testo nella versione più antica che è anche quella meglio conservata. Siamo intorno al 1635. Questa epopea molto interessante è stata definita, forse in modo troppo approssimativo, nel primo *Genesi*. Ma è vero che la struttura del racconto di *Genesi* è esattamente quella che incontriamo in questo testo. Ovvero: **creazione e diluvio**, i due perni della narrazione delle origini.

Il poema si apre nel momento in cui gli dèi minori (gli *Igigu*) dovevano adempiere il lavoro alla maniera degli uomini per costruire i canali d'irrigazione. Gli dèi maggiori si erano già spartiti il potere in modo equilibrato: *Anum* dominava il cielo, *Enlil* la terra ed *Enki* le acque sotterranee:

Quando gli dèi (facevano) l'uomo, /Erano di corvée e lavoravano:/Grande era la loro indigenza,/Pesante il lavoro, infinita la fatica./Infatti i grandi *Anunnaku*,/Imponevano un

La creazione è sentita come mistero, nel senso che non è disponibile, non è una verità scientifica

lavoro settuplo agli *Igigu*! Padre di tutti, *Anu*, ne era il re/*Enlil*-il-prode, il sovrano;/*Ninurta*, il prefetto,/*E Ennugi*, il caposquadra./Raggiunto un accordo (?),/I grandi dèi avevano estratto a sorte i propri domini:/*Anu* era salito in cielo;/*Enlil* aveva avuto la terra come dominio (?),/[E il chiavistello che bar]rica (?) il mare/Era stato assegnato a *Enki*-il-principe (?) (I, 1-16).

Gli *Igigu* sopportarono l'imposizione del duro lavoro per 2500 anni, a quanto sembra: pensando alla terra come ad una grande proprietà agricola da dissodare, essi crearono i corsi d'acqua e i canali d'irrigazione, plasmarono le montagne e le valli.

Alla fine, non potendone più, si rivoltarono. Dapprima, sembra, chiedendo solo un periodo di ferie. Poi, incitati da uno il cui nome rimane a noi sconosciuto, con un vero e proprio sciopero, bruciando gli attrezzi e circondando il santuario di *Enlil* di notte (I, 39-73). *Kalkal*, l'usciera, barricò la porta e svegliò *Nuska*, il paggio di *Enlil*, che a sua volta svegliò il suo signore (I, 74-98).

Enlil convocò allora il gran consiglio degli dèi e con *Anum* ed *Enki* si decise di mandare il ministro *Nuska* a sentire le ragioni degli *Igigu* (I, 99-133). *Nuska* riportò il discorso degli dèi ai rivoltosi e da loro apprese che la ragione della rivolta stava nell'eccessivo peso della fatica:

«Abbiamo impegnato (tutte) le nostre [forze(?)]/In questo muo[ver terra(?)]/[L'eccessivo] lavo[ro ci ha uccisi]!/Tropo pesante era il nostro la[voro, infinita questa fatica]!/Ecco perché (?) noi, [gli dèi, al gran completo],/Ci siamo decisi [a recriminare contro *Enlil*]!» (I, 147-152).

Nuska riporta la recriminazione a *Enlil*, che si fa portavoce nell'assemblea divina delle ragioni degli *Igigu* (I, 153-170). Nella copia di *Kasap-Aja* vi è una lacuna in I, 171-188. Di quanto accadde nel consiglio divino, abbiamo due altre versioni: la più antica (BM 78257), quasi contemporanea alla copia di *Kasap-Aja*, narra che l'appello all'indulgenza venne da *Ea* con il progetto di uscire da questo frangente difficile. Secondo una versione assira del I millennio (K. 7109+), la proposta sarebbe da attribuire ad *Anum*. Nel

consiglio divino, ad ogni modo, si decise di creare l'uomo, perché sostituisse gli *Igigu* nel loro duro lavoro:

Poiché *Bê[et-il]*, la Matrice, è qui, /È lei che metterà al mondo (?) e creerà/L'Uomo per compiere il lavoro degli dèi!». /Interpellando dunque la dea, domandarono/Alla levatrice degli dèi, *Mammi* l'esperta:

«Sarai tu la matrice per produrre gli uomini?/Ebbene! Crea il prototipo umano: Che porti il nostro giogo/- Che porti il nostro giogo imposto da *Enlil*—/Che l'Uomo si carichi del lavoro degli dèi!» (I, 189-197).

Nintu — ovvero *Mammi* o anche *Bset-ils* — chiese la collaborazione di *Enki*, il solo che può tutto “purificare” e procurare l'argilla adatta. *Enki* si rivolse ai grandi dèi spiegando il suo piano, che prevedeva l'immolazione di un dio (I, 198-220):

Con la sua carne e il suo sangue/*Nintu* mescolerà dell'argilla:/Così saranno legati il dio e l'uomo, /Riuniti nell'argilla, /E d'ora innanzi, saremo liberi (?)/Grazie alla carne divina vivrà, inoltre, nell'uomo uno “spirito”, /Che lo manterrà sempre vivo anche dopo la morte, /E questo “spirito”, esisterà per preservarlo dall'oblio! (I, 210-217).

I grandi dèi acconsentirono. Venne dunque organizzata una solenne purificazione rituale il primo, il settimo e il quindicesimo giorno del mese. Venne sacrificato il dio *Ws*,² il dio « che possedeva lo spirito » (I, 223):

Con la sua carne e il suo sangue/*Nintu* mescolò dell'argilla, /§ Perché fossero associati il dio e l'uomo, /Riuniti nell'argilla §/E che (gli dèi) fossero così, d'ora innanzi, liberi (?). /Grazie alla carne del dio, [sarebbe vissuto], inoltre, nell'Uomo uno « spi[r]ito »/Che l'avrebbe reso sempre vivo, anche dopo la morte. /E questo « spirito » [sarebbe esistito] per preservarlo dall'oblio! (I, 225-230)

Una volta impastata l'argilla, anche gli *Anunnaki* e gli *Igigu* sputarono sull'argilla e dall'impasto nacque l'*awslum*. Gli *Igigu* vennero quindi esentati dal loro lavoro, che passò all'uomo (I, 231-250). I vv. I, 251-270 sono andati perduti nella copia di *Kasap-Aja*, ma dalle altre recensioni possiamo dedurre che il narratore prendesse

l'occasione per descrivere gli usi durante il parto nella società mesopotamica dell'epoca. Infatti la descrizione prosegue fino a l,304.

Dopo 1200 anni, il territorio abitato divenne sempre più vasto e la gente sempre più numerosa:

[Come un to]ro, il pa[ese] alzò tanto la voce/Che il dio sovrano fu disturbato [dal baccano] (l,354s).

Enlil espose il problema nell'assemblea divina, dove venne deciso di decimare la popolazione umana attraverso alcune "piaghe" (l,356-359).

La prima di esse fu un'epidemia. Ma *Enki* rivela al suo prediletto *Atrahasss* (= il Grande Saggio o l'Intelligentissimo), il quale si era lamentato con lui per questa epidemia, uno stratagemma per corrompere *Namtar*, il dio dell'epidemia. Questo dio ricevette tante offerte da tutto il popolo da sentirsi in vergogna e decise quindi di togliere via la sua mano dall'umanità (l,360-415):

Obbedendo a queste in[giunzioni, gli an]ziani/Costruirono in città/Un santuario per *Namtar*/E ordinarono [ai banditori] di proclamare/[A gran v]oce, [nel paese]:/« [Non] rendete [più] onore ai [vostri d]èi!/[N]on implorate più [le vostre d]èe!/[Ma onora[te] soltanto [*Namtar*]/E a lui solo [portare] il vostro cibo! »/Queste offerte gli furono gradite,/E, con]fuso da tanti doni,/Sosp[ese] la sua azione malefica:/[L'Epidemia li lasc]iò dunque,/E nuovamente [prosperarono (?)] (l,400-413).

Dopo 1200 anni, la situazione d'insopportabile chiasso si ripete. Si decise allora di trattenere la pioggia e seccare le sorgenti, così che l'umanità sia decimata dalla siccità (II, 1-21). Il resto della colonna è perduto nella copia di *Kasap-Aja* e il suo testo riprende solo con la colonna VII, 31. Tuttavia quanto manca può essere in parte integrato con il frammento paleobabilonese **g**, tenendo presente lo schema del racconto che è identico nelle tre prime piaghe. Il dio della tempesta, *Hadad*, ricevendo tanti doni dagli uomini su sollecito di *Atrahasss*, fu messo in vergogna e scansò la promessa di non concedere acqua agli uomini con uno stratagemma: nelle ore del mattino fece salire la nebbia e di notte fece scendere rugiada, scongiurando

così la totale carestia (Ni 2552+: col. II, 5-35).

In base a quanto seguirà nella narrazione e alle poche parole qua e là rimaste si può pensare allo stesso schema precedente per la terza piaga: 1) dopo 1200 anni l'umanità di nuovo è numerosa e fa molto chiasso; 2) *Enlil* chiede che si intervenga con un nuovo flagello a decimarla; 3) questo potrebbe essere o la siccità assoluta oppure l'insalinazione del terreno. Il racconto è molto mutilo e proprio per questo difficilmente incomprensibile (II, col. iv, 1-18). Sembra comunque che anche in questo caso *Enki* riesca a far trovare uno stratagemma per attenuare gli effetti della piaga. Per questo *Enlil* reagisce duramente contro di lui (Ni 2552+: II, col. v, 13-34):

«Noi abbiamo unanimemente preso un impe[gn]o:/*Anum* e *Adad* sorvegliavano le regioni [in alto],/Io, sorvegliavo la terra, in [basso]!/Poi tu se inter[venuto],/[Per liberare gli uomini strappando loro le catene/E per permettere ancora ad esse un ricco tenor di vita]!» (II, v, 29-34).

Nella lacuna delle ultime 15 righe della quinta colonna e delle prime 35 della sesta, sembra che *Enlil* abbia avuto la meglio nell'assemblea divina e si sia deciso di farla finita, provocando contro l'umanità un grande diluvio. Tutti i componenti del consiglio vennero costretti a mantenere il segreto su quanto sarebbe accaduto, non come le volte precedenti (Ni 2552+: II, vi, 36-55; con II, vii, 31 riprende la copia di *Kasap-Aja*). Anche il dio *Enki* fu invitato a giurare perché non rivelasse al suo prediletto il piano degli dèi. Ed *Enki* rispose:

«Perché mi volete legare con un giuramento?/Posso io levare le mani contro le [mie] cre[ature]?

E questo Diluvio di cui voi parl[ate],/Che cosa è? Io [lo ignoro]!» (II, vii, 42-45).

Alla fine della discussione, venne dunque decretato il diluvio. Due righe dell'ottava colonna ci permettono di leggere la decisione finale, con un commento sarcastico del narratore:

Gli dèi presero allora la decisione finale:/Un bel malvagio tiro *Enlil* ha giocato agli uomini! (II, viii, 34s).

Tuttavia, con un nuovo trucco, *Enki* svelò il piano ad *Atrahasss*: un sogno che gli sarebbe stato spiegato in seguito indirettamente. *Enki* infatti non parlò direttamente a lui, ma ad una parete di canne, dietro cui si trovava « il Grande Saggio », che in questo modo ricevette le istruzioni per la costruzione di un'arca:

Abbatti la tua casa, per costruirti una barca! / Separati dai tuoi beni, / Per salvarti la vita! / La barca che devi costruire / [...] equilaterale - / [...] / Coprila, perché, come nell'Apsû, / Il sole non si veda all'interno! / Sarà chiusa da tutti i lati, / E la sua struttura dovrà essere solida, / Il calafataggio spesso e resistente! / Dopo io farò piovere / Uccelli in gran numero e pesci in ceste (III, i, 22-35).

Il Grande Saggio radunò gli anziani per spiegare il suo gesto e non dare troppo all'occhio. Fece un grande banchetto prima di imbarcarsi e, allo scadere dei sette giorni arrivò il diluvio:

Poi il tempo cambiò / E *Adad* riecheggiò nelle nuvole: / Non appena si sentì il boato del dio, / Si portò del bitume per chiudere il boccaporto, / E fu chiuso appena in tempo, / Che *Adad* tuonò nelle nuvole, / Tanto che un vento impetuoso, al primo colpo, / Ruppe gli ormeggi e liberò la barca (III, ii, 48-55).

Il diluvio distrusse tutto e « le genti morivano come mosche » (III, iii, 19), con grande dolore per *Enki* e la dea *Nintu-Mammi*, progenitori dell'umanità. Ben presto però gli dèi, privati delle offerte che gli uomini presentavano loro, cominciarono a sentire i crampi della fame e ad avere sete (III, iii, 23-54; iv, 4-23). La dea *Mammi* accusò gli altri di insipienza nell'aver sterminato chi dava loro da mangiare:

A tale spettacolo, le dea scoppiò in singhiozzi, / La levatrice divina, *Ma[mmi]* l'esperta: / « Sparisca questo giorno (gridò) / Possa tornare nelle tenebre! / Ma io, nell'assemblea degli dèi! », / Come ho potuto, con loro,

Prendere una tale decisione? » (III, iii, 32-38)

Dopo gravi lacune il testo riprende in III, v, 30, mentre *Atrahasss* sta liberando tutti gli animali che ha portato con sé nell'arca. Nel frattempo, dunque, la narrazione doveva comprendere: 1) la conclusione del diluvio; 2)

l'approdo su di un monte (Nisir, come in *Gilgames?*); 3) la missione esploratrice degli uccelli. Una volta liberato tutto ciò che portava nella barca:

Servi [un pasto sacrificale (?)] / Per provvedere al nutrimento degli dèi, / [E fece loro una fumigazione odorosa (?)] / [Sentendo] il buon odore, [gli d]èi / Si radunarono intorno al banchetto, [come mosche]! (III, v, 32-35).

Gli dèi dovettero essere ben affamati, se per prima cosa mangiarono e bevvero avidamente, senza domandarsi chi fosse colui che diede loro da mangiare. Solo alla fine del banchetto, *Nintu* rimprovera di opportunismo quegli dèi che prima avevano decretato il diluvio e poi si sono precipitati a sfamarsi con il sacrificio del Grande Saggio. *Enlil*, però, se ne accorse d'un tratto, a pancia piena. Quando vide la barca, si arrabbiò con gli altri colleghi ed *Anum* gli rispose: « Chi dunque, tranne *Enki* avrebbe potuto fare questo? » (III, vi, 5-15).

Non si tratta di biasimo o, peggio, di delazione, ma di ammirazione per l'operato di *Enki*. Questi alla fine rivelò quanto aveva fatto, mostrando di aver salvato la vita umana e nello stesso tempo di non essere venuto meno alla consegna del silenzio (III, vi, 16-26, lacunosi). Il poema alla fine è pure lacunoso. Senza dubbio vi è raccontato almeno il conferimento dell'immortalità al Grande Saggio. Abbiamo invece una requisitoria di difesa di *Enki*, che sembra accusare *Enlil* non tanto di insipienza, quanto di ingiustizia per i suoi castighi di massa contro gli uomini (III, vi, 24-26ss).

A quanto sembra, *Enlil* invita *Enki* e *Nintu*, i creatori degli uomini, a risolvere una volta per sempre il problema di una moltiplicazione eccessiva degli esseri umani. *Enki* non manca mai di idee e ne propone due:

[*Enki*] aprì allora la bocca / [E si ri]volse a *Nintu*-la-

Matrice: / « O divina [Mat]rice, [tu] che arresti i

destini, / Imponi dunque agli uomini la morte (III, vi, 45-

48). / [...] righe 49-51 [...] / In più, promulga una triplice (?)

legge da applicare agli uomini: / Presso di loro, oltre alle

donne feconde, ve ne saranno di infeconde; / Presso di loro

imperverserà il Demone-che-estingue,/Per rapire i bambini/Dalle braccia delle madri;/Allo stesso modo, istituisci presso di loro donne consacrate:/Ugbabtu, entu e igisÓtu/Con un loro particolare divieto/Per preservarle dall'essere madri! (III, VII, 1-8).

Purtroppo non abbiamo nulla delle righe III, vii, 9-41 e viii, 1-8. Abbiamo invece l'indirizzo finale, in cui sembra che il Diluvio da tragedia si sia trasformato in gloria grazie ad Enki/Ea, perfezionando la natura e il destino degli uomini, dopo un primo periodo di "sperimentazione" prediluviana:

In qual modo, a dispetto [del Diluvio] da noi deci[so],/L'Uomo è so[pravvissuto alla carneficina]/Tu, oh sovrano dei [grandi dè]i,/È in base alle [tue] istruzioni /Che ho presentato questa Lo[tt]a, /Alla [tua] gloria!/Questo Can[to], /Che dopo averlo udito, gli /g[gu]/Esaltino la tua grandezza!/Uditemi dunque cantare/L'universale Diluvio! (III, viii, 9-19).

Come si può intravedere, l'intendimento di questo grande poema, nella sua struttura complessa, è di spiegare l'origine dell'umanità, il senso della sua esistenza, del suo limite e del rapporto complesso che essa aveva con il mondo divino.

Ciò che avviene nel libro di *Genesi* è qualcosa di diverso. Non perché in maniera apologetica dobbiamo denigrare le altre culture per esaltare la rivelazione biblica. Obiettivamente parlando, si vede una riflessione ormai matura rispetto a questi abbozzi di mitologia, dove un pensiero già ricco manifesta ancora delle ingenuità. Su due punti del testo di *Genesi* è opportuno puntare l'attenzione: la maggiore attenzione alla **storia** e la **demitologizzazione**.

Anche nella tradizione mesopotamica v'è un'attenzione alla storia. Ma il problema qui è qualcosa di molto più ricco. In *Genesi*, la trama del racconto non è l'origine. In altri termini si applica a *Genesi* ciò che già si conosce dalla storia. Si ricordi *Gen* 2-3: questo racconto ha una certa trama: Dio plasma l'umanità dal suolo, la colloca nel giardino, e le dà un comandamento. Non può rimanere sola e Dio la pensa

come uomo e donna legate da un patto, ma questa umanità preferisce una proposta alternativa fatta da un serpente, piuttosto che aderire al comandamento del dio Adonai. Ma la proposta del serpente, una divinità generica, è un fallimento, una chimera, perché nel momento stesso in cui l'umanità trasgredisce il comandamento di Dio scopre tutte le sue dimensioni caduche senza avere più nemmeno la relazione con Dio. Addirittura viene cacciata dal giardino. È la storia di Israele applicata all'umanità: Adonai plasma Israele nel deserto, lo colloca in una terra che è un giardino, offre a Israele un comandamento, un'alleanza che è la vita, ma Israele preferisce la proposta di altri dei sperimentando il fallimento. Non solo, perde di fatto anche la propria terra. Questa la tensione alla storia maggiore. Non è tanto il fatto che nell'ambito mesopotamico non ci sia l'attenzione all'antropologia storica concreta, ma nel caso di Israele v'è proprio la storia messa in filigrana a questi racconti delle origini. Quindi, se vogliamo scoprire la densità di questi racconti dobbiamo andare a vedere concretamente questa storia. Per questa ragione, essi rivelano in filigrana la preistoria, nemmeno la cosmologia delle origini, ma poeticamente, "miticamente" (in senso forte), "simbolicamente", esprimono la coscienza ormai di Israele della propria storia e della propria identità. Io evoco tutto questo con la definizione di **eziologia metastorica**, una definizione che è presa – almeno inizialmente – dagli studi di Karl Rahner e Norbert Lohfink. Intendo *eziologia* in termine medico, cioè la ricerca di una causa capace di spiegare una condizione. Ma ciò che caratterizza la mia definizione è anche *metastorica*, in analogia alla *metafisica*. La metafisica greca era la fondazione della possibilità della fisica; la metastoria che si trova in questi capitoli di *Genesi* è la fondazione che rende possibile la comprensione della storia che verrà narrata da Abramo in avanti. In altri termini, troviamo in *Gen* 1-11 una grammatica dell'essere, che attende di essere messa in atto nella storia concreta di ogni generazione. E in forma narrativa paradigmatica, è detta la vicenda che ogni generazione è poi chiamata a declinare in



La storia della Genesi è la storia di Israele applicata all'umanità

una maniera complementare.

C'è poi anche il riferimento alla demitologizzazione radicale rispetto alla tradizione mesopotamica: "demitologizzazione", ma non "demitizzazione". Demitologizzazione, nel senso che non abbiamo più, o quasi, mitologia. Nell'insieme, *Gen* 1-11, presenta Dio unico, in forma generica Elohim, o ancora in maniera più specifica Adonai Elohim, che è una specie di professione di fede, in *Gen* 2-3 (il nome divino andrebbe utilizzato non per dire che ci sono diverse fonti, ma per dire che ciascuna pagina ha la sua specificità teologica). *Gen* 1 è l'introduzione, si parla dell'origine di tutta l'umanità, di tutto l'universo. Dio è Dio. Quando però si vuol dire che, fin dall'inizio, gli uomini hanno cominciato ad adorare Dio, s'è voluto specificare proprio il nome, Adonai, non un altro Dio, perché non c'è un altro Dio. L'unico Dio da sempre è **Adonai**, anche se lo chiamiamo genericamente Dio. Quando il problema diventa il confronto tra il vero Dio e gli altri dei, allora addirittura si parla di Adonai Eloim, che fa una proposta, mentre gli altri portati avanti dal partito di opposizione del serpente fanno un'altra proposta.

Abbiamo in questi capitoli un'opera di demitologizzazione, ma non di demitizzazione, intendendo però non il mito alla maniera della comparazione storico-religiosa all'inizio del XX, quando in realtà per mito s'intendeva la mitologia. In quella prospettiva il mito era di sua natura politeista e rappresentava la divinità nel mondo della natura, non è questo il senso. Mito nel senso di simbolo in azione,

occasione poetica di rappresentare la storia, possibilità di stendere un racconto in forma dialettica. *Il male è entrato nella creazione per libera decisione dell'umanità*: questa è un'affermazione dialettica. *Il serpente era il più astuto di tutti gli animali della campagna*: affermazione mitica. La forma narrativa mitica per esporre la dialettica del pensiero. Una forma che non è ingenuità, ma è invece ricchezza di significato, perché l'affermazione dialettica tende ad avere come ideale un unico senso. L'affermazione è tanto più precisa quanto ha un unico senso; l'affermazione simbolica tende ad avere un fascio di significati, polisemica. Tanto più è ricca, tanto più è evocativa. Quanto più è simbolica, tanto più sa far pensare continuamente.

Noi leggeremo questi racconti, con il tema che ci sta a cuore, avendo la percezione di partire da elementi narrativi per cogliere la ricchezza tematica che essi propongono a tal riguardo.

■ Genesi 1-11

Un'altra premessa prima di poter gustare direttamente i testi. Normalmente, negli ultimi decenni anche in ambito cattolico, è passato l'idea che il **Pentateuco** sia la formazione dovuta ad una redazione che viene in un periodo successivo ad una tradizione composta da diverse opere, già in qualche modo confezionate come opere storiche. Il periodo di redazione era collocato in maniera diversa a seconda degli autori, ma grossomodo nel IV

**Quando guardo il tuo cielo,
opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai creato,
che cos'è il mortale,
eppure, di lui ti ricordi,
e il figlio di Adamo,
eppure di lui ti prendi cura**

secolo, le tradizioni precedenti, o anche quelle che sono chiamate le fonti precedenti, partivano invece dal X secolo, con la javista, poi VIII secolo con la tradizione elogista, in base ai nomi divini; poi la tradizione deuteronimica e deuteronimista, normalmente collocata in una prima fase sotto il re Giosia, nel 622, poi nel periodo esilico; infine, la tradizione sacerdotale. Per quanto riguarda *Gen 1-11*, le tradizioni che manterrebbero materiale sarebbero la sacerdotale e javista: un redattore avrebbe unito queste due precedenti opere. È un'ipotesi documentaria, che io parzialmente modifico e accantonano perché ci sono diverse ragioni: tra le altre, basti ricordare che, sotto il profilo del metodo scientifico, se l'ipotesi produce dei risultati falsati bisogna cambiare parametri e postulati; quindi, in base al risultato si giudica l'ipotesi stessa. Ebbene, proviamo a prendere l'episodio diluvio: capitolo sesto. Nell'introduzione generale, quando Dio Elohim dice cosa accadrà, si legge:

verrà il diluvio. Con te stabilisco la mia alleanza, entrerai nell'arca tu e con te i tuoi figli, le mogli dei tuoi figli. Di quanto vive di ogni carne, introdurrà nell'arca due di ogni specie, per conservarli in vita con te. Siano maschio e femmina, degli uccelli secondo la loro specie ...

Per ragioni dovute al nome divino, Elohim, e ad altri criteri di vocabolario, questa sezione era attribuita alla tradizione sacerdotale, tradizione del V secolo, dopo l'esilio, che parlava così:

subito di seguito, il Signore Adonai disse a Noè invitandolo ormai ad entrare nell'arca: entra nell'arca tu con tutta la tua famiglia, perché ti ho visto giusto dinanzi a me in questa generazione. D'ogni animale mondo, prendine con te sette paia, il maschio e la sua femmina, degli animali che non sono mondi, un paio, il maschio e la sua femmina.

È davvero, assurdo e ingeneroso pensare che il redattore sia così maldestro da accostare questi due testi senza

accorgersi della contraddizione che creava. Non solo. Abbiamo visto che la prima veniva attribuita come affermazione alla tradizione sacerdotale; la seconda, invece, per via del nome divino ivi contenuto, viene attribuita alla tradizione javista. Quindi, la tradizione javista, laica, del X-IX secolo A. C., della corte davidico-salomonica era interessata a distinguere gli animali puri e impuri; la tradizione sacerdotale del periodo post esilico, legata invece fortemente all'istituzione del tempio e a tutte le sue forme culturali, non era interessata a questa distinzione. Follia: basterebbe questa notazione per dire che l'ipotesi documentaria non tiene, non riesce a rendere ragione del testo. Posizione che sostengo personalmente, insieme ad altri ovviamente: qui abbiamo una tradizione alle spalle di duemila anni, che ha sempre parlato di una coppia di animali di ogni genere, anche quell'epopea di Atrasis, di cui sopra, parlava della stessa cosa. Ora, questa è la tradizione da cui si parte. Dio, Eloim, ha sempre detto così. Adonai è lo specifico rispetto a Dio. E io ti aggiungo la particolarità a questo racconto rispetto alla tradizione di sempre: Adonai dice sette coppie di animali puri, due di animali impuri, e questo è il modo caratteristico di comporre nell'antichità. Non buttare nulla, ma aggiungere correggendo immediatamente dopo. Lo abbiamo in diversi casi questo modo di procedere, anche in *Genesi*: pensate ad esempio al racconto di Abramo. È tutto costruito per narrare di una figura che cresce nella fede a riguardo della promessa di un figlio ed è tutto legato a quella promessa e Abramo cerca di superare lui stesso l'empasse della sterilità di Sara con la legge umana, prendendo la schiava Agar, dalla quale ha un figlio, ma quello non è il figlio della promessa. Questi poi alla fine nasce, viene chiesto apparentemente in sacrificio, ma quella prova viene superata, e finalmente Isacco può dirsi figlio della promessa e continuare e, alla fine di tutto, dopo questo lungo tema, si dice che Abramo ebbe un'altra moglie Cheterà, dalla quale ebbe dodici figli. Allora, mi hai preso in giro? Si tratta del fatto che il narratore ha costruito

il suo racconto, che è paradigmatico per il credente, alla fine rende conto di una documentazione storica che era a sua disposizione e che non lascia cadere. Solo la fa apparire come un altro matrimonio che appare alla fine.

Quindi, queste notazioni servono a dire che il modo di guardare a questi testi non è quello di pensare a un redattore distratto che abbia composto maldestramente i racconti ma piuttosto pensare ad un vero e proprio autore letterario che ha limato fino in fondo i testi secondo i canoni estetici dell'epoca. Quindi, dobbiamo pensare a duemila anni di tradizione precedente che convergono e vengono metabolizzate dal pensiero di questo autore che ha davanti a sé la fede in Adonai, Colui che ci ha fatto uscire dalla terra di Egitto, dalla casa della schiavitù. La figura del Dio dell'esodo diventa il principio normativo, il paradigma teologico per giudicare tutte le tradizioni precedenti.

Nella prima pagina abbiamo dunque un inno, uno stupore che si manifesta, parallelo al *Salmo VIII*, molto moderno, che piace molto, si sente che è immediatamente in sintonia con la nostra sensibilità. Questo salmo parte da un'esclamazione, ha una domanda al centro che limita due quadri: il primo è una descrizione della creazione, come lotta contro i poppanti e i lattanti, che sono in realtà gli dei delle origini, che vengono messi a tacere come rinchiusi in una fortezza. Poi, dopo la domanda circa l'uomo e l'umanità, una descrizione della sua regalità nella creazione:

Adonai, nostro Signore, com'è splendido il tuo nome su tutta la terra! Voglio servire la tua gloria sopra i cieli. Dalla bocca dei lattanti e dei poppanti, hai fondato una tua fortezza, come dimora dei tuoi nemici per mettere a riposare nemico e avversario./Quando guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai creato, che cos'è il mortale, eppure, di lui ti ricordi, e il figlio di Adamo, eppure di lui ti prendi cura./L'hai fatto poco meno degli dei, di gloria e di splendore lo hai coronato/Gli hai fatto dominare le opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi

piedi:/greggi, armenti, bestie della campagna, uccelli, pesci, che percorrono le vie del mare./Adonai, nostro Signore, com'è splendido il tuo nome su tutta la terra!

Ecco la lode, lo stupore di questa domanda che sta anche al centro dell'inno di *Genesi 1*. Che cos'è l'umanità in questo quadro? Un quadro che non isola l'umanità e tutto il resto, però una relazione messa come gerarchia di valore, c'è una domanda che l'uomo pone a se stesso e a tutto il creato e che non può essere posta dal creato a se stesso. L'umanità è la voce cosciente di questo creato.

Un'altra notazione. Il racconto inizia con un *bet*: «*bers'sit*. . .». Il *bet* è la seconda lettera. Non la prima lettera, *alef*, che è inaccessibile. Prima di quel *bet*, vi è l'abisso imperscrutabile di Dio. Basta: questo deve bastare. Non è possibile valicare quel *bet*, perché c'è un inizio assoluto, e noi, magari con qualche difficoltà possiamo arrivare a quell'inizio assoluto, ma oltre quell'inizio non è possibile andare. C'è una bellissima pagina di André Neher, un filosofo ebreo francese scomparso da pochi anni:

«La Bibbia ebraica inizia non con la prima lettera dell'alfabeto, ma con la seconda, con il *bet* – *berÁssit*. Con la *Genesi*, non è la storia che comincia: è la parusia di una storia già matura che comporta in sé i resti, forse i frantumi, ma anche i germi stimolanti e soprattutto le realtà definitivamente perdute dell'Alfa anteriore. Nessun punto Omega può pretendere di raccogliere in sé il tutto della storia, poiché non può riferirsi, all'altro capo, se non a un punto secondo: il punto d'origine gli sfuggirà sempre, forse senza possibilità di ritorno, forse anche perché l'Alfa non apparirà – non potrà apparire – se non dopo l'Omega. Nella concezione ebraica, la storia biblica rimane aperta dall'A alla Z. A non è l'inizio, ma l'anteriore. E Z non è la fine, ma l'apertura. La grande affermazione ebraica è che Omega non è né la fine, né il centro, né la svolta decisiva. La lettera ultima dell'alfabeto ebraico è il *taw*, segno del futuro della seconda persona, coinvolgimento quindi dell'uomo interpellato in un avvenire infinitamente aperto. Un meta-

Nella concezione ebraica, la storia biblica rimane aperta dall'A alla Z. A non è l'inizio, ma l'anteriore. E Z non è la fine, ma l'apertura

Omega è sempre possibile e nessuno può provvederne né predirne il nuovo incantesimo. Il che significa che, al limite, Omega non apparirà mai, allo stesso modo che, all'altro capo, Alfa non è mai apparso. Alle due porte opposte della storia, l'ingresso resta libero, ed anche l'uscita. La Genesi e l'Esodo sono rischi infiniti ed eterni. E lo sono anche la vita e la morte, queste genesi e questi esodi dell'individuo e delle collettività, in tutti i momenti della loro storia».³

Uniamo le due lettere, *alef* e *taw*, la prima e l'ultima, e potremmo leggerle come *'ôl*: segno, simbolo. Fra l'indisponibile di Dio alla fine e l'indisponibile di Dio all'inizio, oltre la storia, c'è in realtà nella storia la possibilità di una coscienza che si domanda. E questo è l'uomo.

L'uomo come immagine e somiglianza (*Gen* 1,26s). Non leggeremo questo testo completamente (è un testo arcinoto): c'interessa solo una sezione verso la fine che riguarda la creazione dell'umanità. Una notazione importante: il centro di questo testo è legato alla fondazione del calendario, legato ad una disposizione particolare delle feste e alla struttura della settimana che termina con il sabato. Questa parte a noi direttamente non interessa se non per una sottolineatura: il settimo giorno, che è particolarmente importante perché viene sottolineato con insistenza, suona così nel testo: «Vennero così terminati il cielo e la terra e tutte le loro schiere. Nel settimo giorno Dio portò a compimento la sua opera che aveva fatto e si riposò nel settimo giorno da ogni sua opera che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò perché in esso si riposò da ogni sua

opera che aveva fatto in vista della creazione. Questa è la genealogia del cielo e della terra quando vennero creati».

La sottolineatura è che vennero terminati il cielo e la terra e tutte le loro schiere, ma il settimo giorno non è all'inizio della creazione, ma alla fine di tutta la storia, perché Dio porta a compimento la sua opera nel settimo giorno. Il settimo giorno nel nostro linguaggio potremmo definirlo l'*escatologia*. L'inno iniziale di *Genesi* non dà i primi sette giorni della storia, ma dà il senso della storia, dal *bet* al *sin* potremmo dire, dal secondo al penultimo. Dato che il primo momento e l'ultimo sono indisponibili ci dà il senso di tutta l'altra storia che sta in Dio fra gli estremi di Dio, una storia tesa tra gli estremi di Dio. E il settimo giorno assume allora la valenza dell'*"escatologia"*, del senso finale di tutto. Per questa ragione l'uomo e tutti gli animali terrestri non possono essere creati il settimo giorno, sono nel sesto giorno, in quanto il settimo giorno sarà il momento in cui Dio porta a compimento la sua opera. L'umanità insieme a tutti gli animali della terra è sì, da un certo punto di vista, il vertice dell'opera creazionale, ma non l'ultimo istante, è un vertice incompleto che tende insieme a tutto il resto al momento ultimo.

Si vede bene guardando la legislazione del *Pentateuco*, che questa struttura è già presente dal *Deuteronomio*: il *Deuteronomio* dà già la struttura della settimana così come una settimana composta da sei giorni di lavoro più un settimo di riposo. Lì abbiamo la fondazione del sabato. Con il *Deuteronomio* questo viene giustificato in base alla libertà dell'Esodo, perché il settimo giorno è un giorno di libertà, di memoria della liberazione. Poi abbiamo questa riflessione fatta dall'inno di *Genesi*, e quando il libro dell'*Esodo* riprende il Decalogo e parla del settimo giorno, ormai lo motiva ricorrendo al testo stesso di *Genesi*. Il capitolo di *Esodo* 20, che nella *Torah* viene prima del *Deuteronomio*, presenta una motivazione per il settimo giorno che si rifà alla motivazione da noi trovata in questo primo capitolo di *Genesi*. Nel libro dell'*Esodo* infatti il comandamento del sabato suona in questi termini: «Ricordati del giorno di

La Genesi e l'Esodo

sono rischi infiniti ed eterni.

**E lo sono anche la vita e la morte,
queste genesi e questi esodi
dell'individuo e delle collettività,
in tutti i momenti della loro storia**



sabato per santificarlo (o consacrarlo, vale a dire, per dedicarlo ad Adonai). Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro, ma il settimo giorno è il sabato di Adonai, tuo Dio. Non farai alcun lavoro né tu, né tuo figlio né tua figlia né il tuo servo né la tua serva né la tua bestia né il forestiero che abita nelle tue porte, poiché in sei giorni Adonai ha fatto il cielo e la terra, il mare e tutto quanto è in essi ma il settimo giorno ha riposato: perciò Adonai ha benedetto il giorno di sabato e lo ha consacrato (= lo ha dichiarato suo)».

Ecco, questo è ormai il punto di arrivo di una riflessione che tiene conto di *Genesi*.

Ma arriviamo al testo che interessa di più la nostra riflessione, **il giorno sesto**, quando vengono creati gli animali e l'uomo:

«Dio disse: la terra produca esseri viventi secondo la loro specie, animali domestici, rettili e bestie selvagge secondo la loro specie. Così avvenne. Dio fece le bestie selvagge secondo la loro specie, gli animali domestici secondo la loro specie, e tutti i rettili striscianti sul suolo secondo la loro specie. Dio vide che era bello. Poi Dio disse: Facciamo l'umanità a nostra immagine e a nostra somiglianza e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici e selvaggi e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'umanità a sua immagine, a immagine di un Dio la creò, maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e regnate su di essa, dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo,

e su ogni essere vivente che striscia sulla terra. E Dio soggiunse: Ecco io vi do ogni pianta che produce seme, che è sulla superficie di tutta la terra e ogni albero da frutta che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvagge, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita io do in cibo ogni forma di vegetazione. E così avvenne. Dio vide tutto quanto aveva fatto: era davvero molto bello. Venne sera e poi mattino, sesto giorno» (Gen 1,24-31).

Allora, anzitutto l'annotazione riguardante l'insieme di questi versetti: nel centro, come sempre- questo è tipico della retorica ebraica- nel centro sta la cosa più importante e nel centro di questa costruzione sta il discorso di Dio che decide di fare **l'umanità** con il compito ad essa assegnato, poi la creazione di questa umanità, il versetto 27 è tanto centrale che per tre volte ripete il verbo creare, *bara'*: essendo il verbo tecnico della creazione, in tutto l'inno è ripetuto sette volte, ma nel versetto centrale, quello che riguarda l'umanità è ripetuto tre volte: **«Dio creò l'umanità a sua immagine, a immagine di un Dio la creò, maschio e femmina li creò»**. E poi, a modo di contorno, ma non in modo separato, si parla dell'uomo anche quando Dio dà agli animali, insieme all'umanità, il cibo vegetale, perché la responsabilità sul sangue è rimandata a dopo il diluvio (*Gen 9,3-6*): progredisce la responsabilità e insieme la libertà...

Un'altra notazione: la lode di Dio. «Dio vide tutto quanto aveva fatto, ed era molto bello», al superlativo. È la

Fra l'indisponibile di Dio alla fine e l'indisponibile di Dio all'inizio c'è in realtà nella storia la possibilità di una coscienza che si domanda. E questo è l'uomo

settima volta che ritorna nell'inno, è già comparsa sei volte precedentemente, ma questa volta non è riferita all'umanità, bensì a tutto quanto aveva fatto. Dio attende dall'uomo la risposta, prima di poter lodare la bontà. L'uomo è libero, può rispondere in maniera diversa.

Per comprendere bene questo dobbiamo leggere adesso con attenzione tutto il testo. Anzitutto, il plurale di inizio: «**Facciamo l'umanità**». Si è discusso tantissimo, voi pensate i padri con la loro sensibilità di leggere la *Bibbia* insieme alla *Bibbia*, con la *Bibbia*, hanno trovato qui quasi l'anticipo, quasi il punto di aggancio per poter parlare di una rivelazione trinitaria della creazione. In realtà questo plurale, letto alla luce della storia precedente è ciò che rimane della decisione del consiglio degli dei di fare l'uomo, ma è strano che sia rimasto: l'autore che scrive il *Pentateuco* è molto attento a espungere tutte le forme di mitologia. Ci deve essere quindi un altro significato perché sia stato mantenuto questo plurale. A me piace interpretarlo come la volontà di Dio di non rivelarsi ancora, di non dire ancora: "Io". "Io sono Adonai" sarà detto solo al Sinai.

«Facciamo l'umanità **a nostra immagine, a nostra somiglianza**». Già le versioni antiche, sia quella greca dei Settanta, sia Gerolamo, in latino, hanno inteso le due formulazioni come un parallelismo poetico. La formulazione è raddoppiata solo da un punto di vista poetico, non dice due cose diverse, i due termini usati in ebraico esprimono in maniera complementare qualcosa che è rappresentante di un'altra cosa: *selem*, che noi traduciamo immagine, è detta di una statua, o anche della stele di un idolo; *demût*, l'altro termine che noi traduciamo con somiglianza, è usato per indicare un modello dell'altare o del tempio. I due termini in sé non sono peculiari... La cosa interessante è di trovare nella storia dell'interpretazione tantissime determinazioni di che cosa

possano essere l'immagine e la somiglianza rispetto a Dio, quasi che la domanda posta dal testo sia in che cosa consista l'essere immagine e somiglianza di Dio. Le risposte date sono tutte buone e tutte belle... Quando un problema dà troppe soluzioni, significa che mancano alcuni parametri. La funzione è sballata, se i risultati sono eccessivi vuol dire che non abbiamo determinato il senso. Infatti il nostro testo non è tanto interessato a domandarsi in che cosa consista l'essere immagine e somiglianza, ma piuttosto perché Dio ha fatto l'umanità a sua immagine e somiglianza. In un certo modo tutte le risposte date sono vere, dicono un aspetto di questo modo di essere ad immagine e somiglianza. La cosa più importante è che Dio ha voluto l'umanità a sua immagine e somiglianza. Volete una conferma? Vi sono in *Gen 1* dieci parole di Dio, dalla prima, «*Dio disse: Vi sia luce*», all'ultima riguardante la decisione di creare l'umanità. Ora soltanto dopo aver creato l'umanità Dio può parlare finalmente a qualcuno (v. 28): «**Dio disse a loro**». C'è un termine del discorso, Dio ha trovato in questo modo un interlocutore, un "tu" con il quale poter avere relazione. Questo è il senso dell'immagine: una creatura libera che possa effettivamente parlare con Lui, rispondergli liberamente. E come vedete questo è l'orizzonte di possibilità di tutta la storia. *Gen 1* è davvero il quadro introduttivo che introduce la possibilità della storia seguente, quando Dio parla con l'uomo.

In Dt 4 c'è il comandamento del divieto delle immagini: «*Non ti farai alcuna immagine, né di ciò che sta su in cielo, né di ciò che sta sulla terra né di ciò che è sottoterra*». Qual è la motivazione? «*Perché tu, all'Oreb, hai ascoltato una voce, non hai visto una figura*». Ecco questo è il senso profondo dell'affermazione: l'uomo è immagine e somiglianza di Dio perché è capace di ascoltare la parola, perché lui stesso in questo modo è immagine e non potrà mai farsi alcuna immagine sostitutiva di Dio. L'uomo è questo simbolo profondo che diventa coscienza della creazione. Quindi l'immagine e la somiglianza non vanno

**Dio vide tutto quanto aveva fatto,
ed era molto bello**

L'uomo è immagine e somiglianza di Dio perché è capace di ascoltare la parola, perché lui stesso in questo modo è immagine

interpretate in una specifica dimensione dell'essere umano, da questo punto di vista possiamo recuperare tutte le soluzioni della storia precedente, tutte valide, ma ancora in superficie, in profondità questa è la soluzione: Dio ha voluto un'umanità a immagine e somiglianza sua perché libera interlocutrice della sua parola. Affermata nel momento stesso in cui si sta creando l'umanità, la dimensione dell'immagine e somiglianza ha un'importanza teologica fondamentale, vale per tutti gli uomini, di ogni tempo, maschio e femmina che siano, non ci sono differenze di razza, di cultura, di sesso, di religione, che possano in qualche modo venire a scalfire questa verità di fondo, la relazione con Dio non è qualcosa di aggiunto, ma è il *proprium* dell'umanità.

E veniamo al **compito dell'uomo**: esso è espresso con due verbi che esplicitano appunto il "dominio" dell'uomo sul creato: il verbo *radâ* e il verbo *kabas*. Entrambi sono verbi che indicano il potere del re; potremmo dire che il dominio pensato per questa umanità rispetto alle altre cose del creato è il dominio del re, è la figura regale. Questo è molto importante. Il re non è sentito in quella cultura come un'autorità estranea o democraticamente eletta: il corpo del re è la terra di un regno, il re è il benessere di tutti, perché un po' come in un alveare l'ape regina rappresenta il tutto dell'alveare stesso. Potremmo criticare dal punto di vista sociologico l'interpretazione di questa figura regale, ma sta di fatto che è così. Quindi parlando della figura regale non si intende una specifica modalità di dominio ma si intende soprattutto questa specifica **simbiosi** che esiste tra il re ed il regno, quindi tra l'uomo e tutto il resto. Con buona pace dello storico Linn White e di tutti gli altri, dobbiamo ricordar loro che questo tema del dominio è presente nella storia da almeno 2500 anni. Il fatto che nell'occidente l'ecosistema sia stato infranto è invece una determinazione che nasce nel XVIII secolo. È dal XVIII secolo che comincia questa rottura dell'equilibrio. Allora vuol dire che più recentemente rispetto a 2500 anni, è intervenuto un altro fattore a rompere questo pensiero dell'ecosistema. Non sono

filosofo, ma mi permetto di alludere ad una soluzione: la filosofia cartesiana ha posto come fondamento del tutto un soggetto pensante, in cui però ha dovuto poi recuperare il rapporto con il reale, con il mondo, come se fosse un'estensione di questo soggetto. Questo è il vero punto: concepire il mondo esterno al soggetto come *res extensa*: ma se non ci fosse la *res extensa* prima del soggetto pensante, non ci sarebbe neanche il soggetto pensante... Il *Lebenswelt* di Husserl per l'appunto, vale a dire il mondo dell'esperienza in cui tu sei gettato ti precede, non è un'estensione del tuo essere, è la culla del tuo vivere. È questo il problema. L'Occidente vive su questo inganno: non "cogito ergo sum", ma "**cogitor ergo sum**". Da lì il disastro, cioè il disastro di pensare le cose, la realtà, la creazione come se fosse una "estensione" dell'io pensante.

Confrontando *Genesi* con le epopee mesopotamiche, cogliamo immediatamente quale sia la differenza: nei miti mesopotamici l'uomo è creato per servire gli dei o addirittura per sostituire il lavoro faticoso degli dei. In *Genesi* sin dall'inizio lo scopo è intramondano. La grandezza degli astri sta nel determinare la cronologia, il tempo esatto; la grandezza dell'uomo sta nel dominare la terra e gli animali. Gli astri in cielo, l'uomo in terra, riconoscendo a Dio il posto di Dio e la gioia di essere insieme maschio e femmina.

Normalmente si parla di *Genesi* 1 rispetto a *Genesi* 2 come se fossero due racconti di creazione. Ma, a dire il vero, il primo racconto è **un inno**, rivolto appunto a tutto l'universo a cominciare da quell'inizio assoluto, quando Dio creò la totalità del cielo e la totalità della terra (in ebraico si può usare una preposizione, per introdurre il

**Il disastro,
cioè il disastro di pensare le cose,
la realtà, la creazione come se fosse
una "estensione" dell'io pensante**

complemento oggetto, scritta con *alef* e *taw*: il primo versetto di Genesi è scritto proprio così: «In principio Dio creò l'*alef-taw* del cielo e l'*alef-taw* della terra», quasi a dire dall'*a* alla *zeta* del cielo e dall'*a* alla *zeta* della terra).

Gen 2 invece ha un altro interesse: dentro questo quadro istituito dentro la possibilità messa in atto che cosa è stata di fatto la storia degli uomini? Quindi il racconto vuole guardare sul versante reale ciò che è accaduto nella storia degli uomini ed ecco allora quella filigrana, quella eziologia metastorica a spiegare ciò che è accaduto: il punto di partenza è la storia di Israele, in realtà questo punto di partenza viene messo in una filigrana tale che va bene per ogni popolo, e davvero tutta l'umanità si ritrova in questo quadro: Dio forma l'umanità, la pone in un giardino, le consegna un comandamento, che è possibilità di vita, la crea come comunione legata da una amore tale che vince

ogni amore, ma l'umanità preferisce obbedire alla proposta alternativa di una divinità sconosciuta, e in questo modo perde la comunione con Dio, il rapporto d'amore con la donna diventa sopraffazione e violenza, il rapporto con il creato che era invece di pace e lavoro, diventa fatica e sudore e l'umanità si trova espulsa dal giardino della vita. Ecco, già questo sguardo generale dice alcune delle costanti con cui viene narrato il senso della storia degli uomini, forse ne mette a tacere delle altre, effettivamente le farò emergere alla fine, adesso noi cogliamo almeno l'aspetto che ci interessa e poi alla fine dirò anche ciò che viene messo a tacere da questo modo di parlare. Cominciamo a sentire il testo nelle parti che almeno ci interessano direttamente, non stiamo a leggere proprio l'insieme del testo, ma l'inizio e poi fino al comandamento e poi la conclusione.



«Quando il Signore Dio fece terra e cielo e nessuna pianta campestre era sulla terra, nessuna vegetazione campestre era ancora spuntata, poiché il Signore Dio non aveva ancora fatto piovere sulla terra e nessun terrestre ancora lavorava il terreno e faceva salire dalla terra l'acqua dolce per irrigare la superficie terrestre, allora il Signore Dio plasmò l'umanità di polvere presa dal terreno, e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'umanità divenne vivente. Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, ad Oriente, e vi collocò l'umanità che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal terreno ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare e anche l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male».

Salto la descrizione dei quattro fiumi che sono la ricchezza delle acque di questo giardino e passo subito al versetto 15: «Il Signore Dio prese l'umanità e la fece riposare nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. E il Signore Dio ingiunse all'umanità: Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare perché quando tu ne mangiassi certamente moriresti».

Bene, cominciamo a fermarci su questa prima inquadratura: l'inizio, quando si dice il *"Non ancora"*, prima dell'azione del Signore Dio di plasmare l'umanità. Si dice che *"non c'era ancora vegetazione, non c'era nessuna vegetazione, poiché il Signore Dio non aveva ancora fatto piovere sulla terra e nessun terrestre ancora lavorava il terreno e faceva salire dalla terra l'acqua dolce per irrigare la superficie terrestre"*. In questa affermazione c'è tutta una sapienza tipicamente biblica. Dunque un compito di Dio che è solo di Dio: **far piovere**. È pensato così, difatti in quella regione siro-palestinese l'acqua piovana era l'elemento vitale perché la linea del deserto che normalmente attraversa Beersheva si alza o si abbassa di anno in anno a seconda della pioggia, oggi ci sono le possibilità di irrigazione artificiale ed il problema è risolto, ma in quella società il problema era di vita o di morte. Ma questo è il

Il lavoro non è una dimensione di pena e di fatica, ma è qualcosa di intrinsecamente legato all'essere uomini

compito di Dio. C'è però un compito che è proprio dell'uomo, *"e nessun terrestre"* — traduco così perché l'uomo non è ancora stato fatto dalla terra — *nessun terrestre aveva ancora lavorato il terreno, facendo salire l'acqua dolce.* Questo è compito dell'uomo: il lavoro dell'uomo non è concorrenziale e non è sostitutivo del lavoro di Dio. Questa è la visione biblica del progresso e del lavoro, che vedremo confermata nel capitolo IV e nel capitolo XI: c'è un compito di Dio e nessuna opera dell'uomo intacca o minaccia il compito di Dio, l'uomo di *Genesi* non è il Prometeo che per progredire deve combattere e conquistare qualcosa da Dio, è invece colui che vive la sua dimensione di uomo.

Seconda notazione: è quindi evidente dal racconto che il lavoro non è una dimensione di pena e di fatica, ma è qualcosa di intrinsecamente legato all'essere uomini, prima ancora della trasgressione dell'uomo, prima ancora di rinunciare al comandamento, prima ancora di essere nato c'è un compito specifico, positivo dell'uomo, che è il suo lavoro. Notate questi due elementi importantissimi del tema, messi all'inizio, quasi come premessa del tema ma per noi molto importanti: il lavoro dell'uomo non concorre contro Dio, il lavoro dell'uomo gli è specifico ed è una dimensione positiva, non fa parte della pena oppure della punizione.

La creazione dell'uomo, versetti 7-17: questa creazione ricorda da vicino i racconti della tradizione mesopotamica, ma avrete da subito constatato anche la diversità. È vero che l'uomo è un impasto di polvere, ma non c'è il sangue di nessun Dio, c'è il suo soffio vitale (non il suo spirito). L'uomo non riceve da Dio il respiro suo proprio, ma un alito di vita.

L'uomo creato viene collocato nel giardino, ancora una sottolineatura positiva: "*perché lo coltivasse e lo custodisse*". Questi due verbi usati a dire il vero sono molto evocativi, non dicono soltanto il lavoro dell'uomo nel giardino, dicono molto di più: la dimensione di alleanza vissuta da Israele nella terra di Israele, in rapporto al proprio Dio Adonai. Perché i due verbi in ebraico suonano "perché lo coltivasse (*'abad*) e lo custodisse (*samar*)".

E voi che leggete il *Deuteronomio* sapete che questi sono i due verbi centrali di quel libro per indicare l'alleanza: "*osservare il comandamento e servire il Signore*" sono i due verbi che sinteticamente esprimono questo tratto.

Ora il **giardino** è dunque prima di tutto il **luogo del lavoro**: è una relazione positiva che viene istituita nel giardino. Secondo: il giardino è il **luogo dell'albero**, o meglio dei due alberi. Il nostro narratore aveva alle spalle la tradizione, o meglio le tradizioni dell'albero della vita: si è inventato un altro albero, perché gli serviva per il suo racconto, che è l'albero del conoscere bene e male, della determinazione etica, di quella determinazione che appunto determina ciò che Dio dice della realtà ed è un dono che viene dato all'uomo, ma un dono protetto, una possibilità di relazione. Il giardino – terzo – è infatti il **luogo del comandamento**: "*Tu puoi mangiare di tutti gli alberi, ma di quell'albero, del conoscere bene e male, non puoi mangiare*". Ora questo è il comandamento. Che cosa è il comandamento nella *Torah*? È sempre qualcosa di strano, di non completamente comprensibile... Ma voi che vivete il vostro rapporto di relazione, di amore, sapete bene quanti comandamenti due amanti si danno reciprocamente; e questo non è un legame negativo, ma positivo, è la possibilità di rispondere l'uno all'altra, esattamente questo chiede il Signore all'uomo, un comandamento non come limite, come invece lo metterà in luce il serpente, ma invece come possibilità di relazione reciproca, il comandamento come espressione di una vita piena, e difatti l'espressione della vita piena è l'albero del conoscere il bene e il male, cioè la *Torah*, la legge di

Israele, come espressione della vita massima; "*Ecco io pongo davanti a te la Vita e il Bene, la Morte e il Male; scegli il Bene e avrai la vita*" (Dt 30). Questo è per così dire ciò che sta dietro la riflessione dell'immagine dell'albero nel mezzo del giardino, che diventa appunto non l'albero della vita, ma l'albero del conoscere il bene e il male.

Il confronto con i racconti mesopotamici è inevitabile e permette proprio di mettere in relazione l'originalità del racconto biblico rispetto a quella tradizione. L'uomo è stato creato per coltivare e custodire il giardino quindi il lavoro umano è voluto sin dall'inizio nel **progetto iniziale** di Dio. L'esperienza della fatica e della pena c'è ma la vedremo poi in seguito come conseguenza di un disordine subentrato nella creazione di Dio, non per volontà di Dio, ma per libera scelta dell'uomo. Il rischio latente in questo legame con il creato e che il lavoro divenga – usiamo un anacronismo – "**alienazione**", cioè che quel lavoro che doveva esprimere il rapporto profondo con Dio esprime invece un'attenzione limitata alla cosa in sé, al lavoro. Il lavoro umano che dovrebbe essere la via per arrivare a Dio viene vissuto invece per se stesso, a prescindere da questo dono di Dio. Ancora, il confronto con *Atrahass* mette in luce che qui non si tratta di nessuna sostituzione o concorrenza prometeica; l'uomo nell'ambito della creazione è questo. E difatti la tradizione ebraica e in parte cristiana – purtroppo è entrata la filosofia greca già nel secondo secolo, ma il monachesimo ha mantenuto questa dimensione – non hanno mai disprezzato il lavoro fisico, il lavoro manuale. Questo è un elemento molto interessante per esprimere la bellezza della relazione con le cose, è soltanto con l'influsso della filosofia greca che nella tradizione cristiana è subentrato parzialmente una sorta di giudizio di secondo rango per ogni forma di lavoro cosiddetto servile. Comunque sia, il lavoro in questo racconto di *Genesi* è il primo legame che viene offerto all'uomo nella sua creazione. C'è un legame trascendentale che è quello con Dio, se Dio non la avesse messa in essere l'umanità appunto non sarebbe potuta

esistere. Ma il primo legame stabilito all'interno della creazione è proprio il lavoro, la **relazione con il creato**.

Il secondo legame è invece quello con la **donna**. Uomo e donna come possibilità di vivere un'alleanza, non sviluppiamo questo quadro, dal versetto 18 in avanti, perché non interessa direttamente il nostro tema, ricordo solo che qui si sente molto forte il legame con la tradizione mesopotamica. Questa donna sarà la madre dei viventi e quindi non potrà essere che la signora della costola, nin.ti, come nella tradizione mesopotamica, per questo l'organo che viene scelto per plasmare la donna dall'uomo è la costola, la madre dei viventi è la signora della vita, la signora della costola, dobbiamo cercare nella tradizione mesopotamica il senso di quella scelta.

Una breve notazione invece per mettere in risalto il momento del delitto, cioè quando il serpente fa la sua proposta all'uomo e alla donna, prima alla donna. Leggo i primi otto versetti del capitolo III. «Ora il serpente era la più astuta delle bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli dunque disse alla donna: È vero che la divinità ha detto che non dovete mangiare di alcun albero del giardino? Rispose la donna al serpente: Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino la divinità ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete. Ma il serpente disse alla donna: Non morirete affatto, anzi, la divinità sa che quando voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come lei, conoscitori di Bene e Male».

Ho voluto tradurre in questi versetti "la divinità", di proposito, per rendere questo generico Elohim, perché il problema è esattamente questo: quale Dio ti fa questa proposta? Non certo il Dio vivo e vero dell'Alleanza. Il mascheramento che questo Dio subisce è quello dei maestri del sospetto, che vogliono giudicare, come fa il serpente, l'intenzione stessa di Dio. *"La divinità sa che quando voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi, diventereste come lei"*. È vero, c'è una conoscenza in più,

Ma il primo legame stabilito all'interno della creazione è proprio il lavoro, la relazione con il creato

nel momento della trasgressione, ma è una conoscenza del limite, della paura, della paura di Dio, il limite proprio, la propria povertà, e allora il coprirsi come segno di paura vicendevole, che prima invece era vissuta come una povertà intima, senza nessun problema, senza nessuna difficoltà, i due erano nudi e non ne provavano vergogna, dice appunto alla fine del capitolo secondo. Ma questa divinità che non esiste, è una chimera, fa pensare alla vita in maniera del tutto diversa. Anzitutto sconvolge il comandamento: *"È vero che la divinità ha detto che non dovete mangiare di alcun albero del giardino?"*. Questa è follia, il comandamento non è follia, è invece un segno, tu devi mangiare di tutti gli alberi, ma di uno ti chiedo no, come relazione con me: il comandamento era relazione positiva, questo è follia, appunto i maestri del sospetto che intervengono a giudicare il comandamento come impossibilità di diventare maturi, adulti, impossibilità all'autonomia, impossibilità ad essere se stessi; e sulla chimera di questa proposta, invece, la frantumazione del proprio essere profondo che è l'essere in relazione con Dio. La cosa più importante di questa relazione non è il non mangiare dell'albero, ma il fatto di mantenere questo **legame di obbedienza**. Israele appunto ha vissuto questa esperienza, che andando alla ricerca di questa fugace libertà, ha sperimentato l'esilio, il fallimento di sé, e riproietta in questo racconto la propria esperienza di popolo dell'alleanza. Qui siamo davanti ad un problema cruciale di fronte al quale l'autore biblico non ha saputo dare una soluzione e quindi dobbiamo ben guardarci di darla noi. Da dove viene questa proposta di male? L'autore biblico parla del serpente come di una creatura, la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore

L'uomo vive e sperimenta nel suo lavoro un rapporto da ricostruire; questa umanità porta in sé un travaglio che ha bisogno di ricostruzione

Dio. Dunque qualcosa che è parte della creazione, ma che direttamente non è voluta da Dio, anzi, il serpente fa una proposta alternativa al Dio vivo e vero.

Questo modo di raccontare è già polemico: è polemico nei confronti della tradizione apocalittica di Enoch, la quale aveva proposto un'altra soluzione per l'enigma del male: un gruppo di angeli ribellatisi a Dio avrebbero costretto l'umanità a peccare. Questo racconto è registrato nel libro di Genesi, in un modo però quasi irriconoscibile, e non è presentato più come causa dell'inizio del male, bensì come vertice del male (cf *Gen* 6,1-4). L'autore di *Genesi* dice dunque una cosa in risposta a quella tradizione di Enoch: non angeli, non esseri superiori agli uomini, ma l'uomo e la donna nel giardino, loro sono responsabili, nessun altro, il serpente è soltanto l'occasione per una proposta alternativa, appunto quella che storicamente è stata vissuta da Israele, nella proposta cananaica.

A questo proposito una notazione importante per l'interpretazione: perché è la donna che viene interpellata dal serpente? Qui non c'è misoginia, non c'è disprezzo della donna, ma c'è invece una realtà storica: nella condizione ricostruita, Israele in Canaan, l'alternativa all'alleanza con Adonai era compiuta di fatto in Canaan dalla donna, in quanto sacerdotessa; era lei il tramite importante per aderire alla ritualità cananaica, che noi definiamo "prostituzione sacra".

Ma passiamo all'ultimo momento: l'umanità, cioè Israele acconsente a questa proposta fallimentare, e quindi sperimenta la rottura del piano ideale di Dio. Che cosa è la storia? La storia è una lotta continua con il creato, uomo-serpente. Che cosa è il rapporto uomo – donna? È una lotta, non più un legame di amore. Il rapporto degenera in sopraffazione e violenza. Che cosa è il rapporto con il creato? È appunto fatica e dolore. Questo non è il progetto di Dio ideale, ma è invece la conseguenza di quel male che è entrato dentro la creazione di Dio. Leggo le tre sentenze:

"Al serpente Dio disse: Poiché tu hai fatto questo sii tu maledetto più di tutto il bestiame, e più di tutte le bestie

selvatiche. Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita. Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la sua stirpe e la tua stirpe, questa ti schiacerà la testa e tu le insidierai il calcagno".

Sarebbe un testo importantissimo da leggere anche per mostrare che la lettura dei Padri è possibile ma non direttamente legata al testo di *Genesi*, bensì all'insieme della *Bibbia* – come sempre i Padri leggono la *Bibbia* nella *Bibbia*.

"Alla donna disse: Moltiplicherò i tuoi dolori ed i tuoi travagli: con dolore partorirai, verso tuo marito sarà il tuo istinto ma egli ti dominerà". Vorrei solo sottolineare che questi due aspetti colgono la donna nella sua dimensione più propria, nessun altro se non la donna può partorire i figli, il modo di vivere il rapporto tipicamente femminile, non invece la relazione in astratto, e proprio in queste dimensioni proprie si sperimenta una scompaginamento che non è originario. Il problema appunto è sempre stato quello del domandarsi come potessero gli animali selvatici ad esempio, provvedere da sé al parto senza problemi, e invece per la donna, soffrire così tanto. Che cosa sta dietro questo? Qui c'è appunto un tentativo di eziologia per rispondere a questo momento di rottura di un progetto che non può essere così idealizzato. Così pure il rapporto uomo – donna, sarebbe bello poterlo vivere sempre in una determinata dimensione di comunione, e invece diventa sopraffazione, rischio di sopraffazione vicendevole. Questo diventa il sintomo di **un'umanità ferita**, di una creazione che non è più l'ideale voluto da Dio, ma contiene in sé un elemento enigmatico, quel male che appunto rende questa creazione una creazione corrotta, che non può essere quindi frutto della decisione di Dio, deve venire da altra parte.

"All'uomo disse: Poiché hai ascoltato la voce della tua donna e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare maledetta sia la terra per causa tua. Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita, spine e cardi produrrà per te, e mangerai l'erba campestre. Con fatica e affanno mangerai il pane,



finché tornerai alla terra perché da essa sei stato tratto. Poiché tu sei polvere, in polvere ritornerai.”

Anche questa dimensione, questa sentenza riguardante l'uomo deve essere interpretata come l'occasione per l'umanità di sperimentare **relazioni infrante**, non più ideali, come erano state volute da Dio. Questa umanità non è più secondo il disegno di Dio, porta in sé un elemento enigmatico. L'uomo vive e sperimenta nel suo lavoro un rapporto da ricostruire; questa umanità porta in sé un travaglio che ha bisogno di ricostruzione, e Paolo, che in realtà sta pensando più con i termini dell'apocalittica che non con i termini di *Genesi* fa quell'affermazione (*Rom* 8,19ss):

«La creazione stessa attende con impazienza la Rivelazione dei figli di Dio. Essa infatti è stata sottomessa alla caducità, non per volere di Dio, ma per volere di colui che la ha sottomessa, e nutre la speranza di essere liberata lei pure dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio».

Paolo ci dice una cosa importantissima: il cammino di questa creazione non è un cadere progressivamente verso la morte, ma è invece la doglia di un nuovo parto: è possibile un'umanità nuova, è possibile ricostruire attraverso lo spirito di Dio ciò che il male ha distrutto dentro l'umanità. E quindi anche questo elemento del lavoro come pena non fa parte della progettualità originaria di Dio: può e deve essere combattuto nel limite del possibile. Non c'è nessuna mistificazione della fatica e del dolore in *Genesi*! E infine il racconto si conclude con l'esecuzione della pena, a dire il vero questi versetti sono molto complessi perché portano con sé tante tradizioni diverse tra di loro, sono molti elementi diversi tra loro raggruppati in un

Il cammino di questa creazione non è un cadere progressivamente verso la morte, ma è invece la doglia di un nuovo parto

unico quadro narrativo che chiude il racconto.

«L'uomo chiamò la moglie Eva perché ella fu la madre di tutti i viventi, il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì. Poi il Signore Dio disse: Ecco l'umanità è diventata come noi, conoscendo il bene e il male, e quindi non succeda che stenda la mano e prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre. Allora il Signore Dio la scacciò dal giardino di Eden perché lavorasse la terra da dove era stata tratta. Cacciando l'umanità Dio pose ad Oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante per custodire la via all'albero della vita».

Tre elementi vorrei sottolineare di questa conclusione:

- 1) Dio rimane l'unico disponibile ad accedere alla vita, l'unico che può rendere disponibile **l'accesso alla vita**. Questa affermazione è importante in quella cultura ma anche nell'espressione della religiosità: Dio è la vita, non è nient'altro, è l'umanità che avendo perso Dio perde anche questo accesso alla vita. Il simbolismo qui utilizzato è molto caratteristico per la custodia dei giardini dei palazzi regali dell'antico vicino Oriente, che aveva all'ingresso queste forme di cherubini oppure queste forme mezzo uomini e mezzo leoni oppure mezzo grifoni, è una simbologia che evoca quello stile mediorientale antico;
- 2) il serpente nelle lingue semitiche è chiamato anche *hawwâ*, mentre nel racconto di *Genesi* è chiamato *nahas*.

L'umanità non può da sola riconquistare questa bellezza originaria

Ora si dice che l'uomo chiama la moglie *hawwâ*, Eva, non certo in quanto "serpente", ma perché ella è «colei che dà la vita»: la **benedizione di Dio** non viene cancellata dal peccato e dalla trasgressione; e la benedizione passa attraverso la generazione e la vita viene trasmessa di generazione in generazione;

3) il Signore Dio rimane sino alla fine il Dio della misericordia: **le tuniche** fatte all'uomo e alla donna sono il simbolo di questa vicinanza. Dio non cambia il suo modo di essere, è l'umanità che sperimenta altre relazioni a motivo di quel male, di quel peccato che entrando nelle relazioni con Dio ha corrotto anche la relazione con la donna, con gli animali, con il creato. E questa visione è la visione caratteristica sia della tradizione ebraica, sia della tradizione cristiana. L'umanità è chiamata a riconquistare la bellezza del creato secondo l'immagine di Dio, secondo il disegno di Dio. C'è però una differenza, almeno una differenza che si nota proprio a partire dalla riflessione di Paolo. L'umanità non può da sola riconquistare questa bellezza originaria, come invece sembrerebbe sostenere una parte del fariseismo del tempo di Paolo. Il messaggio di Gesù ha invece fatto palese che questo non è possibile alle sole forze umane: perché l'umanità cancelli questa ferita c'è bisogno di un'amnistia che viene da Dio e c'è bisogno di quel dono dello Spirito che trasformi dall'interno i rapporti e conduca l'umanità a nuovi cieli e nuova terra.

Due premesse al discorso svolto in precedenza. Prima premessa: normalmente se voi prendete libri che trattano di *Genesi*, 1-11, o che fanno riferimento in particolare a questi racconti spesso troverete un titolo di questa natura: "*Creazione e caduta*" o qualcosa di simile, quasi che il nocciolo del discorso di *Genesi*, 1-11 sia la creazione e il racconto di *Genesi* 3, interpretato come caduta alla maniera della tradizione apocalittica. Questa è una visione non propria del racconto di *Genesi*, 1-11, perché i due centri di importanza, i due fuochi di questo racconto sono la creazione e il diluvio dall'altra parte. Questi sono i due

racconti che fanno da perno di tutta la narrazione. Quanto al discorso della caduta, che è un discorso apocalittico, *Genesi* 1-11 è molto più complessivo nel presentare una riflessione di questo tipo: l'uomo nel progetto originario di Dio avrebbe tante possibilità, e questo uomo storico è ancora in grado di esplicitare queste possibilità, ma di fatto da quando l'uomo è uomo, sta sperimentando un'altra storia.

Questo discorso lo troviamo in tante sfaccettature complementari; la più importante, quella fondativa, l'abbiamo letta nei capitoli 2 e 3, cioè l'uomo è pensato come interlocutore di Dio, come Adam posto nel giardino per accogliere il comandamento e pensato nella dialettica *'îs* – *'îssâ*, uomo – donna, nella scoperta di una **comunione** che allude al patto tra Israele e Adonai. Il disegno originario svanisce nella storia, perché appunto acconsentendo all'ipotesi di un'altra divinità l'uomo perde la relazione con Dio che diventa paura, perde la relazione col creato che diventa lotta con il serpente, fatica e lavoro, perde la relazione con la donna che diventa sopraffazione e violenza, ma questo discorso viene poi ripetuto in tante altre forme complementari nel racconto.

In *Gen* 4, due fratelli, con la possibilità positiva della solidarietà e della collaborazione, storicamente sperimentano il fratricidio, uno elimina l'altro. Così nella seconda parte di *Gen* 4, una storia che progredisce sempre più nella scoperta tecnologica, ma anche negativamente progredisce sempre più nella violenza. In *Gen* 6,1-4, una storia che sarebbe chiamata a vivere il rapporto con Dio nel rispetto di Dio come Dio, e invece l'uomo pensa di essere al posto di Dio. Poi ancora il diluvio con il patto finale ed una nuova possibilità aperta, quella di essere figli di un unico antenato, Noè, e di sperimentare quindi una fraternità universale; e invece, ancora, un fratello diventa schiavo degli altri fratelli. E poi finalmente, in *Gen* 11, dopo il grande quadro ideale della famiglia di tutti i popoli della terra, il quadro reale: un popolo che cerca di sopraffare un altro popolo.

Tutti questi discorsi sono complementari, non vanno isolati

dal discorso dei primi capitoli, ma ne sono il complemento, perché si abbia alla fine la percezione completa di tutte le relazioni che compongono l'essere uomini. Non soltanto il rapporto uomo – donna, nemmeno soltanto il rapporto uomo – Dio, ma tutte le altre **relazioni** entrano a sostenere la lettura del “problema uomo”. Il discorso di *Genesi* 1-11 è davvero una grammatica completa dell'essere uomini. Il discorso originario di Dio, l'apertura ideale a questo originario di Dio, viene comunque sperimentato da questo uomo storico, nella sua impossibilità a realizzarlo pienamente. L'uomo è capace ancora di desiderio, ha ancora l'anelito alla prospettiva effettiva dell'originario di Dio, ma è schiacciato dentro questa storia che di fatto porta in sé la ferita, la ferita di una sproporzione che non può essere colmata con le sole forze umane.

La seconda premessa è questa: se l'autore che compone questo testo è davvero un autore in senso proprio, non un redattore, un compilatore, ma ha pensato questo testo, inevitabilmente ne avremo come conseguenza un disegno narrativo ben composito. Di fatto è così. Adesso idealmente vi porto a guardare l'intero panorama di questa composizione: abbiamo un inno che apre l'intera composizione, una vera e propria *ouverture*, dove il tema portante è **la lode** (“*E Dio vide che era bello*”, “*Dio vide tutto quanto aveva fatto ed era molto bello*”), la lode di tutta la creazione: è importante dal punto di vista teologico, perché se Dio loda tutto, nella sua bellezza e bontà, significa che il male è entrato in questa creazione per altra parte, non per volontà diretta del Creatore. Dopo questo quadro introduttivo, abbiamo due pannelli simmetrici, la creazione e il diluvio, o se vogliamo, la prima umanità e l'umanità storica. Anche nella tradizione dell'Antico Vicino Oriente vi era la distinzione tra l'umanità prediluviana (nella tradizione dei Sumeri ci sono 8 re che vivono per circa 240.000 anni) e, dopo il diluvio, l'umanità storica, quella cui apparteniamo tutti noi.

Ora, questi due pannelli sono effettivamente costruiti in modo simmetrico: da una parte abbiamo il racconto della

creazione della prima umanità, *Genesi* 2 e 3, dall'altra la riplasmazione dell'umanità come un'umanità che nasce da Noè, dopo il diluvio, con il patto sancito con Noè che non ci sarebbe stato mai più diluvio sulla terra (*Gen* 6,5 – 9,19). Sul primo pannello abbiamo un racconto che riguarda il rapporto di due fratelli, Caino e Abele (4,1-6), sull'altro pannello abbiamo un racconto che riguarda il rapporto tra il padre e i fratelli, Noè e i suoi tre figli (9,20-29). Sul primo pannello abbiamo un racconto di progresso (4,17-26), sul secondo pannello abbiamo pure un racconto di progresso (*Gen* 10). Sul primo pannello, 10 generazioni da Adamo a Noè (5,1-32), sul secondo pannello 10 generazioni da Sem a Terah (11,10-26). Sul primo pannello il tentativo di scardinare i confini tra il mondo divino e quello umano, con il racconto delle figlie degli uomini prese dai figli di Dio (6,1-4), e sul secondo pannello il tentativo degli uomini di sostituirsi a Dio (11,1-9):

1,1-2,4a La “settimana della creazione”

I. LA PRIMA UMANITÀ

- | | |
|---------------------|---------------------------------------|
| A. 2,4b-3,24 | la prima umanità |
| B. 4,1-16 | i due fratelli |
| C. 4,17-26 | genealogia e sviluppo |
| D. 5,1-32 | dieci generazioni
(da Adamo a Noè) |
| E. 6,1-4 | la ricerca della vita |

II. LA NUOVA UMANITÀ

- | | |
|-------------------------|---------------------------------------|
| A'. 6,5-9,19 | la seconda umanità |
| B'. 9,20-27. 28s | i tre figli di Noè |
| C'. 10,1-32 | genealogia e sviluppo |
| E'. 11,1-9 | la ricerca dell'unità |
| D'. 11,10-26 | dieci generazioni
(da Sem a Terah) |

La storia dell'uomo non è illuministicamente intesa come un progresso soltanto positivo ma sempre in questo impasto di bene e di male

Una disposizione dunque perfettamente simmetrica che dà all'interprete la possibilità di giudicare anche esteticamente la bellezza di questo racconto.

Questa seconda premessa spiega perché io prenda adesso, dovendo ridurre il discorso, due spunti di riflessione, che partono da *Gen* 4,17-26 e da 11,1-9. Parto dal capitolo quarto, i versetti 17-26:

«Ora Caino si unì alla moglie che concepì e partorì Enoch. Poi divenne costruttore di una città che chiamò Enoch dal nome del figlio. A Enoch nacque Irad; Irad generò Mecuiahel, Mecuiahel generò Metusael, e Metusael generò Lamech. Lamech si prese due mogli, una chiamata Ada, e l'altra chiamata Zilla. Ada partorì labal: egli fu il padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame. Il fratello di questi si chiamava lubal: egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. Zilla a sua volta partorì Tubalkain, il fabbro, padre di quanti lavorano il rame ed il ferro. La sorella di Tubalkain fu Naama. Lamech disse alle mogli: «Ada e Zilla, ascoltate la mia voce; mogli di Lamech, porgete l'orecchio al mio dire: Ho ucciso un uomo per una mia scalfitura, e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette». Adamo si unì di nuovo alla moglie, che partorì un figlio e lo chiamò Set. «Perché – disse – Dio mi ha concesso un'altra discendenza al posto di Abele, poiché Caino lo ha ucciso». Anche a Set nacque un figlio, che egli chiamo Enos. Allora si incominciò ad invocare il nome di Adonai».

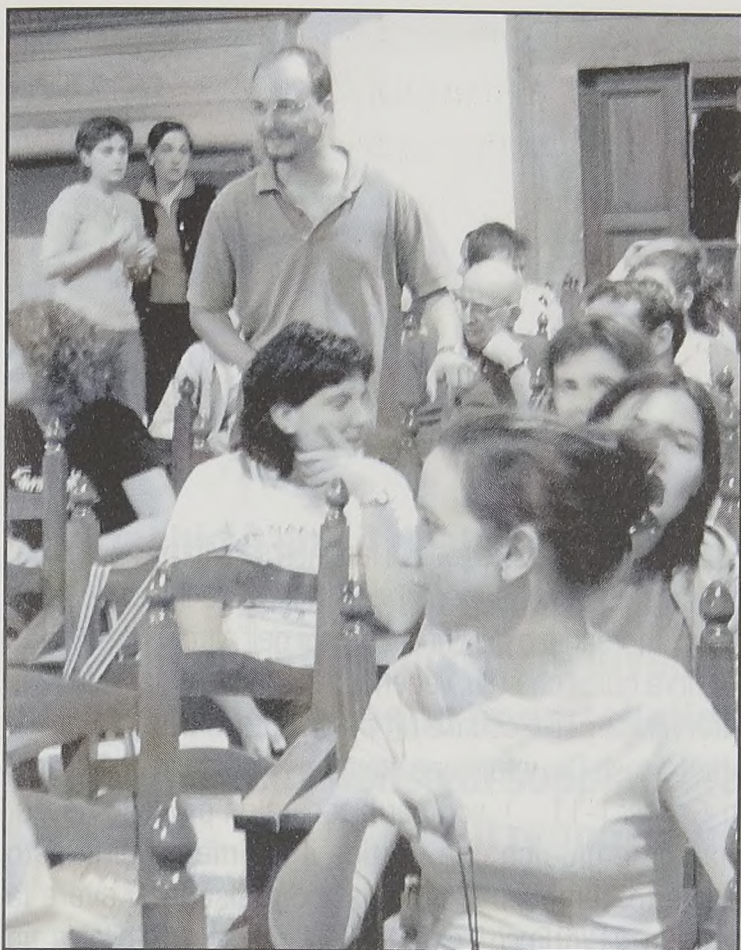
Lo so che la nostra cultura ci porta ad un altro modo di fare storia e di fare cultura, di costruire la storia della cultura, ma questo quadro è di un interesse enorme. Normalmente gli interpreti colgono una opposizione fra due discendenze, la discendenza di Caino e la seconda discendenza di Adamo, quella che passa attraverso Set e poi Enos. Ma questo modo di interpretare non mi sembra corretto, perché porterebbe ad una concezione manichea, e poi non è realmente il senso del racconto, quasi che la discendenza di Caino sia solo malvagia, e la discendenza di Set sia solo buona. Non è vero, perché questa discendenza viene

subito ripresa nel capitolo V e sviluppata ulteriormente.

Si nota, come sempre, una volontà dell'autore antico di **non lasciar cadere** nessun frammento di tradizione, ma nel contesto, questo quadro non è l'opposizione fra la genealogia cattiva di Caino e la genealogia buona di Set, non è questo il tema, bensì il fatto che nella genealogia di Caino vi sia il **progresso umano**: Caino fonda la prima città che chiama Enoch, col nome di figlio, perché? Probabilmente qui c'è dietro la tradizione di buttare il primogenito nelle fondamenta della città, come segno apotropaico, per allontanare ogni altro male dalla città che si sta fondando. Questo è attestato in Egitto, questo è attestato anche in Canaan, quindi il figlio Enoch che probabilmente è di derivazione egiziana come etimologia, e potrebbe significare proprio consacrato, votato, unto alla divinità. Poi c'è una genealogia di sette elementi e alla fine Lamech, con le sue due mogli, e ciascuno dei figli di Lamech è iniziatore di un'attività: labal padre dei pastori, lubal padre dei suonatori di cetra e di flauto, Tubalkain il fabbro, padre di quanti lavorano il rame e il ferro. Quindi il progresso tecnologico, diremmo noi.

Accanto però a questo progresso, positivo dunque, sta anche, dall'altra parte il rischio, negativo. La storia dell'uomo non è illuministicamente intesa come un progresso soltanto positivo ma sempre in questo impasto di bene e di male, perché accanto al progresso tecnologico abbiamo dall'altra parte questo canto di Lamech, rivolto alle due donne, le sue due mogli, che sottolinea il progresso della violenza: «*Ho ucciso un uomo per una mia scalfitura, e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette*». Una sproporzione dunque ingiusta, che non rispetta la giustizia, nemmeno dell'occhio perocchio, dente per dente, che è un principio materiale ma di giustizia se non altro. Qui invece una progressione del male, una progressione della violenza incontrollata.

Come spiegare dall'altra parte l'annotazione che si è cominciato ad invocare il nome di Adonai. Questa è una



notazione molto bella, vale a dire, sin dall'inizio, quando si è cominciato a venerare una divinità, qualsiasi essa possa essere stata, una divinità, quella divinità non poteva che essere Adonai, perché Adonai è l'unico. Quell'affermazione messa così, proprio quasi in appendice a tutto il racconto, dice una filosofia della religione molto profonda: chiunque invochi il nome di Dio, il nome di un Dio, è alla ricerca in realtà dell'unico Adonai. Ecco evidentemente questo è un pensiero possibile solo per coloro che ormai avevano acquisito fino in fondo il pensiero del **monoteismo**, quindi siamo in un pensiero molto maturo. Una conclusione a riguardo di questo breve quadro: un esegeta francese, un po' di anni fa ormai, G. Audet, contrappone il mito di Prometeo all'evoluzione culturale che abbiamo in questi versetti: contro una visione prometeica di una cultura che deve essere rubata agli dei, nella Bibbia si constata **la "laicità" della cultura**: per la *Bibbia* il progresso e la cultura fanno parte dell'umanità, dell'uomo in quanto uomo; c'è una visione molto laica, per nulla in concorrenza con Dio, perché addirittura è fondata nel volere di Dio che così ha stabilito per la sua creatura.

C'è un aspetto demitizzato della cultura e del progresso, soprattutto tenendo presenti i contesti mesopotamici ed egiziani, in cui la cultura è presentata come un patrimonio esclusivo dei sacerdoti: solo loro che gestiscono il **sacro** hanno anche la gestione della **cultura** (tra l'altro, questa è la ragione per cui il cuneiforme è morto alla fine del

primo secolo d. C.: quando una cultura non viene condivisa, ma viene tenuta per sé, per il proprio gruppo, scompare! La cultura mesopotamica era di altissimo livello, in tutti i campi: dal primo secolo, venne dimenticata completamente proprio perché vissuta in una cittadella d'avorio dorata, ma non condivisa).

In Israele, la cultura e il progresso sono opera di uomini, non di dei, e quindi non hanno carattere sacrale. La contrapposizione che questo racconto istituisce non è tra un'umanità che è per ciò stesso cattiva, figlia di Caino, e un'umanità che è per ciò stesso buona, figlia di Set. Tale visione manichea non fa parte della visione di *Genesi*.

La contrapposizione sta piuttosto nelle possibilità insite in entrambe le genealogie. C'è una potenzialità positiva, sempre, originaria, ideale di Dio, e c'è una realtà invece segnata da una storia malata di peccato, nel caso specifico, il progresso tecnologico come progresso positivo e invece la violenza come progresso negativo. Mancano ancora, in questa considerazione del progresso, della cultura umana, le dimensioni sociali, politiche.

Ecco allora, il secondo quadro che vi propongo. Dopo la tavola dei popoli, la grandiosa tavola in cui tutti ritrovano la propria collocazione, abbiamo il racconto del capitolo 11 della *Genesi*, versetti 1-9. Ma anche qui vorrei correggere un po' il tiro alla nostra abituale interpretazione: normalmente si legge questo testo nel senso della confusione delle lingue. È vero: c'è anche questo aspetto, ma ce n'è uno più profondo, quello politico, ovvero il giudizio politico che quest'autore dà circa la storia degli uomini. **È la grammatica dell'essere** vissuta a livello di relazioni sociali e politiche. Ricordo il testo, cap 11 di *Genesi*, 1-9:

«Tutta la terra aveva una sola lingua e parole identiche. Migrando da Oriente, trovarono una pianura nel Paese di Shinhar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: su facciamoci dei mattoni e cuociamoli al fuoco (loro usavano mattoni invece della pietra, bitume invece della malta). Su, costruiamoci una città e una torre la cui cima giunga in cielo e rendiamoci famosi per non essere

La "laicità" della cultura: per la Bibbia il progresso e la cultura fanno parte dell'umanità, dell'uomo in quanto uomo

dispersi sulla faccia della terra. Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo e pensò: essi vogliono essere un solo popolo, con una sola lingua. Questo è l'inizio di una sola impresa. Ora, faranno quanto progettato pensando di avere la potenza di Dio. Su, scendiamo a confondere la loro lingua, cosicché l'uno non comprenda la lingua dell'altro. Il Signore li disperse di là sulla faccia di tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo, si chiamò Babele, perché il Signore vi confuse la lingua di tutta la terra e il Signore li disperse sulla faccia di tutta la terra».

Abbiamo anche qui un'etimologia che si riferisce al simbolo storico preso in esame: **Babilonia**. Questa è una città di grande passato storico: ha avuto un grande impero attorno al XVIII-XVII secolo, con il re Hammurabi, poi sprofonda come città di provincia. Rinasce in una fiammata di storia con Nabucodonosor e poi subito, nel giro di cinquant'anni, ritorna ad essere una provincia. Una storia interessantissima di alti e bassi (sembra di risentire il *Cinque Maggio* di Manzoni, a proposito di Napoleone...). Anche la *ziggurat* di Babilonia rimase incompleta per secoli, e divenne un simbolo della storia di questa città. Fu terminata solo con il nuovo regno babilonese.

Bab-el, porta di Dio, o al plurale – prevalso in epoca più tarda – *bab-ilani*, da cui proviene la traslitterazione greca *Babylôn*. Questa città diventa emblema della storia umana, non solo legata al problema della "confusione di lingue". Nei testi arcadici, «*avere un solo labbro e avere una lingua sola*» significa avere una sola autorità. Quindi, questi uomini sono un popolo solo, hanno una lingua sola e a un certo punto si trovano con molte lingue: **un imperialismo frantumato**. Quale la ragione?

Sembrerebbe l'intervento di un Dio invidioso a interrompere questo sogno di unità. Il punto nevralgico sta proprio in questo passaggio. Ecco la versione ufficiale che leggiamo nella nostra liturgia:

«Il Signore disse: Ecco, essi sono un popolo solo e hanno tutti una lingua sola. Questo è l'inizio della loro opera e

quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro».

Sembra quasi che Dio, vedendo le cose belle degli uomini, intervenga per bloccare un progetto positivo. Ma non è affatto così! Dio interviene (sempre in modo mitico: siamo in *Genesi* 1-11...), non per bloccare un progetto buono, ma come giudice che ratifica il fallimento di questo progetto: il motivo è che costoro pensano di avere la potenza di Dio. Ecco il giudizio: il fallimento di Babilonia sta nel fatto di essersi sostituita a Dio. Pensa di avere in mano le redini della storia, pensa di essere l'ultimo appello del giudizio. Questo non può che portare al fallimento.

È il medesimo giudizio di Isaia: «*l'uomo abbasserà gli occhi orgogliosi, l'alterigia umana si piegherà, sarà esaltato il Signore. Sarà piegato l'orgoglio degli uomini, sarà esaltato il Signore, Lui solo in quel giorno. Gli idoli scompariranno del tutto*» (Is 2). La lingua sola, l'unica autorità viene mantenuta da un popolo che sa giudicare chi è il Signore della storia e che non si sostituisce a lui. Mettersi al posto del Signore della storia, pensare di eseguire un progetto al posto del Signore è in realtà il primo passo del fallimento di ogni progettazione politica. Non sono cambiate molto le cose, cambiano solo i paramenti, gli attori, ma il paradigma rimane sempre identico. Anche questo racconto di *Genesi* 11 presenta una nuova possibilità, che non è stata ancora esplorata nel libro, fino a questo punto, cioè la possibilità di essere regno, popolo con un'autorità. Che cosa significa per una storia di uomini vivere l'aspirazione all'unità? Il giudizio dato da questo racconto è che l'aspirazione all'unità non è l'"imperialismo" di un popolo sopra gli altri. Il rischio è che il desiderio positivo per l'unità di tutti i popoli nella storia concreta divenga un sogno imperialistico che pensa di soppiantare il regno di Dio, la Sua signoria. L'illusione di trovare la felicità a prescindere da Dio è ancora un atto di *hybris* contro Dio: per questo il giudizio di Dio non può essere che negativo nei confronti di questo

Il rischio è che il desiderio positivo per l'unità di tutti i popoli nella storia concreta divenga un sogno imperialistico che pensa di soppiantare il regno di Dio

comportamento. Non è dunque il Dio invidioso che davanti alle cose positive minaccia l'umanità, ma è invece il Dio che giudica la storia e afferma **il fallimento dell'imperialismo di un popolo contro gli altri**, pensando di sostituirsi alla signoria stessa di Dio.

Come sempre, al di là del castigo, ci dovrebbe essere un segno positivo: al termine di *Gen 3*, Dio confeziona le pelli per l'umanità; così per Caino, l'omicida, Dio dà un segno perché venga rispettato, nonostante fosse omicida; al termine del diluvio, il segno dell'arcobaleno, come simbolo di equilibrio di tutte le forze, effetto di Dio della sua promessa che non ci sarebbe più stato diluvio.

Invece, alla fine di questo racconto, sembra che non ci sarà più un segno positivo: c'è solo dispersione e Babele finisce la sua storia. Ma, immediatamente dopo la genealogia, troviamo questo segno: **Abramo**. E ciò che viene detto ad Abramo è esattamente il compimento del desiderio di questi uomini: «*renderò grande il tuo nome, e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra*» (Gn 12). Non l'imperialismo sognato da un gruppo sugli altri, ma la benedizione di Dio che attraverso un popolo passa a tutti i popoli. Con il tempo inaugurato dal dono dello spirito, il genere umano sperimenta la possibilità di questa benedizione. E Paolo infatti dice: «*Gesù è l'autentica discendenza di Abramo*» (Gal 3).

■ Conclusione

L'uomo è signore del creato, dominatore non perché ne è padrone, ma perché è uditori di una parola, è coscienza

viva. L'uomo è il punto di approdo di una creazione che non può giungere al vertice se non con un salto, in quanto Dio – che vuole esprimersi – ha bisogno di una coscienza e di un interlocutore.

Il cap. 28 di Giobbe è una pagina stupenda. Si tratta di una pausa lirica nel dramma di Giobbe, che potrebbe anche non essere necessaria al dramma stesso, ma come gli inni delle tragedie greche sono un approfondimento del tema trattato, e in effetti anche questo capitolo è in collegamento al tema del libro. Lo prendiamo come gioiello di riflessione in sé compiuto. È un inno diviso in tre parti: le prime due approdano a una domanda identica, la terza giunge a una risposta (qualche commentatore vorrebbe espungere l'ultimo versetto; a mio parere, eliminare il v. 28 è davvero tagliare la testa a tutta la lirica). Ecco la prima parte:

«Certo vi è una miniera per l'argento e un giacimento per l'oro che viene poi raffinato./Il ferro viene estratto dal suolo e dalla pietra si fonde il rame./Pone un limite alle tenebre, scruta fino all'estremo, la pietra dell'oscurità e dell'ombra infernale./Una galleria perforata da stranieri, prostrati da Nergal (dio degli inferi) vacillano/Indeboliti da malattia. La terra: da essa proviene il pane, mentre il sottosuolo è sconvolto dal fuoco, le sue pietre sono un giacimento di lapislazzuli, la cui polvere è oro./Un sentiero, non conosciuto da rapaci, né avvistato dall'occhio del falcone, non battuto da serpenti, né attraversato dal grifone. Contro la dura pietra della sua mano sovrverte i monti dalle radici, trivella gallerie nelle sue rocce. Il suo occhio vede ogni prezioso, esplora le sorgenti dei fiumi, porta alla luce cose nascoste, ma la sapienza da dove proviene? Dov'è il luogo della conoscenza? (Gb 28,1-12).

Pagina lirica, pagina difficile anche da tradurre, perché si allude alla tecnica delle miniere dell'antichità e noi sappiamo dagli storici e dai geografi antichi che le miniere erano davvero un sepolcro anticipato, perché era impossibile viverci. Questo simbolo della terra che "sopra"



**L'uomo è signore del creato,
dominatore non perché ne è padrone,
ma perché è uditore di una parola,
è coscienza viva**

dà il pane e "dentro", nelle miniere e nelle gallerie, è il luogo in cui l'uomo riesce a trovare ogni prezioso metallo. È una descrizione entusiastica e illuministica dell'uomo tecnologico. Un'ammirazione, uno stupore per questo uomo che riesce a trasformare tutto in oro.

I due simboli principali usati nella prima parte sono proprio la miniera, cioè il **buio profondo**, che diventa luce artificiale per l'uomo, e dall'altra parte **l'alchimia**, la trasformazione, la possibilità di trasformare tutto fino al massimo dello splendore: questo è l'uomo.

La descrizione lirica è di altro tempo, riflette altra cultura, ma il valore della modernità dietro questa modernità è indubitabile. Un uomo capace di tutto persino di sovvertire i monti dalle radici (che è un'azione attribuita a Dio in altra pagina del libro, Gb 9).

L'uomo, come Dio è capace di trasformare tutto. Quasi tutto. Perché la domanda finale rimane. La sapienza non è di questa dimensione materiale e tecnologica. Seconda parte dell'inno: ciò che **l'homo technologicus** non riesce a conquistare da sé lo compra. Il mercato e la sua logica è

proprio lo scambio dei beni di una società. Ecco la seconda parte:

«Il mortale non ne conosce dimora. Non si trova nella terra dei viventi. Tehom (= l'abisso) dice: "Non è in me". Jam (= l'oceano) ripete: "Neppure con me". Non si scambia con oro di massello, non si pesa argento come suo prezzo. Non si paga con l'oro di Ofir. Né con preziosa corniola o lapislazzuli. Non la uguaglia oro o cristallo, non si scambia con oro fino. Non contano coralli e quarzite. Senza rubini si acquista la sapienza. Non la eguaglia il topazio di Cush, non si compra con l'oro più puro. E dunque, la sapienza da dove viene? Dov'è il luogo della conoscenza?» (Gb 28,13-20).

Per dieci volte la ripetizione martellante negativa: non con questo, non con quello... esclusione di ogni possibilità di commercio. Nel caso della sapienza, nemmeno *l'homo oeconomicus* riesce a dare una risposta. La terza parte:

«È nascosta a tutti gli animali. È celata agli uccelli del cielo. Inferi e morte dicono: "Ne abbiamo solo sentito parlare". Dio solo ne comprende la via. Egli solo ne conosce il luogo poiché Egli solo conosce ogni luogo e guarda sotto tutti i cieli, per stabilire al vento il suo peso e distribuire le acque con misura. Quando tracciò alla pioggia un canale e una rotta al temporale, la vide, la misurò, la fissò, la scrutò. E disse all'uomo: temere il Signore è sapienza. Allontanarsi dal male è conoscenza» (Gb 28,21-28).

Il punto d'incontro tra Dio che parla di sapienza e l'uomo che cerca la sapienza è l'uomo stesso, la sua coscienza

La bellezza di questo inno sta proprio nel contrapporre l'opera di trasformazione dell'uomo tecnologico e, in questa terza parte, l'opera di trasformazione di Dio in un'altra dimensione: non quella materiale dell'uomo (l'uomo per arrivare alla pietra filosofale ha sempre bisogno di una dimensione materiale). Dio invece arriva alla Sapienza: la vede, la misura, la scruta e si rivela all'uomo. Quell'uomo rimane **sempre alla ricerca**, giungendo fino all'estremo delle cose, ma non l'aldilà di Dio: Dio solo ha uno sguardo che abbraccia tutti i cieli. Vi è qui un'allusione al cap. 38, quando Giobbe darà la sua soluzione al problema: Dio solo è in grado di vedere il viaggio notturno del sole, mentre l'uomo non sa dove sia la via della luce nelle tenebre.

Questo Dio propone se stesso all'uomo: è Lui a parlare, è Lui a dire che cosa è la sapienza. Il punto d'incontro tra Dio che parla di sapienza e l'uomo che cerca la sapienza è l'uomo stesso, la sua coscienza: il suo essere immagine e somiglianza, direbbe Genesi. Il centro di questa proposta di Dio è *hokmâ* – *sophia* – *sapienza*: in italiano, come in ebraico e in greco, **la sapienza è al femminile**. È importante tale carattere femminile, perché è simbolo di qualcosa in trasformazione. È qualcosa che si rivela nel momento in cui si trasforma, si dà all'umanità nel momento in cui la storia si snoda.

Il simbolo del femminile è in questo caso essenziale alla comprensione della Sapienza. Ecco il segreto: ciò che l'*homo oeconomicus* non riesce a ottenere, ciò che l'*homo technologicus* non riesce a raggiungere, lo rivela Dio stesso all'uomo. **L'*homo sapiens* è tale in quanto è *homo religiosus***, attento a scoprire fino in fondo non solo la materialità del divenire, ma il suo senso profondo come *hokmâ*.

Più sopra si diceva che prima e dopo la storia v'è un *alef* e un *taw* indisponibili all'umanità, uno spazio riservato a Dio solo. Per raggiungere questo spazio, l'uomo deve passare attraverso Dio, solo in Lui è disponibile il *bers'it*, il principio. L'umanità è davvero un *'ôt*, un simbolo teso

tra l'*alef* e il *taw* di Dio: «*Venerare il Signore è essere questo segno. Allontanarsi dal male, vivere secondo la rivelazione della parola di Dio: questa è l'intelligenza e la conoscenza*» (cf Gb 28,28). E questo è il segreto del divenire: non disponibile a chi guarda la realtà solo come trasformazione della materia, ma disponibile solo a chi in questa trasformazione coglie il divenire della Sapienza stessa, che è Dio nella storia. E per noi cristiani quella sapienza ha il volto concreto di una persona: Gesù di Nazaret, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo.

*Docente di Egesi e Teologia biblica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

NOTE

¹In akkadico questo "prototipo" è chiamato *lullû*, « abbozzo d'uomo ».

²L'ideogramma cuneiforme può anche esser letto pi o gestu (= orecchio, intelligenza). Alcuni vorrebbero far coincidere il dio *Ws* con colui che ha guidato la rivolta degli *Igigu*. Ma il racconto non dà alcuna ragione per spiegare questa immolazione come la punizione per quanto è accaduto. Le ragioni della scelta di questo dio – o del nome per questo dio – stanno altrove: precisamente si deve parlare di un'eziologia antropologica. In akkadico, « uomo / umanità » si esprime con il termine *awslum*: in questo vocabolo sta la sillaba *ws / ws* e il nome *ilum* (= dio). Dunque l'«uomo» porta in sé le tracce del dio.

Inoltre, il dio *Ws* è presentato come colui che possiede il «*tsum*» (= spirito, decisione). E in effetti il destino dell'umanità dopo la morte era quello da una parte di ritornare ad essere argilla, ma dall'altra continuare ad essere spirito, anima, fantasma, tutti vocaboli che rendolo l'akkadico *wesemmu* o, in una forma più recente, *etemmu*. Quindi mettendo nell'uomo un po' del dio *Ws* con il suo *tsum*, veniva stabilito anche il destino dell'uomo dopo la morte. Questa è la vera spiegazione ideologica dei vv. I, 215-18. 228-30. Per questa analisi cf anche J. Bottéro - S. N. Kramer [1989: 620s].

³A. Neher [1970: 238].

Uomini e creato

di Prof. Don Karl Golser*

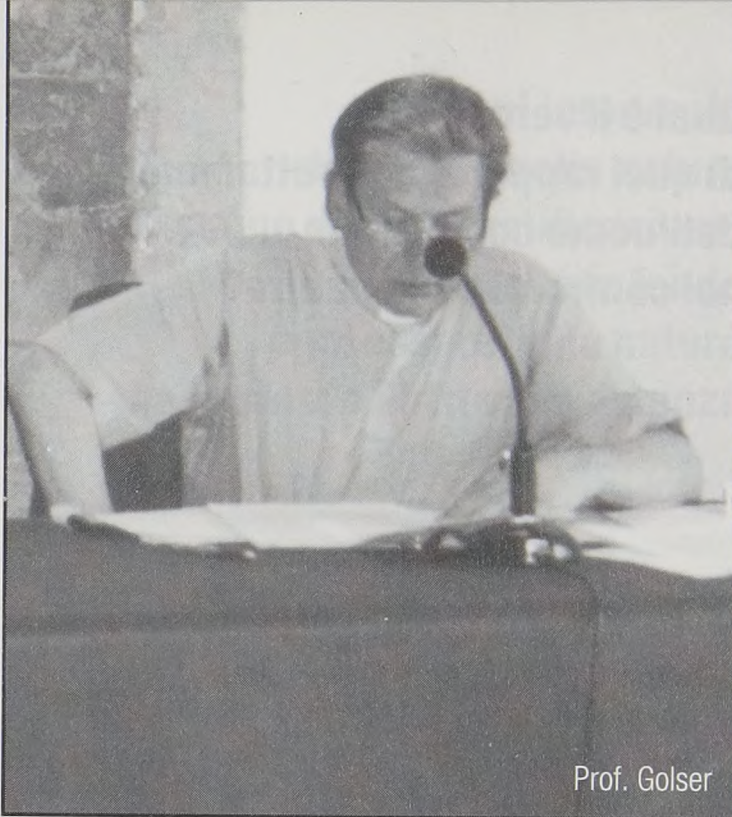
■ Breve sguardo storico

Forse conviene qui menzionare in primo luogo il trionfo del cosiddetto "processo conciliare ecumenico", cioè **giustizia, pace e salvaguardia del creato**. L'idea di una specie di concilio di tutti i cristiani per far fronte alle minacce per la pace nel mondo risale già agli anni trenta e veniva portata avanti dal teologo protestante Dietrich **Bonhoeffer** e dal teologo cattolico Max Josef **Metzger**. Di fronte al presagio della seconda guerra mondiale, questi due teologi pensavano di mobilitare le coscienze dei cristiani per impedire la strage che poi si sarebbe abbattuta in particolar modo sull'Europa. Bonhoeffer aveva richiesto già nel 1934 un concilio per la pace, e Metzger aveva scritto nel 1939 al Papa chiedendo di indire ad Assisi un concilio di riunificazione delle Chiese. Purtroppo questi appelli arrivarono troppo tardi ed i due, che si possono definire profeti, vennero giustiziati dai nazisti morendo così come martiri per la libertà e la pace. Ultimo il periodo di ricostruzione dopo la seconda guerra mondiale, l'idea di un concilio ritornava di nuovo. La ebbe proprio Papa Giovanni XXIII che indisse il Concilio Ecumenico Vaticano II, il quale, nonostante l'apertura ecumenica, fu un concilio dei cattolici. Il Consiglio Ecumenico delle Chiese nella sua assemblea del 1983 a Vancouver rilanciava l'idea, utilizzando però la parola "processo conciliare" per non interferire con il contenuto preciso che il termine concilio aveva nella Chiesa cattolica. Doveva essere un "processo conciliare di un impegno mutuo per la giustizia e la pace", al quale, soprattutto dopo diverse sciagure ecologiche – ricordo soltanto Chernobyl nel 1986 – è stato aggiunto anche l'impegno per la "salvaguardia del creato" che in inglese ha l'espressione forse più felice "integrity of creation".

Tappe di questo processo sono la Prima Assemblea Ecumenica Europea che si celebrava nel 1989 a Basilea sul tema "Pace in giustizia", poi l'Assemblea Ecumenica Mondiale di Seoul nel 1990 su "Giustizia, pace e

salvaguardia del creato" ed infine la Seconda Assemblea Ecumenica Europea di Graz del 1997 sul tema "Riconciliazione. Dono di Dio, sorgente di vita nuova". In questi eventi, nella preparazione di essi e soprattutto nell'attuazione delle rispettive "raccomandazioni operative" il tema della responsabilità per il creato è stato sempre uno dei principali argomenti di impegno. Proprio per dar forme concrete all'impegno è stato creato in Europa a livello ecumenico l'ECEN (l'*European Christian Environmental Network*) e le Conferenze Episcopali Europee hanno finora tenuto già sei consultazioni, sempre in un altro paese europeo, sul tema della responsabilità per il creato, ed ora ci si sta incamminando verso la Terza Assemblea Ecumenica Europea che si terrà nel 2007 in Romania.

Per ritornare alla Chiesa cattolica, le prime prese di posizione del suo Magistero risalgono all'anno 1971, nella lettera Apostolica di Paolo VI "Octogesima Adveniens" e nel documento del Sinodo dei Vescovi sulla Giustizia nel mondo¹. L'anno 1971 è anche l'anno in cui l'oncologo americano Van Rensselaer Potter ha pubblicato il suo libro *Bioethics, Bridge to the Future*², con cui ha introdotto il termine "bioetica" nella terminologia scientifica mondiale. Potter è stato anche colui che ha inteso bioetica in un senso più globale, come responsabilità per la vita intera e per la sopravvivenza del nostro pianeta terra³. Un anno dopo, nel 1972 veniva pubblicato il celebre rapporto del Club of Rome *The limits to growth*⁴ e nello stesso anno veniva organizzata anche dalle Nazioni Unite a Stoccolma la prima conferenza mondiale su "Human Environment". Quanto all'attuale Papa Giovanni Paolo Secondo, l'attenzione alle cause della crisi ecologica è già presente nella sua prima Enciclica *Redemptor Hominis* del 1979 (cf. n. 8, 15, 16) e ritorna nella grande Enciclica sociale *Sollicitudo Rei Socialis* del 1987 (cf. n. 26, 29, 30, 34); il Messaggio per la Giornata della Pace del 1990 è intitolato *Pace con Dio Creatore, pace con tutto il creato*; nell'enciclica *Centesimus Annus* del 1991 si introduce il



Prof. Golser

termine "ecologia umana" (al n. 37), l'Enciclica *Evangelium Vitae* del 1995 vi ritorna a più riprese (ai n. 10, 27 e 42). Vi si parla poi nelle Lettere Apostoliche *Ecclesia in America* del 1999 (al n. 25, 56), *Ecclesia in Oceania* del 2001 (n. 31) ed *Ecclesia in Europa* del 2003 (n. 89). Infine ci sono innumerevoli discorsi del Santo Padre durante i suoi viaggi (per es. a Zamosc in Polonia il 12.6.99), nelle Udienze a singoli gruppi, nelle Udienze Generali del mercoledì e nelle introduzioni all' *Angelus* domenicale, in cui ritorna il motivo della responsabilità per il creato. Per esempio nel discorso all'Udienza Generale del 17 gennaio 2001 parla della "necessaria conversione ecologica".

Ci sono poi anche eccellenti documenti di singoli Vescovi e di Conferenze Episcopali, fra cui un lungo testo del 1998 pubblicato dalla Conferenza Episcopale Tedesca *Agire per il futuro del creato* (*Handeln für die Zukunft der Schöpfung*), uno della Conferenza Episcopale Francese del 2000 del titolo *Il rispetto del Creato*⁵ ed appunto anche il Sussidio per le Comunità *Responsabilità per il Creato* della CEI.

■ La creazione nel NT

Se passiamo ora al **Nuovo Testamento**, bisogna ribadire che tutti i suoi scritti presuppongono la fede in Dio Creatore come è stata sviluppata nell'Antico Testamento. Per Gesù l'elemento centrale è l'annuncio della venuta del Regno di Dio, e con questo intendiamo che in Gesù stesso, nella sua predicazione, nelle sue guarigioni, ma anche nella sua passione, morte e risurrezione si realizza in maniera definitiva **l'opera** di Dio Creatore e Redentore. Gesù è venuto per fare un richiamo all'ordine stabilito da Dio "in principio". Così proprio in riferimento al matrimonio Gesù richiama *Gen 1* e *Gen 2*, e non richiama soltanto ma toglie anche la durezza del cuore causata dal peccato, rendendo così capaci gli uomini di realizzare che sono stati creati per amore e all'amore, come dice la *Familiaris Consortio* (n. 11). Le guarigioni poi, ma anche la remissione dei peccati, sono segni che il regno di Dio è venuto, che tutto viene riportato alla bontà originaria della creazione. La predicazione di

Gesù, infine, è intrisa di tanti motivi sapienziali e spesso vi si fa riferimento a diversi elementi creati, per es. nelle parabole ai semi, alle vigne, ai fiori, agli uccelli, ai pesci ecc.. La riflessione postpasquale di **Paolo** apre infine alla convinzione che la creazione è fatta in vista di Gesù Cristo. Già nella *Prima Lettera ai Corinzi* è espresso questo nesso, quando in *1 Cor 8,6* si parla prima di "Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui", e subito dopo viene aggiunto: "e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui". Ora, le due facce della stessa medaglia, cioè dell'unica opera di Dio, la creazione e la redenzione, acquistano un nuovo profilo cristologico e soteriologico. Tutto è stato creato in vista di Gesù Cristo, il quale ci ha redenti tramite la sua croce e redenzione.

La *lettera ai Romani*, che nel primo capitolo parla della possibilità di conoscere Dio attraverso la sua creazione (cfr. *Rom 1,18-32*), nel capitolo ottavo introduce infine tutto il creato⁶ nella storia salvifica operata per gli uomini e gli assegna la meta nella partecipazione alla gloria di Cristo risorto. Cito il testo, al quale la riflessione teologica posteriore ritornerà spesso:

"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

Qual è il vero motivo di quel rapporto di sfruttamento dell'uomo occidentale nei confronti della natura?

del nostro corpo" (Rom 8,19-23).

– Vorrei qui sottolineare, che questa dinamica escatologica è portata avanti dallo Spirito che alitava già sul creato nella prima creazione (Gen 1,2) e che ogni giorno *"rinnova la faccia della terra"* (Sal 104,30).

Anche la *Lettera ai Colossesi* nel suo inno del primo capitolo riassume bene la finalità cristologica di tutto il creato, che poi viene inserito nell'opera della redenzione. Anche questi versi meritano una citazione esplicita: *"Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui"* (Col 1,15-20).

Analoghi riferimenti al fatto che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo di Dio, si trovano anche nel prologo del vangelo di S. Giovanni (*Giov* 1,2) e nella lettera agli Ebrei (*Ebr* 1,2). Infine l'Apocalisse di Giovanni negli ultimi due capitoli parla dei nuovi cieli e della nuova terra (*Ap* 21,1), dove definitivamente le forze caotiche della morte e del peccato sono vinte – *"non vi sarà più maledizione"* (*Ap* 22,3).

1) Rimprovero all'antropocentrismo della *Bibbia*

Per completare l'apporto biblico al concetto di creazione vorrei anche ricordare la risposta che dall'inizio degli anni '70 la teologia biblica dovette dare **all'accusa che da diverse parti veniva rivolta alla Bibbia ed alla sua interpretazione nel cristianesimo**, secondo la quale la spiccata centralità rispetto all'intero Creato attribuita all'uomo fin dalla prima pagina del libro della *Genesi* (l'antropocentrismo) e il dominio sulla terra affermato pure nel primo racconto della creazione sarebbe stata una delle cause per la distruzione dell'ambiente nei Paesi dell'emisfero settentrionale e occidentale⁷.

Un esame oggettivo può però accertare che il passo biblico incriminato non parla affatto della licenza data all'uomo di soggiogarsi la terra e di sfruttarla in maniera illimitata per i propri bisogni. L'uomo è chiamato a "dominare" (rdh) sulla terra quale immagine di Dio, cioè nella linea di come Dio stesso ha voluto la terra e tutti gli esseri viventi in essa, quindi nella linea dell'amore e della provvidenza di Dio. Il

dominio nella mentalità biblica "è l'azione di un re che regge il suo popolo guidandolo, governandolo in vista dello **shalom**, della vita piena e della pace"⁸. Anche il verbo "soggiogare" (kbs) in ebraico significa letteralmente "porre il piede su qualcosa". Riguardo ai nemici significa opprimerli e calpestarli, riguardo alla terra significa entrare in essa, cioè considerare che la terra è assegnata all'uomo come luogo da abitare. *Gen* 1,26-28 viene integrato poi da *Gen* 2,15 dove si afferma espressamente che Dio pose l'uomo nel giardino dell'Eden *"perché lo coltivasse e lo custodisse"*, perché lo conservasse.

Oggi quindi la discussione può ritenersi chiusa sotto l'aspetto biblico⁹. Bisogna però chiedersi qual è il vero motivo di quel rapporto di sfruttamento dell'uomo occidentale nei confronti della natura, che indubbiamente c'è stato, rapporto sostenuto anche da interpretazioni distorte della *Bibbia*. Tocca agli storici del pensiero occidentale, soprattutto agli storici della filosofia, rievocare tutte le motivazioni che hanno portato le nazioni europee e nordamericane all'atteggiamento del quale vediamo oggi chiaramente le nefaste conseguenze ecologiche¹⁰. Ma sembra proprio che l'epoca del rinascimento con la sua glorificazione dell'uomo e della sua forza inventiva costituisca quel passaggio cruciale. In quell'epoca all'immagine del mondo visto nell'antichità e nel medioevo soprattutto come **"cosmo"**, come organismo del quale fa parte anche l'uomo, subentra l'immagine del mondo come macchina, come orologio.

Con **Francis Bacon** il sapere umano che prima serviva per l'orientamento dell'uomo è visto come capacità di dominio; fu lui a coniare l'espressione "il sapere è potere", potere con lo scopo esplicito di conseguire la vittoria sulla natura. Con **René Descartes** l'interesse del filosofo si sposta verso il soggetto umano, il mondo separato dal soggetto è definito attraverso la proprietà geometrica dell'estensione e così consegnato all'intervento manipolatorio dell'uomo. Allo stesso tempo **Galileo Galilei** applica il calcolo matematico sistematicamente alla tecnica, egli stesso

**Ogni intervento
dell'uomo nella natura
ha bisogno di una giustificazione,
perché in fondo
ogni essere della natura
ha lo stesso diritto di esistenza**

costruisce degli strumenti e fa dell'esperimento la prova di verità per le ipotesi formulate dalle scienze naturali.

Le nuove scienze naturali si collegano a una nuova concezione dell'economia che ora è orientata alla massimizzazione del profitto. Ciò porta anche a un cambiamento sociale; il cittadino borghese attraverso il successo economico può innalzarsi sulla scala sociale. In questo contesto sono da vedersi la filosofia illuminista, la rivoluzione francese come rivoluzione borghese e l'idea del progresso che diventa quasi sinonimo di bene morale. Nel pensiero socialista, poi, da Karl Marx fino a Ernest Bloch, questo progresso diventa rivoluzione. La verità consiste ora nel cambiamento stesso, l'uomo diventa il creatore di un mondo e di una società a sua immagine o a immagine delle sue idee spesso totalitarie. Per chi conosce la storia del pensiero europeo è indubbio che questo pensiero si è sviluppato spesso in contrapposizione al pensiero cristiano, anche se negli ultimi secoli le Chiese e la teologia non sono stati abbastanza sensibili nei confronti dello sfruttamento della terra, come riconosce espressamente la già citata Assemblea Ecumenica Europea di Graz¹¹.

2) La discussione filosofica sull'antropocentrismo

Il posto dell'uomo nel creato ovvero la questione dell'antropocentrismo nel dialogo filosofico-teologico

Con l'ultima osservazione siamo già entrati nel campo dell'**etica** che si chiede come giustificare davanti alla fede ed alla ragione il tanto necessario impegno per la casa della vita oggi minacciata nelle sue fondamenta. L'etica si comprende come scienza dell'integrazione che vuole mettere in dialogo le conoscenze empiriche, i diversi riferimenti filosofici e la visione teologica della persona umana inserita nei grandi rapporti verso Dio, verso le altre persone umane, verso se stessa e, naturalmente, anche verso tutto ciò che è stato creato. Per **un'etica ecologica** è veramente rilevante quale posizione deve avere la persona umana nell'insieme della natura. Finora l'etica tradizionale aveva trascurato i doveri

della persona umana verso la natura, considerando da una parte le risorse di madre natura come illimitate, d'altra parte tralasciando le conseguenze remote dell'agire umano alla provvidenza divina.

Contro questo antropocentrismo tradizionale che, come si è visto, nella sua accentuazione moderna è stato una delle cause dello sfruttamento della natura, sono state perciò presentate altre teorie che hanno messo al centro o tutto il cosmo oppure soltanto la vita, oppure tutte le creature capaci di provare dolore. Rimane perciò importante esaminare prima queste posizioni.

Si potrebbe partire da quella impostazione che si situa all'estremo opposto rispetto all'antropocentrismo tradizionale e che pone sistematicamente al centro del proprio ragionare l'insieme della natura (*physis*) nella quale è inserito l'uomo assieme a tutti gli altri esseri del mondo. Questo approccio si può chiamare "**fisiocentrismo**" o anche "**oliamo**" e nella sua forma più radicale è sostenuto dal filosofo della natura e del diritto Klaus Michael Meyer-Abich¹². A lui si sono ispirati anche una serie di autori provenienti dall'area della teologia protestante tedesca, che hanno pubblicato un *Manifesto per la riconciliazione con la natura*¹³. Dal momento che la causa propria della distruzione dell'ambiente è l'antropocentrismo, essi sostengono che il vero centro deve essere invece la natura stessa, la natura come "*natura naturans*" che è un a priori ontologico e genera tutti gli esseri. Gli esseri umani non possono vivere se non in comunione naturale con tutti gli animali e le piante. Si tratta ora di riconciliarsi di nuovo con questa natura. Ogni intervento dell'uomo nella natura ha bisogno di una giustificazione, perché in fondo ogni essere della natura ha lo stesso diritto di esistenza. Anzi, Meyer-Abich propone di introdurre nell'ordine giuridico la natura come soggetto di diritto vero e proprio¹⁴. Quindi, il vero soggetto dal quale nasce ogni obbligo morale è la natura stessa, che da Meyer-Abich in alcuni passaggi viene considerata



come animata: l'autore contempla addirittura la possibilità di una metempsicosi dall'uomo fino alla natura dei fiumi, delle montagne, dei paesaggi. D'altra parte, per arrivare a delle norme concrete Meyer-Abich è costretto a delle modificazioni, a dei compromessi, perché non gli è possibile arrivare a un metro normativo capace di riconciliare gli interessi dei singoli esseri.

Un **"olismo mitigato"** viene proposto anche dal noto filosofo Hans Jonas con la sua *"etica della responsabilità"*¹⁵. Si tratta di una responsabilità ampliata, sia nei confronti delle generazioni umane future sia nei confronti della natura non-umana. Il **"principio di responsabilità"** è formulato in contrapposizione al **"principio speranza"** di Ernst Bloch. Al posto della speranza Jonas parla di un *"euristica della paura"*, perché di fronte ai pericoli imminenti e alla dinamica perversa della società industrializzata bisogna dare la priorità alla prognosi negativa. C'è sempre da temere il peggio. La via di uscita può consistere soltanto nel ritorno alla teleologia immanente della natura, della quale l'uomo a causa della sua libertà è da considerarsi il grado più alto. L'uomo deve però sempre vedersi inserito nel tutto e investito di obblighi verso tutti gli esseri, anche se Jonas riconosce pur sempre all'uomo una posizione speciale e quindi il suo olismo può essere chiamato come mitigato. Quello che fa problema nella posizione di Jonas è la sua concezione della teleologia immanente della natura, dalla quale derivano degli obblighi precisi, per es. il rispetto per la conservazione di tutte le specie. Una tale teleologia è però discutibile nella filosofia della natura e sembra anche in contrasto con le nuove conoscenze dell'evoluzione.

Restringendo l'ambito delle responsabilità si può ora passare alla posizione di Albert Schweitzer¹⁶ che può essere chiamata un **"biocentrismo radicale"**. Per il celebre medico di Lambarené il principio di fondo è l'assoluto rispetto per ogni forma di vita. *"Io sono vita che vuole vivere assieme ad ogni altra forma di vita che vuole*

pure vivere", così suona il suo motto fondamentale. Si tratta qui di un'esperienza di fondo che però diventa anche principio fondante per ogni comportamento etico. A parte però che da questo principio è impossibile arrivare a dei criteri per stabilire delle priorità (Schweitzer parla di un permanente senso di colpa quando camminando gli risultava impossibile non calpestare qualche formica). Sotto l'aspetto di filosofia etica abbiamo qui un caso classico di fallacia naturalistica, cioè di un passaggio indebito dall'ambito descrittivo a quello prescrittivo.

Una responsabilità ancora più ristretta può essere vista nel **"patocentrismo"** che nella sua forma più radicale viene proposto dal noto filosofo australiano Peter Singer¹⁷. Per lui il criterio decisivo per il rispetto è **la capacità di sentire dolori**. Così non tutti gli animali sono da rispettare, ma soltanto coloro che possono sentire dolori. Singer si batte soprattutto contro ciò che lui chiama *"speciesismo"*, cioè il rispetto dovuto all'essere umano soltanto perché appartenente alla specie umana. Bisogna qui distinguere: il criterio decisivo è la sofferenza. Fra l'uomo che soffre e l'animale che soffre la preferenza va per l'uomo, perché a causa della sua consapevolezza l'uomo soffre forse di più, ma ci sono stati d'incoscienza degli uomini (nello stadio terminale, nella vita embrionale e fetale), dove non c'è sofferenza e quindi in quei casi un scimpanzé che soffre vale più di un tale essere umano. Singer riconosce inoltre la qualifica della personalità soltanto a quegli esseri che hanno una coscienza e quindi anche degli interessi. Anche gli animali che soffrono hanno una specie di coscienza e sono quindi da rispettare, mentre ogni altra forma della vita e della natura rimane a disposizione degli interessi umani. Nella sua concezione utilitaristica Singer parte quindi dal principio della imparzialità e lo lega al criterio della capacità di sofferenza. In fondo abbiamo qui un antropocentrismo, ampliato però riguardo ad obblighi precisi (e a corrispondenti diritti) anche agli animali che possono soffrire.

Finora l'etica tradizionale

aveva trascurato i doveri della persona umana verso la natura, considerando da una parte le risorse di madre natura come illimitate

Si ritorna quindi all'**antropocentrismo** di cui è espressione la corrente principale dell'etica occidentale. Si pensi per esempio a Immanuel Kant che vede il fondamento dell'obbligo morale soltanto nel soggetto umano autonomo. Tutti gli obblighi morali sono obblighi della **persona umana** nei confronti di se stessa e delle altre persone umane. Il divieto per es. di maltrattare gli animali viene giustificato da Kant coll'argomento che altrimenti l'uomo stesso diventerebbe insensibile e brutale.

La forma di filosofia etica a cui oggi si fa molto riferimento è però la cosiddetta "**etica del discorso**" (Diskursethik) proposta da Jürgen Habermas ed in una variante anche da Karl Otto Apel. Il principio etico di fondo sta nell'assunzione di un discorso argomentativo al quale tutti i soggetti idealmente partecipano per arrivare così a un consenso sul che cosa fare. Recentemente questo modello è stato ampliato anche all'ambito ecologico¹⁸, inserendo nel discorso ideale presso Habermas¹⁹ e Apel²⁰ in maniera asimmetrica e avvocatoria anche gli animali e presso Zierhofer²¹ tutta la gamma dei rapporti dell'uomo con l'ambiente.

La problematicità di queste posizioni consiste, da una parte, nell'angolazione esclusiva dell'intersoggettività sociale (per un'etica individuale e delle virtù non c'è spazio) e dall'altra nel fatto che il criterio della razionalità del discorso è necessario, ma non ancora sufficiente per arrivare anche a delle norme materiali.

Se gettiamo ora lo sguardo alla teologia cristiana, bisogna in primo luogo ribadire che da essa non è stato professato un antropocentrismo puro e semplice, ma un **teocentrismo**, che però in Gesù Cristo, meta di tutto il creato, ha assunto totalmente anche la dimensione umana²². Si tratta di un teocentrismo che conduce all'antropocentrismo. Anche i teologi moderni fautori della cosiddetta "morale autonoma" propongono un antropocentrismo in contesto cristiano o teonomo. Così

per esempio Alfons Auer, la cui *Etica dell'ambiente*²³ è tutt'ora uno dei principali testi di riferimento.

Per portare chiarezza in questo dibattito sull'antropocentrismo da sostenere o da criticare potrà ora essere molto utile una distinzione proposta da Bernhard Irrgang²⁴. Si deve infatti distinguere fra un antropocentrismo contenutistico-materiale, un antropocentrismo come forma di *ethos* e un antropocentrismo metodico.

Per quel che riguarda i **contenuti (materiali) dell'antropocentrismo** si potranno qui riprendere tutte le affermazioni sulla posizione centrale dell'uomo nella creazione, da riferirsi in ultima analisi però a Cristo vera meta dell'universo. Quanto ai doveri specifici abbiamo qui uno sviluppo. La teologia morale cattolica classica, è vero, si è concentrata soltanto sui doveri dell'uomo nei riguardi di Dio, del prossimo e di se stesso, trascurando la responsabilità per l'ambiente, ma in quel tempo la questione ecologica non si era ancora posta. Ora le trattazioni più recenti trattano anche dei doveri verso le generazioni future e verso l'insieme del sistema ecologico nel quale l'uomo è inserito. In questo senso si può dire che la teologia morale attuale, che si rifà all'assunto biblico che la signoria dell'uomo sul creato è quella di un pastore a cui è affidato non un potere autocratico, ma una custodia per la casa della vita, professa quindi un antropocentrismo mitigato o relazionale.

L'antropocentrismo come forma di ethos implica invece che la persona umana nel suo agire morale è sempre riferita a se stessa, in quanto deve impegnarsi per avere gli atteggiamenti giusti, le virtù necessarie ed anche le giuste norme alle quali attenersi. L'*ethos* antropocentrico significa anche che è e può essere soltanto l'uomo stesso ad essere responsabile davanti a Dio per sé, per gli altri esseri umani e per tutto il creato.

Con l'antropocentrismo metodologico invece si esprime il fatto già metaetico che è sempre presupposto

**Dio nella creazione
ha assunto una relazione
con ogni cosa da lui creata,
e questa relazione
continua e dona
anche ad ogni creatura
una propria valenza**

l'uomo come soggetto morale, sia per concepire la rivelazione (l'uomo capace di essere interpellato e di dare una risposta alla chiamata di Dio) sia per fondare l'etica ed un agire responsabile. La richiesta di abbandonare la prospettiva antropocentrica per giungere a un rispetto maggiore per l'insieme della natura, è inconsistente sotto l'aspetto metaetico. Considerare l'essere umano soltanto come essere della natura con i suoi impulsi ed interessi egoistici, che vuole quindi vivere in mezzo a tanti altri viventi, significherebbe proprio rassegnarsi a uno sfruttamento ancora più incondizionato della natura, perché giustificerebbe il fatto che l'uomo come l'essere più forte si è imposto ed ha sfruttato il resto per i propri scopi. La motivazione che a lungo andare questo sfruttamento della terra tornerà anche contro gli interessi dell'uomo, è un ragionamento utilitaristico, che sotto l'aspetto teologico dimentica che anche la terra e tutti i suoi esseri hanno una loro dignità perché anche con loro Dio ha instaurato una relazione. *"E Dio vide che era cosa buona"*, si ripete dopo ogni giorno della creazione (cf. Gen 1).

I principali temi di una teologia della creazione

Passiamo ora alla riflessione teologica stessa. Quali sono i suoi argomenti principali quando oggi si parla di una teologia della creazione?

Innanzitutto si parla di Dio stesso come Creatore. Rimane assolutamente necessario ribadire il concetto di una **"creatio ex nihilo"**. È questa una dottrina non affermata espressamente nella Sacra Scrittura, ma già adombrata quando essa parla della creazione attraverso il "verbo". Con questo si afferma la assoluta sovranità e libertà di Dio. Dio non è obbligato a creare qualcosa, il mondo non può essere un'emanazione di Dio. Ogni panteismo, cioè divinizzazione del mondo, come oggi di nuovo propagata da qualche esponente del movimento dei "Verdi" e soprattutto anche dal cosiddetto "New Age", è chiaramente da escludere. Bisogna affermare l'assoluta trascendenza di Dio.

Ma questo Dio non è un Dio solitario, in sé autosufficiente. Il

passaggio da un Dio solitario alla creazione di un mondo risulta difficile, perché il motivo non potrebbe consistere in un bisogno che renderebbe Dio così in qualche modo dipendente dal mondo e intaccherebbe così la sua assoluta trascendenza²⁵.

Ma il Dio cristiano è un Dio che è amore (cf. 1 *Giov* 4,8), che è comunione di amore e di vita, fra il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo. Proprio perché nel Dio Trino esiste un eterno dialogo in cui il Padre si dona a Figlio e Padre e Figlio trovano la comunione nello Spirito Santo, questo amore ha voluto donarsi creando un mondo, diverso da Dio ma anche chiamato all'amore, alla partecipazione nella vita di Dio stesso²⁶. Il Padre della Chiesa Sant'Ireneo di Lione lo afferma in maniera suggestiva che è Dio Padre, attraverso *"le proprie due mani"* (il Figlio e lo Spirito Santo), a creare liberamente e per amore l'universo materiale.²⁷

La teologia cristiana ortodossa, ma anche quella più recente cattolica sottolineano molto questa **dimensione trinitaria della creazione** che deriva direttamente dalla dimensione cristologica, come evidenzia la Sacra Scrittura, dicendo che tutto è stato creato in vista di Cristo, che è insieme Creatore e Redentore.

È soprattutto la teologia ortodossa che evidenzia di continuo questo aspetto. In linea con la Chiesa dei primi secoli predilige commentare in tal senso il seguente versetto della lettera agli Efesini *"Un solo Dio Padre di tutti che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti"* (Ef 4,6). *"Dio al di sopra di tutto, origine di ogni esistenza: il Padre; Dio per mezzo di tutto, struttura e intelligenza: il Logos, Verbo, Sapienza e Ragione dell'universo; Dio in tutto: lo Spirito, dinamismo di realizzazione e di bellezza"*²⁸.

Per la teologia cattolica vorrei citare il Papa stesso, il quale in due discorsi all'Udienza Generale ha esplicitato questo rapporto di tutto il creato col Dio Trino. Cito dal discorso all'Udienza Generale del 2 agosto 2000: *"Possiamo chiederci come si possa sviluppare, nell'esperienza cristiana, la contemplazione della Trinità attraverso la creazione, scorgendovi non solo genericamente il riflesso*

Non sempre possiamo vedere nel buio
e tutte le cose alla luce della creazione divina,
perché accanto alla luce del giorno
esiste anche il buio della notte,
ma nella notte la luce prima irradiata sulle cose
è presente come calore

dell'unico Dio, ma anche l'orma delle singole Persone divine. Se è vero infatti che "il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creazione, ma un solo principio" (Concilio di Firenze: DS 1331), è anche vero tuttavia che "ogni Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua personale proprietà" (CCC 258). Quando allora contempliamo ammirati l'universo nella sua grandezza e bellezza, dobbiamo lodare l'intera Trinità, ma in modo speciale il nostro pensiero va al **Padre** da cui tutto scaturisce, come pienezza fontale dell'essere stesso. Se poi ci soffermiamo sull'ordine che regge il cosmo e ammiriamo la sapienza con cui il Padre l'ha creato dotandolo di leggi che ne regolano l'esistenza, è spontaneo per noi **risalire al Figlio eterno**, che la Scrittura ci presenta come Parola (cfr Gv 1,1-3) e Sapienza divina (cfr 1Cor 1,24.30). Nel mirabile canto che la Sapienza intona nel libro dei Proverbi e che è stato proposto all'inizio di questo nostro incontro, essa appare "costituita fin dall'eternità, fin dal principio" (Pr 8,24). La Sapienza è presente al momento della creazione "come architetto", pronta a porre le sue delizie "tra i figli dell'uomo" (cfr Pr 8, 30-31). Sotto questi aspetti la tradizione cristiana ha visto in essa il volto di Cristo, "immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui" (Col 1,15-17; cfr Gv 1,3). Alla luce della fede cristiana, la creazione poi evoca in modo particolare lo **Spirito Santo** nel dinamismo che contraddistingue i rapporti tra le cose, all'interno del macrocosmo e del microcosmo, e che si manifesta soprattutto là dove nasce e si sviluppa la vita. In forza di questa esperienza, anche in culture lontane dal cristianesimo si è in qualche modo percepita la presenza di Dio come "spirito" che anima il mondo. Celebre, in questo senso, l'espressione virgiliana: "*spiritus intus alit*", "lo spirito alimenta dall'interno" (*Eneide*, VI, 726). Il cristiano sa bene che una tale evocazione dello Spirito sarebbe inaccettabile, se riferita a una sorta di "*anima mundi*" intesa in senso panteistico. Ma, escludendo questo errore, resta vero che

ogni forma di vita, di animazione, di amore, rinvia in ultima analisi a quello Spirito, di cui la *Genesi* dice che "*aleggiava sulle acque*" (Gen 1,2) all'alba della creazione e nel quale i cristiani, alla luce del *Nuovo Testamento*, riconoscono un riferimento alla Terza Persona della Santissima Trinità.²⁹

La dimensione trinitaria ha così anche spiegato l'immanenza di Dio, della sua gloria, in tutto il creato. Al riguardo la teologia più recente sottolinea soprattutto il concetto della "**creatio continua**". Non è possibile concepire la creazione soltanto come l'inizio di tutto, per cui ci vuole un Dio come prima causa, mentre per il resto Dio può essere assente perché il tutto procede ora secondo cause naturali. Questa sarebbe una concezione deistica, tipica dell'Illuminismo e di una visione delle scienze naturali che ruotano attorno al paradigma della causalità. No, la tradizione filosofico-teologica ha sempre ribadito il carattere contingente di ogni cosa creata, che ha sempre bisogno di essere sostenuta nel suo essere (cf. Att 17,24-28). Quindi l'azione creativa di Dio continua, anche se mediata attraverso cause secondarie. Ma nella filosofia odierna una simile visione metafisica non gode più di molto credito. Ha maggior credito una considerazione relazionale-dialogica. Dio nella creazione ha assunto una relazione con ogni cosa da lui creata, e questa relazione continua e dona anche ad ogni creatura una propria valenza.

Al posto della causalità che vede soltanto un intervento di Dio all'inizio subentra la categoria della **vicinanza**. Al riguardo mi sembra suggestiva una riflessione del teologo-mistico medievale Maestro Eckhart³⁰ il quale paragona la creazione all'irradiazione del sole sulla terra. Quest'irradiazione avviene sempre, anche se non è presente sempre nella nostra coscienza. Non sempre possiamo vedere noi stessi e tutte le cose alla luce della creazione divina, perché accanto alla luce del giorno esiste anche il buio della notte, ma nella notte la luce prima irradiata sulle cose è presente come calore. Ora, questa situazione della notte è quasi la situazione-

normale per noi che vogliamo incontrare il nostro Dio creatore, però attraverso il calore residuo possiamo arrivare a colui che continuamente ci riscalda. Dio rimane relazionato al mondo da lui creato.

Questa presenza continua di Dio nel mondo da lui creato è un'immanenza e può essere chiamata anche **sacramentale**. Il concetto cristiano di sacramento, secondo il quale attraverso segni visibili agisce Dio stesso, è analogico. Abbiamo la presenza totale di Dio nell'incarnazione del Cristo, che è l'Emanuele, il Dio con noi, quindi è il sacramento originario. Abbiamo la Chiesa come sacramento fontale, "*segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*" (LG 1), abbiamo i sette sacramenti, abbiamo tante altre presenze di Dio, per esempio nella sua parola, in ogni comunione di persone unite in suo nome, in ogni atto di amore, ma anche in ogni creatura sua.

Uno dei segni della presenza divina più densi è il **sacramento dell'eucaristia**, dove si attua una mirabile unione fra il creato e Dio, anzi la trasformazione del creato in Dio. Prendiamo, infatti, pane e vino, il frutto della terra e del lavoro umano, che per opera dello Spirito Santo viene trasformato nel corpo e nel sangue di Cristo. Abbiamo nell'eucaristia una triplice dimensione perché essa è in primo luogo dono di Dio a noi, poi è assunzione sia del mondo nel suo insieme, della natura come anche della cultura che è frutto del lavoro umano, e poi essa ha una dimensione escatologica, perché in essa annunciamo la morte e la risurrezione del Signore finché egli venga ed anche perché crediamo che un giorno tutto il corpo di Cristo, la Chiesa ed il cosmo che ora geme, verrà assunto nella gloria di Cristo risorto.

Infine la teologia della creazione evidenzia anche la **dimensione escatologica**, perché il destino della creazione non si risolve in questa terra, ma trova il suo compimento nel "nuovo cielo" e nella "nuova terra", in quanto l'intera creazione sta soffrendo le doglie del parto

e sospira nell'attesa di essere finalmente accolta nella gloria dei figli di Dio, nella partecipazione al Cristo risorto. Così scrive infatti Georg Kraus nel suo "Manuale di dottrina della creazione" dell'anno 1997: "Uniche nell'ambito del Nuovo Testamento sono le asserzioni, in cui Paolo pone in strettissima correlazione il destino dell'intera creazione con il destino dell'uomo. La creazione intera partecipa pertanto alla redenzione dell'uomo e deve in tal modo, in occasione del compimento finale dell'umanità, essere liberata dalla sua caducità e conseguire la condizione della pace eterna"³¹. Tutte queste dimensioni teologiche devono poi anche entrare in ciò che noi chiamiamo "**spiritualità**", cioè nel rapporto dell'uomo con Dio, nel vissuto totale di una persona di fede cristiana, nel suo rapporto religioso con tutto il creato. Suggerimenti preziosi in vista di una spiritualità della creazione offre il già citato "manuale" pubblicato da Georg Kraus nel 1997³². Secondo questo autore "*il punto di partenza per tale spiritualità... è la persuasione viva, che il Dio creatore è presente nell'intero ambito del mondo. Concretamente, gli uomini che credono sviluppano la disposizione spirituale della concreaturalità, poiché sperimentano se stessi come creature tra le altre. Una tale spiritualità pone il fondamento più profondo per una coscienza ecologica*". Possiamo quindi distinguere:

a) La spiritualità della mistica cosmica:

La mistica cosmica percepisce un incontro con Dio in tutte le creature, quale lo hanno sperimentato e descritto in forma particolarmente viva le mistiche cristiane (ad esempio Hildegarda di Bingen e Mechthild di Magdeburgo) ed i mistici (vedi Meister Eckhart, Giovanni della Croce e Jacob Böhme). Ignazio di Loyola ha riportato la mistica cosmica alla formula: "*cercare e trovare Dio in tutte le cose*".

1) Tutte le creature sono in Dio e Dio è in tutte le creature:

Att. 17, 24.27 sg.; Ger. 23,24; Tommaso d'Aquino: "*Come l'anima è tutta intera in ogni parte del corpo, così anche Dio è tutto in tutto ed in ogni cosa*", STh I,8,2,3. Da

**Non sempre possiamo vedere noi stessi
e tutte le cose alla luce della creazione divina,
perché accanto alla luce del giorno
esiste anche il buio della notte,
ma nella notte la luce prima irradiata sulle cose
è presente come calore**

ciò deriva come conseguenza: Tutti gli esseri della natura hanno un alto valore perché in essi è presente Dio.

2) Tutte le creature sono una testimonianza di Dio:

In una prospettiva mistica anche le creature non umane divengono soggetti del rendimento di lode a Dio (cfr. Sal 145,10; Sal 19,2 ed il Cantico di frate Sole).

3) Presenza del Dio trinitario nel cosmo:

Scriva Kraus: *“La mistica cosmica percepisce tale presenza della Trinità nella creazione e rende coscienti del fatto che l'olismo dell'ecologia è fondato di già nel Dio trinitario”*³³. Nella creazione è presente in modo speciale il Cristo cosmico (Eucarestia) e pure allo stesso modo lo Spirito cosmico di Dio: *“Con la fede nella onnipresenza cosmica dello Spirito di Dio la mistica cosmica rende coscienti, in ecologia, del fatto che tutti gli esseri del mondo meritano attenzione, perché recano in sé una traccia dello Spirito divino”*³⁴.

b) La spiritualità della concreaturalità:

Enzo Bianchi considera tutto il creato come una *“comunità di co-creature”*³⁵. Da ciò derivano i seguenti atteggiamenti, che riassumo di nuovo seguendo Kraus:

1) Attenzione per la dignità di ogni creatura:

Le creature devono essere valutate non unicamente sul valore d'uso che esse hanno per l'uomo, bensì sul loro valore ontologico, e da ciò nasce un profondo rispetto per esse. Si pensi a ciò che significa questo quando si parla del rispetto per la biodiversità o anche al rapporto problematico con gli animali che l'uomo utilizza per i suoi scopi.

2) Stupore riferito alla pienezza ed alla bellezza delle altre creature:

Una tale spiritualità rende aperti gli occhi ed i sensi dell'uomo, affinché possano vedere e percepire la smisurata pluralità degli esseri organici ed inorganici; essa apre l'animo dell'uomo a lasciarsi catturare ed incantare dalle bellezze del mondo.

3) Sensibilità in solidarietà con le creature che soffrono:

Una tale spiritualità sperimenta che gli esseri viventi

conoscono il dolore, le malattie, l'età e la morte e che nella natura ci sono catastrofi e violenta distruzione. Una solidarietà con-creaturali significa concretamente *“impegnarsi a partire da una comunanza con le altre creature sofferenti, affinché possano essere rimosse le sofferenze eliminabili ed anzitutto le cause ecologiche del patire”*³⁶. A questo proposito può servire da esempio la spiritualità della misericordia di Isacco il Siro, che era profondamente convinto che lo Spirito del Dio misericordioso voglia creare in noi un 'cuore compassionevole' e diceva in un'omelia: *“Che cosa è dunque un cuore compassionevole? È il cuore che si consuma per amore dell'intera creazione, per l'umanità, gli uccelli, gli animali, i demoni e per ogni creatura... La sua grande pietà rende il suo cuore umile ed egli non può tollerare di ascoltare o vedere una qualsivoglia offesa o la più piccola sofferenza nella creazione”*³⁷.

Questa spiritualità della creazione viene vissuta anche nella **liturgia**, sia in quella ufficiale sia in quella della devozione popolare. La liturgia cattolica ha riferimenti costanti al tema della creazione³⁸, durante tutto l'anno liturgico che è in sintonia con l'anno agricolo, nell'uso degli elementi della natura quali l'acqua, il pane, il vino, l'olio, l'incenso, negli inni del breviario che seguendo le ore del giorno riportano continuamente il creato a Cristo e intonano la lode al Creatore nello Spirito Santo. La tradizione spirituale orientale accentua forse ancora di più questo aspetto.³⁹

Per la devozione popolare ricordo le benedizioni sparse di nuovo per tutto l'anno: benedizioni del mare e dei fiumi, dei campi e dei fiori, degli animali domestici, delle stalle e degli alpeggi, e così via. È piuttosto compito di una società non più agricola introdurre nella liturgia e nelle diverse forme di preghiera anche le nuove preoccupazioni per l'ambiente e per il mondo intero che ci è affidato.

Simone Morandini nel suo recente studio citato⁴⁰ riassume tutta la dimensione teologica e spirituale della creazione nelle **tre virtù teologiche**: la fede si riferisce

alla dimensione della benedizione e bellezza contemplata nel creato e da lì si eleva poi la lode al Creatore, per la quale in particolar modo è deputato l'uomo; la speranza si esplica soprattutto nello sguardo solidale al creato in stato di sofferenza ed anela con tutte le creature verso il compimento escatologico; la carità teologica o l'amore si esprime infine nella responsabilità concreta, nell'aiuto che si porta, oppure nel farsi prossimo come il buon samaritano che si è chinato sulle ferite della creatura caduta sotto i briganti, che oggi sarebbero le conseguenze gravi dello sfruttamento della terra.

■ Un'etica di responsabilità per il creato

I principi di un'etica ecologica

Dopo aver chiarito che per un'etica rimane imprescindibile partire dal **soggetto umano** pur considerandolo in tutte le sue relazioni, bisogna ora riflettere su come può esplicarsi un'argomentazione capace di arrivare anche a delle conclusioni concrete, a delle norme operative in questo ambito così complesso che è la nostra terra tutta come casa della vita. Siamo qui sempre nel campo di etica sociale, anzi di una socialità allargata oltre misura. Ora l'apporto dell'etica sociale cattolica soprattutto nella formulazione di grandi principi con i quali si riesce a strutturare l'argomentazione. Nel grande manuale di etica economica (*Handbuch der Wirtschaftsethik*) in quattro volumi si legge la seguente precisazione: *"I principi hanno la funzione di ricondurre la pluralità di fatti ed esigenze ai rapporti semplici e basilari. ... I principi non sono norme immediatamente esecutive, né ordinamenti e neppure norme d'attuazione, ma principi strutturalmente e operativamente rilevanti"*⁴¹. La conversione dei principi in norme concrete e strategie adeguate all'agire economico possono realizzarsi, poi, solo nel dialogo con tutti gli interessati.

Il principio sociale della persona umana come libera e responsabile:

Forse qui si presenta proprio la specificità della **dottrina sociale cristiana**. Essa parte dalla dignità personale di ogni persona umana, che teologicamente è considerata come immagine di Dio ed in un'ottica di etica universale come depositaria di inalienabili diritti. Tali diritti si fondano sul fatto che l'essere umano è dotato di ragione, di coscienza morale e di libero arbitrio, essendo quindi capace di autodeterminarsi e di fare delle scelte responsabili. La persona umana non può essere soppiantata da forme collettive come lo sono lo stato o altre strutture sociali, oppure anche dal mercato.

Come già detto, la persona umana è un **essere relazionale**. Se vuole che le sue scelte libere siano responsabili, dovrà quindi tener conto di tutte le dimensioni toccate dal suo agire. È stato soprattutto Hans Jonas che nella sua "etica della responsabilità" ha argomentato che con le nuove capacità tecniche la responsabilità umana si è allargata oltre misura, perché può ora interferire sui presupposti della vita stessa, sia per le presenti che per le future generazioni.

È quindi chiaro che la libertà umana, sia in campo scientifico, tecnico ed economico, deve rispettare dei limiti precisi. Non si può segare il ramo sul quale si è seduti, mettendo in pericolo la propria ed altrui esistenza. Il primo referente, oltre ai doveri immediati verso l'immediato prossimo, è l'umanità presente su questa terra, alla quale bisogna garantire le condizioni per la vita. Essendo informati sulle malattie, sulle carestie ed indigenze di gran parte dell'umanità e potendo anche intervenire, almeno in linea di principio, ci si espone a grande **irresponsabilità** non facendo niente. Si sa naturalmente quanto è difficile intervenire efficacemente, quanto si è condizionati in questo, però per questo gli obblighi non sono aboliti.

La seconda dimensione di responsabilità, collegata alla prima, si riferisce a tutto il creato oggi a noi presente. Per la salvaguardia di esso non si può solamente riferirsi alle conseguenze a breve ed a lunga distanza sull'umanità



stessa, ma in una prospettiva cristiana il creato ha una sua dignità propria, perché è pure oggetto della volontà creatrice di Dio. Si ammette senz'altro una scala differenziata di dignità a seconda della diversa qualità dell'essere, cosicché per determinate ragioni un essere possa essere sacrificato per l'altro. Più alta è questa qualità ontologica di un essere, maggior rispetto gli è dovuto, ancora di più quando questo essere può sentire dolori. Ma l'impegno per es. per il mantenimento della biodiversità trova la sua giustificazione non soltanto nel fatto, perché altrimenti verrebbe intaccata anche la qualità della vita umana, ma ha la sua ragione in sé. Tutte le creature sono create per la lode di Dio, come cantano diversi Salmi.

La terza dimensione di responsabilità si riferisce poi alle **generazioni future**. Sappiamo oggi quanto possiamo influenzare le condizioni della casa di vita per quelli che verranno ad abitarla dopo di noi. Già la responsabilità intramondana viene giustificata dalla destinazione universale dei beni della terra. La proprietà privata ha un suo senso, però essa non è assoluta, ma ha un'ipoteca sociale, come formula la dottrina sociale della Chiesa. La destinazione universale dei beni della terra riguarda anche gli abitanti futuri della terra. C'è in questo naturalmente un certo problema, perché come si possono considerare e rispettare diritti di chi ancora non c'è? Per rispondere a questa difficoltà, la legislazione internazionale ha introdotto il concetto di "patrimonio comune dell'umanità". Come riferisce Emanuel Agius, è stato il governo Maltese a lanciare già nel 1967 per la prima volta questa idea in seno alle Nazioni Unite, e questo in riferimento alla flora marina ed oceanica.⁴² Anche la dichiarazione sul genoma dell'Unesco del 1997 ha in seguito parlato del genoma come patrimonio o eredità comune dell'umanità.

La qualifica di patrimonio comune, che del resto ha una sua vicinanza col concetto di "bene pubblico" (*public goods*) discusso per esempio dal premio Nobel Amartya Sen⁴³, comporta secondo E. Agius⁴⁴ il diritto di usare le risorse, ma non di appropriarsene, richiede un

amministrazione internazionale a vantaggio degli interessi dell'umanità nel suo insieme e la partecipazione di tutta l'umanità ai vantaggi, ed infine un suo uso esclusivamente pacifico. In analogia alla figura di un tutore per persone incapaci è stato proposto anche, per garantire questi diritti dell'umanità, l'istituzione di un "guardiano" per tenere la comunità internazionale in allerta di fronte ai rischi che corre il benessere delle generazioni future.

Sempre in riferimento al principio della responsabilità si potrebbero poi elencare due criteri: il concetto di "prevenzione" che "mira a sviluppare strategie di prevenzione per evitare danni provenienti da fattori *sicuramente* nocivi, ed in particolare quando i danni sono irreversibili"⁴⁵ ed il concetto di "precauzione" che riguarda rischi *non certi*. In base ad esso occorre intraprendere azioni di prudenza dove c'è una sufficiente evidenza scientifica (ma non necessariamente una prova assoluta) che l'inazione possa portare ad un danno"⁴⁶.

Proprio il concetto di precauzione che entrato in diverse legislazioni internazionali, anche nelle direttive dell'Unione Europea, è abbastanza discusso⁴⁷ perché può essere facilmente frainteso come espediente per poter bloccare qualsiasi ricerca o innovazione; esso è un criterio nella gestione di un rischio per il quale, anche a valutazione conclusa, rimane un'incertezza, dove però il non-agire causerebbe maggior danno. L'uso di questo criterio è anche una prova di fuoco per una partecipazione democratica nei processi decisionali, perché le paure e le incertezze circa possibili rischi per la salute o per l'ambiente possono facilmente essere strumentalizzate per fini populistici.

L'altro criterio riferito alla responsabilità sarebbe quello della causalità, che chiede che chi causa un danno debba anche pagare per le conseguenze di questo danno. Chi inquina un fiume deve pagare per il danno provocato⁴⁸. È un criterio più che evidente. Ma, indipendentemente dal fatto che spesso è difficilissimo risalire all'autore del danno, perché gli autori possono essere molti – si pensi alle conseguenze del

**Si pone oggi, in forma più urgente che nel passato,
la necessità di coltivare la coscienza di valori morali universali,
per affrontare i problemi del presente,
la cui connotazione comune è data dalla dimensione planetaria
che essi vanno assumendo**

traffico per la salute —, una rigorosa applicazione di questo principio nel senso di “una verità dei costi” significherebbe un ribaltamento economico, moltiplicando per esempio i costi dell’energia fossile o dei trasporti.

I principi della solidarietà e della sussidiarietà

L’altro tratto caratteristico della visione cristiana dell’uomo e della società è la solidarietà che è conseguenza diretta dell’amore del prossimo, ma che viene giustificata come principio anche dalla natura sociale della persona umana. Si tratta da una parte della correzione dell’isolamento individuale, presupposto dall’economia liberista, dall’altra anche la correzione di una solidarietà ordinata dall’alto, prevista nel socialismo, in cui il singolo è inglobato nel popolo o nella classe sociale. Accanto al bisogno fondamentale della conservazione di se stesso e della propria specie, l’uomo ha anche il bisogno, ovvero la disposizione interna, di prendersi cura degli altri. Si pensi qui di nuovo alle esperienze nella famiglia e nelle piccole comunità ristrette, dove questa solidarietà può crescere ed essere praticata.

Nel contesto della globalizzazione, questa solidarietà deve riferirsi all’intera famiglia umana e considerare in particolar modo i più svantaggiati di questa famiglia, sia le nuove povertà nei nostri Paesi, sia l’impegno per uno sviluppo economico dei Paesi del Terzo mondo che ancora ne rimangono esclusi. È ovvio che in questa considerazione deve entrare anche la prospettiva più ampia che riguarda tutto il creato, perché la nostra responsabilità si è appunto allargata.

Vorrei qui fare riferimento al messaggio del Papa per la giornata della pace del 2000, che può essere compreso come risposta alla globalizzazione, come annuncio di una globalizzazione non solo economica, bensì dell’umanità⁴⁹. Lo sguardo del Papa va a tutta l’umanità, che egli intende come unica famiglia solidale⁵⁰, e ci ricorda: “*Si pone oggi, in forma più urgente che nel passato, la necessità di coltivare la coscienza di valori morali universali, per affrontare i*

problemi del presente, la cui connotazione comune è data dalla dimensione planetaria che essi vanno assumendo. La promozione della pace e dei diritti umani; la composizione dei conflitti armati interni ed esterni agli Stati; la tutela delle minoranze etniche e dei migranti; la salvaguardia dell’ambiente; la battaglia contro terribili malattie; la lotta contro i mercanti della droga e delle armi e contro la corruzione politica ed economica, sono questioni a cui nessuna Nazione è in grado oggi di far fronte da sola. Esse riguardano l’intera comunità umana, e pertanto si devono affrontare e risolvere operando insieme”.⁵¹

Per la realizzazione concreta di questo impegno comune è ora importante il **principio della sussidiarietà**, formulato già da Papa Pio XI nell’enciclica *Quadragesimo anno*⁵² ed ultimamente spesso citato, quando si tratta di alleggerire lo Stato che finora ha cercato di fornire un’assistenza sociale completa, perché è oramai incapace a soddisfare le diverse attese che gli vengono rivolte e perché a volte viene anche sfruttato. **Sussidiarietà** significa,⁵³ come l’ha definita una volta il pronunciamento sociale dei Vescovi tedeschi e della Chiesa evangelica in Germania, “promuovere la responsabilità e l’iniziativa personale”.⁵⁴ È “il principio di competenza e giurisdizione di una società liberale”.⁵⁵ Non deve essere compresa in modo verticale, dall’alto verso il basso, così che la delega vada dall’alto verso il basso, trasmettendo competenze dallo Stato a strutture inferiori, con condizioni che sono stabilite però dall’alto, oppure che lo Stato stipuli delle convenzioni con organizzazioni private, cosicché queste forniscono determinate prestazioni a prezzi più vantaggiosi. Al contrario, sussidiarietà significa un flusso dal basso verso l’alto oppure anche, in orizzontale, una collaborazione fra persone ed istituzioni di pari dignità. Quindi ogni unità sociale deve compiere ciò di cui è capace, e per questo essa ha persino il diritto di ricevere dall’alto, dall’unità superiore, un aiuto, un “subsidium”.

In riferimento alla globalizzazione, il principio della sussidiarietà significa anche che, accanto alla rete planetaria, serve il rafforzamento dei processi

d'integrazione regionale, quindi delle istituzioni mediane come lo sono da una parte l'Europa, se ci si riferisce al mondo intero, d'altra parte, a un livello inferiore degli Stati, le singole regioni (si può qui pensare anche a regioni europee di estensione sovranazionale), le singole province fino ai comuni. E non si tratta solo di diversi livelli delle istituzioni pubbliche, ma anche di tutte le forme di una cooperazione in associazioni, iniziative, movimenti dei cittadini ecc., si tratta di tutto quello che chiamiamo società civile.

Per quel che riguarda la problematica ambientale, un'esplicazione del principio della sussidiarietà è appunto la cosiddetta *Agenda 21*, varata nel 1992 dalla conferenza ONU per l'ambiente e lo sviluppo a Rio de Janeiro, che prevede "il potenziamento del ruolo di gruppi importanti" (*Agenda 21*, III parte) e lancia impegni soprattutto a livello comunale, secondo la massima "**pensare globalmente – agire localmente**". Qui si presta anche l'opportunità di un'interazione fra comune e comunità ecclesiali⁵⁶.

Il principio dello sviluppo sostenibile (sustainability – sustainable development):

Infine, è opportuno segnalare anche un altro aspetto che da alcuni viene pure proposto come principio dell'etica sociale, cioè **la sostenibilità**. Questo principio sarebbe la vera risposta alla problematica ambientale globalizzata, perché è stato formulato partendo dalla presa di coscienza delle interdipendenze mondiali, in primo luogo nell'ambito ecologico.

Già nel XVIII secolo nell'economia forestale si era parlato di gestione sostenibile. Questa si ottiene, quando nel bosco si tagliano solo tanti alberi, quanti ne ricresceranno nel ciclo naturale. Fu poi Gro Harlem Brundtland (in seguito anche Presidente del Consiglio dei ministri norvegese) che, in qualità di presidente della Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo (WCED – World Commission on Environment and Development), nella sua relazione conclusiva del 1987 introdusse questa terminologia

parlando di sviluppo sostenibile (sustainable development), terminologia ripresa poi dal summit di Rio de Janeiro convocato dalle Nazioni Unite nel 1992. Da allora il concetto viene continuamente utilizzato e discusso⁵⁷.

Sviluppo sostenibile suona per qualcuno quasi come una contraddizione terminologica. Perché con sviluppo si pensa soprattutto a crescita quantitativa. Ma proprio quest'ideologia della crescita fu una causa dello sfruttamento della natura e dell'utilizzo irresponsabile delle risorse naturali. "Sostenibile" significa, però, che l'utilizzo delle risorse deve prestare attenzione al ciclo naturale, così che sia assicurato anche il futuro. Per questo in tedesco, al posto di sviluppo sostenibile, si utilizza anche il concetto "Zukunftsfähigkeit" (capacità per l'avvenire); in altre lingue si parla di resistenza, di durezza. In pratica significa questo: io devo vivere ed amministrare i beni così che si mantenga il sistema globale con la sua pluralità di forme e relazioni, per tutti gli uomini di oggi e per le generazioni future. Alla prospettiva per l'avvenire si collega la prospettiva sociale, lo sguardo alla problematica Nord-Sud. Ciò significa che l'ambiente e le relazioni globali non debbano essere semplicemente riparate o che la considerazione ambientale debba esser vista come un inconveniente alla ricerca del profitto economico, ma si esprime la convinzione che uno sviluppo duraturo è possibile solo quando fin dall'inizio siano considerati come interdipendenti gli ambiti dell'economia, dell'ecologia ed anche della giustizia sociale, così come il mantenimento della pace. Si tratta di una prospettiva a lungo termine che sta in contrasto con le massimizzazioni di guadagno a breve termine. Anche qui la comunità internazionale deve creare quelle condizioni politiche, affinché la terra si mantenga, affinché la vita e la vita buona, al cui servizio sta l'economia, possa essere garantita a lungo termine.

Fu Wilhelm Korff, esperto di etica sociale di Monaco, che nel 1992, in seguito al vertice mondiale sull'ambiente, ha proposto d'introdurre nell'etica sociale cristiana un nuovo principio, a cui diede il nome di "**retinità**"⁵⁸. L'espressione

**L'uomo moderno deve imparare di nuovo
ad aprire gli occhi davanti alla meravigliosa casa della vita,
della vita umana in particolare, per riconoscere
dietro a questo stupendo e immenso miracolo
anche il suo Autore, per lodarlo e ringraziarlo**

deriva dal vocabolo latino "rete" ed indica la interdipendenza planetaria, la rete di comunicazione mondiale. In pratica con ciò s'introduce il punto di vista sistemico. Finora nei principi della dottrina sociale tradizionale si è partiti appunto dalla prospettiva della singola persona: ciò è chiaro nel principio della personalità, ma anche il principio della solidarietà parte ancora dalle persone che vengono esortate ad essere solidali, mentre il principio della sussidiarietà è piuttosto un principio strutturale della società, che contempla i diversi livelli di essa e la cooperazione fra di loro. Ora con il principio della sostenibilità si ha una chiara **prospettiva sistemica**: si parte da una visione del tutto nello spazio e nel tempo e si presta attenzione in modo consapevole all'interdipendenza di tutti gli ambiti. Devono essere visti gli uomini e le comunità umane in tutte le loro relazioni, fino alla loro collocazione nella natura e nel mondo globale, appunto nell'*oikos*, fino a considerare anche il presente ed il futuro — si contempla appunto la responsabilità globale.

Teologicamente si potrebbe riferire questo concetto a quello della giustizia considerata in tutta la sua ampiezza oppure anche allo *Shalom* biblico⁵⁹.

Partendo da questi principi si potrebbe quindi, in un'analisi delle diverse problematiche concrete ed in un dialogo con tutti gli interessati, facendo anche tesoro delle esperienze fin qui avute, arrivare alla formulazione di norme concrete per l'agire in questo campo così complesso che abbraccia gli aspetti economici, social-politici ed ecologici, per avviare veramente un progresso ed uno sviluppo sostenibile per tutto il creato. Sarà sempre uno sviluppo più culturale che tecnico-materiale, uno sviluppo per il quale teologicamente si potrebbe apportare il concetto di trasformazione del creato nel corpo di Cristo, vera meta di tutto.⁶⁰

I necessari atteggiamenti di fondo ovvero le virtù

Un'argomentazione etica sarebbe però incompleta se non considerassimo anche i presupposti necessari nel soggetto morale stesso e le proposte normative non potranno avere l'effetto desiderato, se non saranno sostenute da consoni

atteggiamenti di fondo dei singoli operatori sociali. Si tratta qui dell'educazione alle necessarie virtù ecologiche, soprattutto della richiesta "conversione ecologica" che deve cominciare dal cuore stesso. La causa della crisi ambientale radicale può senz'altro essere vista in un rapporto fondamentale sbagliato verso la natura ridotta ad oggetto di manipolazione e sfruttamento per i propri bisogni. Occorre invece un cambiamento profondo di consapevolezza, una modifica dell'atteggiamento fondamentale dell'uomo, non solo verso la natura in quanto mondo esterno, ma in ultima analisi verso se stessi, perché l'uomo stesso è collegato in modo molto profondo alle condizioni naturali della sua vita, egli ha sempre formato e persino creato il suo ambiente socio-culturale e ne ha fatto cultura. L'uomo, quindi, deve cambiare se stesso, il suo stile di vita e la sua scala di valori. L'uomo moderno deve imparare di nuovo ad aprire gli occhi davanti alla **meravigliosa casa della vita**, della vita umana in particolare, per riconoscere dietro a questo stupendo e immenso miracolo anche il suo Autore, per lodarlo e ringraziarlo (cfr. per es. Sal 8). Abbiamo qui le virtù dell'approccio interessato e rispettoso, della capacità di ammirazione, della lode e del ringraziamento. Molto importante è anche l'atteggiamento della "**cura**", riscoperta di nuovo dalle scienze della vita. Il mondo e la vita sono affidati alla nostra cura e custodia (cf. Gen 2, 15) e sappiamo anche quanto sono vulnerabili nei loro equilibri. La cura si differenzia molto da un approccio strumentale che si chiede in primo luogo, quale profitto trarre dalla terra e dalle sue risorse, mentre invece richiede un rapporto quasi da soggetto a soggetto. L'altro non è a disposizione mia, ma mi interpella, ha quasi un volto nel quale ultimamente si può intravedere il Creatore⁶¹.

Tutti questi atteggiamenti virtuosi possono essere riferiti anche al sistema classico delle quattro virtù cardinali, cioè a giustizia, prudenza, fortezza e temperanza.

Se giustizia nel pieno senso biblico significa considerare il grande ordine nel quale si è inseriti, rendere ragione ad ogni sua dimensione, allora comporta in primo luogo il

L'uomo deve cambiare se stesso, il suo stile di vita e la sua scala di valori

rapporto religioso con Dio, ma anche un rapporto riverente con tutti gli altri viventi, anche con coloro che verranno dopo da noi, e con ogni altro componente di quel grande universo che attraverso le moderne scienze naturali scopriamo sempre di più nella sua interdipendenza.

Con la virtù della giustizia strettamente collegata la virtù della prudenza che deve presiedere a ogni decisione ed elezione umana. Prudenza, riferita al rapporto dell'uomo con il creato, significa quindi cercare di conoscere sempre di più questa mirabile interconnessione di ogni cosa nel mondo, significa sforzarsi di ottenere un sapere ecologico che sia all'altezza del ruolo di responsabilità del quale il singolo è investito, significa far influire quello che si sa e a volte si professa esternamente anche sulle proprie scelte di ogni giorno. La prudenza cristiana è anche consapevole dell'effetto del peccato nel nostro mondo, essa è quindi guardinga nei confronti delle azioni proprie ed altrui perché spesso sono contrassegnate dall'egoismo. La prudenza chiama così a una conversione continua.

Per questo la coscienza prudente del cristiano si sente sostenuta dalla virtù della fortezza che oggi dovrebbe significare soprattutto coraggio civile, impegno indefesso nonostante tanti insuccessi, fiducia continua nella capacità dell'uomo di convertirsi, dialogo continuo che con metodi pacifici cerca di formare a una maggiore responsabilità.

La virtù alla quale dobbiamo poi aspirare continuamente è quella della temperanza, intesa non soltanto come sforzo ascetico di contentarsi del poco, ma come accettazione del fatto che l'uomo e il mondo hanno i loro limiti e che per questo siamo obbligati ad evitare ogni spreco per conservare questo mondo anche per le generazioni future. Infine, tutto questo quadro di virtù umane può e deve essere riportato a quelle virtù che sono dono di Dio, le virtù teologiche della fede, della speranza e della carità. Le fede in Dio creatore e redentore sorregge tutto il vissuto virtuoso del cristiano, la speranza gli dà in primo luogo quella forza capace di non rassegnarsi perché Dio stesso si prende cura della terra alla quale ha assegnato

un destino escatologico nella partecipazione alla gloria di Cristo risorto, e la carità infine sostiene l'atteggiamento della cura e sa che dobbiamo farci prossimi della nostra terra così vulnerata e caduta in mano a predatori.

Il Verbo divino stesso, l'Autore della vita, è venuto ad abitare in questa nostra casa della vita, ha assunto la nostra condizione e così ha anche redento ogni creatura ed ha aperto la strada alla vita nella pienezza nelle sue dimore che lui stesso ha preparato nel nuovo cielo e nella nuova terra.

* Decano della Facoltà di Teologia di Bressanone

NOTE

¹ Cf. Pontifical Council for Justice and Peace, *From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972-2002*, Vatican City 2002.

² Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1971.

³ Ho sviluppato più a fondo questa visione di Potter, facendo riferimento a sue affermazioni antecedenti, nel mio studio *"Bioetica e etica dell'ambiente, verso uno sviluppo sostenibile ed un'etica globale"*, in: *Bioetica e Cultura* XI (2002,2) 259-268.

⁴ D. H. MEADOWS – D. L. MEADOWS – J. RANDERS – W. BEHRENS, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972.

⁵ COMMISSION SOCIALE DES ÉVÊQUES DE FRANCE: *Le Respect de la Création*, Ed. Bayard / Centurion / Cerf, Paris 2000; italiano: *Il rispetto del creato*, in: *Il Regno Documenti* 45 n 856 (2000,7) 239-244.

⁶ Morandini (p.99) vi appone qui la seguente nota: „Il dibattito investe il senso stesso di *ktisis* in questo brano, con la proposta di un'interpretazione antropologica, ben distante da quella cosmologica sottesa, ad esempio, alla traduzione CEI; è, però, quest'ultima, che fa riferimento al significato più diffuso del termine, a riscuotere il consenso maggiore. Tra gli autori cui abbiamo fatto riferimento, l'approccio antropologico è sostenuto solo da A.Giglioli, *L'uomo o il creato? Ktisis in S.Paolo*, EDB, Bologna 1994 e D.Sittler, *Dottrina della creazione*, in T.Schneider (a cura), *Nuovo corso di dogmatica*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 144-279. La lettura cosmologica accomuna invece B.Rossi,

Creazione. Tra il gemito e la gloria. Studio esegetico di Rom. 8, 18-25, Dehoniane, Roma 1992; Id., *La vita nello Spirito* (Rom. 8, 1-39), in A. Sacchi (a cura), *Lettere paoline e altre lettere* (Logos, Corso di studi biblici, n. 6), LDC, Leumann 1996, pp. 477-496; J.D.G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo* e G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, Borla, Roma 1980, pp. 374-389; Id., *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*; Id., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma di epistole*, EDB, Bologna 1999, pp. 658-664. Sulla storia degli effetti del testo: P. Stefani, *Dies irae. Immagini della fine*, Mulino, Bologna 2001, pp. 174-185.

⁷ Per un commento di Ap. 21-22: P. Prigent, *L'Apocalisse di Giovanni*, Borla 1985, pp. 634-726.

⁸ Cfr. Lynn WHITE jr., *The historical roots of our ecological crisis*, in: *Science* 155 (1967) n. 3767, pp. 1203-1207; Carl AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek b. Hamburg 1972; J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, London 1974, 1980² (trad. It. *La nostra responsabilità per la natura*, Milano 1986); Eugen DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981, e altri autori.

⁹ Così si esprime Enzo BIAGI, in: *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, Ed. San Liberale, Treviso 2003, p. 18.

¹⁰ Cf. l'ampia discussione riassunta nel volume di S. RAPPEL, *"Macht Euch die Erde untertan". Die ökologische Krise als Folge des Christentums?*, Schöningh Verlag, Paderborn 1996; cfr. anche W. LOCHBÜHLER, *Führte uns das Christentum in die Umweltkrise?*, in: A. HOLDEREGGER (a cura di), *Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität*, Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. 1997, 212-241.

¹¹ Cf. al riguardo anche il mio breve studio *La relazione con l'ambiente*, in: *Dialoghi* 2 (2002,3) 12-17.

¹² Cito dal testo base di Graz: "Non siamo stati all'altezza del comandamento divino secondo cui dobbiamo trattare tutto il creato con reverenza e lavorare per preservarne l'integrità. Abbiamo interpretato erroneamente la formula biblica che ci chiama a «soggiogare e dominare» la terra come un'autorizzazione a sfruttare la ricchezza del creato in modo ostinato ed egoistico, mentre in realtà ci chiedono di esserne gli amministratori. E fino ad oggi, pur essendo ben coscienti della gravità della situazione, perseveriamo nelle nostre consuete e confortevoli abitudini consumistiche" (n. 19, nell'edizione ufficiale degli atti, op. cit. n. 1, p. 49).

¹³ Cf. Klaus Michael MEYER-ABICH, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien 1984; ID, *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München-Wien 1990, e diversi contruibuti minori.

¹⁴ Cf. *Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflichten der Kirchen in der Umweltkrise*, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1984; gli autori sono G. Altner, G. Liedke, K. M. Meyer-Abich, A.M. Müller, U.E. Simonis; cf. al riguardo la presentazione delle posizioni fatta

da W. LOCHBÜHLER, *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft*, Peter Lang V., Frankfurt a.M. 1996, 245-256.

¹⁵ Cf. al riguardo il dibattito giuridico specifico riferito da D. LOCHBÜHLER a pp. 256-263.

¹⁶ Cf. Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel V. Frankfurt a.M. 1984; ed. italiana *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; cf. il riassunto della sua posizione in W. LOCHBÜHLER, pp. 237-245.

¹⁷ Cf. Albert SCHWEITZER, *Kultur und Ethik (Kulturphilosophie Zweiter Teil)*, in: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, a cura di Rudolf Grabs, vol. 2, München 1975, 99-420.

¹⁸ Cf. Peter SINGER, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975 (trad. It. *Liberazione animale*, Milano 1991); Id., *Praktische Ethik*, Ed. Reclam, Stuttgart 1984; ed. ital. *Etica pratica*, Ed. Liguori, Napoli 1989; ma anche il filosofo Dieter BIRNBACHER ha una posizione che può essere chiamata "patocentrismo mitigato", cf. *Sind wir für die Natur verantwortlich*, in: *Ökologie und Ethik*, edito a cura di D. Birnbacher, Stuttgart 1980, 103-139; idem, *Verantwortung für künftige Generationen*, Stuttgart 1988.

¹⁹ Cf. la discussione delle diverse posizioni presso W. LOCHBÜHLER, pp. 205-211 e 272-274.

²⁰ Cf. soprattutto lo studio recente Jürgen HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Ed. Suhrkamp Frankfurt a.M. 1991.

²¹ Cf. Karl Otto APEL, *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik*, in: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler in Verb. mit Ingrid Hoppe, München 1994, 369-404.

²² Cf. Wolfgang ZIERHOFER, *Ist die kommunikative Vernunft der ökologischen Krise gewachsen?* in: *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*, hg. von Wolfgang Zierhofer, Dieter Steiner, Opladen 1994, 161-194.

²³ Cfr. al riguardo i paragrafi "antropocentrismo o teocentrismo?" e "Il cristocentrismo di Giovanni Paolo II. La dimensione divino-umana della salvezza dell'uomo" nel saggio di Tadeusz STYCZEN *Chi è veramente Giovanni Paolo II?* in: T. STYCZEN, St. DZIWIŚ, *La preghiera del Getsemani continua*, Lublin-Vaduz 2004, 19-33.

²⁴ Cf. Alfons AUER, *Etica dell'ambiente*, Ed. Queriniana Brescia 1988; l'edizione originale tedesca è intitolata *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Patmos V Düsseldorf 1984.

²⁵ Cf. Bernhard IRRGANG, *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, Reinhardt V München 1992 (la distinzione è spiegata a pp. 175 ss.); cf. idem, *Teleologie der Natur. Zur Begründung christlicher Umweltethik*, in: SCHRAMM Michael / ZELINKA Udo Hrsg., *Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität*.

Festschrift für Bernhard Fraling zum 65. Geburtstag. Beiträge zu einer Moraltheologie, Echter Verlag Würzburg 1994, 231-251.

²⁶ Proprio il cardinale Nicola Cusano, Vescovo di Bressanone, riflette a più riprese su questo problema come il Dio, essere assoluto e perfetto, possa creare qualcosa fuori di sé che ha un essere diluito. Vi vede un mistero, ma conclude nella sua concezione di "docta ignorantia": "Quaelibet creatura non est nisi quaedam bonitas divina participata", cf. al riguardo Albert DAHM, *Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in De docta ignorantia*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 113 (2004,2) 118-136.

²⁷ Secondo Hans Urs VON BALTHASAR soltanto un Dio concepito come Trino può anche essere Creatore. Il celebre teologo, morto prima di essere creato cardinale, lo spiega così: „Das Innerste, nach christlicher Kunde, ist die Liebe. Das Absolute und alles umfassend Begründende ist Liebe, und Liebe kann es nur geben, wenn einer liebt, einer geliebt wird und wiederliebt und beide, ohne ineinander zu zerfließen, eins werden können. Das ist die christliche Kunde, nicht ‚über‘ Gott, sondern kommend von Gott, eine Kunde, in der Gott sich selbst als Liebe erweist. Nach dem Evangelisten Johannes hat Gott dies bewiesen, und zwar strikt durch den einzig möglichen und schlüssigen Beweis: indem Gott als der liebende, väterliche Ursprung von allem den Spross seiner Liebe in Welt, Leid und Tod gesandt hat, , um den Schmerz der Welt in seine Liebe innerlich einzubergen und den Gesandten dann in ihrer gemeinsamen Liebe, dem Liebesgeist, mitsamt der leidenden Welt in sich zurückzuholen“, Hans Urs VON BALTHASAR, *Der dreieinige Gott als Schöpfer. Theologische Meditation*, in: B. Vollmert, R. Löw, L. Scheffczyk, H.U. von Balthasar, *Schöpfung*, Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1988, 99-104, qui p. 101.

²⁸ *Adversus haereses* V, 18,4.

²⁹ Questo è il commento del patriarca di Antiochia Ignazio IV nel suo bel titolo *Salvare la creazione*, Ancora, Milano, 1994, p.17.

³⁰ Cf. L'Osservatore Romano del 3/8/2000; cf. anche l'analogo discorso del Papa "La gloria della Trinità nella creazione" del 26/01/2000.

³¹ Il riferimento a questo autore l'ho trovato presso il teologo moralista Dietmar MIETH, che cita il seguente passo: MEISTER ECKHART: Quint, *Deutsche Werke*, Bd. V, 36 14 ff. e In Joh n.70; Mieth stesso ha pubblicato recentemente: *Meister Eckhart. Einheit mit Gott*, Ed. Patmos: Düsseldorf 2002.

³² Georg KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungstheologie. Grundrisse zur Dogmatik. Bd. 2* (Mondo e uomo. Manuale di dottrina della creazione. Lineamenti di dogmatica. vol. 2), Frankfurt Main, Knecht, pag. 113.

³³ Cf. G. Kraus, op.cit. pp. 389-396.

³⁴ *Ibidem* pag. 393.

³⁵ *Ibidem* pag. 394.

³⁶ Cf. *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, op. cit. 15-20.

³⁷ Cf. KRAUS, op. cit. pag.396.

³⁸ Cfr. Testo-Base di Graz, (A 23): "Uno dei tanti testimoni, spesso sconosciuti, di questo messaggio è stato Isacco il Siro (VII sec.). Egli soleva dire che la nostra vita cristiana consiste nel metterci alla 'scuola della misericordia'. Era profondamente convinto che lo Spirito del Dio misericordioso vuole creare in noi un 'cuore compassionevole'. Che cosa è dunque un cuore compassionevole? È il cuore che si consuma per amore dell'intera creazione, per l'umanità, gli uccelli, gli animali, i demoni e per ogni creatura... La sua grande pietà rende il suo cuore umile ed egli non può tollerare di ascoltare o vedere una qualsivoglia offesa o la più piccola sofferenza nella creazione (Omelia 71), in: *Riconciliazione. Dono di Dio e sorgente di vita nuova*, ""(trad. ufficiale italiana del testo ufficiale tedesco in G. LINGUA (a cura di), *Riconciliazione. Dono di Dio e sorgente di vita nuova*, Pazzini, Verucchio RN 1998, 50 ed anche in: *Il Regno-documenti* 15 (1997) 480.

³⁹ Cf. DONGHI, Antonio, *Una spiritualità per il creato entro tutto l'anno liturgico*, in: *Notiziario dell'Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro n.7 e del Servizio Nazionale per la Pastorale Giovanile*, Quaderni della Segreteria Generale CEI IV n. 19 (agosto 2000) 113-116.

⁴⁰ Cf. Ioannis ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (VC), 1994, p. 21: "Tutte le liturgie dei primi secoli sembrano essere centrate non tanto sulla consacrazione degli elementi, e ancora meno su un'anamnesi psicologica della croce di Cristo, quanto piuttosto sull'elevazione dei doni del pane e del vino al Padre creatore, quella che in tutte le liturgie greche dei primi secoli è detta *anafora* (elevazione). Gli studiosi odierni della liturgia tendono a evidenziare questo dettaglio dimenticato, peculiarità che può essere di particolare significatività per una teologia della creazione, perché conferisce all'azione dell'uomo in veste di sacerdote del creato una centralità per lo meno pari – se non superiore – a quella dell'atto con cui Dio invia lo Spirito santo per trasformare nel corpo e nel sangue di Cristo i doni offerti". A pag. 67 dello stesso volume Zizioulas spiega la funzione sacerdotale dell'uomo: "prendendo in mano il mondo, integrandolo creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza", in quella pienezza di partecipazione alla gloria di Cristo risorto, vera meta di tutto il creato, che quindi ricapitola tutto il creato in sé (*anakephalaiosis*).

Alla sesta consultazione sulla responsabilità per il creato organizzato dalle Conferenze Episcopali a Namur fra il 3 ed il 6 giugno 2004 il diacono Constantinos Chalkiadakis ha ribadito che la concezione della persona umana come "steward" del creato dev'essere superata verso la dimensione sacerdotale: "The priest is the one who freely and, himself as organic part of it, takes the world in his hands to refer it to God, and who, in return, brings God's blessing to what he refers to God. Through this act, creation

is brought into communion with God himself. This is the essence of priesthood, and it is only the human being who can do it, namely, unite the world in his hands in order to refer it to God, so that it can be united with God and thus saved and fulfilled".

⁴¹ Cfr. nel manoscritto pp. 114-128.

⁴² Così A. BAUMGARTNER / W. KORFF, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, in W. Korff et alii, *Handbuch der Wirtschaftsethik*, 4 voll., Ed. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, vol. 1, 225-237, qui p. 225.

⁴³ E. AGIUS, *Quale futuro per le generazioni future*, in: S. PRIVITERA (a cura di), *Per un'etica dell'ambiente*, Roma 1995, 99-114, qui p. 104; Id., *Quale futuro per le generazioni future del mediterraneo?* in: *Bioetica e Cultura* VII n.13 (1998,1) 51-60. E. Agius ha gestito pure un progetto per le generazioni future finanziato dall'ONU ed ha pubblicato a Malta un "Future Generations Journal".

⁴⁴ Cf. SEN, Amartya: *Lo sviluppo è libertà* (Development as Freedom), Ed. Mondadori, Milano 2000

⁴⁵ op. cit. p. 106.

⁴⁶ Cf. C. PETRINI, *Il principio di precauzione: nuovi sviluppi scientifici e politici*, in: C. PETRINI, *Bioetica, ambiente, rischio*, Ateneo Pont. Regina Apostolorum, Logos Press, Roma 2002, 113-122, qui p. 115.

⁴⁷ Ib.

⁴⁸ Cf. A tal riguardo il mio studio *Globalizzazione e sviluppo sostenibile: principi di dottrina sociale*, in: *Bioetica e Cultura* XII n.24 (2003,2) 245-268, che nella sua seconda parte presenta un quadro molto dettagliato delle direttive internazionali sul principio di precauzione e della discussione in merito.

⁴⁹ Cf. C. PETRINI, *La responsabilità per danni ambientali ed il "principio chi inquina paga"*, in: C. PETRINI, *Bioetica, ambiente, rischio*, op. cit. 139-146.

⁵⁰ Così si dice nella relazione del defunto Cardinale Nguyen Van Thuan, a suo tempo presidente del Consiglio Pontificio Justitia et Pax, alla conferenza stampa del 13.12.1999, in cui il messaggio di pace fu presentato: "Non è esagerato definire questo Messaggio Giubilare il messaggio della globalizzazione, non della globalizzazione economica, ma dell'umanità, tanto forte è la sua insistenza sul fatto che la pace è per tutti e richiede il contributo di tutti, e questo semplicemente perché tutti sono chiamati a formare un'unica famiglia" (Internet- Bollettino della Sala Stampa, 13.12.1999: www.vatican.va).

⁵¹ Cfr. Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2000, n. 2: "A fondamento di tale ricerca dev'esserci la consapevolezza che, per quanto segnata dal peccato, dall'odio e dalla violenza, l'umanità è chiamata da Dio a formare *un'unica famiglia*.", in: *Il Regno Documenti* XLV n. 850 (2000/1) 6-10.

⁵² N. 18.

⁵³ Cf. *Enchiridio delle Encicliche*, vol. 5 (Pio XI 1922-1939), EDB

Bologna 1995, n.661, p.745

⁵⁴ Cf. la nota lessicale di F. OCCHETTA, *Sussidiarietà*, in: *Aggiornamenti sociali* 52 (2001,6) 528-531

⁵⁵ Cfr. Chiesa Evangelica in Germania / Conferenza Episcopale Tedesca (EKD/DBK), *Per un futuro di solidarietà e giustizia*, in: *Il Regno-Documenti* XLII (1997,9), 288-320, qui p.302.

⁵⁶ Così il Comitato Provinciale dei Cattolici della Baviera nel 1999, citato da M. VOGT, op. cit. p. 30.

⁵⁷ Cf. M. VOGT, *Le comunità ecclesiali e il processo dell'Agenda 21*, in: *Rivista di Teologia Morale* 32 n. 127 (2000,3) 411-417 ed anche in: *Orientamenti pastorali* 48 (2000,7) 44-49.

⁵⁸ Il teologo morale ed esperto di etica sociale Hans Münk ha pubblicato molti studi su questo principio, cfr. H. MÜNK, *Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre*, in: *Stimmen der Zeit* 216 (1998, 4) 231-245; ID., *Nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development) als Leitbild der Technikgestaltung*, in: *Ethica* 7 (1999, 2) 173-195; ID., "Starke" oder "schwache" Nachhaltigkeit? in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 43 (1999, 4) 277-293; ID., *Sustainable development as a task of the State. Ethical aspects of political-legal realisation*, in: *Studia Moralia* 38 (2000, 1) 217-228; ID., *Das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Wirtschaft*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 29 (2000, 3) 222-233; ID., *Nachhaltige Entwicklung im Schatten der Globalisierung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 41 (2000) 105-129.

⁵⁹ W. KORFF, *Wirtschaft vor der Herausforderung der Umweltkrise*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 36 (1992); M. VOGT, *Art. Retinität*, in: W. Korff / L. Beck / P. Mikat, *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, vol. 3, 209-210.

⁶⁰ Così Luigi LORENZETTI nel suo *Dizionario della Pace*, Edizioni Dehoniane Bologna 1997, cf. anche Karl GOLSER, *Il principio sostenibile*, in: *Rivista di Teologia Morale* 32 n. 128 (2000, 4) 497-500.

⁶¹ Affiora qui l'idea di Cristo come punto Omega di TEILHARD DE CHARDIN, ma anche una concezione molto profonda del mistero dell'eucaristia, che per esempio è stata sviluppata dall'arcivescovo di Liverpool Mons. Patrick KELLY nella sesta consultazione della CCEE a Namur nel giugno 2004, il quale ha concluso con queste parole la sua meditazione: "This is above true, when bread and wine which earth has given and human hands have made, are brought by those who do not only consume but renew, who do not only design, cook and eat, but embody in their food their story with all its selfless relationships. When all this is done, and only then, for everything to be in spirit and truth, the Holy Spirit changes them into the utterly Other, selfless, and pure selfgiving, the Body and Blood of the crucified, Risen Lord."

⁶² Cf. al riguardo BOFF, Leonardo, *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra*, Cittadella Editrice, Assisi 2000.

Africa: la fortuna è nascere dove non c'è nulla

di Luciano Scalettari*

■ Negli ultimi dieci anni, ho avuto modo di visitare circa 20 Paesi, talvolta con viaggi rapidi, per realizzare reportage su situazioni specifiche, come un conflitto o un'emergenza umanitaria. La cosa che più mi ha colpito è la **megalopoli africana**. Queste città – penso a Kinshasa, Luanda, Nairobi – a distanza di pochi anni raddoppiano la popolazione e diventano sempre più degradate, caotiche, sovrappopolate. Mentre, appena fuori dalla grande città, subito lo spazio si dilata, le dimensioni diventano enormi, l'ambiente naturale è preservato e spesso incontaminato. Mi metto nel "partito" degli afro-pessimisti, forse perché ritornando a distanza di anni nello stesso Paese troppo di frequente ho visto che le realtà tendono a peggiorare e non a migliorare.

Una delle conclusioni a cui sono arrivato è che la fortuna di un africano è quella di nascere in un posto dove non ci sia nulla, né sul suolo, né nel sottosuolo. Tutti i Paesi nei quali ci sono grandi ricchezze naturali vivono condizioni di povertà particolarmente pesanti. Pensiamo al Congo, che ha tutto, definito lo "scandalo geologico" per le sue ricchezze, tra le quali la seconda foresta del pianeta per dimensione e biodiversità, oltre a ogni tipo di minerale prezioso nel sottosuolo. Pensiamo all'Angola, alla Sierra Leone, alla Liberia. O al Sudan, che mentre sta per chiudere una guerra civile ventennale ne vede scoppiare un'altra in una diversa area del suo immenso territorio, nel Darfur.

Tutti questi Paesi hanno qualcosa: o grandi ricchezze naturali sul suolo o più spesso nel sottosuolo. La conclusione che ne ho tratto è che è una grande sfortuna nascere in un paese africano che abbia qualcosa di prezioso. Perché in questi grandi Paesi è avvenuto, e sistematicamente avviene, un doppio fenomeno: da un lato, l'espropriazione, lo sradicamento delle popolazioni dalle zone interessanti per le risorse; lo spostamento di questa umanità – talvolta di milioni di essere umani – per "liberare" i territori; quindi l'avvio dello sfruttamento delle risorse. Se pensiamo ad alcuni casi-limite di alcuni Paesi come il Kenya, il Sudan, il Congo stesso, queste situazioni

sono palesi: ad esempio, le grandi baraccopoli della periferia di Nairobi stipano fino all'inverosimile centinaia di migliaia di persone, cioè quelle popolazioni inurbate selvaggiamente perché scacciate, in gran parte, dalle loro terre espropriate, per farne piantagioni ad uso delle società e delle multinazionali del Nord del mondo.

Lo stesso vale per Luanda. La capitale dell'Angola non ha avuto una storia diversa, se non per la maggiori ricchezze di cui è dotata: petrolio e diamanti, in ingenti quantità. L'**infinita guerra** civile è servita anche a cacciare la popolazione: il 70% del territorio angolano, alla fine della guerra, nel 2002, era inaccessibile, perché minato e teatro di scontri fra governativi e ribelli dell'Unita.

Colpisce che, sia in Kenya che in Angola dove ci sono i diamanti, dove c'è il terreno giusto per le piantagioni, il territorio è stato svuotato. Non ci sono neri in quelle zone, o se ci sono, sono riportati dentro il sistema produttivo che serve all'estrazione petrolifera o alla ricerca dei diamanti o ai lavori più massacranti delle coltivazioni.





In Angola, in Congo, in Sierra Leone, l'industria dei diamanti è giunta allo sfruttamento più sofisticato: dove non c'è possibilità di fare estrazione con sistemi industrializzati si utilizza la schiavizzazione, l'utilizzo dell'essere umano come strumento di ricerca. Al posto della ruspa ci stanno i cercatori, i garimpeiros, nel portoghese angolano, coloro che scavano in gironi infernali per trovare la "pietra che risolve i problemi di tutta una vita".

Questo è ciò che ho visto in Africa dal punto di vista delle risorse naturali e del loro sfruttamento da parte dei Paesi del nord del mondo.

Questo sfruttamento indiscriminato e feroce, tuttavia, non l'ho visto solo nei Paesi in guerra, ma ovunque. Finora ho citato Paesi che hanno avuto o hanno ancora conflitti in corso. Ma prendiamo ad esempio, invece, lo Zambia: non ha avuto guerre, non ha nemmeno dei minerali particolarmente preziosi, come possono essere i diamanti o il coltan (la lega di colombite e tantalio diventata molto importante negli ultimi anni soprattutto nell'industria delle telecomunicazioni e dei telefonini). Lo Zambia ha solo il rame. E questo rame, combinato con errori e dissennate gestioni politiche, è costato allo Zambia il precipitare verso il

disastro, verso la situazione nella quale si trova attualmente. In tutte le situazioni nelle quali c'erano risorse tali da poter – almeno dal punto di vista teorico – rovesciare il destino post-coloniale di un Paese, in realtà quelle stesse risorse hanno portato regolarmente al disastro economico, allo sfruttamento selvaggio, all'inurbazione caotica, alla marginalizzazione della popolazione.

Cosa portiamo in Africa e cosa togliamo dall'Africa?

Direi che togliamo prima di tutto la popolazione, la **componente umana**. La togliamo per liberare territorio. La persona diventa manodopera a basso costo, prostituzione nelle città, ragazzi di strada, corpi a disposizione.

Per inciso, continuo ad usare la prima persona plurale perché la grandissima parte delle aziende, delle industrie, delle multinazionali che operano sulle materie prime naturali e minerali sono occidentali, o sono controllate da società a maggioranza occidentale. C'è una componente significativa di aziende sudafricane, ma quasi sempre sono società con partecipazioni inglese e americana, che tendono a sconfinare verso i Paesi confinanti dell'Africa australe.

Pensare globalmente, agire localmente

Eccezion fatta per il Sudafrica, per il resto sono prevalentemente società nordamericane, europee o giapponesi. Di recente anche cinesi.

Tra le cose rilevanti che togliamo c'è il legname. Mi è capitato di trovarmi lo scorso anno intorno al parco dei Virunga, la zona dei gorilla nell'est della Repubblica Democratica del Congo, da dove sono partite tutte le guerre congolese, comprese le più recenti che hanno cacciato Mobutu e insediato al potere la dinastia Kabila, padre e figlio. La zona dei Virunga è il primo parco naturale africano creato molto tempo fa proprio per la tutela dei gorilla. La prima cosa che mi è balzata all'occhio sorvolando la smisurata foresta equatoriale congolese sono stati i rettangoli di verde mancante: i pezzi di foresta abbattuti e bruciati. Questo patchwork di ferite che evidenziavano in maniera palese, evidentissima, l'impatto dell'industria del legno (soprattutto europea) su quella che è la seconda foresta del mondo dopo quella amazzonica. Il secondo polmone del pianeta costituito dal bacino del Congo, che dalla regione orientale del Kivu arriva fino al Camerun.

La deforestazione sta viaggiando a ritmi molto veloci e la foresta centroafricana è ancora meno sorvegliata di quella amazzonica. Rappresenta perciò un problema più grave.

Inoltre, in Congo, così come in Amazzonia, è in atto in questi ultimi anni la vera e propria rapina della biodiversità: si calcola che il suo potenziale sia ancora in gran parte sconosciuto. È la più colossale partita che si sta giocando adesso: l'industria farmaceutica e biotecnologica si sta avventando sulle aree di foresta tropicale ed equatoriale perché ci sono ricchezze inestimabili tutte da scoprire. Tutto ciò sta avvenendo nel quasi totale silenzio. È la più gigantesca delle rapine ai Paesi poveri.

Infine, il terzo saccheggio – e forse il più drammatico per i Paesi poveri – consiste nella privatizzazione della **risorsa-acqua**. È anch'esso un fenomeno in corso. Lo stiamo vivendo ora. Lo chiamiamo elegantemente "privatizzazione", sotto la bandiera del neo-liberismo, che

preferisce pensare a qualsiasi cosa, acqua compresa, come merce da vendere e da scambiare. Anche in Europa, anche in Italia, viene spacciato come un processo di modernizzazione e di efficienza. Ma è un saccheggio del più prezioso bene comune. L'anno scorso è stato dedicato all'acqua: riguardate le cifre spaventose di morte, di malattie, di menomazioni fisiche e mentali dovute alla carenza di acqua potabile: un miliardo e 200 milioni di esseri umani vivono privi di accesso all'acqua potabile. La conseguenza? 27 milioni di vittime all'anno. Eppure il sistema economico-politico oggi dominante spinge in Italia, come pure a Nairobi e nelle grandi città del Sud del mondo verso la privatizzazione del bene-acqua. C'è chi sta smascherando questa rapina: il gruppo di Lisbona, quel manipolo di studiosi e intellettuali che hanno scritto il Manifesto dell'acqua, definendola bene comune indispensabile. E non merce.

Per il Sud del mondo la questione dell'acqua è d'importanza vitale. A Nairobi la parziale privatizzazione della gestione delle acque ha comportato immediatamente un peggioramento delle condizioni di vita delle baraccopoli. È evidente che, in ambito privatistico, dove vi sono bilanci da rispettare e investimenti da far fruttare, i marginalizzati delle baraccopoli non sono buoni clienti.

Fra ciò che portiamo in Africa, invece, citerei due prodotti, che sono forse le nostre maggiori industrie: esportiamo in maniera massiccia armi e rifiuti. Non denaro, perché nella bilancia fra ciò che doniamo e il recupero del debito estero dei Paesi poveri, tale bilancia pende a favore dei Paesi ricchi.

L'Africa, a parte Sudafrica ed Egitto, non ha produzione di materiale bellico. Eppure è, almeno per le armi leggeri, uno dei mercati più interessanti. Di sicuro fino al 2001, dopo le Torri Gemelli l'industria bellica ha avuto ben altri sviluppi e prospettive.

Ma in Africa **le guerre** si combattono prevalentemente con armi leggere e qualche bazooka, oppure – come succede in Somalia – con i fuoristrada attrezzati di

mitragliatori. Quanto ai rifiuti, me ne sono reso conto proprio cercando di fare il percorso a ritroso, provando a capire l'origine e le ragioni di queste nostre singolari esportazioni. Dall'Africa mi capitavano segnalazioni da missionari, da organismi non governativi, da associazioni ambientaliste, che erano a conoscenza di qualche seppellimento, o sversamento in mare.

Ricordo in particolare una delle prime: in Guinea Bissau. Era fatto noto, tutti sapevano che in una certa area era stata fatta una grossa discarica di rifiuti d'importazione; in mezzo alla foresta. Una zona militare inaccessibile, ovviamente. Tutti lo sapevano, ma nessuno era in grado di documentarlo, o di portarmici.

Per quel che riguarda la Somalia, dal 1998, con due colleghi ci siamo messi a indagare sul caso del duplice omicidio di Ilaria Alpi e Miran Hrovatin (i due giornalisti del Tg3 ammazzati a Mogadiscio il 20 marzo 1994), e intorno a una serie di altri omicidi che hanno preceduto e seguito il caso Alpi-Hrovatin.

Fatalmente abbiamo incrociato il problema del traffico internazionale di rifiuti, e le sue connessioni col **traffico d'armi**. Anche in questo caso molte sono state le segnalazioni, gli indizi, le tracce. Ma è difficile trovare il luogo, "il corpo del reato", il punto del seppellimento. In Italia, qualche volta, ci si riesce. In Africa no.

Immancabilmente, un sito sospettato di essere diventato una discarica di rifiuti altamente inquinanti o di scorie radioattive è inavvicinabile: questi traffici avvengono con la connivenza, o la copertura, o forse il sodalizio delle istituzioni. E nel caso di un Paese in guerra civile, con la complicità di una fazione o un gruppo ribelle, i quali in cambio della concessione di un pezzo di territorio vengono riforniti di denaro e di armi, ossia del prodotto dell'altra nostra grande industria. La Somalia è probabilmente diventata uno dei più significativi ricettacoli di rifiuti di ogni genere fra i Paesi poveri.

Noi stessi, io e i colleghi Alberto Chiara e Barbara Carazzolo, per alcuni anni non riuscivamo a capire quanto

fosse complesso il meccanismo che porta i rifiuti nel Sud del mondo. È un sistema articolato, che mette in campo figure molto diverse che vanno dalla copertura istituzionale (dalle dogane al sottobosco delle ambasciate), ai più vari faccendieri, dalla criminalità organizzata fino alla rete di complicità locale, nel Paese di destinazione.

Il rifiuto, così come l'arma, attraversa frontiere, dogane, porti, controlli, senza quasi mai essere intercettato. Questo forse può far riflettere rispetto ai paradossi del processo di globalizzazione che stiamo vivendo nel pianeta: basti pensare, da un lato, allo spiegamento di forze per intercettare i clandestini che arrivano in Italia; e dall'altro all'incapacità "sistemica" di intercettare ciò che esce illecitamente dal nostro Paese. Un paio d'anni fa ebbi modo di intervistare i titolari della maggiore compagnia di navigazione italiana. Raccontavano come funziona l'esportazione delle merci e quanti sono i controlli – teorici – sui carichi dei container che partono. Ma spiegavano anche com'è la prassi quotidiana, cioè cosa accade realmente. La legge prevede sette livelli di controllo. In linea teorica, dovrebbe essere assai difficile, e quindi oneroso, eludere la vigilanza, specie verso i Paesi del sud del mondo. In realtà, armi e rifiuti escono in qualsiasi momento perché di fatto le procedure sono tali che, se realmente applicate, paralizzerebbero i porti, i trasporti e le esportazioni.

Le norme ci sono, e sono valide, insomma. Ma se le applicassimo davvero le merci non viaggierebbero più. È un paradosso che abbiamo visto verificarsi su un altro versante: quello del movimento delle persone, dopo che è scoppiato il panico del terrorismo: controlli estenuanti, maniacali, spesso invasivi.

Ma anche questo ci invita a riflettere sul modello di globalizzazione che il sistema produttivo attuale cerca di imporre: muove le merci – buone o cattive che siano – ma ferma le persone. Regolari o clandestini che siano.

* Giornalista di *Famiglia Cristiana*

Pensare globalmente, agire localmente

di Enrico Fontana*

■ I traffici verso l'Africa hanno un'altra caratteristica, che si aggiunge a quelle già descritte da Luciano Scalettari nel suo intervento: sono illegali. Le attività di cui Scalettari vi ha già parlato, a cominciare dai traffici di rifiuti, hanno come attori vere e proprie organizzazioni criminali. Non solo determinano fenomeni di degrado ambientale e devastazione sociale nei paesi che vengono letteralmente investiti da questi fenomeni, ma richiamano a monte un'accumulazione di ricchezza qui da noi, illegale. Chi svolge queste attività non le denuncia, non le fattura. Ed è questa una delle caratteristiche dell'economia di rapina che si sta affermando, in una maniera abbastanza tumultuosa. Abbiamo coniato come Legambiente il vocabolo **ecomafie** nel 1994 proprio per far comprendere quali e quanto fossero importanti gli interessi diretti della criminalità organizzata, delle mafie italiane nel saccheggio del patrimonio ambientale, storico, archeologico del nostro paese, in particolare nelle quattro regioni a tradizionale presenza mafiosa (Campania, Calabria, Puglia e Sicilia) ma ne abbiamo denunciato da subito anche la dimensione internazionale. C'è uno slogan proprio del pensiero ambientalista, in particolare di Legambiente che è *"Pensare globalmente, agire localmente"*. Voglio raccontarvi di un paio di episodi che ci possono aiutare a descrivere questo modo di vivere i nostri tempi e di tentare per quello che possiamo capire i fenomeni di cui ci occupiamo oggi.

Il primo esempio viene dalla provincia di Trapani, in Sicilia. Qui il clan Virga tra le sue tante attività ha deciso di dedicarsi anche al mercato del calcestruzzo con il quale si fanno case, opere pubbliche, si entra nei gangli dell'economia. Il controllo del mercato del calcestruzzo ha portato il clan Virga ad acquisire una dozzina di anni fa una società che si chiama Calcestruzzi Ericina. Il controllo di Cosa nostra sul mercato del calcestruzzo in Sicilia è pressoché monopolistico. Per produrre calcestruzzo servono sabbia, pietrisco, acqua, cemento, ghiaia. Chi controlla queste materie prime di fatto controlla l'offerta

sul mercato. Se poi riesce a controllare anche la domanda, ad infiltrarsi cioè nella gestione degli appalti, a muovere l'edilizia, magari attraverso l'abusivismo (non è un caso se oltre il 57% delle nuove costruzioni abusive fatte in Italia negli ultimi dieci anni si concentrano nelle quattro regioni a tradizionale presenza mafiosa) ha, di fatto, un controllo monopolistico sul mercato del calcestruzzo. Ed è quanto accade in provincia di Trapani. Questo vuol dire che chiunque, sia esso cittadino privato o istituzione locale, in quella provincia deve svolgere un lavoro, si sente dire da chi deve andare per rifornirsi di calcestruzzo, da chi deve andare per acquisire materiali per i cantieri. **Il mercato è predeterminato**, costruito a tavolino.

**Oggi ci accorgiamo
di quanto siano importanti
gli interessi diretti
della criminalità organizzata,
delle mafie italiane
nel saccheggio del patrimonio ambientale**

In questo realtà, illustrata con dovizia di particolari negli atti della *Commissione parlamentare antimafia* e in decine di inchieste giudiziarie, si arriva alla confisca di un'azienda che vende calcestruzzo intestata a prestanomi, ma di fatto nella disponibilità del clan Virga. In questo meccanismo di controllo monopolistico, attraverso un'economia di rapina, di un settore così importante e delicato sotto il profilo economico e ambientale, (sono state sequestrate dall'autorità giudiziaria cave abusive di sabbia estese per decine di ettari lungo il litorale in provincia di Trapani), s'inserisce l'ingranaggio virtuoso della Calcestruzzi Ericina. L'azienda viene confiscata, i lavoratori che ci sono e non vogliono perdere il loro posto, cercano aiuto e lo trovano



Rappresentanti
del Forum delle Associazioni Universitarie – CEI

nella Prefettura, prima nel prefetto Sodano e poi nel nuovo prefetto Finazzo, in *Libera e Legambiente* Oggi questi lavoratori sono impegnati in un percorso che li potrà portare alla costituzione di una cooperativa: la legge 109 del '96 sull'uso sociale dei beni confiscati, infatti, consente ai lavoratori delle aziende confiscate di costituirsi in cooperative ed avere dallo stato in comodato gratuito l'azienda. Ma per aiutarli, affinché il calcestruzzo della legalità, questo piccolo frammento di DNA di economia pulita in un mercato così complicato, riesca a vivere, con tutte le difficoltà che vi lascio immaginare (fino a quando il boss Virga era latitante, la calcestruzzi Ericina ancorché confiscata vendeva calcestruzzi; hanno arrestato il boss Virga e il fatturato è crollato), per aiutarli, dicevo abbiamo cercato di capire come accrescere e diversificare le capacità produttive della società. In questa ricerca abbiamo raccolto la disponibilità di un'altra associazione, l'Anpar, ovvero l'Associazione Nazionale dei Produttori di Aggregati da Riciclaggio (sono gli inerti da demolizioni). In Italia, si producono oltre 30 milioni di tonnellate l'anno di inerti da demolizione e sfabbricidri, ovvero residui di lavorazione delle cave. Queste tonnellate potrebbero essere recuperate e riciclate. Ci sono imprese

in Italia che hanno brevettato impianti di recupero e riciclaggio di inerti da demolizione che consentono oggi di utilizzare le macerie oppure il rifiuto di cava, in maniera molto efficace, utilizzando anche materiali meno nobili in applicazioni che non li richiedono (sottofondi stradali per esempio).

L'Anpar ci ha messo in contatto con questi imprenditori che hanno deciso di aiutare la *Calcestruzzi Ericina* e oggi è iniziato un altro percorso che mi auguro ci porterà a realizzare nella stessa area confiscata alla mafia dove si produce il calcestruzzo, un'impresa di riciclaggio degli inerti.

Vi ho voluto fare questo esempio concreto, dedicandoci un po' di tempo perché mi fa venire in mente un problema che ha una dimensione globale che è quello dell'erosione delle coste. E' stato pubblicato uno studio dell'Unione Europea sullo stato di salute delle coste del nostro continente e dell'Italia che inquieta. I fenomeni erosivi hanno la loro origine sia nella cementificazione delle coste sia, soprattutto, nel saccheggio di milioni e milioni di tonnellate di inerti dai nostri fiumi: sabbia e ghiaia che altrimenti finirebbero in mare, andando a ricostituire quell'equilibrio naturale oggi gravemente alterato.

Questi fenomeni di estrazione massiccia e la cementificazione hanno portato l'Italia ad avere il 22,8% del proprio litorale soggetto ad erosione. Stanno cioè **"scomparendo" le coste**. Percentuali ancora più impressionanti, più elevate si riferiscono all'isola di Cipro (37.8%), alla Grecia, al Portogallo, alla Francia. Non risolveremo, certo, i problemi dell'erosione costiera in Europa, ma se a Trapani partendo da un bene confiscato alla mafia si riuscirà a costruire un impianto che consente il recupero e il riciclaggio degli inerti avremmo messo questo frammento di DNA positivo in un sistema economico e produttivo che è fortemente inquinato dagli interessi mafiosi, da questa economia di rapina di cui parlavo prima. E avremmo fatto un favore all'ambiente.

L'altro esempio viene dai terreni confiscati a Cosa nostra. Restiamo sempre in Sicilia, ci spostiamo da Trapani alla provincia di Palermo. Siamo tra Corleone, San Giuseppe lato, Monreale, Piana degli Albanesi: lì vengono confiscati a prestanomi di Bernardo Provenzano e Totò Riina circa 200 ettari di terreni agricoli. Questi terreni dopo la confisca da parte dello Stato versavano in condizioni di totale abbandono. Fino a quando erano nelle mani dei boss venivano coltivati, principalmente a vigneti e seminativo (grano); lo Stato li confisca, come è giusto che sia (e ricordo che il sindacalista Placido Rizzotto venne ucciso dalla mafia nel 1948 proprio per difendere i diritti dei contadini su quelle terre) e i terreni vanno in abbandono.

Arriviamo all'anno 2000. Un buon prefetto, Renato Profili, allora in servizio a Palermo, ora prefetto a Napoli, di fronte a questa inaccettabile inerzia dello Stato mette insieme una serie di soggetti - *Libera, Italia Lavoro, Sviluppo Italia*, i comuni interessati perché costituiscano un Consorzio con un obiettivo preciso: riportare in produzione quei terreni, tornare a seminare il grano nelle terre confiscate alla mafia, lì a Corleone.

La proposta che facciamo al prefetto Profili è provare a scommettere alto: non solo riportare in produzione i

Dobbiamo immaginarci davvero di ripensare questa economia secondo principi di eco-sostenibilità, di equità, di responsabilità sociale

terreni, ma puntare sull'agricoltura biologica, sulle produzioni tipiche. Approfittare di questa occasione per dimostrare che questo tipo di economia funziona, e non limitarsi al grano, ma immaginare una filiera -dal grano alla pasta- perché il valore aggiunto consenta a queste cooperative di giovani di avere una dimensione economica sufficiente. Oggi, grazie al grano coltivato su quelle terre, si produce la pasta di *Libera Terra*. Ma anche un vino bianco che si chiama Placido. E dagli uliveti confiscati a Castelvetro, invece, arriva l'olio. Piccole cose, per carità, che hanno avuto però un effetto molto forte non solo nei media, nell'opinione pubblica, a livello nazionale e persino internazionale, ma, quello che ci interessa di più, hanno avuto un effetto positivo in quelle comunità. Perché questa sfida con le organizzazioni malavitose e con il loro modello economico non si vincerà mai se la deleghiamo alle forze dell'ordine e alla magistratura. Questa è **una battaglia** che si può pensare di vincere (e Falcone anche in questo aveva ragione) se la affrontiamo tutti, insieme, sul piano economico, sociale, culturale.

C'è bisogno di un grande cambiamento, anche nel nostro stile di vita. Ecco, se dovessi indicare una chiave di riflessione per capire quanto e come l'attuale modello economico sia insostenibile, al di là degli aspetti criminali di cui ho parlato finora, vi inviterei a riflettere proprio sul nostro modo di produrre e consumare: dobbiamo immaginarci davvero di ripensare questa economia secondo principi di eco-sostenibilità, di equità, di responsabilità sociale. Non solo perché è più etico, ma perché conviene. Pensiamo a quello che sta accadendo su scala nazionale, ma anche internazionale per esempio

**Non nascondiamoci
dietro false solidarietà
quando ragioniamo
sugli squilibri della globalizzazione
ma interroghiamoci
sul nostro modello di vita**

con processi come quelli legati all'agricoltura biologica: l'Italia è diventata il principale paese europeo per produzione di agricoltura biologica e il terzo paese al mondo come superficie coltivata ecologicamente. Pensate a che cosa sta accadendo con la diffusione del commercio equo e solidale, ma anche con i Gas, i gruppi di acquisto solidali. Non è solo una scelta guidata da valori, ma conviene anche ai bilanci familiari. Il gruppo di acquisto solidale che ha portato dalla Germania il latte in polvere per i bambini, pagandolo meno della metà del costo del latte in vendita nelle farmacie italiane, ha dimostrato che conviene, che ci sono percorsi in questa economia più convenienti anche dal punto di vista economico di quelli tradizionali.

La strada, sarebbe inutile negarlo, è faticosa per chi vuole contrastare, a tutto tondo, quei fenomeni criminali cui s'è accennato. E sappiamo bene quanto sia forte la corrente in senso contrario al nostro **impegno**. Ci vogliono lucidità di analisi, valori forti e condivisi, coerenza, radicalità nei contenuti e nei comportamenti. Una radicalità è il contrario dell'estremismo. Non si può tacere di fronte alla vergogna dei traffici internazionali di rifiuti che dall'Europa e dagli Stati Uniti proseguono verso l'Africa o l'Asia (penso all'India e ad alcune aree della Cina per quanto riguarda i rifiuti delle imprese che producono computer). Non si può tacere nel denunciare le connivenze, le complicità, le collusioni istituzionali, le responsabilità delle imprese. Una tonnellata di rifiuti pericolosi smaltiti qui da noi, in Occidente costa circa

1.000 dollari; in Africa 50. Tutti sanno cosa c'è dietro questa incredibile riduzione dei costi. E lo sanno anche gli imprenditori che affidano i loro rifiuti ai soggetti che li trafficano. Esiste in Italia un delitto, il 53 bis del decreto Ronchi, che punisce, finalmente, l'organizzazione di traffici illeciti di rifiuti e consente alle forze dell'ordine e all'autorità giudiziaria di indagare a fondo su questi fenomeni criminali. Ma in Italia continua ad accadere quello che avviene anche nei traffici internazionali: i rifiuti viaggiano da nord a sud perché smaltirli nel sistema illegale garantito dalle organizzazioni malavitose costa meno della metà di quello che costa nel sistema legale. Se si devono spendere 300 lire al Kg per mandare rifiuti negli impianti della Lombardia, si preferisce "spedirli" verso le cave della Campania come materiale per interventi di riqualificazione ambientale, spendendo solo 130 lire Kg.

Guardando il nostro modo di produrre e consumare attraverso la "lente" dei rifiuti, e dei mercati criminali alimentati dalle attività illecite di gestione e smaltimento, possiamo anche, credo, ragionare meglio sul nostro modello di vita. Con la consapevolezza che così com'è, con le sue storture, non è "esportabile" dal nostro Occidente ricco e iperconsumista nel resto del mondo. La Terra in cui viviamo, banalmente, non reggerebbe il carico. Guardiamo a cosa sta succedendo con il petrolio: una delle cause del balzo in alto dei prezzi, secondo quanto si legge sui giornali, è la domanda della Cina che chiede energia per il suo sviluppo, con percentuali di crescita annua dei consumi petroliferi del 15% circa. Anche questi numeri dovrebbero farci riflettere: non nascondiamoci dietro false solidarietà, quando ragioniamo sugli squilibri della globalizzazione, ma interroghiamoci sul nostro modello di vita.

*Membro della segreteria nazionale di Legambiente, responsabile del settore ecomafie; vicepresidente nazionale di Libera

Nuove sfide per pensare lo sviluppo

di Andrea Bonaccorsi*

■ Come economista, mi metto dalla parte dell'imputato nella discussione sul rapporto tra modello di sviluppo e ambiente. Parto da una domanda: il tema della povertà a livello mondiale e il tema del saccheggio ambientale sono deviazioni nel sistema economico mondiale? O sono elementi costitutivi, strutturali, ineliminabili, al punto che si può dire che l'economia funziona se esiste la povertà e se esiste il saccheggio ambientale? Se diciamo che questi due aspetti sono eliminabili o non essenziali, mettiamo capo ad un'idea per certi versi riformista del sistema economico. Se concludiamo che questi aspetti sono costitutivi, la posizione cambia nettamente: dobbiamo capire quella che oggi si chiama Altraeconomia e dove mettere i punti di partenza di modelli diversi di sviluppo.

Cominciamo da una domanda teoricamente più ampia e più complicata, che ha trovato una formulazione in un libro, alcuni anni fa, di Rosenberg che si intitolava *Why the West grew rich*. Infatti, riflettere storicamente su questa domanda ci aiuta a capire quello che è avvenuto successivamente. Questa domanda è interessante perché, se si legge il fenomeno da un punto di vista storico, si vede che sostanzialmente fino al '600 le grandi aree del mondo avevano **un modello di sviluppo tra loro bilanciato**; in particolare la Cina era ad un livello del tutto comparabile con l'Europa; globalmente tutta l'area asiatica era comparabile all'Europa e per certe tecnologie, per certe attività la Cina, da un lato, le nazioni arabe, dall'altro, erano all'avanguardia mondiale. Che cosa è successo dopo? Spostiamo il tema di un paio di secoli e vediamo che a livello mondiale all'inizio dell'Ottocento il rapporto tra il paese più ricco e il paese più povero del mondo era all'incirca pari a tre. Per esempio, se prendevamo l'Olanda e il paese più povero del mondo, il reddito a disposizione di ogni persona nel primo Paese era di tre volte superiore a quello nel secondo. Un secolo e mezzo dopo, nel '92, lo stesso calcolo ci dice che il rapporto tra il paese più ricco del mondo, gli Stati Uniti e il Bangladesh è di 30 volte. Più del 90% del reddito attuale, quindi della ricchezza di cui il

mondo dispone oggi, è stato creato a partire dal 1820. Se ci chiediamo sul prodotto lordo annuo che il pianeta realizza quanta parte in proporzione era già disponibile un secolo fa la risposta è meno del 10%. Abbiamo un processo che è stato accentuato in Occidente ed ha una dinamica storica molto accelerata negli ultimi secoli. Ed è proprio negli ultimi secoli che dobbiamo cercare di vedere i fattori determinanti di questo incremento.

Il tema della povertà a livello mondiale e il tema del saccheggio ambientale sono deviazioni nel sistema economico mondiale? O sono elementi costitutivi, strutturali, ineliminabili, al punto che si può dire che l'economia funziona se esiste la povertà e se esiste il saccheggio ambientale?

Vorrei riflettere su che cosa spiega quello che gli economisti chiamano la crescita, *growth*, del sistema economico e, da un altro punto di vista che cosa questa crescita non risolve e ci consegna come problema sostanzialmente ancora irrisolto. Per crescita noi intendiamo in maniera molto restrittiva il tasso annuo di crescita del prodotto pro capite. Prodotto significa il valore di mercato del flusso annuo di beni e servizi e quindi una misura monetaria calcolata con valori di mercato di ciò che un paese produce in un anno, e questo prodotto è misurato per ogni testa del paese. Che cosa spiega perché l'Occidente è diventato ricco, che cosa spiega perché oggi tra il paese più ricco e quello più povero c'è un rapporto di 1 a 30 nel reddito procapite?

Una delle prime spiegazioni avanzate, a lungo centrale nelle politiche delle Nazioni Unite e delle agenzie per lo sviluppo,

Per attivare lo sviluppo occorre che la popolazione di un paese aumenti gradualmente il livello di istruzione

era l'idea che per aumentare il prodotto lordo, il reddito procapite, occorressero grandi investimenti in capitale fisico, cioè in strutture, strade, trasporti e in macchinari, in mezzi di produzioni. La Banca Mondiale ha finanziato per molti decenni programmi di investimento in Paesi in via di sviluppo; l'ONU, anche sulla scorta dell'analisi di economisti, ha promosso a lungo l'idea del *big-push*, cioè l'idea che bisognava finanziare massicciamente nei paesi più poveri l'investimento in **capitale fisico**. Oggi ci troviamo in una situazione in cui il capitale fisico per lavoratore è aumentato enormemente in molti paesi ma i risultati in termini di capacità di produrre ricchezza sono assolutamente differenti tra loro. Vi faccio solo due esempi: la Nigeria e Hong Kong, in termini di aumenti del capitale fisico per addetto sono stati capaci tra il '60 e il '95 di aumentare il prodotto per addetto, quello che poi contribuisce al prodotto interno lordo: nel caso della Nigeria del 12%, nel caso di Hong Kong del 328%. Il capitale fisico non è la spiegazione fondamentale per capire perché lo sviluppo si realizza solo in alcuni paesi. Una seconda spiegazione che è stata avanzata e che anche in questo caso ha dato origine a grandiosi investimenti si riferisce invece al **capitale umano**. Qui l'idea è un'altra: per attivare lo sviluppo occorre che la popolazione di un paese aumenti gradualmente il livello di istruzione. Quindi, deve passare da una situazione di istruzione primaria per una porzione ridotta della popolazione ad una istruzione primaria per tutti (obbligo scolastico generalizzato) e all'istruzione secondaria per una grande parte della popolazione, tipicamente più del 50% dei giovani nell'età scolare ed educazione terziaria, quindi università per una frazione ancora elevata dei giovani in età. Ma in un paese povero l'istruzione scolastica significa perdita di reddito: qualunque bambino che va a scuola non segue le greggi al pascolo o non fa da fratello maggiore ai fratellini, procurando loro da mangiare. Nonostante i programmi di scolarizzazione promossi dalle agenzie internazionali, i dati si mostrano deludenti. Abbiamo ancora molti paesi nei

quali, pur avendo aumentato fortemente l'istruzione fino all'obbligo scolastico largamente diffuso, il processo di sviluppo economico non è partito o non si è innescato in maniera forte. Le spiegazioni sono due. La prima è il fatto che in molti paesi l'istruzione viene utilizzata dalla classe dirigente per riprodurre se stessa, per destinare i giovani che studiano a carriere che non producono ricchezza, ma che la ridistribuiscono soltanto. Molto meno si spinge invece a creare istruzione ed educazione ai vari livelli, da quelli più bassi a quelli più alti, anche nel campo dell'ingegneria e dell'informatica. Fa bene ai paesi avere almeno una certa proporzione di giovani che si dedica a questo tipo di studi. Noi sappiamo che in molti paesi africani i governi danno stipendi molto alti ai funzionari pubblici, ai militari, alla classe politica; allora i giovani bravi di quei paesi studiano ma finiscono per svolgere questo tipo di professioni. Un giovane nigeriano probabilmente aspira non a fare l'ingegnere petrolifero o a creare *software* ma aspira a fare il funzionario del ministero che gestisce l'esportazione di petrolio perché ha uno stipendio cinque volte più alto dei suoi colleghi e la possibilità di rimediare qualche mazzetta. Probabilmente il livello di corruzione che in quei paesi esiste è in qualche modo legato a distorsioni di creazione dell'istruzione superiore.

Un altro tema è che spesso in questi paesi nell'istruzione mancano **gli investimenti complementari** (per esempio i libri). Sembra strano ma tutti i soldi dell'istruzione vanno a finire negli stipendi dei maestri e in pochissima percentuale in ciò che serve a studiare (i libri, i quaderni). Quindi il **rendimento dell'istruzione** è spesso molto basso: in molti paesi, esso, se misurato in termini di efficacia di apprendimento ai vari livelli scolastici, ha un'inefficienza enormemente elevata.

Un'altra spiegazione che è stata avanzata per capire questo problema della crescita dice che contano le **materie prime**: cioè i paesi che hanno per natura, per ambiente, una maggiore dotazione di materie prime hanno avuto storicamente dei vantaggi. E' stato studiato molto a

In molti paesi l'istruzione viene utilizzata dalla classe dirigente per riprodurre se stessa

lungo anche questo aspetto ma è una spiegazione che non tiene in nessun modo. Ci sono esempi di alcuni paesi ricchi, in alcuni casi la Svezia, in altri la Svizzera che non hanno affatto materie prime, mentre ci sono casi opposti non solo di paesi africani, ma per esempio anche la Russia, che hanno storicamente un'abbondantissima dotazione e livelli di sviluppo più bassi. Ultima spiegazione che circola spesso nelle nostre rappresentazioni di questo problema è quella **coloniale**: quella che dice che l'Occidente è diventato ricco perché ha sfruttato il Sud del mondo. A questo punto, assumo spesso una posizione un po' impopolare, in sede di dibattiti come questo. Indubbiamente, non dobbiamo accontentarci di spiegazioni facili. Da questo punto di vista noi veniamo da una tradizione culturale, una tradizione che ha visto insieme terzomondismo cattolico e terzomondismo marxista e ultimamente ispirazioni *noglobal* e *newglobal*, in cui si cortocircuita il tema e in qualche modo diciamo che la ragione della ricchezza dell'occidente è lo sfruttamento degli altri Paesi. Io credo che sia più sofisticato e anche più utile per costruire modelli diversi di sviluppo prendere atto del fatto che questa è una spiegazione non convincente.

Vera ma non convincente. Nel senso che indubbiamente il colonialismo, lo sfruttamento in un periodo storico abbastanza circoscritto di questi paesi ha creato in molti casi situazioni endemiche di fragilità: ma in questi paesi, che non si sono più ripresi, il colonialismo non ha tanto a che fare con lo sfruttamento delle materie prime quanto con la creazione di classe sociali parassitarie o nella difficoltà intrinseca nello sviluppare classi sociali, economiche e produttive che perdura ancora oggi. Questo è il lascito devastante che abbiamo procurato. Dal punto di vista economico, dire che l'Occidente è ricco per quello sfruttamento non è un'ipotesi sostenibile. Se noi guardiamo i numeri, i dati, la proporzione di materie che viene scambiata con questi paesi - la tematica dello scambio ineguale, che andava molto fortemente negli anni '60 e '70 - è una spiegazione in parte vera in quel periodo,

in parte vera anche oggi per certi mercati, ma non spiega l'enorme divario esistente al presente. Come non lo spiega la storia della schiavitù, la possibilità di avere usato manodopera a basso costo per alcuni decenni o secoli della storia moderna.

Personalmente la spiegazione che io trovo più persuasiva è che la ragione di questo divario non è nello sfruttamento Nord-Sud, ma in un altro fenomeno che in maniera sintetica chiamiamo **il progresso tecnologico**. La spiegazione più essenziale del *Why the West grew rich*, è che nella storia del mondo si è creata un'area che è stata capace di incorporare in se stessa il progresso tecnologico, una capacità endogena, cioè interna al sistema economico in grado di applicare sistematicamente la scoperta scientifica e l'innovazione, intesa come identificazione di nuove soluzioni anche se non se ne conosce la base scientifica, ai propri sistemi economici. Nei paesi occidentali il prodotto per addetto, cioè la quantità di beni che un addetto produce ogni anno, è cresciuta del 2% l'anno per due secoli di seguito. Questo fenomeno si è innescato per ragioni storiche particolari in Occidente, ragioni che hanno a che fare con una serie di fattori specifici della storia occidentale: la stratificazione sociale, aspetti climatici particolarmente favorevoli, istituzioni, in particolare dell'epoca moderna, la rivoluzione scientifica, la libertà d'iniziativa, la libertà individuale e di pensiero. E poi, questi paesi sono stati capaci di espandere progressivamente i mercati, quindi di creare incentivi alle innovazioni, e hanno creato istituzioni che hanno presidiato la capacità innovativa: le università, che sono un'invenzione europea, le scuole tecniche, le associazioni professionali dei tecnici, dei chimici, degli ingegneri, di chi spinge sempre in avanti il progresso tecnico. Questa risposta ci dà un quadro molto più complesso, ma anche per certi versi, a mio modo di vedere, più allarmante. Perché se il tema fosse "il nord ha sfruttato il sud" allora sarebbe un grande sussulto di senso di colpa o di dignità, e allora dovremmo ridistribuire il reddito e restituire quello che abbiamo rubato. Ma la questione è più



complessa: come si fa a mettere in moto un meccanismo endogeno di progresso tecnologico nei paesi che non sono riusciti a creare quest'ultimo nonostante percorsi di investimenti pubblici anche importanti? Da quanto detto ne deriva che dobbiamo estendere il modello di sviluppo occidentale al resto del mondo? Io questa domanda la lascio aperta. La mia risposta è no, nel senso che non ho risposta sul fatto che il modello di sviluppo storicamente realizzato in Occidente, che per esempio ha goduto di aspetti energetici particolari, sia estendibile. Però pongo la domanda in un altro modo. Qualunque modello di sviluppo deve avere l'obiettivo di far crescere le popolazioni povere aumentandone la speranza di vita, perché se quando una persona nasce sa che vivrà quarant'anni non avrà incentivo a investire nel futuro. In una simile realtà si consuma tutto ciò che si realizza. Il dramma dei paesi africani è che ancora non c'è capacità di accumulazione. Ma l'aumento della speranza di vita richiede necessariamente un aumento del reddito procapite e al momento non esiste nessuna strategia alternativa con la quale si possa aumentare la speranza di vita delle persone senza aumentare il reddito procapite a disposizione. A chi venendo da una prospettiva diversa, per esempio ecologista o terzomondista, è interessato ad un'Altraeconomia io dico che serve studiare come fare perché un'Altraeconomia inneschi un aumento del reddito procapite continuativo nel tempo. Non agendo così, la speranza di vita non aumenta e lo sviluppo non si genera perché non si crea un processo endogeno di speranza per le persone. Da questo punto di vista, rispondo che non so se il modello di crescita

occidentale è estendibile, ma qualunque sia un'altra economia deve secondo me rispondere a questo vincolo. In che senso il modello occidentale comunque può non dare risposte convincenti se esteso? Ci sono diversi fenomeni importanti: il primo è il problema dell'uguaglianza, che riguarda i processi economici diciamo occidentali, basati sull'economia di mercato, che tipicamente creano, almeno all'inizio, l'allargamento delle disuguaglianze. S'intuisce perché questo accade: quando si mette in moto il meccanismo di creazione della ricchezza tipicamente le distanze tra il primo e l'ultimo aumentano. Questo crea un problema perché ogni volta che si aumentano le disuguaglianze aumentano anche **la tensione sociale** e la difficoltà di gestirle. E' anche vero che su scala mondiale aumentano le disuguaglianze tra i primi e gli ultimi, però non c'è dubbio che per esempio quello visto negli ultimi 25 anni è un fenomeno nel quale dentro questa distribuzione tra i primi e gli ultimi, tra Stati Uniti e Bangladesh, circa un miliardo di persone è comunque salito in alto nella distribuzione del reddito, uscendo dall'area di povertà. Ahinoi! Questa fascia di popolazione sta tutta in Asia, in Cina, in India, e nei paesi del sudest asiatico. Non sta in Africa, ma solo in alcuni paesi dell'America Latina. Il processo di globalizzazione ha complessivamente allargato le disuguaglianze, ha reso relativamente peggiore la condizioni di chi sta in fondo (e in fondo c'è sostanzialmente l'Africa) e allo stesso tempo ha consentito ad un insieme di paesi di muoversi verso l'alto guadagnando livelli di reddito assolutamente più accettabile dal punto di vista sociale. Il tema dell'uguaglianza è dunque un tema aperto. Il secondo

tema è quello della *happiness*, della felicità. Tema che è stato recentemente oggetto di discussione molto intensa tra economisti perché si è scoperto qualcosa di poco noto: all'aumento della ricchezza diminuisce la felicità. Una lettura un po' moralista potrebbe dire che la ricchezza non fa la felicità, ma non è questo il punto. Il tema è più sottile: perché quando aumenta la ricchezza, aumenta anche l'estensione delle attività che noi facciamo passare attraverso il mercato (questo è il prodotto lordo) e diminuisce la felicità.

Il terzo tema su cui le risposte non sono affatto definitive è quello ambientale. Io non sono un esperto nel campo ma credo che occorra distinguere accuratamente tra meccanismi di distruzione dell'ambiente, che sono consustanziali all'economia di mercato, dai processi degenerativi. Non c'è dubbio che i processi come quelli dell'economia criminale non sono di mercato, nel senso che sfruttano il mercato nei suoi meccanismi di libertà, di accessibilità; ma non sono classificabili come elementi di mercato nel senso che realizzano le regole di funzionamento delle economie moderne. L'economia criminale cresce nell'assenza di mercato o si fa essa mercato, si sostituisce ad istituzioni che invece dovrebbero essere fluide e trasparenti. Nello stesso tempo non ci si può negare il fatto che nei mercati viaggia pecunia secondo un detto di tradizione religiosa, ma che era abbastanza usato per giustificare il tasso di interesse del profitto, *pecunia non olet* e quindi non c'è dubbio che nei sistemi in cui si infiltrano elementi di questo tipo anche chi fa economia di mercato collude e chiude occhi. Ma cercherei di capire quanto questo è essenziale al funzionamento economico e di nuovo mi domando se il progresso tecnologico non possa da questo punto di vista essere guidato maggiormente verso soluzioni a più basso consumo energetico, a più basso dispendio d'ambiente. Il mercato non lo fa da sé, perché i beni ambientali sono beni pubblici e non privati; il mercato fa piuttosto bene, con molte imperfezioni certo, tutto ciò che ha a che fare

Applicare sistematicamente la scoperta scientifica e l'innovazione, intesa come identificazione di nuove soluzioni anche se non se ne conosce la base scientifica

con i beni privati. Tutti i beni privati sono prodotti in maniera ragionevolmente efficiente dal mercato, i beni pubblici no. L'ambiente è un bene pubblico e tutte le volte che abbiamo beni pubblici i mercati falliscono miseramente. La questione è come si possa intervenire dal punto di vista pubblico e come i mercati facilitino questi processi e non li ostacolino.

Da questo punto di vista la mia risposta è problematica. Non credo si possa estendere il modello occidentale tale e quale, allo stesso tempo chiedo a chi presidia questi fronti una riflessione più spregiudicata su che cosa potrebbe voler dire un modello applicabile per i paesi poveri che sia ecocompatibile, che non distrugga il loro ambiente immediatamente e nel medio termine e come però questo modello possa osservare il vincolo di far aumentare la capacità e il progresso tecnologico, che è poi il motore di lungo termine della crescita. La domanda è aperta. Credo poco a visioni semplificate, credo che abbiamo una sfida anche culturale di passare a forme di terzomondismo per certi versi più sofisticato, più avveduto culturalmente, più tecnicamente attrezzato. Credo che la cultura che vi trova qui ad essere presenti sia una delle candidate più interessanti per costruire nei prossimi anni e decenni questo percorso.

* Ordinario di Economia e Gestione delle Imprese alla Facoltà di Ingegneria dell'Università di Pisa

TESTO NON RIVISTO DALL'AUTORE

FACOLTÀ DI PARTECIPAZIONE

cittadinanza studentesca e ruolo dell'università tra Italia ed Europa

Giovedì 14 aprile

Pomeriggio

Apertura dei lavori:
Relazione della Presidenza Nazionale

Introduzione:
Piero Tosi (Presidente della CRUI)
Ilvo Diamanti*
Roberto Vecchioni*

Venerdì 15 aprile

Mattina: "Gli studenti nell'università"

h.9.30 Workshop:

1. Riforme: "Università come comunità del sapere, come comunità di persone, o come produttrice di conoscenze finalizzate al mondo del lavoro: si tratta di alternative?" L'interrogazione al professore.

Giunio Luzzatto

2. Diritto allo studio: video denuncia, monitoraggio. Giuseppe Catalano *

3. Università-mobilità-territorio: Sulla "governance territoriale". Istituzioni universitarie, docenti, discenti ed enti territoriali a confronto Domenico Cersosimo

h.11.30 Il partito del non voto

Tavolo di confronto con Salvatore Muratore (Presidente CNSU)
e i rappresentanti nazionali di altre associazioni studentesche sulla politica universitaria

Pomeriggio: "L'università nel Paese"

h. 16.30 Quale nuova università per l'Italia e per l'Europa

Tavola rotonda con Stefano Caldoro (viceministro MIUR), Luciano Guerzoni (ex sottosegretario MURST)

Sabato 16 aprile

h.9.00 Lectio divina

h.10:30 Assemblea Federale

Domenica 17 aprile

h.9.00 Assemblea Federale

h12.30 Messa