

[\[IT\]](#)

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

“Prendersi cura della nostra Casa comune”: Risposta responsabile e fraterna al Dio trinitario

Indice

[Nota preliminare](#)

[Prefazione: Una triplice mutazione](#)

[Capitolo I. La Casa comune, opera del Dio trinitario](#)

[1 La creazione: Opera del Dio trinitario](#)

[2 L'impronta trinitaria nella creazione](#)

[2.1 La possibilità di percepire l'impronta della Trinità nella creazione](#)

[2.1.1 L'insegnamento di alcuni Dottori della Chiesa](#)

[2.1.2 Implicazioni in chiave relazionale](#)

[2.2 Sacramentalità](#)

[2.3 Finalità escatologica](#)

[2.4 Ontologia trinitaria e comunione interrelazionale](#)

[2.5 Ripercussioni ecologiche dell'impronta trinitaria sulla creazione](#)

[3 In dialogo con alcune visioni scientifiche e filosofiche del cosmo](#)

[3.1 La visione scientifica del cosmo](#)

[3.1.1 Una rapida panoramica](#)

[3.1.2 Un dialogo aperto con la scienza](#)

[3.2 In dialogo con altre cosmovisioni](#)

[3.2.1 Alcune proposte filosofiche](#)

[3.2.2 La prospettiva teologica cristiana in dialogo](#)

Capitolo II. L'essere umano nella Casa comune

1 Il disegno originario di Dio sull'essere umano

[1.1 Lettura teologica di Gn 1: a immagine e somiglianza di Dio](#)

[1.1.1 Immagine e somiglianza](#)

[1.1.2 Benedizione](#)

[1.2 Lettura teologica di Gn 2: la socialità primordiale](#)

[1.3 Il compito incluso nel disegno originale](#)

[1.4 Un insegnamento in Prospettiva Ecologica: il principio sabbatico](#)

2 Perché stiamo infierendo così gravemente contro la nostra casa comune? Il peccato contro la creazione

[2.1 La trasgressione del mandato originario](#)

[2.2 Dati molto allarmanti sul deterioramento ecologico](#)

[2.3 Una diagnosi audace: il peccato contro il creato e il Creatore](#)

3 La proposta cristiana

[3.1 Due estremi inaccettabili: l'antropocentrismo predatorio e il biocentrismo e l'ecocentrismo](#)

[3.2 L'essere umano: amministratore e servitore del creato](#)

4 Sintesi: Il posto e la missione dell'essere umano nella casa comune

Capitolo III. La cura della Casa comune

[1 Dal rapporto con Dio: la logica giubilare](#)

[2 Dal rapporto con noi stessi: tracce di una spiritualità ecologica](#)

[3 Dal rapporto con il creato: principi etici per la cura della casa comune](#)

[3.1 Riverenza](#)

[3.2 Cura responsabile](#)

[3.3 Ascolto del grido della Terra e dei Poveri](#)

[3.4 Rispetto per la vita](#)

[3.5 Ascesi e digiuno](#)

[3.6 Impegno Differenziato a livello locale](#)

4 Dal rapporto con il prossimo: principi etici per prendersi cura del rapporto con gli altri

[4.1 Sacralità della vita umana](#)

[4.2 Destinazione universale dei beni](#)

[4.3 Fraternità e vicinato](#)

[4.4 Misericordia e compassione](#)

[4.5 Opzione preferenziale per i poveri](#)

[4.6 Uno Sguardo retrospettivo](#)

5 Il contributo delle religioni alla cura della casa comune

Conclusione e prospettive:

Il significato della Casa comune nel disegno di Dio

Nota preliminare

La Commissione Teologica Internazionale non è un gruppo di teologi che si riuniscono solo per redigere un testo, ma uno spazio di libero scambio e dialogo che ha la ricchezza dello sguardo di una varietà di persone che provengono da contesti ecclesiali e socioculturali diversi.

Nel corso del suo decimo quinquennio, la Commissione ha approfondito il tema della creazione alla luce della rivelazione in Cristo di Dio Trinità con riferimento all' impegno per la cura e la custodia della Casa comune. Il lavoro è stato condotto da una speciale Sottocommissione, presieduta dalla Prof.ssa Alenka Arko e composta dai seguenti membri: Rev.do Gabino Uríbarri Bilbao, S.I., Rev.do Peter Dubovský, S.I., Rev.do Edouard Adé, Rev.do John Junyang Park, Rev.do Thomas Kollampampil, C.M.I., Rev.do Nicholas Segeja M'Hela, Rev.do Yury Avvakumov, Rev.do Jorge J. Ferrer, S.I. († 2024), Rev.do Marek Jagodźński († 2025).

I dialoghi di approfondimento sul tema hanno avuto luogo sia durante le riunioni della Sottocommissione sia durante le sessioni plenarie della Commissione, tenutesi negli anni 2022-2025, con il coordinamento del Segretario Generale, Mons. Piero Coda. Il testo frutto di questo lavoro, dal titolo

Prendersi cura della nostra Casa comune: risposta responsabile e fraterna al Dio trinitario, è stato approvato in forma specifica dalla maggioranza dei membri della Commissione, mediante voto, durante la riunione online svoltasi il 23 luglio 2026. Il documento è stato in seguito sottoposto all'approvazione del suo Presidente, Sua Eminenza il Cardinale Víctor Manuel Fernández, Prefetto del Dicastero per la Dottrina della Fede, il quale lo ha portato alla considerazione del Santo Padre Leone XIV il 28 luglio 2026. Il Presidente ne ha autorizzato la pubblicazione il 21 agosto 2026.

Prefazione: Una triplice mutazione

*«Mille grazie riversando
passò frettolosamente per questi boschetti,
e, guardandoli,
solo con la sua figura
li ha lasciati vestiti di bellezza».*^[1]

1. *[Un'esperienza di fede originaria]*. Benché la percezione credente e cristiana della natura si esprima in molte forme, in questa famosa strofa del suo *Cantico spirituale* il mistico e poeta san Giovanni della Croce, Dottore della Chiesa, evoca un'esperienza religiosa fondamentale, originaria, comune anche ad altri grandi credenti.^[2] Egli ritrae un modo di guardare la natura e relazionarsi con essa che è dimensione intrinseca del patrimonio della sua fede cristiana. La percepisce pregna della presenza di Dio, che in essa traboccadi «mille grazie».^[3] Coglie anche la sua bellezza, con la quale Dio ha adornato la sua creazione come un magnifico artista, che senza grande sforzo crea un'opera di somma bellezza, lasciandovi l'impronta del suo genio creatore. Un'opera creatrice che il mistico, nella sua illustrazione esplicativa del poema, associa alFiglio.^[4] L'esperienza di fede, immortalata dal genio poetico, trasmette un meraviglioso tono di serenità, di pace, di armonia con la natura, di cui sono parte intrinseca la lode al Creatore e la percezione dell'impronta cristologica della creazione e del suo destino di partecipazione alla gloria di Dio Trinità.

2. *[Una triplice mutazione]*. Da quando, nel XVI secolo, san Giovanni della Croce scolpì in versi la sua esperienza di fede, tre grandi mutazioni, non simultanee, in seno alla cultura hanno alterato in modo significativo la percezione della natura e, con ciò, del nostro rapporto con essa. In primo luogo, è cambiata la spontaneità con cui la natura era considerata creata da Dio. In secondo luogo, è cambiata la concezione del posto dell'essere umano nel cosmo, presumendo che egli o i suoi prodotti tecnologici occupino il centro assiale del mondo, eliminando sia Dio sia il cosmo dal luogo che loro compete. Come ultimo episodio di questa visione “antropocentrica e predatrice” nel rapporto con la natura, in terzo luogo, siamo caduti in una crisi ecologica e sociale planetaria, di dimensioni sinora sconosciute, che Papa Francesco insieme ai suoi predecessori^[5] e ad altri *leader* religiosi ha denunciato con forza per il suo carattere miope e suicida.^[6] Il salto qualitativo nel rapporto col mondo naturale, propiziato dalla tecnologia moderna, insieme a molti progressi che migliorano notevolmente le nostre condizioni di vita, è stato infatti accompagnato da un impatto globale sull'ambiente, prima sconosciuto, denunciato in modo pionieristico dal seno stesso della comunità scientifica.

3. *[Interconnessione]*. Da come concepiamo che cos'è il cosmo e, in esso, il mondo naturale più vicino a noi, il nostro pianeta (cosmologia), possiamo dedurre il modo appropriato di relazionarci con esso (ecologia). E ciò comporta una comprensione del posto dell'essere umano nel cosmo (antropologia). Non vale solo per l'Amazzonia la constatazione che «l'esistenza quotidiana è sempre cosmica» (QA 41). Noi esseri umani (antropologia) esistiamo e plasmiamo la nostra identità grazie all'interazione con l'ambiente in cui viviamo (ecologia), essendo questa determinata dalla nostra concezione del valore del cosmo che abitiamo (cosmologia). In modo che, per uno sguardo lucido: «tutto è connesso».^[7]

4. *[Fattore chiave: autocomprensione dell'essere umano]*. Se ci chiediamo quale sia il fattore chiave all'interno di questa rete di connessioni, il fattore originario che ha causato la crisi eco-sociale, possiamo facilmente concludere che esso va riconosciuto nella concezione che abbiamo del posto dell'essere

umano nel cosmo. «Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (LS 118). Dal modo in cui l'essere umano comprende sé stesso deriva il suo modo di relazionarsi con gli altri, con la natura e con Dio. Il fulcro attorno al quale ruota il nostro discorso è lo stretto legame tra la comprensione di sé stessi, il rapporto con gli altri, con la natura e con Dio. Sono le relazioni essenziali che ci costituiscono e ci definiscono (cf. MH 50, 73). Si tratta di una comprensione previa a ogni decisione etica e politica esplicita, che indirizza il desiderio e la misura della propria soddisfazione.

5. [*Approccio*]. L'ecologia è il risultato di come si risolve l'equazione dell'interazione tra cosmologia e antropologia. Pertanto, un approccio ecologico che voglia andare alla radice delle questioni non può evitare di affrontare entrambe queste dimensioni. In questo documento ci concentreremo su un aspetto centrale, anche se parziale, di ciascuna di queste aree.

Nel primo capitolo ci focalizziamo, dal punto di vista teologico, su una visione trinitaria della creazione del cosmo, mettendo in rilievo l'impronta trinitaria nel creato che ne consegue con le sue ripercussioni. [8] È questo l'elemento centrale della proposta che formuliamo, e che intende illuminare il significato e il valore del creato e della persona umana nel quadro della Casa comune, dono della Trinità da custodire e perfezionare. Sebbene la Chiesa confessi che tutte le cose, visibili e invisibili, sono state create da Dio, il presente documento si concentra sulla nostra Casa comune, e in particolare sul nostro pianeta, come parte dell'universo fisico. A partire dal tema teologico della creazione entriamo poi in dialogo con alcune prospettive scientifiche. Nel secondo capitolo, consideriamo il fondamento e la portata del ruolo dell'essere umano nella Casa comune (cf. LD 67). Oltre a presentare la posizione cristiana, ci apriamo al dialogo con i *report* ecologici e con le posizioni di alcune filosofie ecologiche. Nel terzo capitolo, proponiamo una serie di linee guida e di principi orientativi per la cura della Casa comune e la conversione ecologica. [9] Poiché si tratta di un compito che ci riguarda tutti, facciamo appello ai principi teologici, ai principi etici e alla sapienza delle grandi tradizioni religiose.

La prospettiva che offriamo non scende sul terreno delle soluzioni tecniche, complesse e necessariamente interdisciplinari. [10] Ciò che vogliamo illustrare con modestia ma con convinzione è una visione che ispiri la cultura e innanzi tutto la spiritualità, riconosciuta come dimensione indispensabile per affrontare la crisi eco-sociale che stiamo vivendo a livello planetario. [11] Benché nell'Enciclica *Laudato si'* troviamo un'enorme ricchezza di contenuti teologici e spirituali, vogliamo contribuire alla sua ricezione approfondendo alcune questioni teologiche che occupano uno spazio più ristretto nell'Enciclica a causa dell'urgenza ecologica.

6. [*Accenti*]. Il nostro approccio si qualifica inoltre per tre accenti. In primo luogo, partendo dall'urgenza di un cambiamento radicale promosso da una vera e propria conversione ecologica, [12] in ragione del grave deterioramento dell'ambiente che per sé permette la vita degli esseri umani e di molte altre specie sul nostro pianeta e che ormai ci avvicina pericolosamente a un punto di rottura e di non ritorno, [13] ci impegniamo a illustrare il fondamento teologico della cura della Casa comune al di là della situazione di estrema gravità in cui ci troviamo. La custodia e la salvaguardia della Casa comune sono infatti inscritte nel disegno stesso di Dio sulla creazione. In secondo luogo, riconoscendo la dimensione ecologica e sociale della crisi che l'umanità sta affrontando oggi, ne sottolineiamo la dimensione teologica. In terzo luogo, svolgiamo la nostra riflessione in dialogo con altre istanze, [14] seguendo la linea tracciata da *Papa Francesco* su questo tema nel capitolo quinto della *Laudato si'* (cf. LS 164-201). A partire dalla matrice della teologia latina occidentale e dai contributi della spiritualità e della teologia delle Chiese orientali cattoliche, ci avvaliamo in particolare della teologia delle Chiese ortodosse, nonché delle analisi provenienti da diverse visioni del mondo. Ci proponiamo, in questo modo, di dare un contributo alla promozione di un'ecologia integrale – come auspicato dalla *Laudato si'*, in particolare nel capitolo IV, e da *Magnifica humanitas* [15] – e alla conversione ecologica.

Capitolo I. La casa comune, opera del Dio trinitario

1 La creazione: opera del Dio trinitario

7. [Introduzione]. Non è questo il luogo per presentare una visione compiuta e dettagliata della teologia della creazione. Diamo per presupposti gli aspetti fondamentali che in proposito sono specifici della teologia cattolica, in ascolto della Sacra Scrittura e della Tradizione della Chiesa. La nostra attenzione si concentra su un punto: il carattere trinitario della creazione. Da qui emergono infatti alcune prospettive rilevanti e feconde: il compito di prendersi cura della Casa comune proviene dal Dio uno e trino; impegnarsi in esso o trascurarlo o persino disattenderlo rappresenta una delle dimensioni qualificanti del nostro rapporto con Dio; l'impronta trinitaria nella creazione permette di cogliere in profondità, anzi nella sua ultima radice, come tutto sia interconnesso: una verità sottolineata nell'enciclica ecologica di Papa Francesco (LS 16, 91, 117, 138, 240; cf. QA 41-42). Dal canto suo, Papa Leone XIV sottolinea che «la creazione porta impressa una bontà originaria che lo sguardo umano deve custodire, coltivare e far maturare». [16]

8. [La creazione: opera del Dio uno e trino]. Poiché l'economia divina della salvezza è trinitaria, essa si dispiega in modo trinitario. Il primo atto *ad extra* di Dio è trinitario: la creazione. [17] L'opera creatrice è comune e congiunta di tutta la Trinità: «Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi delle creature, ma un unico principio». [18] Ciò non impedisce che, in quest'opera congiunta, vi sia un'azione differenziata delle Persone divine: «il Principio degli esseri è uno, che crea mediante il Figlio e perfeziona nello Spirito». [19] Ma il risultato della loro azione, l'essere, la bontà e la bellezza delle creature, riflette l'azione convergente e amorevole dell'unico Dio. [20] Fin dall'inizio, i Padri della Chiesa hanno interpretato il plurale di Gn 1,26: «facciamo l'uomo», come detto dal Padre al Figlio [21] o al Figlio e allo Spirito Santo, [22] e cioè come una decisione presa dai Tre che sono l'unico Dio. [23] Il II Concilio di Costantinopoli (553) raccoglie e sintetizza questa dottrina, ampliando la prospettiva di I Cor 8,6: «Perché uno solo è Dio, da (*ek*) cui tutto; un solo il Signore Gesù Cristo, per (*día*) cui tutto; e un solo lo Spirito Santo, in (*en*) cui tutto» (DH 421).

9. [Il Padre]. Sebbene tra i Padri della Chiesa si possano riscontrare variazioni non trascurabili, una delle metafore più antiche è quella delle due mani con cui il Padre realizza la creazione del mondo. [24] Ma ve ne sono anche altre, come ad esempio quella proposta da san Gregorio Nazianzeno che, parlando del Creatore, scrive: «Il suo nome è Dio, anche se consiste nelle tre persone: uno è la causa, un altro l'artefice, un altro il perfezionatore. Mi riferisco al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo». [25]

10. [Il Figlio]. Il Figlio, che è il Verbo di Dio, interviene in modo decisivo nell'opera creatrice. [26] I Padri della Chiesa interpretano che il principio di cui si parla in Gn 1,1 (ἐν ἀρχῇ) è il Logos di Gv 1,1 (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος). [27] Pertanto, è attraverso il Verbo-Figlio che tutte le cose vengono all'esistenza. [28] Inoltre, se Dio crea attraverso la parola che pronuncia, come insegna il libro della Genesi: «Dio disse» (cf. Gn 1,3; cf. Sal 33,6), i Padri interpretano che questa parola è il Logos (Gv 1,1-3), che identificano con la Sapienza creatrice di cui si parla nell'Antico Testamento (Prv 8,22-31). [29] Poiché il Figlio è il Logos di Dio Padre, – cioè intelligenza, sapienza e parola – Egli conosce nella sua integrità il disegno divino e lo realizza nella creazione. [30] Per questo motivo, tutto il creato porta in sé le impronte del Logos, i *lógoi*, che imprimono nella natura stessa del creato il dinamismo della sua realizzazione che si compirà per grazia. [31]

11. [Creazione e incarnazione]. Il Verbo creatore si è fatto carne: σάρξ (Gv 1,14; Rm 8,3): questo attesta la fede in Cristo Gesù. Per una teologia della creazione non è irrilevante che il Nuovo Testamento non abbia scelto né il generico «*ánthropos*» (essere umano; cf. Fil 2,7) né il termine «*soma*» (corpo). *Sárx* denota infatti la dimensione più materiale, la più condivisa con il creato e la più vulnerabile dell'essere umano. In questo modo, la teologia dell'incarnazione stabilisce un nesso profondo con la creazione ed esprime l'articolazione costitutiva tra creazione, incarnazione e salvezza: poiché la salvezza può essere compresa – con sant'Ireneo di Lione – come *salus carnis*, salvezza della carne e mediante la carne. Dunque, la salvezza cristiana, lontana da ogni gnosticismo, non dimentica il creato. L'incarnazione acquista una dimensione cosmica, poiché il Verbo nella sua umanità assume il creato e ne partecipa. Da qui si può arguire che la ricapitolazione finale non potrà avvenire in assenza del creato.

12. [Triplice mediazione creatrice del Figlio nell'economia]. In una rilettura dell'economia in chiave creazionale, il Figlio si presenta anzitutto come il Logos creatore attraverso il quale tutte le cose sono state fatte all'inizio (*creatio originalis*). Dato che la creazione è un'azione permanente, non si può

escludere il Figlio dalla partecipazione ad essa (*creatio continua*). Anche il compimento escatologico, come nuova creazione (*creatio nova*; cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15; Ap 21,5), porterà la sua impronta. Egli opera in tutte le fasi dell'economia divina. Nel corso dell'intera storia della salvezza, Dio continua ad agire attraverso il Verbo, prima, durante e dopo l'incarnazione. Innanzitutto, costituendo il popolo d'Israele e la Chiesa, illuminando la storia con la sua risurrezione nella pienezza dei tempi e da ultimo, alla fine dei tempi, nel compimento del disegno di Dio, quando Dio sarà tutto in tutti (cf. 1 Cor 15,28). Egli è infatti la pienezza della creazione (Col 1,15-20), che non può essere compresa se non in riferimento al mistero totale di Cristo (LS 99). Poiché tutte le creature sono state plasmate dalla Parola, è congruente che la ricreazione avvenga attraverso la Parola incarnata, l'unico Mediatore, Cristo Gesù (cf. 1 Tm 2,5) e in Lui trovi il suo compimento.

13. [*L'impronta filiale della creazione*]. Il fatto che tutto è stato creato in Cristo, per mezzo di Lui e in vista di Lui significa che tutto ciò che esiste porta in certo modo una *impronta filiale*. Ciò spiega perché la creatura umana trova la sua pienezza e realizzazione solo nell'amore gratuito, e il resto del creato la trova attraverso la sua connessione con i figli di Dio (cf. Rm 8,18-21). San Paolo afferma che la perfezione umana consiste nel raggiungere «la piena maturità di Cristo» (Ef 4,13). Possiamo dire che, in Cristo, l'impronta trinitaria nella creazione si rivela come impronta filiale: «Nell'Incarnazione, attraverso il Figlio unigenito nato da una Vergine per opera dello Spirito Santo, il Dio Uno e Trino crea la possibilità di una comunione intima e personale con gli esseri umani»^[32] e con tutto il creato (cf. LS 89-92).

14. [*Cristo nell'economia divina*]. L'economia divina della salvezza inizia con la creazione e culmina con l'escatologia, Cristo è «l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine» (Ap 21,6). Ciò non avviene in modo automatico e lineare. L'inizio è collegato alla fine, ma passando attraverso l'economia drammatica dell'incarnazione e della croce, poiché l'economia della salvezza implica il superamento del peccato. Tutta la creazione, infatti, è stata ferita dal peccato dell'essere umano (cf. Gn 3,17-19), ed è sottoposta a una schiavitù dalla quale desidera essere essa pure liberata (Rm 8,20-21). Per questo, il Vangelo integrale della salvezza, anche per la Casa comune, ha il suo punto centrale nella croce del Verbo incarnato, come il luogo e l'evento che è al centro del cosmo e della storia. Avendo assunto la «somiglianza di una carne di peccato» (Rm 8,3), nel momento della passione e della morte, Gesù Cristo ha preso su di sé, nella sua carne, tutte le inique conseguenze del peccato. Così si è compiuta nell'umanità del Figlio di Dio la perfetta mediazione della salvezza per tutta la creazione, in vista della sua glorificazione (cf. Gv 17,5). Se «Cristo, risorto dai morti, non muore più» (Rm 6,9), allora la croce piantata sul Golgota è il nuovo «albero della vita», che non è piantato nel giardino dell'Eden, ma nella Gerusalemme celeste: «In mezzo alla sua piazza, da una parte e dall'altra del fiume, c'è un albero della vita che produce dodici frutti, uno ogni mese. E le foglie di questo albero servono per la guarigione delle nazioni» (Ap 22,2). Con l'incarnazione del Figlio di Dio, questo futuro non si limiterà alla cittadinanza escatologica degli esseri umani, ma avrà una dimensione e una portata cosmiche.

15. [*Lo Spirito Santo*]. Amore è il nome proprio dello Spirito Santo,^[33] così come Verbo è quello del Figlio. Lo Spirito non è solo l'amore nella vita *ad intra* di Dio Trinità, ma anche l'amore nel suo agire *ad extra*. L'opera dello Spirito nella creazione è stata interpretata con una grande varietà di accenti dai Padri della Chiesa.^[34] Alcuni attribuiscono allo Spirito un'azione nella creazione fin dall'inizio – a partire dalla menzione dello Spirito che «aleggia sulle acque» in Gn 1,2^[35] –, come colui che trasforma il caos iniziale in un cosmo ordinato. Altri lo considerano – in una mera appropriazione^[36] – come la bontà mediante la quale Dio si compiace delle perfezioni delle creature che ama.^[37] Altri come colui che perfeziona^[38] e abbellisce^[39] l'opera congiunta della creazione, guidando il creato – insieme all'essere umano – verso la consumazione escatologica.^[40] La liturgia raccoglie questo sentire: «con la forza dello Spirito Santo, dai vita e santifichi tutto».^[41] In particolare, per i Padri della Chiesa lo Spirito interviene nella trasformazione dell'essere umano, creato a immagine di Dio, affinché ne acquisisca la somiglianza.^[42] Per questo è riconosciuto a ragione come la persona divina più intima all'essere umano (cf. Rm 5,5). Lo Spirito perfeziona inoltre la creazione in ogni momento della storia, cristificandola (cf. 2 Cor 3,18), mediante una crescita progressiva, mediata, in Cristo, dall'azione dell'essere umano; così essa avanza verso il compimento escatologico. Il simbolo niceno-costantinopolitano sintetizza questi diversi aspetti dell'agire creativo-salvifico dello Spirito Santo nell'aggettivo «vivificante» che gli attribuisce (DH 150; cf. Rm 8,2). L'inno liturgico *Veni, creator Spiritus*^[43] esprime in modo meraviglioso questa coscienza di fede maturata nella Tradizione della Chiesa.

2 L'impronta trinitaria nella creazione

16. Poiché Dio agisce in modo trinitario, è non solo lecito ma coerente e ricco di prospettive sostenere che in tutto il creato vi è un'impronta non solo divina, ma anche trinitaria. Esploriamo l'illustrazione di questo registro interpretativo dell'ontologia trinitaria attraverso quattro tratti fondamentali che lungo lo sviluppo della tradizione teologica sono stati oggetto di esplicito approfondimento, anche se con diversa continuità e insistenza.

2.1 La possibilità di percepire l'impronta della Trinità nella creazione

17. [La questione]. Papa Francesco nella *Laudato si* ha sottolineato che san Bonaventura «ci insegna che ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria»^[44] (LS 239). Per lui, infatti, non solo l'essere umano, ma tutta la creazione costituisce un libro in cui la struttura trinitaria «può essere facilmente contemplata, se lo sguardo umano non fosse così parziale, oscuro e fragile».^[45] L'essere umano non inventa né immagina l'impronta trinitaria delle creature. Questo riflesso trinitario è veramente presente in loro, al di là del fatto che noi lo sappiamo riconoscere. Ciò supera il classico procedimento delle appropriazioni. Per approfondire questa affermazione ci soffermiamo in particolare su quattro autori di spicco della tradizione teologica e mistica occidentale, quattro Dottori della Chiesa,^[46] che approfondiscono questa visione con prospettive e accenti peculiari. Sarebbe quanto mai opportuno offrire una simile visione d'insieme, a complemento e ad arricchimento di quella qui soltanto abbozzata, attingendo agli autori di pari statura appartenenti alla tradizione teologica e mistica dell'Oriente cristiano.

2.1.1 L'insegnamento di alcuni Dottori della Chiesa

18. [Sant'Agostino di Ippona]. Sant'Agostino è stato senz'altro uno degli autori che ha approfondito in modo significativo il tema delle vestigia trinitarie (*vestigia Trinitatis*) impresse nella creazione, esercitando una grande influenza sulla successiva tradizione spirituale e teologica occidentale.^[47] Egli scrive: «È dunque necessario che, conoscendo il Creatore per mezzo delle sue opere [cf. Rm 1,20] ci eleviamo alla Trinità, di cui la creazione, in una certa e giusta proporzione, porta la traccia».^[48] Tutte le creature in verità recano in sé l'impronta divina, ma solo dell'essere umano si può dire che è stato creato a immagine di Dio. Mentre sant'Ireneo di Lione^[49] e Tertulliano,^[50] per esempio, avevano incluso anche la carne nella comprensione dell'essere umano come immagine di Dio, per Agostino, sebbene l'essere umano sia composto di un corpo materiale e di un'anima razionale,^[51] l'immagine divina si trova propriamente nell'anima o, meglio, nella sua parte più elevata: la *mens*.^[52] La mente è ciò per cui l'essere umano è superiore agli esseri viventi non razionali^[53] e può conoscere Dio.^[54] Agostino descrive in due modi gli atti dell'anima: *memoria, intelligentia, voluntas*^[55] (memoria, intelligenza, volontà) e *mens, notitia, amor*^[56] (mente, conoscenza, amore). Si tratta di tre attività dell'anima in cui, con un'analogia audace, si può cogliere un'immagine sia dell'unità della sostanza divina sia della distinzione delle tre persone in Dio. Agostino sottolinea che si dà una stretta interrelazione tra mente, conoscenza e amore: la mente, infatti, ama ciò che conosce. Ciò gli permette, da un lato, di esprimere la distinzione di ciascuna di queste attività dell'anima: poiché né la mente, né la conoscenza, né l'amore si mescolano o confondono tra loro; ma, d'altro lato, di riconoscerne la reciproca immanenza, poiché in ciascuna è la stessa anima che è presente e attiva.^[57] In questa trama Agostino rinviene tracce della somiglianza con Dio Trinità dell'anima umana, nell'intreccio di unità, distinzione e reciproca compenetrazione.

19. [Santa Ildegarda di Bingen]. Nell'opera di santa Ildegarda di Bingen, ammiriamo una ricezione creativa e originale del pensiero agostiniano, espressa con un linguaggio profetico-visionario che riflette la sua profonda esperienza mistica. Per Ildegarda, Dio si rivela attraverso il cosmo e l'essere umano, due realtà estremamente complesse collegate tra loro come il macrocosmo e il microcosmo. La creazione si presenta come una «seconda Scrittura»: è luogo di trasparenza del divino e di partecipazione al suo mistero.^[58] Per questo la creazione è piena di un valore sacramentale e simbolico che è trasparenza della stessa vitalità divina. Ildegarda contempla anche una marcata continuità tra la creazione e la salvezza, entrambe opere divine che manifestano l'azione del Dio trinitario. In questo senso parla di *viriditas* (letteralmente “verdezza”) come dell'energia vitale che proviene da Dio Trinità e permea tutta la creazione,

manifestandosi come vigore, vitalità, freschezza e capacità di crescita e guarigione. È l'espressione del potere creativo di Dio nella natura, nel corpo e nell'anima, che deve essere coltivato per la salute spirituale e fisica. In alcuni testi si riferisce, praticamente nello stesso senso, a un *vestigium dinamico*, che si percepisce nella fecondità della natura, nella salute dell'essere umano e nella storia della salvezza. [59]

20. L'essere umano, in quanto *summa creaturarum* (somma delle creature), [60] rappresenta per Ildegarda la chiave ermeneutica della creazione: partecipando della struttura simbolica della natura e possedendo la capacità di interpretare e prolungare l'azione divina, egli rende intelligibile la sacramentalità del cosmo. Per questo, oltre che *opus Dei* (opera di Dio) insieme a tutte le creature, è chiamato anche *operarius divinitatis* (operaio della divinità): chiamato a «rivelare la Santissima Trinità in tutte le cose». [61] Ciò è possibile grazie al suo essere creato a immagine del Dio Trino. Tale immagine non è impressa nell'anima soltanto, ma nell'integrità dell'essere umano: il corpo, l'anima e la razionalità. Queste tre realtà sono profondamente legate tra loro, come le persone della Trinità che, pur essendo distinte, sono misteriosamente l'unico Dio. Ildegarda riconosce in modo particolare l'immagine di Dio nei cinque sensi, grazie ai quali l'essere umano diventa *sapiens, sciens, intelligens* (saggio, conoscitore, intelligente), capace di conoscere il creato e, attraverso il creato, Dio mediante la fede. La saggezza, la scienza e l'intelligenza non sono facoltà isolate, ma reciprocamente correlate, potendosi riconoscere in ciò un'analogia trinitaria. [62] L'essere umano creato a immagine di Dio può rinvenire nel cosmo una certa "sacramentalità", mentre la creazione fornisce all'essere umano un linguaggio attraverso il quale interpretare e manifestare la vita divina. [63]

21. [San Bonaventura da Bagnoregio]. San Bonaventura, come già sottolineato, offre una concezione particolarmente rilevante dell'impronta trinitaria nella creazione. Si ispira, da un lato, ad Agostino e, dall'altro, alla spiritualità di san Francesco d'Assisi, che è radicalmente cristocentrica e che proprio per questo in Cristo si apre ad abbracciare tutte le creature come fratelli e sorelle come attesta il *Cantico di frate Sole*. Per Bonaventura, tutta la realtà creata porta l'impronta della Trinità: poiché la «gioia della comunicazione» (*communicabilitas*), che è al cuore della Vita di Dio Trinità, è la sorgente gratuita e libera di tutto ciò che esiste e di ogni grazia. [64]

22. Tutto il creato è come un «libro» (*liber creaturae*) in cui si possono leggere le proprietà del Creatore, il Dio uno e trino. Bonaventura distingue chiaramente due livelli: tutte le creature riflettono il Creatore come «ombre» (*umbra*) o «vestigia» (*vestigium*); [65] ma la creatura spirituale e personale – che non solo è legata a Dio per la sua esistenza, ma è chiamata a riconoscerlo e amarlo – è immagine di Dio (*imago*).

23. Le creature sono chiamate «ombre» per quanto riguarda le proprietà che in esse, in qualche modo, rimandano a Dio dal punto di vista della causalità che in generale Egli esercita nei loro confronti, senza che con ciò la loro propria indole sia ancora determinata con precisione. Sono chiamate «impronte» in riferimento alle proprietà che rimandano a Dio in modo specifico come alla loro causa efficiente, esemplare e finale, [66] così che ogni creatura è «una», «vera» e «buona». Le creature umane sono chiamate propriamente «immagine» in relazione alle loro proprietà che si riferiscono a Dio non solo dal punto di vista della causalità, in cui coincidono con il resto del creato, ma in grazia delle quali Dio può diventare oggetto cosciente di una relazione vissuta con esse. Ciò è dovuto alla coscienza, alla conoscenza e alla volontà, in cui la Trinità, in qualche modo – come insegnato da sant'Agostino – riflette la sua immagine nella creatura razionale.

24. A partire da qui si può approfondire il significato e la portata della distinzione tra le creature umane e tutte le altre creature in riferimento alla conoscenza di Dio. [67] Come "ombra", il creato conduce alla conoscenza delle proprietà comuni di Dio come comuni (*communia ut communia*), e cioè proprie all'essenza di Dio. L'"impronta", invece, conduce alle proprietà comuni in quanto sono attribuite alle Persone divine (*communia ut appropriata*), proprietà che sono associate, in modo particolare, a una delle Persone divine, benché tali proprietà siano comunque per essenza proprie di tutte e tre le persone: potere, saggezza, bontà. [68] L'"immagine", infine, conduce al riconoscimento delle qualità che sono proprie (*propria*) di ciascuna persona: paternità, filiazione, essere spirato. [69] Le relazioni tra le Persone divine si riflettono, nella creatura umana, nel rapporto tra *memoria-intelligentia-voluntas*.

[70] In questo contesto, va notata la qualificazione particolare del Figlio. Come Verbo, Egli è la causa esemplare del mondo, in quanto «questa idea o concezione archetipica del mondo non solo è appropriata al Figlio, ma anche [gli è] propria (*proprium*)».[71]

25. Essere «immagine» di Dio non significa mostrare una somiglianza statica, ma corrispondere a una vocazione: entrare in una relazione personale con il Dio uno e trino (in questo senso la creatura umana è *capax Dei*). Le tre attività dell'anima messe in evidenza da sant'Agostino – la memoria (autocoscienza), l'intelligenza e la volontà – raggiungono la loro perfezione quando il loro oggetto è Dio (*summmum verum* e *summmum bonum*) e tutte le creature e tutte le persone umane, compresi se stesse, si vedono alla luce di Dio.

26. Proseguendo la sua riflessione, Bonaventura osserva, da un punto di vista storico-salvifico, che l'essere umano potrebbe percepire un riflesso ancora più chiaro della Trinità nelle creature se non avesse peccato. Infatti, il peccato originale ha introdotto un profondo disordine: allontanandosi dal Creatore per un'infondata sfiducia, «si è rotta la scala (*scala*)» che doveva portare le creature alla conoscenza del Creatore. Nella nuova situazione, le creature non «parlano» più all'essere umano, non sono più «segni» (*signa*) chiari, ma si sono mostrate enigmatiche, perché l'essere umano è diventato «sordo» al loro messaggio.[72] Anche la conoscenza di sé è diventata estranea all'essere umano.[73] Se, da un lato, si costata che i *signa* non sono più uno «specchio chiaro» come all'origine, nel giardino di Eden; dall'altro, bisogna riconoscere che la «cecità» dell'essere umano non deriva semplicemente da un'incapacità, ma è legata anche a una resistenza volontaria.[74]

27. Il Dottore della Chiesa descrive senza mezzi termini le conseguenze di questa situazione: l'ignoranza di ciò che sarebbe esistenzialmente più importante, la conseguente inquietudine interiore, l'oscillazione tra la fiducia illimitata in sé stessi e la disperazione, l'assolutizzazione dei beni finiti, con il prevalere dell'invidia e del desiderio di eliminare i concorrenti. In una parola: un circolo vizioso di desiderio e frustrazione. Ma il libro della creazione torna ad essere comprensibile attraverso il «libro delle Sacre Scritture»[75] e la «scala rotta» viene restaurata da Gesù Cristo. La rivelazione di Dio nella storia, che culmina appunto in Cristo – incarnato, crocifisso e risorto – apre lo sguardo sulla dimensione profonda della creazione e della sua meta: Dio ha previsto beni ancora più grandi per la persona umana.

28. Certamente, la testimonianza delle Scritture non produce di per sé la fede; piuttosto, è necessaria la luce interiore della grazia (*lumen supernaturale*) che aiuti la capacità naturale di conoscenza propria dell'essere umano (*lumen naturale*) per riconoscere nella rivelazione in Cristo del Dio uno e trino, che è amore, colui che la conoscenza naturale (*notitia innata, confusa*) ha intuito come il Santo, il Sublime e il Buono.[76] Bonaventura chiama «libro della vita» (*liber vitae*) questa congiunzione tra la conoscenza naturale e la luce della grazia. Quando il credente riconosce nuovamente le creature come *segni* e *doni*, come intelligibili e buoni, allora «la conoscenza delle creature conduce alla conoscenza del Creatore», associata allo stupore, alla gratitudine e alla gioia:[77]

Dio ha creato tutto per sé stesso (*Prv* 16,4). Essendo la maestà suprema, ha creato tutto affinché proclamasse la sua lode. Essendo la luce suprema, ha creato tutto affinché lo rivelasse; essendo la bontà suprema, ha creato tutto per comunicare. La lode delle creature non sarebbe perfetta se non ci fosse qualcuno che la onorasse; la rivelazione non sarebbe completa se non ci fosse qualcuno che la comprendesse; e la comunicazione dei beni non sarebbe completa se non ci fosse qualcuno che potesse apprezzarli. [...] solo la creatura razionale può onorare, conoscere la verità, acquisire beni per il proprio uso.[78]

Risanata dalla luce soprannaturale – dalla Rivelazione e dalla grazia – la mente umana può recuperare la capacità perduta di riconoscere la Trinità nelle creature.

29. [*San Tommaso d'Aquino*]. Il Dottore Angelico colloca la trattazione della creazione nel quadro della teologia trinitaria.[79] In primo luogo, afferma che tutto ciò che non è Dio, in quanto non è il suo essere,[80] «partecipa dell'essere divino, che ne è la causa».[81] In secondo luogo, sottolinea che «il creare

conviene a Dio secondo il suo essere e questo è la sua essenza, che è comune alle tre Persone»^[82] e che pertanto l'azione creatrice è comune alle tre Persone divine. In terzo luogo, tuttavia, precisa che «le persone divine, per quanto riguarda la creazione delle cose, hanno una causalità secondo il modo della loro processione».^[83] Più specificamente, «Dio Padre ha prodotto le creature mediante la sua Parola, che è il Figlio, e mediante il suo Amore, che è lo Spirito Santo. In questo modo, le processioni delle Persone sono le ragioni della produzione delle creature, in quanto includono gli attributi essenziali che sono la scienza e la volontà».^[84] Tanto che la generazione del Figlio e la processione dello Spirito sono *ratio* e *causa* della creazione.^[85] Nell'azione creatrice del Dio uno e trino si dà quindi come un prolungamento gratuito e libero *ad extra* della vita intratrinitaria *ad intra*. Per questo Tommaso può affermare che «la conoscenza delle Persone divine fu per noi necessaria per due motivi. «Primo *ad recte sentiendum de creatione rerum*. [...] Secondo, e principalmente, *ad recte sentiendum de salute generis humani*».^[86]

30. Su questa solida base, l'Aquinate stabilisce un intreccio sapientemente articolato tra le appropriazioni riconosciute tradizionalmente alle Persone divine – potere al Padre, sapienza al Figlio, bontà allo Spirito Santo – e le relazioni proprie di ciascuna Persona con la creazione. Secondo Tommaso, il modo di agire dipende dal modo di essere di ciascuna delle Persone divine.^[87] C'è un momento in cui san Tommaso supera la mera procedura delle appropriazioni: quando si riferisce al “per lui” applicato al Figlio. Essendo il Figlio il Verbo attraverso il quale il Padre opera, spetta al Figlio essere causa intermedia delle creature che per Lui sono state create: «Questo *per*, a volte non è appropriato, ma proprio del Figlio (*proprium Filii*), secondo quanto dice Gv 1,3: *Tutto è stato fatto per mezzo di Lui*, non perché il Figlio sia strumento, ma perché Egli stesso è principio dal principio».^[88] È infatti proprio del Figlio essere «creatore generato».^[89] Analogamente, lo Spirito Santo è l'Amore^[90] e il Dono^[91] con cui il Padre e il Figlio amano le creature. La creazione si colloca, gratuitamente e liberamente, al cuore della trama intima delle relazioni d'amore delle tre divine Persone a cui è chiamata nel suo modo a partecipare.^[92] L'interiorizzazione della vita di Dio uno e trino nelle creature culmina nell'economia divina attraverso il mistero dell'incarnazione del Verbo e il dono dello Spirito Santo. *L'exitus* trinitario si compie nel *reditus*, anch'esso trinitario, al quale la creazione è chiamata a partecipare.

31. [Sintesi]. I quattro Dottori della Chiesa di cui abbiamo riportato l'insegnamento non intendono offrire una descrizione scientifica del cosmo. Lo guardano dal punto di vista della fede, certi che, se il Creatore è uno e trino, la creazione in qualche modo manifesta questa sua origine e meta. Agostino concentra il suo sguardo sulla persona umana, ricercando in essa il riflesso della Trinità. Ildegarda e Bonaventura si muovono in un registro che oggi definiremmo simbolico e ne propongono una comprensione in chiave sacramentale (cf. più avanti, nn. 34-35). Tommaso, con un tono più austero e disciplinato nella *Summa Theologiae*, radica con decisione l'impronta trinitaria presente nella creazione nelle processioni intradivine, attribuendo un posto fondamentale alla processione del Verbo: da qui l'impronta filiale di cui abbiamo detto (cf. n. 13). Tutti e quattro distinguono tra le creature in generale, dove ritrovano “ombre” e “tracce” della Trinità, e la persona umana, che è in senso proprio creata a immagine di Dio in Cristo e in cui la somiglianza trinitaria si manifesta e dispiega in modo proprio ed esplicito. Nonostante il peccato, questo sguardo di fede, che risana e fortifica la luce della ragione, è in grado di cogliere e ricercare la presenza e il significato dell'impronta trinitaria nella creazione, e in modo particolare nella creatura razionale.

2.1.2 Implicazioni in chiave relazionale

32. Raccogliamo tutti questi elementi tenendo presenti le cautele proprie dell'analogia,^[93] ma riconosciamo in particolare un ricco simbolismo trinitario nella complessa rete di relazioni che esiste in tutto il creato, e che culmina in modo specifico in noi creature che siamo capaci di amare. Il Signore Gesù «quando prega il Padre che *tutti siano uno, come anche noi siamo uno* (Gv 17,21-22), aprendo prospettive impervie alla ragione umana, suggerisce una certa somiglianza tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità» (GS 24). Del resto, lo stesso Tommaso, commentando questa preghiera di Gesù, sottolinea: «la nostra unità (come esseri umani) in tanto è perfetta in quanto partecipa dell'unità divina. Ora, in Dio è una duplice unità: e cioè quella di natura, come risulta in Gv 10,30: “Io e il Padre siamo uno”; e l'unità dell'amore nel Padre e nel Figlio, che è l'unità dello Spirito. Ed entrambe sono in noi, non certo per equiparazione, ma per una certa somiglianza».^[94] Seguendo dunque la linea di pensiero tracciata da questi autorevoli testimoni della tradizione teologica e tenendo conto di quanto la teologia è venuta approfondendo nei secoli successivi, si può parlare

fondatamente non solo del rapporto di tutto il creato e di ogni singola creatura con il Creatore trinitario, ma anche di un'interrelazionalità che è impressa tra le creature e ne dinamizza l'esistenza: anche questo qualifica la sinfonia creaturale orchestrata dal Dio uno e trino, nel cui grembo vive l'interrelazionalità nell'amore delle Persone divine da cui prende origine e a cui è destinata, per grazia, la vita del creato.

33. La contemplazione delle tracce di Dio nella creazione rivela che il mondo è una rete di relazioni, come ha sottolineato Papa Francesco:

Da qui deriva che, nella formazione di una cultura di ispirazione cristiana, l'accento principale sia posto sulla scoperta dell'impronta trinitaria nella creazione, poiché essa rende il cosmo in cui viviamo «un intreccio di relazioni», in cui «è proprio di ogni essere vivente tendere verso un altro», favorendo «una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità».[95]

Papa Francesco considera il carattere relazionale del creato come un principio guida fondamentale di un'ecologia integrale (LS 16, 70; LD 19). Questa affermazione raccoglie i frutti del rinnovamento della teologia trinitaria, che ha esplorato a fondo il paradigma relazionale presente nei grandi testimoni della Tradizione.

2.2 Sacramentalità

34. [*La sacramentalità e l'azione di Cristo*]. La Tradizione cristiana ha letto l'azione di Cristo all'inizio della creazione nel fatto che Dio crea attraverso la sua Parola: «Dio disse» (cf. Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26; Gv 1,1.10). I *lógoi* presenti nella creazione rimandano al Logos creatore e lo riflettono (cf. n. 10). L'universo è quindi il cosmo ordinato da un Logos che «si è fatto carne» (Gv 1,14), cioè si è fatto creatura senza dimettere il suo essere Creatore.[96] Pertanto, la realtà materiale, la vita degli animali e degli esseri umani, la storia e le relazioni, tutte le cose che esistono, sono non solo interconnesse ma ordinate tra loro per trovare il loro pieno significato nel mistero del Verbo incarnato. L'incarnazione di Cristo rivela e porta a compimento il carattere sacramentale di tutta la creazione, orientandola al suo compimento definitivo. L'impronta trinitaria, presente in tutto il creato, realizza tutta la sua potenzialità quando dispiega il suo riflesso trinitario, culminando nella glorificazione di Dio, suscitata e animata dallo Spirito santificatore, incorporandosi al dinamismo che l'umanità di Cristo ha impresso nell'universo. Il Signore crocifisso non solo attira a sé tutta l'umanità dall'alto (cf. Gv 12,32), ma è risorto e asceso alla destra del Padre. Dal suo trono celeste attira anche tutta la creazione verso la sua consumazione (cf. Ef 1,10): i cieli nuovi e la terra nuova (cf. Ap 21,1 ss.).

35. [*Sacramentalità ed ecologia*]. Con la sacramentalità mettiamo in evidenza il fatto che tutto il creato, per la sua stessa realtà e consistenza, rimanda al Creatore trinitario, dal quale proviene e verso il quale è indirizzato. Assumendo il termine «sacramento» nel suo significato più ampio, come segno di una realtà sacra e nascosta (il termine greco corrispondente è *mystērion*). Facendo un uso analogico del termine, come fece, per esempio, Agostino, tra gli altri, e come fa anche il Magistero quando parla dei sacramenti dell'Antica Legge,[97] possiamo dire che il mondo è un vasto sistema sacramentale (cf. LS 235). In tal modo, se si guarda alla sua verità, tutto il creato ha una potenza simbolica che rimanda a un significato inciso nella profondità radicale del proprio essere: il suo Creatore.[98] Infatti: «Dio, che ha creato tutto e lo conserva con il suo Verbo, dà agli uomini una testimonianza perenne di sé nelle cose create» (DV 3). Questa dimensione si dispiega con specifica intensità nei sacramenti della Chiesa. Essi testimoniano che la creazione non è solo il segno della presenza di Dio in generale, ma è il segno della salvezza in Cristo. Questa è la massima esaltazione della creatura: pur rimanendo creatura, essa diventa segno efficace dell'amore di Dio. Ciò permette di comprendere «il creato come eucaristia»,[99] perché: «nell'Eucaristia il creato trova la sua massima elevazione» (LS 236). Nella liturgia eucaristica, nel ricondurre tutto il cosmo a espressione della gloria di Dio, il creato realizza proletticamente il suo autentico fine.[100] La preghiera eucaristica III lo esprime dicendo che «giustamente tutte le tue creature ti lodano».[101] È un invito a relazionarsi con il creato come al sacramento della bontà del Creatore, che ci parla di Dio e riflette la sua gloria (*Sap* 13,1-5; *Rm* 1,19-20). Così preghiamo con il *Salmo* 18,2: «Il cielo proclama la gloria di Dio, / il firmamento annuncia l'opera delle sue mani».

2.3 Finalità escatologica

36. [*Azione di Cristo e finalità escatologica*]. È importante mantenere uniti i tre momenti dell'azione creatrice di Cristo: originaria, continua e nuova (cf. n. 12). Come abbiamo detto, non si tratta di un processo lineare (cf. n. 14). Attraverso la mediazione di Cristo comprendiamo che fin dall'inizio tutta la creazione è destinata a una mèta precisa: la pienezza escatologica. Dio Padre ha creato tutto in Cristo per realizzare in lui e per mezzo di lui la pienezza escatologica. Di conseguenza, il destino della creazione è il compimento in Dio e la finalizzazione ricapitolatrice, per la forza dello Spirito, in Cristo morto e risorto. Questa visione positiva sia dell'origine che del fine del creato è agli antipodi di qualsiasi forma di gnosticismo. [\[102\]](#) Infatti, la finalizzazione non include solo per sé la gloriosa umanità del Signore, che mostra i segni della sua passione apparendo a Tommaso (cf. *Gv* 20,27), ma anche il cosmo creato, «cieli nuovi e terra nuova» (cf. *Ap* 21, in riferimento a *Gn* 1,1). Ciò significa la partecipazione di tutto il creato alla vita trinitaria. Per quanto riguarda gli esseri umani, manifesta il fine ultimo del loro essere stati fatti «figli nel Figlio», e del loro essere accolti nel seno del Padre, garantito dalla risurrezione avvenuta di Cristo Gesù, dalla sua ascensione al Cielo e dal dono «senza misura» (cf. *Gv* 3,34) del suo Spirito che dà la vita (*Rm* 8,11).

2.4 Ontologia trinitaria e comunione interrelazionale

37. [*L'ontologia trinitaria è relazionale*]. Essendo stati creati a immagine e somiglianza di Cristo per partecipare della vita della Trinità, la nostra pienezza consiste nella conformazione a Cristo mediante lo Spirito Santo in seno alla Trinità. Nel quadro dell'analogia con le relazioni trinitarie, ci viene rivelato e partecipato in Cristo, mediante lo Spirito Santo, il modo di vivere le tre relazioni essenziali che ci costituiscono come esseri umani, nel cui esercizio possiamo comprendere e realizzare noi stessi. Nella Trinità tutto è presieduto dal dono e dall'amore. Il Padre genera il Figlio, donandogli la sua essenza divina. Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, ricevendo da entrambi la stessa essenza divina. Questa ontologia relazionale – le persone sono relazioni in quanto sussistenti [\[103\]](#) – è, in verità, un'ontologia del dono reciproco.

38. [*Un'ontologia relazionale agapica*]. Questo dinamismo di reciproca donazione tra le Persone divine, che la tradizione teologica ha espresso col concetto della *pericoresi*, si traduce nel dinamismo della donazione che presiede l'economia della creazione e della salvezza nel segno dell'agape. L'amore di Dio verso la creazione si traduce nel dono di ciascuna Persona divina in vista del suo compimento e, nel Figlio fatto uomo, si spinge fino all'estremo della croce. Per questo motivo, l'ontologia relazionale trinitaria è un'ontologia dell'amore riversato fino all'estremo, come manifestato sulla croce e attualizzato nel memoriale dell'Eucaristia. Pertanto, l'ontologia trinitaria che qualifica la vita di Dio, e che è gratuitamente partecipata alla creazione, è un'ontologia relazionale in quanto agapica ed eucaristica, poiché si realizza nel dono di sé.

39. [*Vivere le tre relazioni nel dono*]. La dinamica relazionale come qualità specifica del creato risplende con la più grande chiarezza negli esseri umani, perché essi sono propriamente, in senso analogico, immagine della Trinità (*imago Trinitatis*; cf. più oltre n. 64). Se la persona umana è immagine del Dio uno e trino, il cui essere si esprime ontologicamente nella interrelazionalità agapica e comunionale delle Persone divine, ne consegue che l'interrelazionalità agapica e comunionale è la vocazione inscritta nell'essere umano in quanto creato da Dio e in quanto redento e fatto partecipe della «natura divina» (cf. *2 Pt* 1,4) in Cristo mediante il dono dello Spirito Santo. Nulla di più lontano, quindi, dall'isolamento solipsistico, individualista e autarchico come modello di realizzazione dell'essere umano. Al contrario, solo dispiegando la relazionalità agapica e comunionale che lo costituisce e a cui è chiamato, l'essere umano potrà attingere la sua felicità e il suo vero bene, insieme a quelli di tutto il creato di cui è parte e in cui vive come immagine di Dio. L'essere umano risponde alla sua vocazione e la raggiunge nel corretto dispiegarsi delle relazioni che lo costituiscono: con Dio, con gli altri esseri umani, con tutte le altre creature. Solo così comprendiamo secondo verità noi stessi. Di conseguenza, il superamento della triplice crisi che affligge il nostro tempo – ecologica (relazione con il creato), sociale (relazione con gli altri) e religiosa (relazione con Dio) – passa attraverso l'attivazione di relazioni rette dalla dinamica dell'amore, del dono e della gratuità nei tre ambiti fondamentali della nostra esistenza (cf. [Laudato si'](#) 10): la gratuità filiale nei confronti di Dio e l'offerta

personale della propria vita in Cristo per la sua gloria (*Rm* 12,1); la solidarietà e la misericordia verso il prossimo (*Lc* 10,25-37; *Mt* 25,31-46); la cura del giardino, la Casa comune, nel quale Dio ha posto l'umanità (*Gn* 2,15).

40. [*Relazionalità in Dio e nel creato*]. Nel Dio uno e trino si vive, in modo misterioso e infinito, una dinamica ricca e armonica tra la distinzione di ciascuna Persona divina e il suo essere in relazione con le altre Persone divine; si manifesta così l'interdipendenza reciproca e pericoretica tra le Persone divine, nel senso che nessuna è una monade isolata né in quanto all'essere né in quanto all'agire, essendo ciascuna di esse l'unico Dio in relazione con le altre. Nelle loro reciproche relazioni le Persone della Trinità sono pienamente "aperte" l'una nei confronti dell'altra, senza rompere l'unità della natura divina comune che in ciascuna di loro personalmente sussiste. Analogamente, non si produce alcuna alterazione della natura divina quando Dio si apre al mondo nel suo atto creativo, dotando le sue creature di una consistenza ontologica propria e, nel caso dell'essere umano, della libertà. Allo stesso tempo, il modo stesso in cui Dio, uno e trino, crea segna indelebilmente l'identità delle sue creature: esse sono create «per Qualcuno»^[104] e raggiungono la loro pienezza nella misura in cui entrano in relazione con Colui che le ha create e, in e per Lui, con gli altri esseri creati.

41. [*Interrelazionalità, interdipendenza ed ecologia*]. Da questa fondamentale verità che ci è comunicata dalla Rivelazione possiamo concludere che tutto ciò che è creato è interconnesso. Sul nostro pianeta tutto forma una sorta di "comunità": l'aria, l'acqua, le piante, gli animali e gli esseri umani, tutti avvolti e tra loro collegati dal clima. La vita del pianeta, di cui la vita umana è parte, si sostiene solo in modo "comunitario" grazie all'equilibrio di un'ampia gamma di relazioni interdipendenti e intrecciate. Niente e nessuno è una monade assoluta. Tutto è interrelazionato. Dipendiamo tutti gli uni dagli altri e dal tutto nel suo insieme. Il termine *ecosistema* esprime a livello fenomenologico, il fatto che formiamo quest'unica comunità di vita. La *crisi antropocenica* di cui oggi siamo testimoni deriva dal deterioramento dell'ecosistema in cui viviamo, che altera l'equilibrio relazionale dell'unica comunità che sostiene la vita sul pianeta Terra.^[105]

2.5 Ripercussioni ecologiche dell'impronta trinitaria sulla creazione

42. Riassumendo: il mondo in cui noi esseri umani viviamo, il nostro pianeta, la nostra Casa comune, se come cristiani sappiamo guardarlo bene nella luce della fede, ci parla del Creatore uno e trino. In tutto il creato c'è un'impronta della Trinità, attraverso la quale Dio si fa presente alla sua opera. Per questo il rapporto con il creato implica sempre il rapporto con il Creatore. Ogni azione sul creato riveste intrinsecamente, anche se molte volte non in modo esplicito, una dimensione religiosa. Non ci relazioniamo con il Dio uno e trino solo nella liturgia, nella preghiera o nel rapporto con il prossimo. Lo facciamo anche quando respiriamo, mangiamo o seminiamo semi; o quando abbattiamo foreste, estraiamo minerali o scarichiamo rifiuti tossici. Per questo motivo, non è coerente con la logica della fede sminuire o escludere la questione ecologica, bollandola come qualcosa di estraneo alla stessa fede cristiana. Al contrario: se il creato è opera di Dio e porta la sua impronta, trattando il creato in un modo o nell'altro, stiamo praticando una dimensione inerente alla fede. Scoprire l'impronta trinitaria e sacramentale in tutto il creato ci spinge a comprendere come il modo adeguato di vivere in questo mondo sia quello di percepire, custodire e promuovere l'interrelazione di tutto nella Casa comune, destinata alla gloria divina e alla pienezza di tutti e di tutte.

43. Il creato, la nostra Casa comune, non esce dalle mani di Dio in modo tale che il suo unico scopo sia quello di offrire il necessario supporto affinché l'essere umano dispieghi tutte le sue potenzialità nel governo e nella fruizione delle risorse del creato senza alcun limite. In altre parole, il fine ultimo della creazione non si esaurisce nell'utilità che essa può avere per l'essere umano e per lo sviluppo della sua vita. In tutto il creato vi è un orientamento al compimento in Dio attraverso Cristo (*I Cor* 15,24-28) e nello Spirito Santo, quando in esso, infine, si darà la piena e gloriosa manifestazione del Creatore uno e trino. Per questo motivo, l'essere umano non può arrogarsi il diritto di assoggettare indiscriminatamente il creato ai propri fini, riducendone il significato e il valore alla mera utilità strumentale che esso può fornirgli: è questa la tentazione di un antropocentrismo assoluto (di cui diremo qualcosa più avanti, cf. nn. 99-102). Al contrario, l'essere umano è chiamato a esercitare il ruolo specifico che gli è affidato dal Creatore puntando lo sguardo sul fine

dossologico della creazione, come preghiamo nella liturgia: «all'uomo, formato a tua immagine e somiglianza, hai sottomesso le meraviglie del mondo, affinché, nel tuo nome, dominasse la creazione e, contemplando le tue grandezze in ogni momento, ti lodasse». [\[106\]](#)

3 In dialogo con alcune visioni scientifiche e filosofiche del cosmo

3.1 La visione scientifica del cosmo

44. L'intelligenza della creazione proposta dalla teologia alla luce della fede è per se stessa aperta al dialogo con le diverse istanze della conoscenza, soprattutto quando trattano i medesimi temi, sebbene ciascuna lo faccia a partire dalla propria specifica epistemologia. È il caso delle scienze umane e naturali nel loro studio e nella loro ricerca sulla vita dell'essere umano e del mondo in cui abita, come accade ad esempio nella fisica, nella biologia e nelle scienze sociali. D'altra parte, la visione che si ha del cosmo di cui facciamo parte incide sull'approccio ecologico che si adotta, poiché da essa derivano il significato e la portata che attribuiamo alla responsabilità umana.

3.1.1 Una rapida panoramica

45. [*Universo macroscopico*]. Con l'avvento dell'era spaziale, gli astronomi hanno potuto estendere le osservazioni del cosmo dalla sola luce visibile, accessibile ai telescopi terrestri, all'intero spettro elettromagnetico. Le informazioni così ottenute, interpretate nell'ambito della Teoria della Relatività Generale, hanno permesso di rivelare la caratteristica principale dell'universo, ossia la sua evoluzione olistica. La nuova cosmologia, nota come teoria del *Big Bang*, ricostruisce la storia del cosmo a partire da circa 13,8 miliardi di anni fa e dimostra, sulla base di dati sempre più dettagliati e consolidati, che esso è passato attraverso fasi diversissime tra loro, tutte collegate e ciascuna responsabile dell'emergere di entità di crescente complessità. Da uno stato iniziale estremamente denso e caldo, popolato da particelle elementari libere, per effetto dell'espansione globale e della gravitazione, si è passati alla formazione delle prime stelle, composte di idrogeno e elio. Le stelle più massicce, evolvendo rapidamente, hanno prodotto al loro interno tutti gli atomi presenti nella tavola periodica degli elementi. Nel mezzo interstellare, gli elementi chimici, così prodotti, si sono combinati in molecole sempre più complesse. Stelle meno massicce, come il nostro Sole, evolvono molto lentamente e forniscono, per miliardi di anni, un flusso costante di energia ai pianeti che le circondano: un periodo sufficientemente lungo da permettere, ove vi siano le condizioni, l'evoluzione biologica.

Nonostante esistano varie ipotesi sulle fasi iniziali dell'evoluzione cosmica, tuttora dibattute dagli scienziati in attesa di una teoria che unifichi la fisica quantistica con la relatività generale, due caratteristiche della realtà cosmica sono indiscutibili: la sua evoluzione olistica, aperta al futuro, e il fatto che lo spazio e il tempo sono parte integrante della natura, al pari della materia e dell'energia, e che, con queste, partecipano alla storia evolutiva del cosmo. Su queste basi, un modello adeguato per una realtà essenzialmente evolutiva è quello di un'ontologia relazionale, che presenta un'interessante analogia con l'impronta trinitaria della creazione. [\[107\]](#) I filosofi e i teologi sono chiamati a tenere conto di queste caratteristiche fondamentali della realtà cosmica e a trarne le possibili conseguenze nei rispettivi ambiti di competenza. Si tratta di una prospettiva che merita di essere ulteriormente approfondita da filosofi e teologi.

46. [*Universo microscópico*]. Un altro ambito della ricerca scientifica ha concentrato la propria attenzione sul livello microscopico dell'universo. Nel 1913, Niels Bohr ha proposto un modello dell'atomo costituito da un nucleo solido e omogeneo attorno al quale orbitano gli elettroni. Questo modello è stato reinterpretato dalla meccanica quantistica, che attribuisce proprietà ondulatorie agli elettroni. Nel 1932, J. Chadwick ha scoperto che il nucleo dell'atomo non può essere considerato un semplice corpo solido, ma costituito da protoni e neutroni. Ricerche successive hanno evidenziato l'esistenza di ulteriori particelle, come i neutrini, le particelle alfa e beta, i quark, gli adroni e la materia oscura. Queste scoperte hanno dato origine alla teoria quantistica dei campi e a una nuova classificazione delle particelle che compongono l'universo. Sulla base dei dati forniti dal *Large Hadron Collider* (LHC) del CERN, gli

scienziati hanno ipotizzato l'esistenza del bosone di Higgs, una particella elementare che costituisce la base del modello standard. I nuovi collisori possono fornire dati che rivelano nuove forme dell'universo microscopico. L'assimilazione dei dati ha portato allo sviluppo di diverse teorie, come il modello di supersimmetria. Queste scoperte hanno ridefinito radicalmente le nozioni della materia, dell'energia, delle particelle e dell'antimateria. Essi mettono in discussione molti dei presupposti su cui si erano basate sia la comprensione religiosa che quella materialista dell'universo.

47. [*Universo organico del nostro pianeta*]. Il pianeta Terra si è formato circa 4,5 miliardi di anni fa. I primi organismi sono probabilmente apparsi nelle sue acque circa 3,8 miliardi di anni fa. La vita si è poi evoluta verso forme più complesse. La struttura a doppia elica del DNA testimonia un formidabile accumulo di informazioni, che spiega il gran numero di comportamenti orientati alla conservazione della vita, dalle cellule più elementari con nucleo fino agli esseri umani. Nell'ambito dell'evoluzione, circa 2,5 milioni di anni fa si verificò un significativo aumento della capacità cranica e una serie di trasformazioni cognitive nel corso dell'evoluzione, che diedero origine alle capacità cerebrali proprie del genere *Homo*. Questo cervello, in grado di immagazzinare, acquisire e generare nuove informazioni, si è evoluto fino a diventare il cervello dell'*homo sapiens* attuale, tra 300.000 e 200.000 anni fa. Si può ritenere che il cervello umano sia l'organo vivente e la struttura più complessa che conosciamo. In ciascuna delle fasi di questa evoluzione continua, si verifica la comparsa di nuovi livelli di organizzazione che possono essere interpretati come «salti qualitativi» che permettono di raggiungere un livello superiore di complessità. La linea evolutiva inizia con molecole inorganiche e arriva fino a strutture organiche altamente complesse. La continuità e la discontinuità costituiscono le fasi evolutive che impegnano ad approfondire i concetti tradizionali di vita, organismo vivente, esseri umani e la loro relazione reciproca.

3.1.2 Un dialogo aperto con la scienza

48. [*Domande radicali*]. L'enorme progresso della conoscenza scientifica, grazie all'attuale quadro teorico e alla raccolta dei dati cui abbiamo fatto solo breve cenno, implica senza dubbio che oggi possiamo rispondere con maggiore precisione a questioni riguardanti, per esempio, la natura dell'universo a livello fisico o lo sviluppo della vita sul pianeta Terra a livello biologico e il suo «inizio». Tuttavia, questi dati non rispondono alle domande fondamentali sulla sua «origine», né agli interrogativi ultimi: sul perché esiste il mondo, sul suo significato e sul suo destino, sull'originalità e sul ruolo specifico dell'essere umano in esso. Sono domande a cui non può rispondere la scienza, ma a cui cercano di rispondere, ciascuna secondo il proprio statuto epistemico e il proprio metodo, la filosofia e la teologia.

49. [*Evitare un duplice rischio*]. Il rapporto che deve intercorrere in forma epistemologicamente pertinente tra le scienze naturali e i loro risultati, da un lato, e la filosofia e la teologia, dall'altro, deve evitare il duplice rischio dell'esclusivismo e del concordismo. Nel primo caso, si cade infatti nell'errore di considerare valida unicamente l'epistemologia di un tipo di sapere (quello scientifico, o quello filosofico e teologico, a seconda dei casi) escludendo il valore degli altri saperi. Così, assolutizzando la conoscenza scientifica, si può giungere a postulare una forma di materialismo scientifico che, promuovendo diverse forme di riduzionismo, nega l'esistenza di Dio e della sua azione creatrice; mentre, assolutizzando il punto di vista della fede, si può cadere nel fondamentalismo, che presume di fondarsi su un'interpretazione letterale della Bibbia, senza tenere conto dei diversi generi letterari e della critica scientifica^[108] (cf. DV 12). Il concordismo, d'altro canto, non tenendo conto della diversità epistemologica dei diversi saperi, finisce col trasporre in modo semplicistico e indebito i risultati ottenuti da un sapere nell'ambito proprio di un altro sapere.

50. [*In dialogo nel rispetto delle diverse epistemologie*]. La scienza, la filosofia e la teologia non sono, per principio, destinate al conflitto reciproco, purché ciascuna rispetti il proprio statuto epistemologico, i propri metodi e i limiti delle proprie affermazioni, facendo ciascuna uso del proprio «linguaggio». Da ciò deriva innanzi tutto il rispetto e l'attenzione con cui ogni sapere è chiamato a guardare alla ricerca svolta dagli altri saperi e a tener conto dei suoi risultati. Inoltre, la fede cristiana sostiene che non vi è opposizione tra la fede e la ragione^[109] e considera gli altri saperi che si pongono al servizio del bene dell'umanità come «compagni di cammino» (MH 23). Oggi – come ha sottolineato Papa Francesco – si mostra «senz'altro positiva e promettente

l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà: non tanto nella sua forma “debole” di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio»[\[110\]](#). In effetti, il dialogo tra i diversi saperi si accredita oggi come richiesto e persino urgente per il fatto che da essi si possono ricavare rilevanti implicazioni etiche relative all'ecologia e al rispetto per l'universo e il nostro pianeta. Del resto, la scienza, la filosofia e la teologia condividono quell'atteggiamento interiore di stupore e ammirazione nei confronti dell'universo da cui in definitiva sorgono. Se la formazione delle galassie è una meraviglia sorprendente, l'organizzazione di un organismo unicellulare ne supera la complessità e suscita un'ammirazione ancora maggiore.

3.2 In dialogo con altre cosmovisioni

51. *[Introduzione]*. Ogni visione del mondo, che include un tentativo di spiegazione globale dell'intero universo e del suo significato, comprende convinzioni e premesse non dimostrabili scientificamente, spesso di natura religiosa e con implicazioni di carattere implicitamente o esplicitamente teologico. Ne esaminiamo rapidamente alcune.

3.2.1 Alcune proposte filosofiche

52. *[Immanentismo, panteismo e panenteismo]*. Una comprensione immanentistica del cosmo – che senz'altro riveste un vasto spettro di figure differenziate – non riconosce o semplicemente nega l'esistenza di un Dio creatore distinto dal mondo. In alcune delle sue versioni fa leva sulla presunta incapacità da parte dell'essere umano di inferire dalla conoscenza del cosmo l'esistenza di un Principio creatore come il Dio trascendente e personale. Secondo questa logica, il cosmo nella sua mera fattualità sarebbe l'unica realtà a cui ci si potrebbe e dovrebbe riferire, senza alcuna finalità superiore o escatologica. Tuttavia, all'essere umano appartiene intrinsecamente la domanda sul senso e la finalità ultima, sia della sua esistenza sia di quella dell'universo in cui vive. L'affermazione ingiustificata dell'intrascendibilità del mondo non risolve in modo soddisfacente, nella sua radicalità, questa domanda. Alcune forme contemporanee di panteismo o di spiritualità cosmica tendono ad attribuire al mondo stesso un valore ultimo o divino, ricercando una sintesi tra la sensibilità ecologica, i progressi della scienza e il rifiuto di una concezione personale e trascendente di Dio.

Altriorientamenti filosofici e una parte della teologia contemporanea propendono piuttosto per il panenteismo. Secondo questa prospettiva, il mondo esiste in Dio, mentre Dio, nello stesso tempo, lo trascende.[\[111\]](#) A differenza del teismo classico, che spesso enfatizza la distinzione tra Dio e la creazione, e del panteismo, che identifica Dio con il mondo, il panenteismo coniuga l'immanenza e la trascendenza divine. Questa prospettiva offre un quadro interpretativo per comprendere come Dio possa essere intimamente presente in ogni aspetto della realtà senza determinarlo in modo coercitivo. Dio, nella sua misericordia gratuita, apre uno spazio a una creazione che è genuinamente distinta da Lui, al tempo stesso che continua a esserne il fondamento che la sostiene.

53. *[Deismo e soprannaturalismo]*. Vi sono due concezioni che, di fatto, sono ampiamente diffuse, non sempre in modo consapevole, sia tra i credenti sia tra i non credenti: il deismo e il soprannaturalismo. Da un lato, una sorta di deismo che concepisce un Dio creatore la cui azione si limita però a dare origine al cosmo, senza alcuna forma di presenza in esso e senza che si possa parlare del suo agire in relazione ad esso nei termini della “creazione continua” affermata dalla tradizione teologica. Si ritiene infatti che questo Dio, una volta dato l'impulso creativo iniziale, come un bravo orologiaio che ha dato sufficiente carica alla sua opera, può in definitiva disinteressarsi della sua vicenda. Questa visione non rende giustizia al fatto che l'azione creatrice pertiene a Dio in modo permanente, essendo il creato costituito e sostenuto nel suo essere, in ogni momento e in ogni sua espressione, dall'essere e dal volere di Dio stesso. D'altra parte, seguendo una concezione che definiamo soprannaturalismo, anche alcuni credenti finiscono con l'immaginare il Creatore come un

agente totalmente esterno alla creazione, che agirebbe come un artigiano o un costruttore con il suo prodotto. Questo non corrisponde alla concezione biblica che afferma una presenza intima di Dio nel creato, rispondente alla sua qualità di Creatore e al tempo stesso trascendente rispetto al creato.

54. [*L'idea filosofica di creazione*]. Da un punto di vista prettamente filosofico, grazie a un corretto esercizio dell'intelligenza e della sua capacità metafisica, è possibile e giustificato sostenere e argomentare la tesi secondo cui il mondo rimanda alla causa prima che lo ha posto e lo conserva nell'essere. Si tratta di un'affermazione costante nella tradizione teologica – come, ad esempio, abbiamo constatato in san Bonaventura e in san Tommaso –, e che è attestata dalla Sacra Scrittura e riproposta dal Magistero (cf. *Rm* 1,19-20; *Sap* 13,1-7; DH 3004). Del resto, l'intelligibilità profonda che è dato rinvenire nel mondo che ci circonda, che possiamo scoprire con l'esercizio della ragione e sulla quale ci basiamo per utilizzare le risorse messe a nostra disposizione dalla natura, rende palese la «logica» che è inerente al cosmo. E diventa possibile – a un livello ulteriore, come quello espresso dalla fede – collegare l'intelligibilità intrinseca alla natura a una finalità più alta. Tutti questi aspetti, filosoficamente sostenibili, risultano congruenti con una visione teologica e creazionista.

3.2.2 La prospettiva teologica cristiana in dialogo

55. [*Il Dio creatore: una spiegazione coerente*]. La fede in un Dio creatore dell'universo, fondata nella Rivelazione che Dio stesso ha fatto di Sé e del suo disegno di salvezza, si distingue dunque come un'opzione razionalmente sensata e coerente, che permette di rispettare i dati delle diverse scienze e le istanze dell'intelligenza filosofica della realtà, integrandoli in una visione più ampia, senza interferire indebitamente nei loro rispettivi ambiti di ricerca. [\[112\]](#) In accordo con la pienezza della rivelazione in Cristo, la fede nel Dio creatore rimanda a un Dio che crea liberamente e per amore, [\[113\]](#) in quanto è in Se stesso amore, come professa la fede cristiana in Dio Trinità. Il Dio uno e trino, infatti, è capace di creare l'altro da sé, di dotarlo di una consistenza ontologica propria, di essere intimamente presente alla sua creazione senza perdere la sua trascendenza. In questo modo, sono preservate l'identità del creato e la libertà umana, indirizzandole fin dall'inizio e accompagnandole affinché raggiungano il loro compimento, mediante l'azione del Verbo e dello Spirito Santo. Di conseguenza, il nostro rapporto con la natura (ecologia) è dimensione costitutiva del nostro rapporto con il Dio creatore (teologia). È quindi necessario approfondire qual'è il significato integrale dell'ecologia, e cioè del vivere responsabilmente come esseri umani nella Casa comune insieme a tutti gli altri esseri, a partire dalla fede (cf. *infra* nn. 103-109 e cap. 3).

56. [*Creazione e origine fisica dell'universo*]. Alla luce di questa concezione trinitaria del Dio creatore, è opportuno precisare che la creazione, in senso teologico, non designa anzitutto l'origine fisica del cosmo, bensì la relazione metafisica in virtù della quale tutto ciò che esiste riceve da Dio il proprio essere. Dire che Dio crea non significa, pertanto, collocarlo all'inizio della serie temporale degli eventi cosmici, come una causa fisica tra le altre, né ricorrere a Lui per spiegare ciò che la cosmologia non ha ancora chiarito riguardo alle prime fasi dell'universo. Significa piuttosto riconoscere che il mondo, in ogni istante, dipende ontologicamente da Lui senza essere assorbito in Lui. In questa prospettiva, la tradizione teologica ha parlato di *creatio ex nihilo* per escludere che il mondo derivi da una materia preesistente o da un'emanazione necessaria di Dio: il Creatore chiama liberamente all'esistenza ciò che per sé non esisterebbe. La cosmologia può legittimamente indagare le prime fasi dell'universo e formulare diversi modelli riguardo al suo possibile inizio temporale; la fede, invece, afferma l'origine metafisica del mondo, fondata sulla sua contingenza e sulla sua dipendenza dal Creatore. Questa distinzione evita di identificare la creazione con il Big Bang o con qualsiasi altro modello cosmologico, vincolando una verità di fede a una determinata teoria scientifica; evita altresì di separare Dio dal mondo, come se l'atto creatore fosse un evento remoto. Anche qualora si ipotizzasse un universo privo di un inizio temporale assoluto, rimarrebbe aperta la domanda sul perché esso esista e non possieda in sé stesso la ragione ultima del proprio essere. Dio non è una causa tra le cause, bensì il fondamento trascendente dell'essere di tutte le cause; la creazione possiede una reale autonomia, ma tale autonomia è ricevuta e continuamente sostenuta nella relazione creatrice.

57. [*L'essere umano*]. Nella visione della fede cristiana, l'esistenza dell'essere umano s'illumina in Cristo di un significato trascendente e di una vocazione «altissima» (cf. [Gaudium et spes](#), 22). Il fatto che sul pianeta Terra sia apparso *l'homo sapiens* è un fatto che, d'altra parte, non cessa di suscitare stupore. Tanto che siamo indotti a riflettere con ammirazione sulla catena di fattori che ha condotto a un esito così meraviglioso, che non smette di sollevare domande profonde sul significato e l'origine non solo dell'essere umano ma del cosmo intero entro il cui contesto si è potuta dare la sua esistenza. Certo, la presa d'atto di questa formidabile concatenazione non può essere considerata per sé né una dimostrazione dell'esistenza di Dio né un indicatore che porti a un Dio creatore che abbia progettato l'universo in funzione dell'essere umano. Tuttavia, può essere legittimamente interpretata, alla luce della fede, come un tratto significativo del disegno originale di un Dio creatore, che ha segnato cristologicamente e, quindi, antropologicamente il cammino della creazione da Lui gratuitamente voluta. [\[114\]](#) In questo modo si comprende meglio, nella prospettiva della teologia cristiana della creazione, la responsabilità specifica dell'essere umano nel prendersi cura del creato in conformità al disegno del suo Creatore.

58. [*La coscienza e l'anima umana*]. Di tutti gli enigmi del cosmo, quelli più grandi per noi sono l'autocoscienza, la libertà e l'anima umana. Da un lato, gli indizi di un rapporto particolare con i defunti, espresso attraverso la pratica della sepoltura e della preghiera per i morti, risalgono agli albori della storia dell'umanità. Tale pratica può rimandare alla percezione di una dimensione trascendente dell'essere umano. D'altra parte, se si affermasse che l'autocoscienza umana si fonda esclusivamente su processi fisici, chimici e biologici della massima complessità, o che essa si riduce in tutto e solo a questi processi, essendo totalmente determinata da essi, con ciò stesso si negherebbe la libertà umana e, così facendo, la responsabilità che ne deriva. [\[115\]](#) I dati scientifici sull'autocoscienza – già rilevabili nei primati molto evoluti – possono ed anzi debbono essere collocati, in riferimento all'originalità che è propria dell'essere umano, entro un quadro più ampio e profondo in cui si coniugano, senza confusione e senza separazione, lo sviluppo evolutivo dell'universo, secondo le leggi che la scienza studia, e l'agire del Dio Creatore in relazione alla natura spirituale di ogni essere umano, secondo quanto attestato dalla Rivelazione. Senza contraddire, anzi valorizzando le scoperte messe a segno dalle scienze, l'intelligenza della fede s'impegna per questo a mostrare come Dio abbia voluto realizzare il suo disegno creativo per avere come suo libero interlocutore e partner la persona umana.

59. [*Rilettura cristologica*]. Nella visione cristiana poi – come abbiamo già sottolineato – la creazione è segnata cristologicamente (cf. nn. 10-14). Per questo, l'Incarnazione del Verbo, in cui si realizza per grazia l'intima unità della carne creata di un essere umano con Dio, rende manifesta la vocazione all'unione di Dio, in e per Cristo in virtù dello Spirito Santo, con ogni carne umana e con tutto il creato:

L'Incarnazione di Dio-Figlio significa assumere l'unità con Dio non solo della natura umana, ma anche, *in un certo senso, di tutto ciò che è «carne»*, di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'Incarnazione, quindi, ha anche un significato cosmico e una dimensione cosmica. Il «Primogenito di tutta la creazione» [*Col* 1,15], incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in un certo senso a tutta la realtà dell'uomo, che è anch'egli «carne», [\[116\]](#) e in essa a tutta la «carne» e a tutta la creazione. [\[117\]](#)

Capitolo II. L'essere umano nella Casa comune

1 Il disegno originario di Dio sull'essere umano

60. [*Introduzione*]. Per comprendere l'antropologia e percepire con chiarezza il posto dell'essere umano nel cosmo, da cui conseguono il suo ruolo e la sua responsabilità specifica nella Casa comune, è indispensabile effettuare una lettura teologica dei primi capitoli del libro della Genesi, [\[118\]](#) discernendone il significato e la portata alla luce dell'evento di Gesù Cristo attestato dal Nuovo Testamento.

1.1 Lettura teologica di Gn 1: a immagine e somiglianza di Dio

1.1.1 Immagine e somiglianza

61. [*La creazione dell'essere umano*]. Il primo racconto della creazione culmina con il riposo del settimo giorno, giorno in modo speciale benedetto e consacrato da Dio, destinato a ricordare e glorificare la grandezza del Creatore, il significato della creazione e la vocazione dell'essere umano. L'attività divina culmina infatti, nel sesto giorno, con la creazione della persona umana^[119] (*hā'ādām*) (*Gn* 1,26). La formulazione biblica si riferisce sia al maschio che alla femmina (cf. *Gn* 1,27), quindi all'essere umano come tale (*ánthropos*). Il testo biblico recita: «Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine (*šelem*) a nostra somiglianza (*dāmût*)”»^[120] (*Gn* 1,26).

62. [*Immagine*]. L'equivalente mesopotamico di immagine (*šalmu*) rinvia alla statua come rappresentazione di un re. Questa idea si mantiene anche in epoche successive (cf. ad es. *Sap* 14,15-17). Con l'impiego di questa metafora, la persona umana, in quanto immagine (*šelem*) di Dio, riceve la prerogativa di rappresentarlo, e cioè di relazionarsi con lo stile di Dio stesso – che rappresenta – con gli altri esseri umani, e con il resto del creato. Solo in questo modo esercita anche la sua relazione con Dio, rispettando l'essere ricevuto e configurandosi nelle sue relazioni secondo questo dono originale. È l'essere umano nella sua integralità di anima e corpo ad essere stato creato a immagine di Dio.^[121]

63. [*Rilettura dal NT: “imago Christi”*]. La fede cristiana interpreta cristologicamente la comprensione della persona umana come immagine di Dio. Gesù Cristo, infatti, si rivela come l'essere umano condotto alla realizzazione piena di sé. «Ecco l'uomo» – attesta il Vangelo di Giovanni (19,5) per bocca di Pilato. Essendo perfetto nell'umanità (DH 301), Cristo è l'uomo perfetto (GS 22, 38, 41, 45). Per questo la fede cristiana afferma che «il mistero dell'uomo s'illumina solo nel mistero del Verbo incarnato» (GS 22). Ora, Gesù Cristo è immagine del Dio invisibile (*Col* 1,15; cf. *2 Cor* 4,4), attraverso il quale tutto è stato creato. Da ciò deriva – come già i Padri della Chiesa hanno riconosciuto – che, essendo creati a immagine di Dio, noi esseri umani siamo in verità creati a immagine di Cristo,^[122] primogenito di tutte le creature (cf. *Col* 1,15), nuovo Adamo (cf. *Rm* 5,14).^[123] L'essere umano si realizza nella misura in cui si conforma a Cristo, primogenito di molti fratelli (cf. *Rm* 8,29).

64. [*Rilettura dei Padri: “imago Trinitatis”*]. I Padri della Chiesa non solo sviluppano l'appropriazione cristologica del motivo biblico dell'immagine, ma lo approfondiscono in chiave trinitaria. Il loro punto di partenza è il «facciamo» (*Gn* 1,26), al plurale, che, come abbiamo notato (cf. n. 8), a partire dal II secolo interpretano come espressione di un dialogo che avviene in seno alla Trinità.^[124] Da qui derivano due corollari. Da una parte, che le tre Persone divine intervengono nella creazione dell'essere umano.^[125] Dall'altra, secondo alcuni di loro come san Basilio Magno e san Gregorio di Nissa, ciò implica che la persona umana, essendo creata a immagine di Dio, non va intesa solo come immagine del Logos, ma come immagine di tutta la Trinità.^[126] Questa prospettiva si arricchisce nella tradizione siriana, considerando in modo dinamico-esistenziale il rapporto dell'umanità con la Trinità. Per sant'Efre' il Siro, i tre nomi della Trinità «sono seminati» nelle persone umane affinché la loro perfezione si sviluppi in modo trinitario. Così che, quando lo spirito umano soffre l'agonia, viene plasmato dal Padre; quando l'anima soffre dolore, si sta «mescolando» con il Figlio; e quando il corpo brucia con una vita testimoniale, comunica con lo Spirito Santo.^[127] Questa concezione, radicata nella tradizione patristica, non ha perso nulla della sua attualità:

Al centro della visione cristiana dell'essere umano sta la grande affermazione secondo cui uomo e donna sono creati a immagine e somiglianza del Dio trinitario (cf. *Gn* 1,26-27). Costitutivamente fatta per la relazione, ogni persona è pensata e voluta da Dio per entrare in una storia di comunione con Lui, con gli altri e con il creato.^[128]

65. [*Somiglianza*]. Il termine ebraico «somiglianza» (*dāmût*) si riferisce a ciò che rende una cosa simile a un'altra, come ad esempio il modello di un altare da riprodurre in un altro luogo (cf. *2 Re* 16,10). Denota quindi un tipo di relazione che suggerisce la messa in opera di una certa uguaglianza (cf. *Sal* 58,5; *Ez* 23,15). L'uso di questo termine in riferimento all'essere umano è sorprendente: perché Dio si distingue da tutto il resto con una distanza insuperabile. E

tuttavia, la somiglianza di cui qui si parla pone l'essere umano in una posizione privilegiata. Dio lo vuole come suo interlocutore. Tutta la Scrittura lo attesta.

66. I Padri della Chiesa distinguono a volte tra immagine e somiglianza. L'immagine si riferisce in questo caso alla identità ontologica dell'essere umano, che lo rende capace di entrare in relazione con Dio, con gli altri e con il creato; una capacità che può essere oscurata, macchiata o spezzata, ma che rimane sempre nell'essere umano come impronta indelebile di ciò che egli è essenzialmente in sé stesso in virtù della creazione. La somiglianza invece raccoglie la dimensione esistenziale del cammino umano, che è stato interrotto dal peccato con la perdita della comunione originaria con Dio. Quando il cristiano, in virtù dei Sacramenti, lascia agire in sé la forza dello Spirito Santo ed egli stesso coopera con la grazia ^[129] sempre più si conforma al Figlio, raggiungendo così anche la somiglianza con Dio. La grazia della filiazione, che ha avuto il suo inizio nel battesimo, si dispiega in lui sino alla perfezione. ^[130]

1.1.2 Benedizione

67. [*Benedizione*]. Una volta creati, il maschio e la femmina (Gn 1,27) ricevono la benedizione: «Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela; dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni animale che striscia sulla terra!”» (Gn 1,28). La benedizione è formulata con la stessa terminologia in Gn 1,22, riferita ai primi animali creati. In questo modo, il racconto segna una differenza fondamentale tra gli esseri inanimati e gli esseri viventi. Tutti provengono dalla parola potente del Creatore. Tuttavia, solo gli esseri viventi ricevono la benedizione: «Dio li benedisse, dicendo: “Crescete e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari, e si moltiplichino gli uccelli sulla terra”» (Gn 1,22). La benedizione qui non significa una consacrazione speciale (cf. Gn 2,3) né un'azione di carattere salvifico particolare. La benedizione, in correlazione con l'atto della creazione, esprime la capacità propria degli esseri viventi di procreare. Denota la trasmissione da parte di Dio, fonte di ogni vita, della forza vitale attraverso la fecondità come caratteristica distintiva degli esseri viventi. Esprime dunque il dinamismo della creazione, rendendo evidente l'impronta del Creatore nel creato attraverso la forza generativa e procreativa.

68. [*Singularità degli esseri umani*]. Nel caso degli esseri umani, questa benedizione creaturale indica la stessa realtà che negli animali: la procreazione e la moltiplicazione. Tuttavia, c'è una differenza notevole: Dio parla solo agli esseri umani come interlocutori: «disse loro»; (*wayyō' mer lāhem*: Gn 1,28), mentre sugli altri esseri animati pronuncia la sua parola (*lē' mōr*; Gn 1,22). Si ha quindi una triplice gradazione. Gli esseri inanimati sono creati dalla parola di Dio (creazione). Sugli esseri viventi, creati dalla parola di Dio, Dio pronuncia un'ulteriore parola ed essi ricevono la benedizione (creazione e benedizione). Gli esseri umani sono creati da Dio mediante la sua parola, ricevono la benedizione e Dio rivolge loro la parola una volta creati (creazione, benedizione e dialogo). Ciò colloca la persona umana in una posizione di rilievo nella creazione, comunque essendo sottomessa a Dio, come suo interlocutore, per realizzare il suo essere buono a immagine e somiglianza di Dio stesso.

1.2 Lettura teologica di Gn 2: la socialità primordiale^[131]

69. [*Socialità primordiale*]. Senza la relazione umana in realtà l'essere umano non esiste. L'essere umano non è stato creato per la solitudine assoluta. Questa realtà viene approfondita nella narrazione della creazione nel secondo capitolo della Genesi. In essa si può notare una sorta di processo creativo scandito in tre passi.

70. [*Origine divina*]. Nel primo passo (Gn 2,4a-7) viene descritta la creazione dell'essere umano: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo (*hā'ādām*) dalla polvere del suolo (*'ādāmāh*) e soffiò nelle sue narici un alito di vita; e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2,7).

71. [*Differenza rispetto agli altri esseri viventi*]. Nel secondo passo (Gn 2,8-20) il Signore Dio pone l'essere umano nel giardino (v. 8), gli fornisce il cibo (v. 9) e crea tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo modellandoli dalla terra (v. 19), come ha fatto con l'essere umano, affinché gli facciano compagnia: «“Non è bene che l'uomo sia solo”» (Gn 2,18). Si precisa tuttavia che, tra tutti gli esseri viventi l'essere umano «non trovò nessuno simile a lui (*kəneḡdō*), che lo aiutasse». Il termine *kəneḡdō* significa letteralmente «come (colui che sta) di fronte a qualcuno». Dunque, nonostante l'origine comune, l'essere umano non trova tra gli esseri viventi nessuno che sia veramente «corrispondente a lui (*kəneḡdō*)». Nonostante gli elementi comuni a tutti gli esseri viventi, in essi non si riscontra la qualità specifica di alterità e socialità che è propria degli esseri umani. Pur facendo parte del regno animale, l'essere umano possiede caratteristiche peculiari che lo differenziano. Questo esclude che la chiamata divina alla fraternità sia sostituita completamente dal rapporto con gli animali domestici o da una sorta di fusione con l'universo.

72. D'altra parte, va notato che in Gn 2,20 Dio ha affidato ad Adamo un compito straordinario: dare un nome agli animali creati. Si stagliano così le capacità che sono proprie degli esseri umani. Tutti, Adamo e gli animali, sono stati formati (*yšr*) dalla terra (Gn 2,7. 19) e, quindi, condividono la stessa origine. Ma mentre è stato Dio stesso a soffiare il respiro della vita nelle narici di Adamo e a trasformare la polvere da cui è stato tratto in un «essere vivente» (Gn 2,7: *nepeš ḥayyāh*), letteralmente «un'anima vivente», nel caso degli altri esseri viventi questa azione è attribuita ad Adamo. Il testo ebraico sin qui designava gli altri esseri viventi come «la (creatura) vivente del campo» (*ḥayyat haššādeh*), ma quando essi ricevono i loro nomi da Adamo, diventano «un'anima vivente» (Gn 2,19: *nepeš ḥayyāh*). Così, basandoci su una possibilità offerta dalla sintassi ebraica di questo passo, si suggerisce che ad Adamo venga chiesto di collaborare con Dio per completare l'ultima fase della creazione degli animali (cf. il nome che Dio dà loro in Gn 1,5. 8. 10): impegnandosi nella transizione che conduce gli animali selvatici a diventare «esseri viventi» (anime viventi), così che possa riconoscerli come tali e accoglierli nel proprio mondo. In sintesi, secondo Genesi 2, gli animali hanno in qualche modo bisogno dell'intervento di Adamo, al quale è affidato il compito di perfezionare il creato attraverso il suo intervento compiuto in sintonia con il piano divino. È chiaro che ciò non implica collocare Adamo sullo stesso piano di Dio creatore, ma riconoscerlo come suo principale collaboratore (cf. MH 148; 233), con una responsabilità nei confronti delle altre creature che esclude l'indifferenza.

73. [*L'alterità costitutiva*]. Nel terzo passo (Gn 2,21-25), giungendo al culmine questo processo creazionale dinamico, si conclude la creazione dell'essere umano. Si segnala un nuovo inizio, attraverso il letargo in cui cade Adamo (v. 21). Adamo non conosce l'origine della donna, così come non conosce la propria origine. La donna non proviene dall'arte di Adamo, il che sottolinea che non è qualcosa o qualcuno a sua disposizione. Si tratta di un dono di Dio. Adamo accoglie questo dono per quello che è solo se rispetta l'alterità radicale che costituisce la differenza tra l'uomo e la donna, tra una persona e l'altra persona. Questa differenza, tuttavia, non mette in ombra la somiglianza radicale, che si manifesta nel ritrovamento di qualcuno che finalmente è veramente «corrispondente»: «Adamo disse: “Questa sì che è ossa delle mie ossa e carne della mia carne!”» (Gn 2,23). Sono le prime parole che Adamo pronuncia: il linguaggio richiede infatti un interlocutore, con cui poter interagire come elemento costitutivo dell'alterità. Conservando la differenza dell'alterità nel riconoscimento della somiglianza – come suggerisce l'allitterazione presente nel testo ebraico: «Il suo nome sarà “donna” (*iššāh*), perché è uscita dall'uomo (*iš*)» (Gn 2,23) –, si perviene all'unità sociale più originaria attraverso l'esercizio della libertà: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre, si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24; cf. Ef 5,31-32). In una vera alterità non c'è nulla da nascondere: erano nudi, ma non provavano vergogna (Gn 2,25).

74. Si manifesta così, sulla radice e nella luce della differenza sessuale, che le differenze sociali, qualunque esse siano: di etnia, genere, cultura, status sociale o economico, non implicano in alcun modo una gradazione gerarchica. Il loro utilizzo per discriminare o sottomettere si allontana palesemente dal disegno creazionale, in cui tutti gli esseri umani, senza distinzione, sono stati creati a immagine e somiglianza di Dio.

75. [*Sintesi: tre relazioni essenziali*]. Finché non si instaura la relazione di alterità essenziale che si concretizza nella coppia uomo-donna, il processo di costituzione dell'essere umano è radicalmente incompleto. Da qui: (a) oltre alla fondamentale relazione con Dio in quanto Creatore (Gn 2,4a-7); (b) e alla

relazione indispensabile con le piante, che ci forniscono il cibo, e con gli animali (*Gn* 2,8-20); (c) anche la relazione interumana nell'alterità (*Gn* 2,21-25) risulta essenziale nel definire l'essere umano. Solo nello sviluppo del proprio essere in queste tre relazioni, secondo il disegno creativo di Dio, l'essere umano diventa ciò che è. Evidentemente, senza l'esercizio della propria personale autocoscienza e libertà non è possibile stabilire nessuna di queste relazioni in modo autenticamente umano. E d'altra parte, lungi dal costituirsi come una «coscienza isolata» (*EG* 2, 8, 282), la coscienza di sé cresce nella libertà attraverso l'esercizio delle tre relazioni costitutive dell'essere umano.

1.3 Il compito incluso nel disegno originale

76. [*Interlocutore di Dio*]. L'interlocuzione dell'essere umano con Dio, nel racconto dei primi capitoli della Genesi, si articola precisamente attraverso la descrizione del suo modo di relazionarsi con il creato, secondo tre aspetti intimamente correlati: il dominio sul creato, la cura o custodia dello stesso per farlo fiorire secondo il disegno divino e, come chiave risolutiva, l'obbedienza al mandato divino. Questo mandato è espresso attraverso il rapporto che Dio chiede all'essere umano di avere rispetto all'albero della conoscenza del bene e del male presente nel giardino. La metafora dell'albero ha senz'altro a che fare con il cibo, che è determinante per la vita dell'essere umano, segnando il modo del suo inserimento nell'ambiente naturale.

77. [*Dominio: Gn 1*]. La posizione singolare e privilegiata dell'essere umano nella creazione si riflette nel compito che riceve da Dio nel racconto di *Gn* 1: «domini (*rādah*) sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili della terra» (*Gn* 1,26); «riempite la terra e soggiogatela (*kābash*); dominate (*rādah*) i pesci del mare, gli uccelli del cielo e tutti gli animali che si muovono sulla terra» (*Gn* 1,28). Mentre per i popoli dell'antichità era una questione di sopravvivenza sottomettere gli elementi violenti della natura che, se scatenati, potevano con facilità portare persino all'estinzione della specie umana, un'interpretazione esagerata e distorta di questo mandato ha indotto a ritenere che fosse concesso all'essere umano un dominio dispotico e illimitato su tutto il creato (cf. *LS* 67). Non possiamo ignorare, con vergogna e pentimento, il peso che questo travisamento del senso profondo del testo biblico ha esercitato nello sfruttare e maltrattare il creato.

78. [*Dominio a immagine di Dio*]. L'incarico conferito da Dio all'essere umano va collocato in continuità con la comprensione della persona umana come immagine di Dio. Pertanto, il modello normativo e ispiratore dell'azione umana sul creato si trova in Dio stesso, che esercita il suo potere non in modo dispotico, arbitrario ed egoistico, ma promuovendo la vita delle creature (*Sal* 36,7; cf. *Sal* 145,9; *Gn* 7,1-3; *Dn* 4,11; *Sir* 18,13; *Sap* 11,24), e sostenendo con la sua cura l'insieme del creato.^[132] Questo tratto qualificante del modo di agire divino risulta in piena sintonia con la legislazione del riposo giubilare (cf. *Lv* 25), che include la misericordia rispetto alla terra, al bestiame, a tutti gli animali e a tutti i tipi di persone: schiavi, braccianti, emigranti, proprietari (cf. nn. 112-114). In conformità a questa disposizione risuona il grande precetto del sabato (*Dt* 5,12-15), situato al cuore del decalogo,^[133] sul quale torneremo tra breve.

79. [*Custodia: Gn 2*]. L'incarico affidato da Dio nel racconto di *Gn* 2 conosce in effetti un'altra formulazione: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo custodisse e lo coltivasse» (*Gn* 2,15). Il primo verbo utilizzato, tradotto con conservare (*'ābad*), si riferisce al lavoro.^[134] È menzionato anche in *Gn* 2,5, ove si dice che «non c'era nessun uomo che lavorasse il suolo». Il secondo verbo, tradotto con coltivare (*šāmar*), si riferisce più direttamente alla custodia in un duplice senso: rispetto e difesa. All'essere umano è affidato il compito di far fiorire la vita, esercitando un'azione che non sostituisce quella del Creatore, ma si colloca in continuità con essa (cf. *I Cor* 3,9; *GS* 50). Questo incarico non viene soppresso dal peccato. Implica comunque un'enorme responsabilità dell'essere umano nell'esercizio della sua libertà. Infatti, se egli è posto al di sopra del resto del creato, in quanto interlocutore diretto di Dio, il suo compito viene realizzato solo se si comporta secondo il piano di Dio, essendo un "custode". A questo proposito, dato che entrambe le radici verbali compaiono in altri luoghi per riferirsi al culto di Dio (cf. *Es* 3,12; 4,23; 7,16; *Dt* 6,13; 10,12) e all'adempimento dei suoi comandamenti (cf. *Gn* 17,9-10; 18,19; 26,15; *Es* 12,17; *Dt* 4,2; 10,13), si può arguire che il lavoro compiuto dall'essere umano nel giardino, nella creazione, nella Casa comune, è un modo concreto per realizzare il servizio a Dio e rendergli culto.

80. [*Il comandamento*]. Collocato nel giardino, con il compito di farlo fiorire secondo il disegno divino, l'essere umano riceve anche un comandamento: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Puoi mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, perché nel giorno in cui ne mangerai, dovrai morire"» (*Gn* 2,16-17). La morte, come rottura del rapporto con Dio non rientra nel piano di Dio, che ha infuso la vita nell'essere umano con il suo soffio (cf. *Gn* 2,7). [135] Ciò che la trasgressione provoca, oltre a un disordine nella vita del creato e a una serie di pene inflitte all'essere umano (*Gn* 3,16-20), è l'espulsione dal giardino dell'Eden (*Gn* 3,23-24).

81. [*Senso del comandamento*]. Il senso del comandamento risiede in ultima analisi nel fatto che l'essere umano è chiamato a riconoscere il proprio posto nel piano divino. La limitazione segnalata dal comandamento esprime il fatto che la persona umana riceve la propria vita da Dio, come dono. Non è quindi la fonte originaria che definisce il bene e il male, come espresso simbolicamente nella disposizione circa l'albero della conoscenza del bene e del male. Il suo bene deriva dal limitare la sua cupidigia e dal non lasciarsi guidare dalla tendenza avida dell'appropriazione, dal non ergersi a un assoluto illimitato che si concede ogni capriccio, ma dal sapersi e accettarsi quale essere finito e, in questo modo, correttamente situato davanti a Dio e nella creazione. Il comandamento, che di per sé è un dono (cf. *Dt* 5,2; 9,20; 10,4; *Ne* 9,4) per una vita buona da condurre nel giardino, si rivela come una prova decisiva per gli esseri umani (cf. *Gn* 22,1; *Es* 15,25; 16,4), che sfida l'esercizio della libertà, indirizzandola secondo il bene e la verità ricevuti da Dio.

1.4 Un insegnamento in Prospettiva Ecologica: il principio sabbatico

82. [*Il principio sabbatico*]. Nel primo racconto della creazione troviamo la radice del principio sabbatico, così ampiamente presente nella Torah, con implicazioni ecologiche. [136] Lo *shabbat* è un giorno di riposo, secondo l'esempio del Dio creatore (*Gn* 2,2-3; *Es* 20,8-11). Esprime anche il ricordo grato della liberazione dall'Egitto (*Dt* 5,12-15) e dell'ingresso nella terra promessa (*Dt* 3,20; 12,9). In questo modo, nello *shabbat* si intrecciano la fede nel Dio creatore e salvatore, il cui onore e riverenza esigono e si esprimono nel riposo degli animali, dei campi e delle persone, e grazie al quale si entra in un rapporto di rispetto, convivialità e armonia con la Casa comune. In questo modo si pone un'alternativa alla dinamica inscritta nel paradigma tecnocratico (LS esp. 106-114; MH 92-96), che persegue la massima efficienza e produzione come fine a se stessi e a qualsiasi prezzo. La vita umana ha bisogno di ristoro, di festa, di incontro gratuito, di riposo. Il sabato è un giorno più contemplativo degli altri. Insegna ad avere uno sguardo disinteressato, liberato dall'appetito di possedere, dominare o aggredire. Il sabato è il giorno per antonomasia dell'ammirazione: dell'opera di Dio che ci circonda. È il giorno del pasto fraterno, in cui si coltivano i legami familiari e tra amici condividendo il frutto del lavoro settimanale a una tavola festiva. È il giorno in cui si riconoscono i doni di Dio e li si ricorda in modo più intenso, con una devozione particolare, con più tempo per la preghiera e la lode. È il giorno in cui ci ricollochiamo nella nostra finitezza grata davanti a Dio, davanti al prossimo, davanti al creato, davanti a noi stessi, facendo spazio alla gratuità.

83. [*Il primo e l'ottavo giorno*]. Nella Tradizione cristiana, il primo giorno della settimana, il *dies dominicus* [137] (*Ap* 1,10), è inteso in continuità con il sabato, accogliendone il significato e incorporando in esso una nuova dimensione cristologica e creaturale, che porta il significato inscritto nel sabato al suo pieno compimento. [138] Nella domenica è prefigurato l'ultimo giorno (*At* 1,11; *1 Ts* 4,13-17; *Ap* 21,5), in cui speriamo di entrare nel riposo di Dio (cf. *Eb* 4,9-11). La domenica è per i Padri della Chiesa, allo stesso tempo, il primo giorno della settimana, dopo il sabato, e l'ottavo giorno, l'inizio della nuova creazione. [139] Ricorda l'inizio della creazione in Cristo (primo giorno) e il suo compimento in Cristo (l'ottavo), il giorno della risurrezione del Signore (*Mc* 16,2.9; *Lc* 24,1; *Gv* 20,1), il giorno in cui si manifesta la piena diafanità del dimorare dello Spirito Santo nel corpo del Risorto. Nel battesimo [140] e nell'Eucaristia domenicale entrambi i giorni, il primo e, soprattutto, l'ottavo, sono presenti. Così, ci iscriviamo in modo reale e partecipiamo attivamente al culmine della storia e della creazione: al suo compimento in Cristo. Tutta la materia, con la sua impronta trinitaria, a partire dalla sua stessa materialità, esemplificata nel grano del pane e nell'uva del vino, è pervasa dal desiderio di raggiungere il suo compimento escatologico (*Rm* 8,19-22) attraverso la trasformazione e la ricapitolazione in Cristo (*Ef* 1,10), che già avviene in modo anticipato sacramentalmente attraverso la liturgia ecclesiale che i figli di Dio celebrano in Suo onore. Si percepisce così come il disegno originario di Dio includa la cura della Casa comune, insieme al rispetto dei ritmi che generano un'armonia fondamentale nel giardino: tra la terra, le sue piante, gli animali, gli esseri umani e la lode a Dio.

2 Perché stiamo infierendo così gravemente contro la nostra casa comune? Il peccato contro la creazione.

2.1 La trasgressione del mandato originario

84. [*L'inganno alla radice*]. Nei primi capitoli della Genesi, la Scrittura esprime in modo esemplare come fin dagli inizi dell'umanità la libertà umana ceda all'inganno e pretenda di occupare il posto di Dio (cf. *Gn* 38), allontanandosi dal mandato originario del Creatore. L'inganno è formulato dalla lingua biforcuta del serpente: «No, non morirete; ma Dio sa che nel giorno in cui ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come Dio nel conoscere il bene e il male» (*Gn* 3,4-5). Dio ha manifestato il suo disegno all'essere umano come essere razionale e libero. Tuttavia, quando egli crede al serpente, ha già diffidato di Dio, si è allontanato da Lui. La promessa di essere come Dio provocata dall'invidia conduce alla disobbedienza, tipica di chi non crede a ciò che Dio ha detto.

85. [*La dinamica della tentazione*]. Nel momento chiave, nella formulazione della tentazione e in ciò che induce la donna a seguirla, si aggregano contemporaneamente tre fattori che si sostengono e si rafforzano a vicenda, più un quarto che unifica il tutto.

1) La promessa della *conoscenza* che ci renderebbe simili a Dio «nel conoscere il bene e il male» (*Gn* 3,5), occupando il posto di Dio nel giudicare il bene e il male.

2) Il *cibo* che sazia veramente ed è proporzionato all'essere umano. Il cibo, ciò che si può e non si può mangiare, costituisce uno dei fili fondamentali della trama (*Gn* 1,29-30; 2,5.7.9,16-17; 3,2-3.5-6.11-14.17-19.22). La tentazione consiste nel non rispettare ciò che Dio ha stabilito come cibo buono per noi.

3) *L'attrazione*, che seduce il desiderio e la cupidigia, racchiude la falsa promessa dell'intelligenza del bene e del male legata al cibo, dando l'impulso finale (cf. *Gn* 3,6). L'azione basata su questo inganno radicale ha l'effetto paradossale di rivelare l'essenziale vulnerabilità degli esseri umani (cf. *Gn* 3,7). Il peccato umano ha introdotto un disordine cosmico (cf. *Gn* 3,16-17): non abitiamo più il giardino paradisiaco, ma un luogo in cui bisogna convivere con le catastrofi e la lotta per la vita tra le diverse specie.

4) Eva cade nella seduzione ingannevole che promette *l'immortalità* attraverso la lingua biforcuta del serpente: «No, non morirai» (*Gn* 3,4). Il dono dell'immortalità si riceve dall'Unico che è immortale ed eterno. Per questo già i Padri della Chiesa parlavano dell'Eucaristia come medicina di immortalità: «*phármakon athanasías*»,^[141] alludendo al dono dell'immortalità in Cristo conferito dal cibarsi di essa.

86. [*Rottura delle relazioni essenziali*]. La trasgressione del piano originario di Dio ha come effetto la rottura delle tre relazioni essenziali in cui l'essere umano dispiega la propria esistenza: con Dio, con gli altri esseri umani e con il creato, che inevitabilmente comportano un deterioramento a livello personale, sociale e cosmico. Il creato rimane ferito dal peccato umano, finché il Salvatore, assumendosi tutto il peso della sventura provocata dal peccato, la redima con la sua sofferenza redentrice.

2.2 Dati molto allarmanti sul deterioramento ecologico

87. Papa Francesco (*Laudato si'*, *Querida Amazonia*, *Laudate Deum*), in continuità con i suoi predecessori,^[142] non ha cessato di far riferimento ai risultati degli studi scientifici per lanciare, sulla base di essi, un appello urgente a una conversione ecologica integrale, formulata in vari modi. Nel corso della storia, gli esseri umani, nella loro interazione con la natura circostante, hanno praticato in epoche e regioni diverse una convivenza armoniosa con la natura, specialmente nelle culture con minori capacità tecnologiche e un più forte senso di fratellanza con l'ambiente. Ma hanno anche interagito con l'ambiente con azioni predatrici e distruttive, non rispettando così il mandato divino di prendersi cura della Casa comune. Per illustrare la portata di ciò che oggi

comporta il deterioramento della Casa comune, ricorriamo ad alcuni dati che godono di ampio consenso nella comunità scientifica. Si tratta solo di un piccolo esempio delle conseguenze sulla Casa comune del prevalere di un paradigma tecnocratico, ovvero dell'uso smodato e senza controllo etico dei mezzi tecnologici moderni (cf. MH 101).[\[143\]](#)

88. *[Diversità biologica]*. La diversità biologica non è un lusso esotico o stravagante, né un romantico cimelio del passato. «Tutti i sistemi alimentari dipendono dalla diversità biologica». Pertanto, essa «è un fattore chiave per il raggiungimento della sicurezza alimentare e il miglioramento della nutrizione (SDG 2) e l'approvvigionamento di acqua pulita (SDG 6)». [\[144\]](#) La situazione nel complesso rimane molto allarmante. «Se continuiamo sulla strada attuale, la diversità biologica e i servizi che essa fornisce continueranno a diminuire». [\[145\]](#)

89. *[Ambiente]*. Secondo il sesto rapporto delle Nazioni Unite: «Da quando è stato pubblicato per la prima volta [nel 1997], lo stato generale dell'ambiente ha continuato a deteriorarsi in tutto il mondo, nonostante gli sforzi compiuti in materia di politica ambientale in tutti i paesi e in tutte le regioni» [\[146\]](#).

Ecco alcuni esempi molto preoccupanti. L'inquinamento atmosferico è dovuto al fattore umano. [\[147\]](#) Ciò ha un impatto assai negativo sulla salute di tutti, in particolare dei più vulnerabili: bambini, anziani e poveri. Si stima che «le zoonosi rappresentino oltre il 60 % delle malattie infettive nell'uomo». [\[148\]](#) Queste malattie, che si trasmettono dagli animali all'uomo, sono direttamente proporzionali al deterioramento ambientale causato dagli stessi esseri umani. La disponibilità di acqua dolce è minacciata. «La qualità dell'acqua è peggiorata significativamente dal 1990», [\[149\]](#) a causa dei diversi tipi di inquinamento: plastica e microplastiche, fertilizzanti, metalli pesanti, pesticidi, inquinanti organici persistenti e altri.

In conclusione: «Nonostante gli sforzi globali e gli appelli all'azione, il nostro pianeta è già entrato in un territorio sconosciuto, affrontando crisi ambientali globali come il cambiamento climatico, la perdita di biodiversità, il degrado del suolo e la desertificazione, l'inquinamento e i rifiuti. Queste crisi interconnesse, che stanno minando il benessere umano e sono causate principalmente da sistemi di produzione e consumo insostenibili, si rafforzano e si aggravano a vicenda e devono essere affrontate congiuntamente». [\[150\]](#)

90. *[La guerra]*. Questo stato di cose, già di per sé perverso, raggiunge il suo parossismo con le guerre. Esse non solo accelerano brutalmente il deterioramento ecologico, l'inquinamento della terra, dei fiumi e dell'aria, ma spesso persino lo perseguono intenzionalmente come arma di offesa: l'incendio di villaggi e terreni, la distruzione dei raccolti, la disseminazione di mine, il lancio di granate. Senza dire della distruzione di infrastrutture, abitazioni, fabbriche e ospedali. E, soprattutto, con l'uccisione di esseri umani, molti dei quali innocenti. Già il profeta Geremia identificava la sconfitta in guerra con un deterioramento ambientale e urbano (*Ger* 4,5-26).

91. *[Le gravissime ricadute sui più poveri]*. Questa situazione ricade con maggiore gravità e sofferenza sui più poveri: sia sulla popolazione con minori risorse all'interno dei paesi ricchi, sia, soprattutto, sui paesi più poveri (LS 176) e sulle comunità indigene. [\[151\]](#) Essi subiscono lo sfruttamento delle risorse naturali a loro disposizione, con il deterioramento della sostenibilità dei rispettivi ecosistemi, come avviene in modo paradigmatico nel caso dell'Amazzonia [\[152\]](#) e del Congo. [\[153\]](#) Senza dire che questi paesi spesso vengono sfruttati per la discarica indiscriminata di rifiuti tossici. Essendo molto più vulnerabili ai cambiamenti dell'ecosistema, essi soffrono maggiormente gli effetti degli inquinamenti (LS 20); sono più direttamente colpiti dai cambiamenti ecosistemici nell'agricoltura, nella pesca e nelle foreste (LS 25), con la conseguenza di una migrazione più accentuata a causa del deterioramento ecologico dei loro ambienti vitali di sussistenza (LS 25). Le popolazioni di questi paesi consumano acqua di peggiore qualità (LS 29), soffrono una maggiore difficoltà nell'accesso all'acqua potabile (LS 30). In poche parole, sono i paesi la cui popolazione muore prematuramente in maggior numero (LS 48). Con le parole di Papa Francesco: «oggi non possiamo non riconoscere *che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale*, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare *sia il grido della terra che il grido dei poveri*» [\[154\]](#) (LS 49).

92. [*Necessità di un radicale cambiamento*]. Nel racconto sacerdotale del libro della Genesi (*Gn* 1–9), si descrive come il mondo creato, che in origine era buono, sia stato deteriorato dalla corruzione umana. E si presenta anche l'impegno a una ri-creazione del mondo degradato che richiede un cambiamento di valori. Anche oggi per rispondere alla crisi ecologica senza precedenti che soffriamo sono certamente necessarie soluzioni scientifiche e tecniche, miglioramenti nella governance (cf. LS 167), istituzioni più efficaci, un consenso operativo a livello mondiale (cf. LS 164), cambiamenti sostanziali nei sistemi di produzione, consumo, trasporto e utilizzo dell'energia, legislazioni adeguate che vengano rispettate, valutazione dell'impatto delle strategie adottate, adeguamenti regionali e locali e molto altro ancora. Tuttavia, più alla radice, è necessario un cambiamento dei valori culturali, [\[155\]](#) senza i quali tutte queste misure non saranno efficaci. Siamo interpellati a mettere in cantiere una vera e propria trasformazione in chiave ecologica del nostro modo di vivere. Nessun gruppo sociale e nessuna parte del pianeta può considerarsi immune dagli effetti devastanti del deterioramento in atto. A fronte di un male di natura collettiva e portata realmente planetaria, anche la via a una soluzione ha da essere di natura collettiva e planetaria.

2.3 Una diagnosi audace: il peccato contro il creato e il Creatore

93. [*Crescente consapevolezza di un peccato*]. Osservando le azioni umane, le relazioni interpersonali e il grido della terra (cf. LS 2), non possiamo non riconoscere l'enorme influenza derivante dal cedere alla tentazione di considerare l'essere umano e il suo desiderio illimitato di potere sul creato come la fonte ultima di ogni criterio nella definizione del bene e del male. Non è questa l'esca con cui il serpente tentò sin dall'inizio l'essere umano: «sarete come dèi» (*Gn* 3,5)? È perché soccombiamo a questa logica distorta, invece di seguire le linee guida inscritte nell'antropologia creazionale, che provochiamo un disordine anche nel cosmo. Benché esista in tutto ciò un'innegabile responsabilità personale, [\[156\]](#) è anche necessario riconoscere che il danno inferto all'ambiente trascende in larga misura i livelli della responsabilità individuale, familiare e delle piccole comunità, coinvolgendo i modi di vita di collettività più ampie e le scelte di economia e sviluppo di attori con più vasto influsso, che mettono in pericolo la qualità e la sopravvivenza stessa della vita umana sul pianeta, insieme a quella delle altre specie.

94. [*Antecedenti nel Magistero*]. In questo senso, si è fatta strada nella coscienza ecclesiale sempre più l'urgenza di riconoscere, in sintonia con l'insegnamento della Rivelazione, l'esistenza di un peccato che ha a che fare con la cura del creato. [\[157\]](#) Papa Francesco ha fatto riferimento a un peccato ecologico, [\[158\]](#) senza che questa formulazione sia arrivata ad affermarsi pienamente nell'ambito della Chiesa cattolica, ma incentivando l'impegno ad approfondire adeguatamente questa istanza. Vale la pena citare in proposito la formulazione di cui già ha fatto uso Giovanni Paolo II durante la sua visita apostolica in Polonia, riprendendo le parole dei vescovi polacchi: «È quindi necessario rendersi conto che esiste un grave peccato contro l'ambiente naturale che grava sulla nostra coscienza e che comporta una seria responsabilità nei confronti di Dio creatore (lettera pastorale del 2 maggio 1989)». [\[159\]](#) Il sinodo sull'Amazzonia, nel suo documento finale, è stato ancora più incisivo:

Proponiamo di definire il peccato ecologico come un'azione o un'omissione contro Dio, contro il prossimo, la comunità e l'ambiente. È un peccato contro le generazioni future e si manifesta in atti e abitudini di inquinamento e distruzione dell'armonia dell'ambiente, trasgressioni contro i principi di interdipendenza e rottura delle reti di solidarietà tra le creature (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 340-344) e contro la virtù della giustizia. [\[160\]](#)

Più recentemente, Papa Leone ha insistito sulla stessa linea:

E non è tutto: la natura stessa diventa talvolta uno strumento di scambio, un bene che viene negoziato per ottenere vantaggi economici o politici. In queste dinamiche, il creato si trasforma in un campo di battaglia per il controllo delle risorse vitali, come dimostrano le zone agricole e le foreste che sono diventate pericolose a causa delle mine, della politica della «terra bruciata», i conflitti che scoppiano intorno alle fonti d'acqua, la distribuzione ineguale delle materie prime, che penalizza le popolazioni più deboli e mina la loro stessa stabilità sociale. Queste diverse ferite sono la conseguenza del peccato. Senza dubbio, questo non è ciò che Dio aveva in mente quando affidò la Terra all'uomo creato a sua immagine (cf. *Gn* 1,24-29). [\[161\]](#)

Da notare che Papa Leone coniuga simultaneamente il danno alla natura con la deviazione dal piano affidato agli esseri umani dal Creatore. Una formulazione adeguata di ciò in cui consiste il peccato qui in questione deve esprimere entrambi i fattori: non solo il danno ambientale o ecologico ma anche e in prima istanza il rifiuto di seguire il disegno voluto da Dio per la creazione. Come sottolinea il Sinodo sull'Amazzonia, è da qui che derivano anche i danni per gli altri esseri umani, nel presente e nel futuro. Nel peccato contro il Creatore e il creato che è la sua opera, vengono compromesse le tre relazioni essenziali in cui si esprime l'essere umano.

95. [*Analogia con il peccato sociale*]. Proponiamo di intendere il peccato contro l'ambiente in modo analogo a come si sono progressivamente consolidate le nozioni di peccato sociale^[162] e di strutture di peccato.^[163] Il peccato con cui abbiamo qui a che fare comporta chiaramente una dimensione sociale. Infatti, «è *sociale* ogni peccato contro il bene comune e le sue esigenze».^[164] Non c'è dubbio che una Casa comune abitabile sia espressione fondamentale del bene comune.^[165] Inoltre: «Può essere *sociale* il peccato di azione o di omissione da parte dei dirigenti politici, economici e sindacali che, pur potendo, non si impegnano con saggezza nel miglioramento o nella trasformazione della società secondo le esigenze e le possibilità del momento storico».^[166] Il peccato sociale è chiamato così perché è diretto contro la società così come è voluta da Dio: attenta al bene comune secondo il giusto ordine della convivenza sociale.

96. Il momento storico che viviamo richiede a tutti, a partire da coloro che sono responsabili della vita pubblica, un'azione urgente a favore della sostenibilità del pianeta e dell'abitabilità della Casa comune. Non è solo un'esigenza etica, ma anche teologica. Secondo Papa Leone, la giustizia ambientale: «Rappresenta un'esigenza urgente che va oltre la semplice protezione dell'ambiente. In realtà, si tratta di una questione di giustizia sociale, economica e antropologica. Per i credenti, inoltre, è un'esigenza teologica».^[167] La dimensione sociale di questa esigenza ha a che fare con le strutture di un sistema economico ispirato al paradigma tecnocratico, che non tiene conto del bene comune (cf. LS 106-114). Non si tratta di una fatalità: la tecnologia può e deve essere utilizzata nel rispetto dell'ambiente e a servizio del bene comune.^[168] Non c'è vita umana senza tecnologia fin dai tempi dell'*homo faber*. L'attuale regime economico è il risultato di una serie di decisioni umane. Nel corso della storia si sono succeduti diversi modelli economici. È nelle nostre mani dotarci di un sistema alternativo, che si ponga al servizio della vita di tutti, sia regolato dal criterio della sostenibilità e rispetti i bioritmi della nostra Casa comune.

97. [*Il peccato contro il creato e il Creatore*]. Ci orientiamo dunque verso una formulazione che sia chiaramente teologica, privilegiando termini che denotino concetti propri della fede, rispetto ad altri propri delle scienze, come potrebbe essere ad esempio il termine «ecocidio». Inoltre – come sottolineato da Papa Leone XIV – ci pare opportuno privilegiare una formulazione che implichi contemporaneamente il danno inferto alla natura e il misconoscimento o persino il rifiuto del disegno del Creatore che contempla l'affidamento agli esseri umani della custodia e della cura della Casa comune. Tutto questo non ci pare risaltare con sufficiente chiarezza nel termine peccato ecologico, che è stato talvolta utilizzato (cf. *supra* QA 82). Proponiamo di intendere questo peccato contro la Casa comune come *peccato contro il creato e contro il Creatore* in quanto viola il senso della creazione voluto da Dio Creatore. L'espressione “creazione” in se stessa ha un senso profondamente teologico: ci orienta a pensare non tanto alla mera somma di tutti gli esseri creati, ma a essi tutti e a ciascuno in quanto riferiti ad una origine in Dio che li sostiene e contiene costantemente. D'altra parte, ogni peccato si iscrive nella relazione con Dio. Il Creatore ci ha consegnato il mandato e l'incarico di custodire, e persino di perfezionare, la Casa comune. Non farlo, con azioni o con omissioni, è una disobbedienza a Dio. Non prendendoci cura con sufficiente saggezza, diligenza e visione a breve, medio e lungo termine della Casa comune, non solo non rispettiamo il piano di Dio e maltrattiamo il creato, ma danneggiamo anche il prossimo, in particolare i più poveri e le generazioni future. Il peccato contro il creato, quindi, riguarda il nostro rapporto con Dio Creatore, con il prossimo e con il creato, distorcendo le tre relazioni che ci costituiscono.

3 La proposta cristiana

98. [*Approccio*]. Dietro la crisi ecologica si nasconde, tra le altre cause, il paradigma tecnocratico (cf. LS 106-114; LD 20-33) e il suo fallace e distruttivo fondamento antropologico (LS 101-136), con il fatale atteggiamento predatorio che ne consegue. Per fronteggiare questa crisi, sono sorti movimenti sociali, scientifici e filosofici che, pur muovendo da istanze spesso condivisibili, finiscono col proporre una visione che in alcuni di essi risulta incompatibile con l'antropologia cristiana. Non di rado ci troviamo così di fronte a due estremi: l'antropocentrismo predatorio e alcune filosofie ambientaliste, come il biocentrismo o l'ecocentrismo. Cerchiamo di descrivere nei loro presupposti ultimi e nelle loro conseguenze queste due posizioni, per sviluppare poi la proposta dell'antropologia cristiana che interpreta la persona umana come il buon amministratore e il servitore del creato, in ascolto della Sacra Scrittura e della Tradizione della Chiesa.

3.1 Due estremi inaccettabili: l'antropocentrismo predatorio e il biocentrismo e l'ecocentrismo

99. [*L'antropocentrismo predatorio*]. Senz'altro l'antropocentrismo predatorio, che considera l'umanità come padrona assoluta di tutto il creato, con *ius utendi et abutendi*, deve essere chiaramente rifiutato dai cristiani. Seguendo la logica immanente che lo anima, l'antropocentrismo predatorio porta con sé una dinamica di violenza e sfruttamento, poiché non è regolato dal rispetto per l'altro (la natura) né per gli altri (il prossimo) né per l'Altro (Dio Creatore), finendo per sfigurare l'immagine di Dio impressa nell'essere umano ed espressa nelle relazioni in cui vive, imprigionandolo nella tristezza di una coscienza isolata (EG 2). Si saccheggiano e si sacrificano vite, e con esse il futuro di molte altre vite, a partire dalla soddisfazione indiscriminata del proprio egoismo autocentrato.

100. [*Il biocentrismo e l'ecocentrismo*]. Nel giusto rifiuto dell'antropocentrismo predatorio, vengono oggi proposte posizioni radicalmente alternative come il biocentrismo radicale (cf. LS 118) o l'ecocentrismo, e tra esse in particolare *l'ecologia profonda* [\[169\]](#) (cf. LS 91). Esse giungono a qualificarsi per l'esclusione dell'essere umano dal centro dell'universo, sostituendolo con gli ecosistemi o la vita nel senso più comprensivo, senza riconoscere il valore differenziato tra le sue diverse forme. In definitiva, propugnano un altro sistema di valori che non corrisponde al piano di Dio sulla creazione. In questa prospettiva, l'essere umano non gode di uno status privilegiato. Nella prospettiva dell'ecocentrismo è interpretato semplicemente come parte di una rete di relazioni vitali che devono essere rispettate e preservate in modo assoluto. Entrambe le posizioni, sostenendo un egualitarismo radicale, finiscono col propugnare una chimera irrealistica e impraticabile. Gli esseri umani, in quanto esseri viventi che fanno parte della catena trofica, per vivere devono infatti inevitabilmente intervenire sulla natura e trarne beneficio. Per la fede cristiana, le altre creature sono «date» all'essere umano anche per fornirgli il cibo, il vestito e la protezione (cf. *Gn* 1-2). La negazione della singolarità dell'essere umano, propria di questi punti di vista, porta a conclusioni impossibili da accettare per la fede cristiana: considerare la morte di grandi masse di persone come qualcosa di buono per il benessere delle altre creature. [\[170\]](#) Allo stesso tempo, considera l'interferenza umana nel mondo naturale sempre dannosa e nega la liceità di ogni uso motivato e regolato delle creature non umane a servizio degli esseri umani. Queste filosofie ambientali sollevano dunque questioni etiche con enormi ripercussioni. Senza dire che in questo modo misconoscono il senso della dignità dell'essere umano come immagine di Dio.

101. [*Il pericolo di assolutizzare la natura*]. Una corretta comprensione del rapporto tra l'essere umano e l'ambiente non assolutizza la natura, considerandola più importante della persona umana. Se il Magistero della Chiesa esprime un motivato rifiuto delle visioni ispirate all'ecocentrismo e al biocentrismo, è perché sopprimono la differenza di identità e di valore tra la persona umana, interlocutrice diretta di Dio, e gli altri esseri viventi (cf. n. 68). Si apre così la strada a una nuova forma di panteismo tinteggiato di neopaganesimo, che vede nella natura il principio originario e ultimo della vita anche per l'essere umano. [\[171\]](#) Di fronte a queste posizioni estreme, la Chiesa si impegna con determinazione affinché la questione ambientale sia affrontata in modo ricco e adeguato, rispettando la «grammatica» che il Creatore ha inscritto nella sua opera, conferendo all'essere umano il ruolo di amministratore e gestore responsabile del creato, un ruolo di cui non deve abusare, ma dal quale non può nemmeno abdicare. [\[172\]](#)

102. [*Antropocentrismo situato*]. Papa Francesco ha proposto la formula dell'«antropocentrismo situato» per descrivere il modo in cui l'umanità si relaziona con il resto del creato secondo il disegno di Dio (LD 67); aspetto ripreso da Papa Leone XIV (MH 237). L'espressione sottolinea che la vita umana non può essere compresa ed esercitata separatamente dal suo rapporto con il mondo naturale, di cui fa parte. Senza le molteplici relazioni che le forniscono sostegno e sostentamento, la vita umana è impossibile. L'«antropocentrismo situato» risulta caratterizzato da due aspetti. In primo luogo, non riduce l'essere umano a un essere qualsiasi nel creato e nel progetto divino, privandolo della dignità di essere l'interlocutore diretto e il collaboratore intenzionale di Dio nella sua opera. Da ciò deriva che la fede cristiana afferma una *forma specifica* di *antropocentrismo*. In secondo luogo, spoglia l'essere umano dalla pretesa che questa dignità lo isoli e lo ponga al di sopra di tutto il creato al punto da autorizzarlo a farne un uso dispotico e irresponsabile. Lo *situa* invece al suo giusto posto, come qualcuno che non comprende se stesso né sopravvive senza le altre creature, compagne di cammino. Lo presenta come un essere che ha ricevuto l'incarico di prendersi cura del creato, inteso come Casa comune, la cui salute planetaria giova alla sua stessa realizzazione personale e comunitaria.

3.2 *L'essere umano: amministratore e servitore del creato*

103. [*Intenzione*]. La lettura dei primi capitoli della Genesi indirizza alla proposta di un'antropologia della cura nel momento di definire il posto specifico dell'essere umano nella Casa comune e il modo adeguato di rispondere al compito ricevuto dal Creatore. Molteplici sono le immagini in cui entrambi gli aspetti sono stati espressi nella Tradizione cristiana. Così, ad esempio, si è fatto ricorso alle metafore del giardiniere o del pastore, all'icona del buon samaritano, e persino ci si è richiamati alla figura della *kenosis* di Cristo, secondo la quale dovremmo saperci spogliare della nostra posizione privilegiata nella creazione, per metterci al suo servizio e prendercene cura. In questo quadro poliedrico, mettiamo in evidenza due figure che esprimono con pertinenza sia la posizione singolare assegnata all'essere umano sia l'esercizio della responsabilità che gli è affidata.

104. [*Amministratore*]. Il concetto di amministratore racchiude una polisemia variegata. Se ne possono criticare alcune connotazioni,^[173] come quella che suggerisce un uso meramente gestionale e utilitaristico del creato o quella che suggerisce un impegno di pura conservazione, senza includerne espressamente la componente principale che richiama il compito di far fiorire il creato secondo il piano di Dio.^[174] Ma nella letteratura sulla sostenibilità dell'ambiente, il termine allude appunto alla cura, unita alla competenza necessaria, affinché l'azione risultante sia efficace, proporzionata e adeguata in ogni contesto.^[175] Pertanto, il mandato originale di prendersi cura del creato può essere formulato precisamente facendo uso della categoria dell'amministratore. In essa, del resto, è incluso l'aspetto fondamentale di non essere il proprietario di quanto si amministra. È per questo che l'amministratore deve svolgere il proprio lavoro in modo da renderne conto al proprietario. Pertanto, l'amministrazione significa cura responsabile, secondo la mente e gli interessi legittimi del proprietario. In questo senso, si esprimeva san Giovanni Paolo II: «È volontà del Creatore che l'uomo agisca sulla natura non come uno sfruttatore irresponsabile, ma come un amministratore saggio e responsabile»,^[176] riconoscendo l'essere umano come «prodotto, conoscitore e amministratore del creato».^[177] Se si allontana da questo disegno o lo contraddice con l'esercizio della sua libertà, l'essere umano non solo danneggia il bene del creato, ma danneggia sé stesso, incrinando il suo legame con il Creatore.

105. [*Servitore della creazione*]. I Padri greci, in particolare san Gregorio di Nissa e san Massimo il Confessore, affermano che l'essere umano è «un essere al confine», situato sia tra il mondo sensibile e quello intelligibile, sia tra il mondo creato e quello increato. Per questo motivo, l'essere umano ha un ruolo preciso: trasmettere la vita di Dio al mondo sensibile e creato, ed essere così, in Cristo, il Verbo di Dio fatto carne, uno strumento vivo di mediazione del piano di Dio.^[178] San Massimo il Confessore, ad esempio, concepisce il mondo come una totalità armoniosa di creature, ognuna delle quali porta dentro di sé un *logos* che la rende unica, buona, amata e chiamata alla consumazione escatologica. Si tratta di una dignità indelebile e, allo stesso tempo, di una vocazione irrevocabile che Dio sta conducendo a pienezza in ogni momento per ogni creatura.

106. L'essere umano è chiamato a contemplare questa armonia che gli rivela Dio e lo conduce a Lui. Le creature hanno una funzione pedagogica: agendo secondo il proprio *logos*, in loro inscritto da Dio, offrono all'essere umano un esempio che lo aiuta a progredire nell'adempimento della sua vocazione. [179] Le creature inoltre elevano incessantemente la loro lode cosmica a Dio (cf. LS 76-100), come san Francesco d'Assisi ha attestato mirabilmente nel Cantico delle creature. Questa lode si trasforma, in Cristo attraverso la Chiesa, che prevede la partecipazione attiva dell'essere umano, in una vera liturgia eucaristica in cui il creato restituisce a Dio, trasformato dall'azione della grazia, ciò che ha ricevuto da Lui. È proprio qui che si manifesta in modo gratuito ed eccedente la chiamata dell'essere umano a perfezionare il creato collaborando al disegno divino espresso nel compito che Dio gli ha dato di «dare un nome» alle creature viventi. [180] Si realizza così una dinamica di servizio reciproco tra l'essere umano e il creato. Le creature sono per l'essere umano la via per raggiungere il proprio fine ultimo – Dio [181] –, ma al tempo stesso chiedono il suo attivo coinvolgimento per portare a compimento la glorificazione che esse rendono a Dio.

La vocazione dell'essere umano non è quella di possedere o dominare il creato, come è avvenuto nella caduta, ma di offrirlo a Dio. [182] Ciò si realizza nell'incarnazione e nella Pasqua di Cristo, che segna l'inizio della salvezza definitiva del mondo creato. [183] Se consideriamo l'essere umano come servitore delle altre creature, donando loro la voce della lode e prendendoci cura di loro, evitiamo che la sua funzione sia interpretata come potere dispotico e arbitrario, e la concepiamo come generoso servizio secondo il disegno di Dio.

107. [*Illuminazione eucaristica*]. Questa funzione dell'essere umano tra le altre creature e il compimento del disegno di Dio trova la sua ispirazione più profonda nella celebrazione dell'Eucarestia: l'essere umano offre in Cristo la creazione a Dio e, in cambio, implora la benedizione di Dio in Cristo per tutte le cose. Cristo è in questo modo l'asse della maturazione del mondo. [184] Solo un mondo in comunione con Dio, unito a Dio in Cristo, può attingere lo scopo per cui è stato creato e raggiungere la sua pienezza. Questo sguardo liturgico conferisce all'ecologia un profondo significato di trasformazione culturale e sociale, teologica e religiosa. Include per sé un invito a non esortare le persone a rispettare la natura esclusivamente per paura della sua distruzione. Si tratta piuttosto di promuovere un atteggiamento positivo e proattivo nei confronti della natura. La dimensione teologico-culturale dell'ecologia implica che proteggere la natura non è contrario al suo sviluppo. Come amministratore e servitore del creato, l'essere umano assume il mondo materiale nelle proprie mani e lo trasforma in qualcosa che è più del suo stato naturale, lo perfeziona continuando l'opera creatrice di Dio. La natura affidata da Dio alla nostra custodia aspira a partecipare, anche attraverso l'azione umana, al coro della lode divina nel cammino del cosmo verso la sua trasformazione e il suo compimento in Cristo.

108. [*L'Eucaristia come scuola ecologica*]. Dall'Eucaristia si sprigiona una spiritualità capace di sostenere e incoraggiare la conversione ecologica che abbiamo così urgentemente bisogno di intraprendere come famiglia umana (cf. LS 236). In essa riconosciamo nella natura i doni di Dio. L'intelligenza si apre alla diafanità di Dio nella creazione. La natura rivela la sua intrinseca dimensione epifanica. Sono doni di cui abbiamo bisogno per vivere, a cominciare dal cibo. Ma il cibo materiale acquista il suo pieno significato quando non è isolato né contrapposto al cibo che nutre lo spirito. Per questo, uno sguardo meramente strumentale sulla creazione è riduttivo della nostra umanità, la impoverisce. L'Eucaristia è banchetto di comunione, tavola comune da condividere. Per questo edifica la comunità. Non è possibile celebrare l'Eucaristia e non preoccuparsi dei poveri. Nell'Eucaristia, come comunità di fratelli e sorelle, riconosciamo il fine della creazione e della storia: rendere gloria a Dio, attraverso l'offerta trasfigurata dal suo Spirito dei doni che abbiamo ricevuto da Lui, unendoci alla vita donata del Signore Gesù. Per questo l'Eucaristia ci parla della trasformazione necessaria per superare il peccato; dell'onere che comporta il dono della salvezza, per portare il mondo creato e l'umanità alla sua consumazione escatologica; ci insegna a collocare adeguatamente il valore di tutto il creato; [185] ci indica qual è il nostro posto personale nell'insieme del cosmo. Ci insegna che siamo comunità e ci insegna a edificare comunità. Allo stesso tempo, in essa impariamo a contemplare e lodare Dio sia con il nostro lavoro di trasformazione della natura, sia attraverso le nostre relazioni interpersonali. Nell'Eucaristia si edifica ed esprime il nostro rapporto di dipendenza e gratitudine verso Dio e, in Lui, verso il creato.

4 Sintesi: Il posto e la missione dell'essere umano nella casa comune

109. In una sintesi di questo capitolo, possiamo descrivere il posto e la missione dell'essere umano nella Casa comune del creato attraverso questo intreccio di aspetti, in cui si dispiega il disegno originario del Creatore.

L'essere umano occupa una posizione privilegiata nell'insieme del creato: (1) è stato creato il sesto giorno, come coronamento dell'azione divina; (2) è l'unica creatura a immagine e somiglianza di Dio; (3) e secondo la comprensione cristiana è immagine di Cristo; (4) ed è anche immagine della Trinità stessa; (5) riceve una benedizione speciale per agire nella creazione; (6) è l'unico interlocutore diretto di Dio; (7) ha il compito di collaborare attivamente e decisamente con Dio nel perfezionamento della creazione. L'insieme di queste caratteristiche mette in evidenza la singolarità dell'essere umano che è pienamente rivelato in Cristo e che si esprime in una dignità e in una missione attraverso cui tutto il creato attinge in Cristo il suo compimento.

Questa dignità e questa missione sono attestate dalla Sacra Scrittura in modo chiaro e deciso: (8) all'essere umano viene affidato il compito di dominare (*rādah*) sul creato; (9) di sottomettere (*kābash*) la terra; (10) di custodire (*abad*) il giardino dell'Eden; (11) di coltivarlo (*šamar*); (12) e persino di completare e perfezionare l'opera divina (col dare un nome alle creature viventi). E tutto questo deve essere realizzato in armonia con il suo essere più radicale e conformandosi ad esso: l'essere umano è creato a immagine e somiglianza di Dio, (13) come un buon amministratore, la cui cura sfocia (14) nell'esercizio di servizio a nome di Dio a favore del creato. Ciò implica (15) che non gli compete la posizione suprema né di essere colui che decide del bene e del male (*Gn* 3,5), cadendo nel peccato contro il Creatore e la sua creazione. Con questo peccato l'essere umano rompe l'equilibrio dinamico delle sue relazioni essenziali con Dio, con il prossimo e con il creato, danneggiando sé stesso. Ma nonostante questo, guardando a Cristo, è stato posto da Dio in mezzo al creato per svolgere il suo ruolo specifico e singolare nel disegno divino, esercitandolo come amministratore fedele e servitore, chiamato a ricondurre il creato redento e trasformato a Dio per la sua gloria e lode.

In Cristo, l'essere umano è chiamato a prendersi cura del creato e a svolgere il suo ruolo unico nella Casa comune rispettando: il proprio posto, nell'alterità che gli è propria rispetto a Dio (16), agli altri esseri umani (17), a tutto il creato (18), trovando così veramente sé stesso (19). Pertanto, l'«antropocentrismo situato» (cf. n. 102) riflette correttamente il nostro posto nella Casa comune. L'essere umano non è Dio né deve aspirare ad esserlo (*Gn* 3).

Capitolo III. La cura della Casa comune

110. [*Approccio*]. Il riconoscimento onesto del peccato contro il Creatore e il creato ci apre all'accoglienza dell'invito urgente alla conversione ecologica. Se questo peccato tocca le tre relazioni essenziali, la conversione ecologica, per essere veramente integrale, riguarda logicamente queste stesse dimensioni. [\[186\]](#) La conversione secondo la fede cristiana muove dall'incontro con Gesù Cristo (LS 217), dal quale impariamo: a relazionarci con Dio come unico Signore (cf. *Mt* 4,3-4), con gli altri esseri umani, come nostri prossimi (cf. *Lc* 10,25-37), e con il creato come opera in cui riconosciamo l'espressione di un linguaggio divino (cf. *Mt* 6,26-30). Nella prospettiva che abbiamo delineato, il rapporto con il creato è segnato dal fatto che esso è un dono, ricevuto da Dio, che ci è stato affidato perché ne abbiamo cura. Anzi, come esseri umani abbiamo ricevuto, in qualità di amministratori e servitori, l'incarico di gestire il creato in modo tale da manifestare attraverso di esso la gloria di Dio, che culminerà nel compimento escatologico. La nostra vita si svolge in un fitto intreccio di relazioni, con Dio, con le altre persone, con il creato, dove tutto è interconnesso. L'interrelazionalità e la reciprocità che ci circondano e ci avvolgono per il credente evocano l'impronta trinitaria. Tutto ciò conferisce un tono e una direzione, oltre a chiedere una specifica responsabilità al cristiano nella sua cura della Casa comune. È questo un elemento integrante della sua risposta alla vocazione ricevuta dal Dio trinitario.

111. Nel momento di assumere delle decisioni e di agire, occorre oggi contestualizzare la prospettiva delineata dalla visione del creato illuminata dalla fede, propria del cristiano, nell'impegno da parte di tutti a rispondere alla grave crisi ecologica di carattere planetario che viviamo. In questo capitolo cerchiamo perciò di tracciare alcune linee di azione per fronteggiare la situazione che vedano il concorso di tutte le risorse e le iniziative possibili per contribuire alla cura della Casa comune, tenendo presente l'apporto specifico offerto dalla visione cristiana a proposito delle tre relazioni essenziali che ci costituiscono

come esseri umani, insieme alla comprensione di sé e alla relazione con sé stessi. È in tutte queste dimensioni che può e deve emergere la dinamica efficace del cambiamento di mentalità propria di un'autentica e integrale conversione ecologica. In tale prospettiva, in questo capitolo partiamo dal rapporto con Dio, prendendo ispirazione dall'istituzione del giubileo, che nella fede risulta un preciso invito a un costante e globale cambiamento di mentalità in relazione al creato. In secondo luogo, diamo spazio al rapporto con noi stessi, offrendo alcune linee fondamentali per una spiritualità ecologica. Ci soffermiamo poi, in terzo luogo, in modo specifico sul rapporto con il creato, [\[187\]](#) per poi passare, in quarto luogo, al rapporto con il prossimo, tenendo conto del fatto che in questi due ambiti la Tradizione cattolica attribuisce un valore importante alla ragione [\[188\]](#) e al rispetto della legge naturale. [\[189\]](#) Infine, in quinto luogo, introduciamo la prospettiva interreligiosa, per mostrare alcune linee di convergenza riguardo alla cura della Casa comune e alla spiritualità che la può animare.

1 Dal rapporto con Dio: la logica giubilare

112. Già san Giovanni Paolo II – in vista della celebrazione del grande giubileo dell'anno 2000 – ha proposto una lettura in chiave di giustizia eco-sociale con fondamento teologico dell'istituzione del giubileo attestata nell'Antico Testamento (*Lv* 25,2-22). [\[190\]](#) L'istituzione del giubileo biblico racchiude infatti un profondo insegnamento sul significato della nostra Casa comune e sul modo di abitarla con giustizia in linea con un'ecologia integrale. [\[191\]](#)

113. [*Il significato teologico del giubileo*]. Per comprendere la pratica del giubileo è necessario tenere presenti due presupposti teologici fondamentali. In primo luogo, i racconti della creazione, *Gn* 1 e *Gn* 2: essi concepiscono la creazione come una Casa comune per tutti, che in realtà è un tempio in cui Dio dimora. Per questo motivo, tutta la creazione parla di Dio [\[192\]](#) e merita rispetto e cura. In secondo luogo, è prescritto che la chiamata alla pratica del giubileo avvenga nel giorno dell'espiazione (*Lv* 25,9). Così, il significato del giubileo è inquadrato nel giorno del perdono divino per antonomasia (*Lv* 16,29-31), che è anche giorno di digiuno e di riposo come il sabato. La fonte ultima del giubileo è il riconoscimento della misericordia di Dio, che deve tradursi concretamente in giustizia sociale: restituzione della terra (*Lv* 25,10. 13), affinché tutti possano usufruire di un proprio appezzamento; e pratica ecologica: riposo della terra (*Lv* 25,2-6), come riconoscimento del dono di Dio e della sua signoria. In questo modo il giubileo ribadisce lo stretto intreccio tra il rapporto con Dio (misericordia), il rapporto con il prossimo (restituzione) e con la terra (riposo). Inoltre, sottolinea due qualità che sono proprie di Dio: l'essere Creatore e l'agire con misericordia.

114. [*I frutti del giubileo*]. Questa pratica racchiude in sé una grande saggezza. Infatti, il desiderio di avidità della terra, sebbene proibito nel Decalogo (*Es* 20,17; *Dt* 5,21), unito agli imponderabili della vita, porta a situazioni in cui la terra non è più Casa comune per tutti, in modo equo, in palese contraddizione con il disegno di Dio. Dato che Dio è il suo proprietario ultimo (*Lv* 25,23), la distribuzione della terra che è originariamente prevista secondo il volere divino deve prevalere ed essere ristabilita (cf. *Dt* 19,14; 27,17; *I Re* 21,3; *Os* 5,10), a beneficio di tutti (LS 93-95). Da qui deriva che la *fraternità* e la *solidarietà* segnano un limite invalicabile all'avidità nell'uso della terra. Senza una fraternità efficace non c'è Casa comune.

Il giubileo implica di concerto il riconoscimento del dono di Dio. In definitiva, è la sua grazia che rende fertili i campi. Per questo Egli può nutrirci durante il settimo anno (*Lv* 25,20-22). Il giubileo si basa quindi sulla *gratuità* e sull'*umiltà* di chi riceve un dono, di chi non cade nella pulsione di accaparrarsi ogni cosa, dietro cui non c'è solo l'avidità, ma anche la sfiducia nei confronti di Dio. Fraternità, solidarietà, gratuità, fiducia e umiltà: ecco le radici profonde ancorate nel rapporto con Dio che conducono alla giustizia sociale, al rispetto e alla cura del creato; e che promuovono la convivenza pacifica nella Casa comune. La predicazione di Gesù di Nazareth sull'avvento del regno di Dio si colloca pienamente in questa logica giubilare e in qualche modo ne rappresenta la prosecuzione e l'intensificazione. Non solo rende onore al Creatore misericordioso, ma sottolinea la preferenza per i piccoli, gli emarginati e i sofferenti, invitando con determinazione a integrarli gratuitamente come i primi nella comunità salvifica del regno di Dio.

2 Dal rapporto con noi stessi: tracce di una spiritualità ecologica

115. [*Necessità di una spiritualità ecologica*]. La logica giubilare ci è di guida nel tracciare le grandi linee guida di una spiritualità ecologica. Come sottolineato con lungimiranza da Papa Francesco, affinché l'azione e l'impegno per la cura della Casa comune non suscitino orgoglio o generino angoscia, è necessaria una spiritualità adeguata (cf. GE 28). Per questo motivo, nella *Laudato si'*, egli dedica l'ultimo capitolo all'educazione e alla spiritualità ecologica (LS cap. VI).

116. [*Urgenza e difficoltà del contesto odierno*]. La promozione di un'autentica ed efficace spiritualità ecologica si scontra con le dinamiche imposte dal paradigma tecnocratico oggi predominante in ambito economico e nella convivenza sociale. Non sono pochi coloro che soffrono di stress, angoscia e frustrazione a causa dei ritmi disumani nel lavoro, che danneggiano non solo la natura (energia, trasporti, rifiuti, alimentazione), ma anche la vita personale, familiare, sociale e religiosa. È dimostrato che possiamo arrivare a soffrire di disturbi da «carezza di natura» quando ci isoliamo e perdiamo il contatto diretto con il creato. Spesso, in molte delle nostre società, viviamo intrappolati tra un malessere di fondo, che ci chiede cambiamenti drastici nel modo di gestire l'esistenza, e la necessità di adattarci agli imperativi del ritmo frenetico imposto dal mercato. La spiritualità ecologica traccia una via per uscire da questa spirale suicida, che ci maltratta, ci ammalia e ci deteriora, trasformandoci al contempo in agenti nocivi. Una spiritualità sana invita a vivere in modo equilibrato e attento, sia nei confronti dell'ambiente che ci nutre sia nei confronti degli altri e di noi stessi.

117. [*Alcune tracce fondamentali*]. La spiritualità ecologica include quindi l'attenzione a ritmi di vita sani, dove si coniugano, in uno stile ispirato alla millenaria saggezza monastica, il lavoro, il riposo, il tempo libero, la contemplazione, il rapporto con la natura e con le altre persone, il silenzio. *L'ora et labora* benedettino custodisce un'ispirazione destinata a permeare oggi l'intera comunità cristiana. Una spiritualità sana è attenta al consumo personale e familiare; si ingegna per renderlo sostenibile. Si preoccupa di ridurre al minimo il consumo energetico in casa e nei trasporti. Persegue un'alimentazione sana e responsabile nei confronti dell'ambiente. Aiuta a discernere ciò che si acquista, nella consapevolezza che ogni atto di acquisto è un atto morale (CV 66; LS 206). Invita a praticare un autocontrollo ponderato del proprio ritmo di vita e di consumo, promuovendo la scelta di rinunciare a determinati prodotti e pratiche dannosi per l'ambiente. Uno sguardo responsabile contempla la società e il pianeta senza limitarli all'individuo o al suo ambiente più immediato. Per questo invita all'esercizio della fraternità e della solidarietà. Educando alla contemplazione, rende capaci di ringraziare Dio per i suoi doni e di unirsi all'insieme del creato nella lode del Creatore, godendo di questi beni senza bisogno di accumulare o consumare compulsivamente (cf. LS 222).

3 Dal rapporto con il creato: principi etici per la cura della casa comune

3.1 Riverenza

118. L'essere umano è parte dell'universo naturale, della biosfera e della comunità umana (cf. n. 3). Ogni persona umana ha una propria identità singolare e irripetibile, che si dispiega costitutivamente nel quadro di una relazionalità radicale. La sua esistenza trova il suo senso nel contesto dell'intero universo e delle comunità particolari che l'accolgono e la trascendono. Per questo, di fronte alla grandezza del creato che ci parla del Creatore (LS 85), portando impressa la sua impronta e che a sua volta lo loda, si impone un atteggiamento di ammirazione, riverenza e rispetto. [193] Dio stesso ci parla attraverso il creato (LS 84). Tutto il creato è prezioso di per sé (LS 33) e davanti a Dio (LS 69). Lo sviluppo di questa sensibilità richiede un'educazione alla contemplazione e all'ammirazione, sullo stile di san Francesco d'Assisi, che:

gustava la bontà originaria di Dio in ciascuna delle creature, come in tanti ruscelli derivati dalla stessa bontà; e, come se percepisse un concerto celeste nell'armonia delle facoltà e dei movimenti che Dio ha loro concesso, le invitava dolcemente – come un altro profeta Davide – a cantare le lodi divine (cf. *Sal* 148,1-14). [194]

3.2 Cura responsabile

119. Il rispetto richiede che ci muoviamo all'azione nella cura della Casa comune, che ci è stata donata e affidata dal Creatore. [\[195\]](#) Nella consapevolezza di questa originaria gratuità, la missione di farci custodi, come esseri umani, della Casa comune è espressione dell'essere immagine di Dio: comporta agire come suoi rappresentanti, che guidano il creato verso la sua perfezione, non verso la sua distruzione. Prendersi cura significa proteggere attivamente, contribuendo all'uso intelligente e sostenibile della natura, in modo tale che la vita, in tutta la sua varietà e ricchezza, sia conservata e fiorisca. La sostenibilità, gravemente minacciata a breve, medio e lungo termine, è un criterio imprescindibile che deve normare il nostro sistema di vita e il modello economico che lo regge. Come abbiamo richiamato, il compito affidato dal Creatore all'umanità è quello di prendersi cura e coltivare il giardino comune. Forse potremmo andare oltre e dire che parte della missione affidata dal Creatore alla sua immagine creata consiste proprio nel rendere la Terra un giardino abitabile per tutti, in cui si sostengano e fioriscano la vita di ogni cosa e la fraternità e solidarietà umana in particolare. Il principio della cura responsabile del creato è irrealizzabile senza il dialogo e la collaborazione tra tutti gli attori sociali, sia a livello nazionale che globale. Questa collaborazione compete alle organizzazioni internazionali, agli Stati, alle organizzazioni non governative, agli scienziati e a tutti gli uomini e le donne di buona volontà. Riguarda anche noi che professiamo la fede in Cristo, e questo implica il dialogo e l'azione concertata di tutti i cristiani in chiave ecumenica.

3.3 *Ascolto del grido della Terra e dei Poveri*

120. Nella prospettiva biblica, la creazione è un agente, anche se non personale, che a modo suo interviene nell'economia divina della salvezza, comunicando messaggi all'umanità da parte di Dio (cf. ad esempio *Gn* 4,10). [\[196\]](#) Oggi è urgente ascoltare il grido sconvolgente della terra (LS 6; 117): nella voce degli oceani e dei fiumi che si ammalano, delle specie vegetali e animali che scompaiono o stanno per farlo, delle foreste che sono dissanguate, dei ghiacciai e dei ghiacci polari che si estinguono. Il grido della terra è tragicamente legato al grido dei poveri (LS 49), che sono coloro che soffrono maggiormente le conseguenze del maltrattamento del pianeta, insieme ai tanti morti per gli effetti del peccato contro il creato. Non possiamo più non ascoltare il grido dell'Amazzonia (QA 48, 52), insieme a quello delle tante regioni della terra dove il creato e i poveri gemono e piangono, rendendoci conto di come la loro esistenza ancestrale si stia degradando in modo accelerato e la loro capacità di illuminare e sostenere la vita sia seriamente in pericolo di scomparire per sempre. Il creato, che ci nutre e ci sostiene, si lamenta dolorante e angosciato, ascolteremo il suo grido? Un grido che si è fatto più forte e invoca la liberazione del creato grazie all'azione dei figli di Dio (cf. *Rm* 8,21-22).

3.4 *Rispetto per la vita*

121. Nel contesto del creato, sul nostro pianeta fiorisce il mistero della vita. Il Magistero ecologico di Papa Francesco insiste sul fatto che tutto è collegato. L'universo è uno. La vita è nata da elementi la cui esistenza l'hanno preceduta e resa possibile nello sviluppo di un universo dinamico e fecondo, in costante movimento. Tale unità vale, in modo speciale, per tutti i membri della sfera biotica, debitori di un unico processo evolutivo. Gli esseri viventi hanno anche bisogno gli uni degli altri per il sostentamento e il fiorire della loro propria vita. In quanto unici esseri viventi dotati di responsabilità morale, agli esseri umani è affidata una responsabilità singolare nella custodia del dono della vita nel mondo.

122. Per essere applicabile come guida morale, questo principio richiede chiarimenti e sfumature. Abbiamo parlato della triplice gradazione in quella che potremmo definire come una gerarchia naturale nell'essere creato: gli esseri inanimati, gli esseri viventi e gli esseri umani personali (cf. n. 68). Ma occorre riconoscere anche una gradazione tra gli esseri viventi. Un batterio, un albero da frutto e uno scimpanzé sono esseri viventi, ma tra loro esistono differenze chiare e non trascurabili.

123. Questa gradazione permette di comprendere come Dio abbia disposto che alcuni esseri viventi siano a servizio di altri, senza che ciò implichi il misconoscimento della loro dignità creaturale. In natura questo scambio avviene continuamente. Gli esseri umani hanno bisogno di nutrirsi, anche sacrificando la vita di altri esseri viventi, per mantenersi vivi. In *Gn* 1,29 il cibo che Dio mette a disposizione degli esseri umani sono le erbe e gli alberi da

frutto. La stessa cosa è indicata nel secondo racconto della creazione: dove si menzionano solo gli alberi (cf. *Gn* 2,16). Il movimento vegetariano trova qui un innegabile punto di appoggio. Più avanti, dopo il diluvio, nell'alleanza con Noè, all'essere umano viene concesso di includere gli animali come parte del suo cibo, a condizione che si riconosca il carattere sacro della vita e che non si consumi il sangue (cf. *Gn* 9,3-4). Ne consegue che il rispetto per la vita animale deve sempre essere coniugato con l'effettivo bisogno di nutrimento, che deve sempre seguire la linea della moderazione, della proporzione e della necessità. Risulta chiaro del resto che per l'essere umano si mostra necessario proteggersi dagli esseri viventi che possono causare malattie o metterne in pericolo la salute e la stessa vita. In ogni caso siamo tenuti ad evitare o almeno a ridurre al minimo possibile le aggressioni dirette alla vita, con particolare attenzione nell'evitare tutto ciò che può mettere a rischio la permanenza e la qualità della vita sul nostro pianeta.

3.5 *Ascesi e digiuno*

124. Sebbene il digiuno sia praticato in molte tradizioni religiose, [\[197\]](#) la situazione attuale di sovrasfruttamento del nostro pianeta impone a tutti come dovere morale la restrizione volontaria del consumo e dello sfruttamento delle risorse, specialmente nei paesi ricchi. Non abbiamo ancora preso coscienza, a livello globale, del fatto che viviamo in un mondo dalle risorse finite e limitate (LS 56). Il ritmo di consumo energetico o di estrazione delle risorse minerarie oggi in uso, ad esempio, così come la quantità e la qualità delle emissioni inquinanti, non sono sostenibili a breve termine, nemmeno nei paesi ricchi, a causa degli effetti perversi di natura globale che si ritorcono anche contro questi ultimi, anche se al momento in misura minore. Le conseguenze derivanti dalla persistenza degli attuali livelli di danno che interessano la Casa comune sono imprevedibili. E in ogni caso, sulla base delle conoscenze scientifiche ed ecologiche attualmente più condivise, appaiono effetti di una condotta indiscutibilmente irresponsabile. Per questo motivo, un'etica ecologica prevede l'assunzione di misure dirette a incentivare non solo il minimo di un consumo responsabile, ma anche una sua ponderata e concertata riduzione. L'ascesi e il digiuno esprimono la nostra finitezza e gratuità (davanti a Dio), la nostra solidarietà con gli altri e con le generazioni future (il prossimo), il nostro apprezzamento, rispetto e cura della Casa comune (la natura) e la nostra capacità di autocontrollo per dirigere la nostra vita non secondo desideri smodati ma secondo valori responsabilmente scelti (se stessi).

3.6 *Impegno Differenziato a livello locale*

125. Essendo noi tutti abitanti dello stesso pianeta e in solido responsabili della sua cura, non si può però ignorare che il deterioramento ambientale non è causato in egual misura da tutti i gruppi umani né da tutti i paesi, né che esso danneggia tutti nella stessa misura. Pertanto, è giustizia che l'applicazione di politiche ecologiche più responsabili, esigenti e rispettose sia più rigorosa per coloro che danneggiano maggiormente la Casa comune o finora più l'hanno danneggiata [\[198\]](#) (cf. LS 51-52, 94-95, 170). D'altra parte, occorre anche tenere conto delle rispettive condizioni locali per precisare quali politiche siano più urgenti (cf. MH 26). Sebbene tutto sia collegato, il fiorire della vita a volte ruota maggiormente attorno a un bacino idrografico, altre volte dipende maggiormente dalla salute dei mari e delle foreste o è minacciato da un'estrazione mineraria massiccia. Sarebbe ingiusto che i paesi più ricchi imponessero oneri insostenibili e poco solidali ai paesi più poveri, affinché questi preservino i polmoni e le oasi verdi della Terra, mentre quelli ricchi non sono disposti a rinunciare al loro alto tenore di vita e ai loro consumi, che sono uno dei fattori che incidono negativamente sul deterioramento ambientale.

4 *Dal rapporto con il prossimo: principi etici per prendersi cura del rapporto con gli altri*

4.1 *Sacralità della vita umana*

126. La vita umana ha un valore sacro (EV 2) poiché, essendo dono divino, è chiamata alla «comunione con Dio, nella conoscenza e nell'amore di Lui» (EV 38). E questa è la ragione per cui l'essere umano è unico rispetto al resto degli esseri viventi e per cui la sua vita è sempre un bene (EV 34). Ecco il fondamento ultimo dell'antropocentrismo situato (cf. n. 102). Ne deriva con tutta chiarezza che gli esseri umani godono di un diritto incondizionato e

inalienabile alla vita, che deve essere protetto e promosso dagli Stati e a tutti i livelli e per tutti gli agenti morali. Ciò vale non solo per la nostra dignità intrinseca come immagine creata da Dio, [\[199\]](#) ma anche per la nostra condizione di soggetti morali e, quindi, di garanti dell'ordine morale e giuridico. L'esistenza stessa degli esseri umani appare necessaria per l'instaurazione di un sistema proporzionato di cura e promozione dell'ordito biotico. La protezione effettiva del diritto incondizionato alla vita della specie umana e di ogni singolo suo rappresentante richiede che si rifiuti di ricorrere alla guerra e si cerchino vie alternative per la risoluzione dei conflitti, che si eviti ogni forma di attestato o distruzione dell'ambiente e che si tutelino i diritti umani fondamentali, che garantiscono la qualità della vita per tutti. [\[200\]](#)

4.2 Destinazione universale dei beni

127. La promozione della vita umana non si limita alla salvaguardia della vita biologica. Perché possa raggiungere la propria realizzazione personale e condurre una vita conforme alle esigenze della dignità umana, è necessario garantire a ogni persona, a ogni famiglia e a ogni popolo l'accesso alla partecipazione a quei beni che garantiscono e promuovono il raggiungimento di tale fine. Per questo occorre riaffermare un principio che è solidamente fondato nella Tradizione e nell'insegnamento della Chiesa: la destinazione universale dei beni. Esso afferma: «sia la piena e perenne signoria di Dio su tutta la realtà, sia l'esigenza che i beni del creato rimangano finalizzati e destinati allo sviluppo dell'uomo nella sua totalità e dell'umanità intera». [\[201\]](#) La proprietà privata non è un diritto assoluto per la Tradizione cristiana. In chiave ecologica, il principio deve essere ampliato per includere la conservazione del pianeta Terra per le generazioni future e per il fiorire della vita, non solo di quella umana. Questo principio è un necessario corollario delle esigenze etiche e sociali dell'ecologia integrale proposta da Papa Francesco. L'unicità della vita umana e il conseguente diritto integra con il dovere della cura per la Casa comune il dovere della promozione della vita umana presente nei principi della dottrina sociale della Chiesa, quali la destinazione universale dei beni, la giustizia, la pace, la fraternità, la misericordia, la solidarietà e l'opzione preferenziale per i poveri.

4.3 Fraternità e vicinato

128. Dal punto di vista della fede cristiana, tutti gli esseri umani, creati da Dio e redenti in Cristo, sono fratelli e sorelle in quanto figli e figlie dello stesso Padre. Tutti poi abitiamo la stessa Casa. Per questo dobbiamo trattarci l'un l'altro come buoni vicini, che non solo non si danneggiano a vicenda, ma si aiutano e insieme si prendono cura della dimora che li ospita (cf. MH 74). Solo così si persegue il benessere di tutti. Anche la solidarietà che procede dall'appartenenza alla stessa specie ci rende fratelli e sorelle, in ragione della nostra origine e del nostro destino comuni. Non considerarci e non trattarci da fratelli e sorelle è sintomo grave di una cecità teologica e antropologica che genera violenza, ingiustizia, sciagure e sofferenza, e che ha la sua radice in un individualismo falso, egoista, atroce e avido.

4.4 Misericordia e compassione

129. La grandezza dell'essere umano risiede nella sua capacità di amare e di provare compassione. È così che più si avvicina a Dio (cf. Lc 6,36). Senza amore, la vita umana non solo si allontana da Dio, che è amore [\[202\]](#) (I Gv 4,8), ma si degrada fino a cadere a livelli subumani. Per questo, quando non mostriamo amore e compassione per il prossimo, specialmente per chi ha più bisogno del nostro aiuto, tradiamo la nostra dignità e la nostra vocazione. Solo mettendo in atto il meglio di noi stessi, l'empatia e la misericordia, in modo intelligente e coordinato, potremo invertire la crisi ecologica.

4.5 Opzione preferenziale per i poveri

130. Dato che «l'opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci con la sua povertà (cf. 2 Cor 8, 9)», [\[203\]](#) la fede cristiana, guardando al Signore Gesù, professa la predilezione per i poveri, in tutte le sue manifestazioni. [\[204\]](#)

Pertanto, nell'impegno ecologico si devono privilegiare quelle azioni che in prima istanza vanno a beneficio dei più poveri, di coloro che sono maggiormente danneggiati dall'attuale deterioramento ambientale e che dispongono di minori risorse per mitigarne gli effetti nocivi.

4.6 *Uno Sguardo retrospettivo*

131. Tutti i principi etici sin qui sinteticamente esposti si radicano e trovano ispirazione e forza nel rapporto con Dio, creatore e redentore, rivelato da Gesù Cristo. Ma al tempo stesso possono essere un solido punto di partenza per il dialogo e la collaborazione con le diverse tradizioni religiose e con coloro che professano altre convinzioni culturali.

132. [*Discernimento etico*]. Per mettere in atto con pertinenza ed efficacia questi principi è necessario l'esercizio maturo dell'arte del discernimento etico. [205] Infatti, come avvertiva san Tommaso d'Aquino: «in ciò che si deve fare c'è molta incertezza, perché le azioni si riferiscono a cose singolari e contingenti, che per la loro stessa variabilità sono incerte». [206] Questo discernimento richiede una coscienza rettamente formata, [207] che integra l'illuminazione della rivelazione con l'uso della retta ragione [208] e fa conto dell'elemento fondamentale dell'assistenza dello Spirito Santo. [209] In questo esercizio si è chiamati, come singoli e come comunità, a gestire una gerarchia di principi e criteri, che vanno applicati con saggezza evangelica alla situazione concreta, valutando l'interazione tra le singole persone, i gruppi e le collettività, le risorse disponibili, i beni da proteggere e i mali da evitare, nella ricerca del meglio possibile, tenendo conto della complessità (cf. *Rm* 12,2). Il primo e supremo principio etico resta senz'altro l'inviolabile dignità della persona umana [210] (cf. LS 43) e il diritto incondizionato alla vita umana. In secondo luogo, la fede cristiana prevede come criterio guida l'opzione preferenziale per i più poveri, vulnerabili e svantaggiati. In terzo luogo, va privilegiata la ricerca del bene più universale rispetto a quello particolare. In quarto luogo, occorre prestare attenzione alla sostenibilità della vita sul pianeta, specialmente nel medio e lungo termine.

5 *Il contributo delle religioni alla cura della casa comune*

133. L'urgenza improrogabile della crisi ecologica richiede che tutte le forze in campo – la scienza, la politica, l'economia, il diritto, le organizzazioni civili, le istituzioni di governo della cosa pubblica a tutti i livelli: statale, regionale, municipale – uniscano le loro forze e collaborino attivamente con l'obiettivo di rendere la Casa comune abitabile per tutti. In questo contesto spicca il ruolo motore delle religioni in favore del bene comune (cf. MH 27), la loro capacità di motivare all'altruismo e alla conservazione e al rispetto dell'ambiente naturale e di richiamare alla fonte di una spiritualità che permei e guidi i comportamenti quotidiani.

Lo sguardo sulle diverse religioni che offriamo coglie solo alcuni dei tratti più salienti che illuminano il loro contributo a una spiritualità ecologica condivisa e generativa. A loro guardiamo con rispetto e apprezzamento, nella convinzione che attraverso i secoli hanno sviluppato forme di sapienza. In esse non mancano gli aiuti dello Spirito Santo e i semi del Verbo. [211] Certamente solo nel cristianesimo troviamo grandi contenuti propri, quali: l'impronta trinitaria nella creazione, la mediazione creazionale del Logos, il significato centrale dell'incarnazione e della Pasqua di Cristo, l'intima azione vivificante e divinizzante dello Spirito Santo, il valore unico dell'Eucaristia, il compimento escatologico in e per Cristo, il ruolo della Chiesa come sacramento universale di salvezza, solo per indicare alcuni aspetti salienti. Pertanto, non intendiamo cercare un minimo comune denominatore tra le religioni, ma offrire degli elementi per costruire dei ponti a partire dalla fede cristiana, per promuovere la collaborazione nella condivisione di alcune convinzioni di fondo. Con altre grandi tradizioni spirituali e religiose condividiamo infatti, nonostante la grande diversità di presupposti e approcci, l'eredità dell'amore e della cura della Casa comune.

134. [*Giudaismo*]. Basandosi sulla visione del mondo della Sacra Scrittura, diverse correnti del giudaismo propongono una profilata e articolata etica della responsabilità verso il mondo naturale che Dio ha creato e affidato agli esseri umani come suoi amministratori. A partire dal divieto di qualsiasi forma di

distruzione e degrado del pianeta, come stigmatizza il *Midrash*: «Non distruggere il mio mondo, perché se lo fai, non ci sarà nessuno dopo di te che lo riparerà». [212]

Dimenticare l'autorità divina e deviare dall'ordine stabilito da Dio significa compiere un'ingiustizia verso Dio e verso tutte le altre creature. Essa può essere rimediata solo dagli esseri umani stessi, ed è per questo che la «riparazione del mondo» (*Tikkun olam*) è una delle principali preoccupazioni dei gruppi ebraici moderni, che collegano la giustizia sociale e la crisi ambientale. [213] La risposta ebraica alla crisi ecologica ha pertanto un fondamento assai profondo, essendo intimamente legata all'antica tradizione di fede che afferma l'impegno responsabile degli esseri umani nei confronti della terra che Dio ha loro affidato. Finché Israele osserverà la volontà di Dio, si terrà lontano dagli idoli e praticherà la giustizia, la terra sarà feconda e fertile, promette la Scrittura; diversamente, perderà la sua fertilità e lo stesso popolo sarà distrutto (cf. *Dt* 6,10-15). Sussiste infatti un patto invisibile e fondamentale che lega Dio, che ha creato il mondo, a tutte le creature, e in modo specifico agli esseri umani come suoi custodi e amministratori della creazione (*Gn* 2,15).

135. [Islam]. Il valore intrinseco della creazione nell'islam si fonda sul fatto che essa è interamente segno (*āya*) di Dio. Il Corano invita costantemente a contemplarla per riconoscere la signoria di Dio. Inoltre, la creazione non è un'entità semplicemente inerte o muta, poiché «non vi è nulla che non celebri la Sua lode». [214] Sebbene, secondo l'islam, la sovranità (*mulk*) sulla creazione appartenga esclusivamente a Dio, Egli la affida all'essere umano come deposito (*amāna*). L'uomo riceve così la missione di custodire la creazione come amministratore fedele, senza poter disporre di essa in modo dispotico. L'essere umano, nonostante l'umiltà della sua origine dall'argilla, si distingue rispetto al resto della creazione in quanto costituito rappresentante o vicario (*khalīfa*) di Dio mediante la ricezione dei nomi di Dio. Questa comprensione del ruolo dell'essere umano nel suo rapporto con gli altri esseri creati è molto vicina alla concezione dell'immagine di Dio testimoniata nei racconti biblici (cf. cap. 2), aprendo così la strada alla collaborazione tra cristiani e musulmani nel campo dell'ecologia. È vero che, secondo l'islam, Dio ha assoggettato la creazione al servizio dell'essere umano (*taskhīr*), ma l'orizzonte ultimo rimane radicalmente teocentrico: la lode di Dio. Inoltre, gli esseri dipendono gli uni dagli altri per il proprio sostentamento e costituiscono tra loro delle comunità. [215] Infine, è necessario menzionare le implicazioni ecologiche della convinzione fondamentale dell'islam circa l'unità di Dio (*tawhīd*). Dio è uno e tutte le cose nel mondo fanno parte della Sua creazione. Di conseguenza, esiste un'unità fondamentale della creazione, fondata sulla radicale unità della divinità. Ecco un ulteriore punto di possibile incontro tra islam, ebraismo e cristianesimo. [216]

136. [Induismo]. L'antica sapienza indù interpreta la genesi del mondo come una discesa sacrificale dell'Uno originario. [217] È per questo che il mondo, a sua volta, è destinato a compiere un'ascesa sacrificale verso il suo Principio in un dinamismo di relazionalità reciproca. L'Uno originario dota gli esseri umani della capacità di partecipare alla coscienza primigenia, attraverso la quale è possibile vivere in sintonia con il supremo dinamismo che regge il cosmo. [218] A motivo di questa insistenza sull'unità fondamentale della coscienza, la visione indù del mondo, dell'Essere supremo e dell'umanità è *cosmoteandrica*, poiché mostra sia l'unità intima sia il significato intrecciato tra l'essere supremo, il mondo e l'umanità. La natura finita del mondo e dell'umanità raggiunge la sua pienezza nell'unione con l'Uno infinito partecipando alla coscienza originaria di Esso. Questa coscienza è promossa dalla visione non dualistica della realtà, con cui si viene a percepire che «il mondo intero è un'unica famiglia» (*vasudhaiva kutumbakam*). [219] Questa coscienza infonde nell'essere umano un profondo legame etico con tutti gli altri esseri, governato dalle virtù della compassione, della bontà e del servizio. Questo è il fondamento basilare del *Dharma* indù, l'impegno fondamentale verso il mondo, l'essere supremo e l'umanità. Questa etica della compassione, della gentilezza e del servizio si dispiega nella sfera geologica, biologica e spirituale del mondo ed esige la protezione delle condizioni ambientali in vista del bene comune.

137. [Buddismo]. La tradizione buddista postula un profondo rispetto per tutti gli esseri viventi, invitando ad avvicinarsi a loro con compassione e amorevole bontà. Si racconta che nella sua illuminazione, il Buddha ha percepito infatti l'interconnessione radicale di tutti i fenomeni naturali: un'esperienza che lo avvicina in qualche modo alla percezione della fraternità e sororità cosmica vissuta da san Francesco d'Assisi, richiamata e approfondita dalla *Laudato si'*. Nella visione ispirata al Buddha le nostre vite non sono il risultato di una causa unica e isolata: al contrario, hanno origine

dalla confluenza di molteplici cause e condizioni. Noi esseri umani dobbiamo imparare a rispettare ogni forma di vita perché tutti gli esseri viventi sono tra loro collegati e formano un'armoniosa unità. Da qui deriva che una vita retta richiede il rispetto e la cura amorevole di tutti gli esseri viventi. [220] Nella prospettiva buddista il concetto di *Dharma* si accompagna al concetto di *ahimsa*, [221] con cui è espresso un principio etico che il buddismo condivide con l'induismo e il giainismo e che impone di astenersi dal fare del male agli altri esseri viventi. Oggi, molte persone impegnate a promuovere una cultura ecologica traggono ispirazione dai principi buddisti di interconnessione, compassione e *ahimsa*.

138. [*Confucianesimo*]. Secondo il confucianesimo, nella tradizione religiosa e culturale della Cina, benché la vita sia disposta e articolata su diversi livelli, l'intero cosmo ne è partecipe in unità e armonia. La virtù cosmica e suprema che regola il cielo e la terra è quella di trasmettere e amare la vita. La vita e l'esercizio delle virtù sono dunque strettamente correlati, così che l'etica confuciana è essenzialmente un'etica della virtù. *Ren* (benevolenza, umanità) è tra tutte la virtù più fondamentale e più grande, perché quando c'è benevolenza c'è vita e l'essere umano è veramente tale. Le cose tutte dell'universo amano la propria esistenza e cercano di conservarla e farla fiorire, confidando di essere protette in modo naturale da qualsiasi forma di danno. La pienezza della vita si manifesta negli esseri umani, perché ne sono l'espressione più spirituale. Il cuore dell'essere umano è il cuore del cielo e della terra, perché ne condivide lo stesso *Tao* (principio), e per questo deve essere un cuore benevolo. Gli esseri umani e le cose tutte del cielo e della terra sono profondamente interconnessi, formando una "benevolenza della totalità". Ogni essere umano sviluppando la propria vita, deve sviluppare insieme la vita delle innumerevoli cose dell'universo. [222] La chiave della visione ecologica del confucianesimo è il concetto di *Ren* (benevolenza), in quanto virtù la più fondamentale e importante, che significa la capacità di essere un unico corpo con tutto ciò che vive, sentendo come proprio il dolore delle altre persone e di tutte le cose.

139. [*Religioni africane*]. La percezione dell'unità del creato è molto presente anche nelle tradizioni religiose dell'Africa subsahariana. [223] La visione del mondo che esse esprimono si articola spesso attorno a una visione olistica che combina le dimensioni teologica, cosmica e antropologica. La sfera della vita divina, quella dell'universo fisico e quella del mondo umano esistono in una reciproca compenetrazione. In diversi casi si contempla l'opera di una divinità a cui si deve l'origine del mondo, che risulta abitabile perché ciascuna delle sue parti è governata da diverse manifestazioni della trascendenza. Gli elementi cosmici (il cielo, la terra, le acque, i boschi o il fuoco) sono realtà potenzialmente ierofaniche, [224] essendo in profondità vitalmente connessi con il Divino. [225] Essi richiedono un sacro rispetto e un trattamento reverenziale. Anche il mondo umano reca in sé una dimensione divina, che si esprime nella vita che lo anima, nella forza che lo sostiene e nell'interdipendenza che lo lega a tutti gli esseri e a tutte le forze dell'universo. Un'energia sacra unisce gli esseri umani agli altri animali, alle piante, agli esseri inanimati e al mondo divino. L'essere umano è chiamato a relazionarsi con gli altri esseri con riverenza e comunione, perché il suo compito è stabilire la comunione tra il mondo terreno e il mondo divino. [226]

140. [*Religioni originarie americane e oceaniche*]. La cosmovisione dei popoli originari, ovvero la religione cosmica delle società tribali, [227] si trasmette attraverso narrazioni in cui tutti gli esseri del mondo raccontano le proprie storie e, così facendo, manifestano i significati più profondi del mondo e degli esseri umani che vi sono intrecciati. In tal modo viene descritto il mondo e allo stesso tempo viene indicato come occorre vivere in esso. In questa cosmovisione le comunità indigene esprimono l'esperienza del loro inserimento in un intreccio di relazioni rispettose con le loro terre, gli animali e le piante che vi abitano, che rende possibile il sostentamento di tutti. Questa forma ancestrale di coscienza ecologica persiste tuttora nella vita e nelle tradizioni dei popoli originari delle Americhe, e si ritrova anche nell'Oceania. [228]

141. [*Convergenze*]. Senza voler forzare le interpretazioni e pur tenendo conto delle differenze, poiché non tutte le religioni presentate riconoscono esplicitamente l'esistenza di un Creatore personale, nelle testimonianze qui sinteticamente esposte risuonano alcuni motivi ricorrenti, sebbene formulati in modi diversi. Non tutti questi elementi, tuttavia, sono presenti in ciascuna delle religioni considerate. Tra gli elementi più comuni si possono evidenziare: (1) l'unità e l'interconnessione di tutto ciò che esiste, considerate come un valore in sé e come un'esigenza etica; (2) il riconoscimento del dovere di rispettare e avere compassione verso tutti gli esseri, in ragione di una certa sacralità intrinseca della natura, declinata secondo prospettive molto diverse; (3) la peculiare responsabilità dell'essere umano nella custodia di ciò che esiste.

Le tradizioni religiose che ammettono l'esistenza di un principio creatore, ciascuna a suo modo, sottolineano l'importanza fondamentale della relazione con Dio e con la creazione. Evidentemente, la compassione e la cura nei confronti della creazione – o del mondo esistente, nei casi in cui non sia presente una concezione della creazione – non possono prescindere dall'attenzione misericordiosa verso il prossimo. Con diverse sfumature e modalità, le varie tradizioni che accolgono l'idea di un Creatore trascendente sottolineano il ruolo decisivo delle tre relazioni fondamentali per il pieno compimento della vita dell'essere umano e per il bene del pianeta. Molti di questi aspetti, nel loro nucleo etico fondamentale, sono compatibili con la visione cristiana. Pertanto, dal punto di vista della fede cristiana, le porte sono aperte a una collaborazione interreligiosa nel compito comune della custodia rispettosa di tutto il creato, al servizio del fiorire della vita e della comunione con il Trascendente, che è all'origine ed è il fondamento di ogni vita.

Conclusione e prospettive: il significato della Casa comune nel disegno di Dio

142. [*Sguardo retrospettivo*]. Uno sguardo di fede sulla crisi ecologica in cui viviamo ci aiuta in modo decisivo a comprendere sia le radici teologiche che ne sono all'origine, sia le straordinarie potenzialità teologiche che costituiscono la risorsa per farvi fronte e per uscirne in modo positivo. L'esperienza originaria di san Giovanni della Croce da cui siamo partiti, e di tanti cristiani, ma anche di membri di altre religioni, dice di una relazione con la natura come qualcosa di prezioso, dove si scopre con meraviglia, rispetto e gratitudine l'impronta del Creatore come trasparenza nella Casa comune del suo disegno di amore. Da questa esperienza nasce e si nutre l'esercizio sano ed equilibrato delle tre relazioni essenziali che ci costituiscono come esseri umani: con il Creatore, con il prossimo, con il creato. In particolare, ci siamo impegnati a mostrare che questa esperienza originaria è parte integrante del patrimonio della fede cristiana. Il Dio uno e trino che Cristo ha rivelato ha impresso la sua impronta nel creato, così che la fede vissuta e pensata riconosce in esso la sua presenza e la ricca rete di relazioni che nasce dall'azione trinitaria nel mondo. Il Dio creatore colloca gli esseri umani, non come individui isolati, ma come comunità (coppia), nel giardino originario della creazione come suoi rappresentanti e interlocutori diretti (immagine e somiglianza), affidando loro il compito di custodire la creazione e di abitarvi vivendo in essa secondo la mente del Creatore (come amministratori), in modo che alla fine, perfezionandola e completandola, la creazione rifletta la sua gloria divina (servitoridella creazione). Siamo chiamati a svolgere questo incarico con audacia, ampiezza di vedute, intelligenza e lucidità. Ciò richiede l'implementazione delle più comprovate conoscenza scientifica e abilità tecnica, ma anche il concorso dei principi etici e spirituali che derivano dal rapporto con Dio, con gli altri, con la creazione, con sé stessi.

143. [*Libertà e responsabilità*]. Le diverse posizioni su ciò che il cosmo è, sulla sua origine, sul suo significato e destino, sul posto che in esso è assegnato all'essere umano hanno delle precise implicazioni quando si tratta di comprendere la nostra responsabilità nella crisi ecologica e le nostre possibilità di custodire e promuovere la vita del pianeta Terra. Se le forze più decisive, per il determinismo o per il caso, fossero quelle della natura stessa, alla libertà umana non resterebbe in realtà molto margine di azione. Ancora meno se, in fondo, si negasse l'esistenza della libertà e della responsabilità, non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli altri, che abitano il pianeta ora o lo abiteranno in futuro. Ma nella visione cristiana la libertà è dimensione essenziale della dignità umana e condizione indispensabile per l'esercizio della responsabilità morale (cf. *Gal* 5,1.13). Senza questa libertà, non avrebbe senso il compito originario di prendersi cura del creato, né il peccato alle origini, né il peccato contro il creato e il Creatore, né la possibilità di una conversione ecologica che ci indirizzi alla messa in opera di un'ecologia integrale.

144. [*Il rapporto con il creato s'illumina nella relazione con il Creatore*]. Quando si tratta di fondare l'obbligo morale di non depredare il nostro pianeta, vengono offerti fondamentalmente tre tipi di argomenti: la responsabilità nei confronti di Dio (l'adorazione di un Dio creatore), la responsabilità nei confronti delle generazioni future (solidarietà intergenerazionale), il rispetto dovuto al pianeta Terra (gratitudine e accoglienza del dono ricevuto). In questa terza opzione, spesso si insinuano, consciamente o inconsciamente, considerazioni di tipo panteista, che spezzano l'armonia di tutta la cosmovisione credente. La prospettiva cristiana riconosce la razionalità che è insita nella fede in un Dio creatore, fa appello alla solidarietà intergenerazionale (cf. GS 70; PP 16-17; CV 48; MH 76) e considera che il creato è rivestito di una sua bontà propria, ma in quanto opera del Creatore. In questa luce la fede cristiana

contempla una certa “sacramentalità” del creato, riconoscendo in esso l’impronta trinitaria del Creatore. Così, il creato, nel suo costitutivo rimando al Creatore trinitario, viene inserito nel dialogo dell’essere umano con Dio. La creazione, guardata in questa luce, ci invita a lodare Dio e a conoscerlo attraverso di essa, a riceverla come un dono divino, a lavorare nel giardino in cui siamo posti per farlo fiorire a gloria di Dio, in una dinamica di servizio e di dono di noi stessi. In una parola, dal punto di vista cristiano, la questione ecologica si traduce da ultimo in una questione teologica: come ci relazioniamo con il creato, nostra Casa comune, opera del Creatore trinitario? Il rapporto con il creato costituisce una dimensione del nostro rapporto con Lui (cf. GS 13). Come affermava san Tommaso d’Aquino: «Gli errori sulle creature allontanano dalla verità della fede nella misura in cui si oppongono alla vera conoscenza di Dio».[229]

145. [*La svolta ecologica*]. È comune descrivere il cambiamento nel paradigma predominante del pensiero con il termine «svolta». Si è parlato di svolta fenomenologica, antropologica, storico-sociale, linguistica, contestuale. Oggi è chiaro che abbiamo urgente bisogno di una svolta ecologica che ci riposizioni, che ci aiuti a comprendere più profondamente il nostro inserimento e la nostra dipendenza dall’ambiente, perché «quando si tratta della vita umana, la natura e la cultura sono in intima connessione» (GS 53). Per svolta ecologica intendiamo dunque l’acquisizione condivisa della consapevolezza che tutta la realtà è interconnessa, proviene da Dio come dono e fa trasparire la sua impronta trinitaria.[230]

146. Questa consapevolezza implica il riconoscimento della sovranità divina, della bontà del creato e del posto singolare dell’essere umano nel cosmo come interlocutore e rappresentante di Dio stesso. Comporta anche il riconoscimento delle strutture del peccato contro il creato e il Creatore e l’esigenza di una conversione verso un’ecologia integrale. Un io egocentrico e solipsista si pone nei confronti dell’altro da sé o con l’impulso di possederlo (avidità) o con quello di controllarlo come se fosse una minaccia (aggressività). Questi due atteggiamenti – l’avidità (Gn 3,6) e la violenza (Gn 4,8) – a ben vedere sono determinanti nel paradigma tecnocratico e dell’antropocentrismo predatorio, e sono sintomi di un’umanità decaduta che si chiude all’azione della grazia divina. Soccombendo ad essi si disconosce e distorce la verità della realtà così come proviene da Dio ed è destinata a Lui (cf. 1 Cor 8,6). Papa Francesco, nell’omelia di inizio pontificato in cui esortava alla cura del creato, dei fratelli e di noi stessi, esortava:

Ma per «custodire», dobbiamo anche prenderci cura di noi stessi. Ricordiamo che l’odio, l’invidia, l’orgoglio sporcano la vita. Custodire significa quindi vigilare sui nostri sentimenti, sul nostro cuore, perché è da lì che nascono le intenzioni buone e cattive: quelle che costruiscono e quelle che distruggono. Non dobbiamo avere paura della bontà, anzi, nemmeno della tenerezza.[231]

147. [*Svolta spirituale*]. La svolta ecologica non è solo un cambiamento di paradigma che riguarda la mente, ma implica una profonda conversione spirituale, sull’esempio di quella testimoniata da san Francesco d’Assisi. Il suo luminoso e commovente rapporto con il creato scaturisce dalla sequela di Cristo, povero e crocifisso, in cui riconosce il volto del Figlio per il quale tutte le cose sono state create e riconciliate. È la sua esperienza di conformazione viva al Cristo che lo spinge a lodare il Creatore e Padre, lo spinge a prendersi cura del creato, a cantare la bellezza del creato secondo il disegno di Dio e a prendersi cura dei fratelli e delle sorelle.[232] Il suo matrimonio con «madonna povertà» lo libera da ogni pretesa di dominio dispotico e apre il suo sguardo al mondo e alla storia con spirito di pace, al punto da accogliere anche la morte come «sorella»: segno che il creato non è destinato alla distruzione, ma alla trasfigurazione in Cristo.

148. [*Speranza cristiana*]. Contemplando il creato attraverso il prisma della rivelazione cristiana, non possiamo non riconoscere che la crisi ambientale che viviamo mette crudamente alla prova la nostra speranza. Ma non ne diminuisce la forza. Il Vangelo è anche oggi la «buona novella»: Dio vuole redimere la creatura umana nella totalità della sua anima e del suo corpo e, insieme all’umanità, rinnovare tutta la creazione (cf. Rm 8,22). E l’ha già fatto «una volta per sempre» (Eb 9,12) in Cristo morto e risorto, asceso alla destra del Padre.

Questa speranza non è un ottimismo superficiale. È l'affidabile convinzione che tutte le cose sono nelle mani di Dio. La speranza permette alla grazia divina di aprire i nostri occhi affinché aspiriamo «al Regno dei cieli e alla vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Cristo e sostenendoci non sulle nostre forze, ma sull'aiuto della grazia dello Spirito Santo».[233] È la speranza che non ci esime dalla responsabilità personale, ma la richiama e la rafforza, anche nell'ambito dell'impegno ambientale (cf. LS 61, 180, 244). Come virtù teologale – dono di Dio – ci permette di agire con la sicura fiducia che il Creatore, che ha fatto tutte le cose per mezzo di Cristo e «per mezzo di lui ha voluto riconciliare tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra» (*Col* 1,20; cf. 1,15-20), realizzerà il suo piano di liberazione e di salvezza. Guardando al compimento di tutte le cose, attendiamo perciò l'avvento di «un cielo nuovo e una terra nuova», poiché Colui che siede sul trono dichiara: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (*Ap* 21,1.5; cf. *Is* 65,17). In questa nuova creazione, oltre alla trasformazione di ogni sofferenza e dolore, saranno inclusi tutti gli atti di amore e generosità che abbiamo mostrato verso il creato, verso il nostro prossimo e verso Dio. Così, «ci uniamo per prenderci cura di questa Casa comune che ci è stata affidata, sapendo che tutto il bene che vi è in essa sarà accolto nella festa celeste» (LS 244).

[1] Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, Strofa 5, p. 162.

[2] Cf. K. Armstrong, *Naturaleza sagrada. Cómo podemos recuperar nuestro vínculo con el mundo natural*, Barcellona 2022.

[3] «Con queste mille grazie che andava versando, allude alla moltitudine delle innumerevoli creature; ... perché le creature sono come un'orma del passaggio di Dio, in cui si intravede la sua grandezza, la sua potenza, la sua sapienza e le altre virtù divine»: Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Strofa 5, Spiegazione 2-3, p. 614.

[4] Cf. Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Spiegazione 3-4.

[5] Cf. J. Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, Madrid 2018.

[6] Cf. in particolare: Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015); Id., Esort. Ap. *Laudate Deum* (4 ottobre 2023); Patriarca ecumenico Bartolomeo, *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, a cura di J. Chryssavgis, New York 2012; Id., *Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Peace, Reconciliation, and Care for Creation*, a cura di J. Chryssavgis, Notre Dame (Ind.) 2023; O. Llewellyn, F. Khalid et al., *Al-Mizan: Covenant for the Earth. The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences*, Birmingham 2024.

[7] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), nn. 16, 91, 117, 138, 240; Id., Esort. Ap. post-sinod. *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020), nn. 41-42.

[8] Francesco, *Discorso alla Commissione Teologica Internazionale*, 24 novembre 2022.

[9] Giovanni Paolo II, *Catechesi* (17 gennaio 2001), n. 4; Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 5, e in particolare nn. 216-221.

[10] Cf. ad esempio: Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente, *Prospettive ambientali mondiali – GEO 6. Sintesi per i responsabili politici*, Nairobi 2019. Disponibile in diverse lingue su <https://www.greenpolicyplatform.org/research/global-environment-outlook-6-summary-policymakers> (consultato il

16 aprile 2025); *Prospettive mondiali sulla diversità biologica 5, Sintesi per i responsabili politici*, Montreal 2020. Disponibile in diverse lingue su <https://www.cbd.int/gbo5> (consultato il 16 aprile 2025); *Settimo rapporto delle Nazioni Unite sull'ambiente*: <https://www.unep.org/geo/global-environment-outlook-7> (consultato il 16 aprile 2025).

[11] L. White, «The Historical Roots of our Ecological Crisis»: *Science* 155/3767 (1967) 1203-1207, in particolare 1206.

[12] Messaggio delle Conferenze e dei Consigli episcopali cattolici dell'Africa, dell'America Latina e dei Caraibi e dell'Asia in occasione della COP30, *Un appello per la giustizia climatica e la casa comune: conversione ecologica, trasformazione e resistenza alle false soluzioni* (12 giugno 2025).

[13] Cf. Francesco, Esort. Ap. [*Laudate Deum*](#) (4 ottobre 2023), n. 3. Confermato dal Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente, *Global Environment Outlook 7 Executive Summary: A future we choose – Why investing in Earth now can lead to a trillion-dollar benefit for all*, Nairobi 2025 (<https://www.unep.org/resources/global-environment-outlook-7> consultato il 15 dicembre 2025).

[14] Leone XIV, [*Discorso alla Commissione Teologica Internazionale*](#) (26 novembre 2025).

[15] Leone XIV, Lett. Enc. [*Magnifica humanitas*](#) (15 maggio 2026), n. 84.

[16] *Ibid.*, n. 20.

[17] Leone XIII, Lett. Enc. [*Divinum illud munus*](#) (19 maggio 1897), ASS 29 (1896/1897) 647 (DH 3326).

[18] Concilio di Firenze, *Decreto per i Giacobiti* (4 febbraio 1442): DH 1331. Cf. Tommaso d'Aquino, *S.Th.* I, q. 45, a. 6.

[19] Basilio Magno, *De Spir.* XVI, 38: SCh 17 bis, 378. Poco prima afferma, a proposito degli angeli: «considera il Padre come causa principale, il Figlio come causa creatrice e lo Spirito come causa perfezionatrice» (SCh 17 bis, 376-8).

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), § 258.

[21] *Epistola di Pseudo-Barnaba* 5,5; 6,12: FuP 3, 168; 176.

[22] Tertulliano, *Adv. Prax.* 12,3: CCSL 2, 1173. Sul carattere trinitario della creazione, cf. Atanasio, *Ad Serapionem* I, 23-24; 28: PG 26, 585-588; 596; Agostino, *In Io.* 20,9: CCSL 36, 208. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [*Dominum et vivificantem*](#) (18 maggio 1986), n. 12.

[23] Cf. Giustino, *Dial.* 62: Bobichon I, 348-352; Teofilo di Antiochia, *Ad Autol.* II,18: FuP 16, 142; Ireneo di Lione, *Adv. haer.* IV, *praef.*, 4: SCh 100/2, 391; IV, 20,1 (627); V, 1,3: SCh 153,29; Tertulliano, *Res.* 5,6; 6,4: CCSL 2, 927; 928; *Adv. Prax.* 12,1-2: CCSL 2, 1172-1173.

[24] Cf. Clemente Romano, *1 Clem* 33,4: FuP 4, 112; Teofilo di Antiochia, *Ad. Aut.* II,18: FuP 16, 142; Ireneo di Lione, *Adv. haer.* IV, *praef.*, 4: SCh 100/2, 391; IV, 20,1: SCh 100/2, 627; V, 5,1: SCh 153, 63; 6,1 (73); 28,4 (361). Ci sono precedenti in Filone di Alessandria, *Virt.* 203: Œuvres 26, Parigi 1962, 146 e *Opif.* 148: Œuvres 1, Parigi 1961, 240.

[25] Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 34,8: SCh 318, 212.

- [26] Cf. Concilio Vaticano II, Cost. dogm. [Dei Verbum](#) (18 novembre 1965), n. 3; Atanasio, *Contra gentes* 40: PG 25, 80B-82B; Ilario di Poitiers, *Trin.* V,5: CCSL 62 A, 154-156.
- [27] Cf. Origene, *Homiliae ad Genesim* 1,1: SCh 7 bis, 25; Agostino, *Confessioni* XIII,5,6; XI,5,7: CCSL 27, 244; 198; *Civ. Dei* XI,33: CCSL 48, 354.
- [28] Cf. *Ad Diognetum* 7,2: Funk ² 1906, 138; Giustino, *I Apol.* 59,5: SCh 507, 286.
- [29] Cf. Teofilo di Antiochia, *Ad Autol.* II,10: FuP 16, 116-120; Atenagora, *Leg.* 10: SCh 379, 100-2; Giustino, *Dial.* 61-62: Bobichon I, 346-352; Tertulliano, *Adv. Herm.* 18,1-4: SCh 439, 124-128; *Adv. Prax.* 6,1-75: CCSL 2, 1164-1166.
- [30] Cf. Ireneo di Lione, *Adv. haer.* V, 18,3: SCh 153, 247; *Dem.* 34: FuP 2, 128-131; Tommaso d'Aquino, *S.Th.* I, q. 34, a 1 ad 3; III, q. 3, a. 8.
- [31] Massimo il Confessore, *Amb. Io.*, 33: PG 91, 1285 CD; *Thal.* 35: PG 90, 377 C; SCh 529, 374-376.
- [32] Commissione Teologica Internazionale, [Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio](#) (2004), n. 75.
- [33] Agostino, *Trin.* XV,19,37: CCSL 50A, 513.
- [34] Cf. Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 39,12: SCh 358, 172.
- [35] Cf. Teofilo di Antiochia, *Ad Autol.* II,13,3-4: FuP 16, 128; Tertulliano, *Adv. Herm.* 32,2: SCh 439, 164-166; *Adv. Marc.* IV,26,4: CCSL 1, 615. Anche Bonaventura, *Brev.* II, 5,4.
- [36] “Appropriazione” significa che si sta parlando di qualcosa che è pienamente comune alle tre Persone divine, ma è attribuito a una di loro perché si percepisce qualche similitudine.
- [37] Cf. Agostino, *Gen. litt.* I, 6,12: CSEL 28/1, 10.
- [38] Cf. Basilio Magno, *De Spir.* XVI,37-38: SCh 17 bis, 374-378.
- [39] Cf. Ireneo di Lione, *Adv. haer.* IV, 20,1-2.4: SCh 100/2, 625-31.
- [40] Cf. Basilio Magno, *De Spir.* XVIII,46: SCh 17 bis, 410. Per la persona umana: Ireneo di Lione, *Adv. haer.* V, 9,1: SCh 153, 107-9.
- [41] Messale Romano, *Preghiera eucaristica III*.
- [42] Cf. Ireneo di Lione, *Adv. haer.* V, 6,1: SCh 153, 77.
- [43] *Liturgia delle ore*, inno dei vesperi dopo l'Ascensione del Signore; sequenza della Domenica di Pentecoste.
- [44] Corsivo nell'originale. Si veda, a questo proposito, Bonaventura, *Myst. Trinitatis*, I, 2, concl., che riportiamo qui di seguito.

[45] *Myst. Trin.* 1, 2, concl; citato in LS 239. Cf. *Brev.* II, 12,1.

[46] Cf. Leone XIV, [*Discorso alla Commissione Teologica Internazionale*](#) (26 novembre 2025).

[47] Agostino, *Trin.* VI,10: CCSL 50, 241-2; *Civ. Dei* XI,28: CCSL 48, 348.

[48] Agostino, *Trin.* VI,10,12: CCSL 50, 242; trad. italiana G. Beschin, in *Opere di Sant'Agostino – Opere filosofiche-domatiche*, Vol. IV, testo latino dall'ed. maurina confrontato con l'ed. del Corpus Christianorum, Città Nuova Ed., Roma 1973; *Civ. Dei* XI, 25: CCSL 48, 344.

[49] Ireneo di Lione, *Dem.* 11: FuP 2, 79-80; *Adv. haer.* V, 6,1: SCh 153, 77.

[50] Tertulliano, *De carnis resurrectione* 9,1: CCSL 2, 932; tuttavia, in *Adversus Marcionem* II, 5,6: SCh 368, 46, propende per restringere l'immagine divina alla sola anima.

[51] Agostino, *Civ. Dei* XI,24: CCSL 48, 409.

[52] Agostino, *Trin.* XV,7,11: CCSL 50A, 457; *ibid.* 7,12: CCSL 50A, 366.

[53] Agostino, *Gen. litt.* III,20: CSEL 28/1, 86-87.

[54] Agostino, *Trin.* IX,3,3: CCSL 50, 295s.

[55] Agostino, *Trin.* X,11,17: CCSL 50, 329.

[56] Agostino, *Trin.*, IX,5,8: CCSL 50, 300. Bonaventura riprende queste due triadi: *Myst. Trin.* q.1, a.2, resp.

[57] Agostino, *Trin.* IX,5,8: CCSL 50, 300.

[58] Ildegarda di Bingen, *Liber Divinorum Operum*, I. 2: CCCM 92, 47-50.

[59] *Scivias* II. 1: CCCM 43, 7-92; *Liber Divinorum Operum* I. 1: CCCM 92, 46-47.

[60] P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge 1984, 175.

[61] Theodericus monachus Ecternacensis, *Vita Sanctae Hildegardis Virginis*, II, 16: CCCM 126, 44.

[62] *Explanatio Symboli S. Athanasii*: PL 197, 1075-1076.

[63] *Liber Divinorum Operum* I. 2: CCCM 92, 47-50.

[64] *Itin.* VI, 2.

[65] *I Sent.* dist. 3 q.2.

[66] *Brev.* II, 1.

[67] *Itin.* I, 10.

[68] *Brev.* II, 2, 2.

[69] Cf. in questo senso: *Hex.* I, 17.

[70] *I Sent* d. 16, a.1, q.1 fondamento 4.

[71] *I Sent* d. 6, a.1, q.3 ad 4.

[72] *Itin.* I, 7; I, 15.

[73] *Itin.* IV, 1.

[74] Cf. *Itin.* II, 13.

[75] *De myst. Trin.* q.1 a.2.

[76] *De myst. Trin.* q.1 a.2.

[77] Cf. *Itin.* II,13; IV e *passim*.

[78] II *Sent.* dist. 16 q.1 a.1.

[79] *S.Th.* I, q. 2, introd.

[80] *S.Th.* I, q. 3, a. 3-5.

[81] *S.Th.* I, q. 44, a. 1.

[82] *S.Th.* I, q. 45, a. 6.

[83] *S.Th.* I, q. 45, a. 6, sol.

[84] *S.Th.* I, q. 45, a. 6, sol.

[85] I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1. Cf. *S.Th.* I, q. 34, a. 3; q. 37, a. 2, ad 3; I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3.

[86] *S.Th.* I, q.32, a.1, ad 3.

[87] *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 23. Cf. Basilio Magno, *De Spir.* XVIII,46: SCh 17 bis, 408-9.

[88] *S.Th.* I, q. 39, a. 8, ad 4. Cf. *In Ioan.* 1,3 (n. 76).

[89] *S.Th.* I, q. 34, a. 3, ad 1.

[90] *S.Th.* I, q. 37.

[91] *S.Th.* I, q. 38.

[92] Cf. *S.Th.* I, q. 13, a. 7, sol; q. 37, a. 2.

[93] Concilio Lateranense IV (11-30 novembre 2015), cap. 2: DH 806.

[94] *Sup. Io.* c. XVII, l. 3.

[95] Francesco, Cost. Ap. *Veritatis gaudium* (8 dicembre 2017), n. 4a, con una citazione da *Laudato si'*, n. 240.

[96] Cf. Agostino, *Contra Serm. Arian.* I,8: PL 42, 688 C; Teodoreto di Ciro, *Eranistes* 100: PG 83, 137 C; Ettinger, 133; Leone Magno, *Ep.* «*Licet per nostros*» a Giuliano di Cos 3: DH 298.

[97] Concilio di Trento, *Decreto sui sacramenti* (3 marzo 1547), can. 2: DH 1602; indirettamente, Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 35.

[98] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale* (2020), nn. 16-32; J. Ratzinger, «Die Sakramentale Begründung christlicher Existenz», in *Theologie der Liturgie. Gesammelte Schriften* 11, Friburgo 2008, 197-214.

[99] Metropolita I. Zizioulas, *Lo creato come Eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Barcellona 2015; Id., *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*, a cura di J. Chryssavgis e N. Asproulis, Londra 2021.

[100] Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Orientale lumen* (2 maggio 1995), n. 11; Patriarca ecumenico Bartolomeo, *On Earth as in Heaven, passim*. Per una breve introduzione all'approccio ortodosso alla crisi ecologica, cf. J. Chryssavgis, *A New Heaven and a New Earth: Orthodox Theology and an Ecological World View*: The Ecumenical Review 62/2 (2020) 214-222.

[101] Messale Romano.

[102] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lett. *Placuit Deo* (22 febbraio 2018).

[103] Tommaso d'Aquino, *S.Th.* I, q. 28, a. 2; q. 29, a. 4.

[104] Bonaventura, II *Sent.* dist. 16 q.1 a.1. Citato *supra*.

[105] Il termine «antropocene», coniato dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen, è oggetto di dibattito tra gli scienziati.

[106] Messale Romano, *Prefazio V della Domenica del Tempo Ordinario*.

[107] Cf. J. Zizioulas, “*Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*”, in J. Polkinghorne (ed.), *The Trinity and the Entangled World*, Grand Rapids (MI), 2010, 146-156.

[108] Cf. Pontificia Commissione Biblica, [*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*](#), 1993.

[109] Concilio Ecumenico Vaticano I, Cost. dogm. [*Dei Filius*](#) (24 aprile 1870), cap. IV, «Fede e ragione»: DH 3017; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [*Fides et ratio*](#) (14 settembre 1998).

[110] [*Veritatis gaudium*](#), 4c.

[111] P. Clayton – A. Peacocke (eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids (MI) 2004; J.W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers*, Grand Rapids (MI) 2006.

[112] Cf. Giovanni Paolo II, [*Lettera a P. George V. Coyne, Direttore della Specola Vaticana*](#) (1 giugno 1988).

[113] Cf. Bonaventura, *Myst. Trin.* q. 8 ad 3; Tommaso d'Aquino, *S.Th.* I, q. 32, a.1 ad 3.

[114] Cf. E. McMullin e H. Rolston, III, in *John Paul II on Science and Religion: Reflections of the New View from Rome*, Osservatorio Vaticano 1990, 53-58 e 83-94, rispettivamente.

[115] Diverse proposte della sociobiologia, che a suo tempo suscitarono grande scalpore, negano un salto significativo tra gli esseri umani e il resto degli animali. Cf. E. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (MA) 1975; Id., *On Human Nature*, Cambridge (MA) 1978; Id., *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York 1998; R. Dawkins, *The God Delusion*, New York 2008².

[116] La nota nell'originale rimanda a: *Gn* 9,11; *Dt* 5,26; *Gb* 34,15; *Is* 40,6; 52,10; *Sal* 145 [144],21; *Lc* 3,6; *I Pt* 1,24.

[117] Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [*Dominum et vivificantem*](#) (18 maggio 1986), n. 50. Corsivo e virgolette nell'originale. Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. past. [*Gaudium et spes*](#) (7 dicembre 1965), n. 22.

[118] Ci ispiriamo a: Pontificia Commissione Biblica, [*«Che cos'è l'uomo?» \(Sal 8,5\). Un itinerario di antropologia biblica*](#), 2019; P. Beauchamp, *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, Madrid 2015, 105-152.

[119] Per la correlazione tra il sesto e il settimo giorno, cf. Ambrogio, *Hexaemeron* 6,10,76 (CSEL 32/1, 261).

[120] Traduzione della Pontificia Commissione Biblica, [*«Che cos'è l'uomo?»*](#), n. 46.

[121] Cf. Commissione Teologica Internazionale, [Quo vadis humanitas? Pensare l'antropologia cristiana di fronte ad alcuni scenari futuri dell'umanità](#) (2026), n. 117. Si vedano le note 51 e 52.

[122] Cf. Ireneo di Lione, *Dem.* 22; 32: FuP 2, 106; 123; *Adv. haer.* III, 22,1; 22,3: SCh 211, 432; 438; V, 16,2: SCh 153, 216; Tertulliano, *Res.* 4,3-5: CCSL 2, 928; *Adv. Prax.* XII, 4: CCSL 2, 1173; *Adv. Marc.* V, 8,1: CCSL 1, 685; Origene, *Hom. in Gen.* I, 13: PG 12, 156-8; BPα 48, 92-95; Atanasio, *Contra gentes* 45: SCh 18 bis, 201; *De incarnatione Verbi* 14,2: SCh 199, 315; Ilario, *Trac. Myst.* I, 2: SCh 19 bis, 76; Pietro Crisologo, *Ser.* 117,1-2: CCSL 24A, 709; Gregorio di Elvira, *Tract. Orig.* XIV, 25; XVI, 22: FuP 9, 344; 372; Aurelio Prudenzi, *Apoteosi*, V, 309; 1040: *Opere complete*, Madrid 1981, 200; 240.

[123] Cf. anche Ireneo di Lione, *Adv. haer.* III, 22,3: SCh 211, 439; *Dem.* 32: FuP 2, 122-123; Tertulliano, *Res.* 6,3-5: CCSL 2, 928; *Adv. Prax.* 12,3-4: CCSL 2, 1173.

[124] Cf. Giustino, *Dial.* 62: Bobichon I, 348-352; Teofilo di Antiochia, *Ad Autol.* II,18: FuP 16, 142; Ireneo di Lione, *Adv. haer.* IV, *praef.*, 4: SCh 100/2, 391; IV, 20,1 (627); V, 1,3: SCh 153,29; Tertulliano, *Res.* 5,6; 6,4: CCSL 2, 927; 928; *Adv. Prax.* 12,1-2: CCSL 2, 1172-1173. Cf. note 20, 21 e 22.

[125] Cf. Ireneo di Lione, *Dem.* 11: FuP 2, 79.

[126] Basilio Magno, *Hexaemeron* 9,6: SCh 26 bis, 516-8; Gregorio di Nissa, *De hominis opificio* VI: PG 44, 140 B-C.

[127] Efrem, *H. de Fide* 18,4-5: CSCO 154, 96-97; 13,2-3: CSCO 154, 60.

[128] Leone XIV, Lett. Enc. [Magnifica humanitas](#) (15 maggio 2026), n. 50; vedi nn. 48-50.

[129] Concilio di Trento, *Decreto sulla giustificazione* (13 gennaio 1547), cap. 5 e 6: DH 1525-1527 e canoni 3-5, 7 e 9: DH 1553-1555, 1557, 1559.

[130] Ireneo di Lione, *Adv. haer.* IV, 39,2: SCh 100/2, 965-9; V, 6,1: SCh 153, 73-81; Clemente Alessandrino, *Strom.* 2, 97, 1-2: FuP 10, 230; Origene, *Prin.* III, 6,1: FuP 27, 764-6; Efrem, *H. de Paradiso* 9,19-20: CSCO 174, 40; trad. CSCO 175, 37.

[131] Come sin qui fatto, seguiamo da vicino: Pontificia Commissione Biblica, [Che cos'è l'uomo?](#); P. Beauchamp, *El uno y el otro Testamento*, 105-152.

[132] Pontificia Commissione Biblica, [«Che cos'è l'uomo?»](#), n. 47.

[133] Pontificia Commissione Biblica, [«Che cos'è l'uomo?»](#), n. 217.

[134] Seguiamo da vicino la Pontificia Commissione Biblica, [«Che cos'è l'uomo?»](#), n. 72.

[135] Cfr. Pontificia Commissione Biblica, [«Che cos'è l'uomo?»](#), nn. 271-275.

[136] *Ibid.*, nn. 113-116.

[137] Cf. *Didaché*, 14,1 (FuP 3, 106); Ignazio di Antiochia, *Magn.* 9,1 (FuP 1, 132).

[138] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Ap. [Dies Domini](#) (31 maggio 1998), n. 59.

[139] Cf. *Lettera di Barnaba*, 15,9: FuP 3, 216-8; SCh 172, 188-9; Agostino, *Sermo 8 in octava Paschalis*, 4: PL 46, 841. Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Ap. [Dies Domini](#) (31 maggio 1998), n. 26; J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Parigi 1958².

[140] Francesco, Bolla [Spes non confundit](#) (9 maggio 2024), n. 20.

[141] Ignazio di Antiochia, *Eph.* 20, 2: FuP 1,126. Cf. Serapione di Tmuis, *Euchologium*, 13,15: Funk 2, 176; Clemente Alessandrino, *Prot.* X,106.2: FuP 21, 296; PG 8, 221B; *Str.* VII,11 [VII,61,5]: FuP 17, 452; PG 9, 485C.

[142] Cf. Paolo VI, Lett. Ap. [Octogesima adveniens](#) (14 maggio 1971), n. 21; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [Redemptor hominis](#) (4 marzo 1979), n. 15; Lett. Enc. [Dives in misericordia](#) (30 novembre 1980), n. 2; [Messaggio nella XXIII Giornata mondiale della pace, Pace con Dio creatore, pace con tutto il creato](#) (8 dicembre 1989); Benedetto XVI, Lett. Enc. [Caritas in veritate](#) (29 giugno 2009), n. 51. Molti altri testi e dati in J. Tatay, *Ecología integral*, 11-344.

[143] Nel dicembre 2025, il rapporto: United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook 7 Executive Summary: A future we choose – Why investing in Earth now can lead to a trillion-dollar benefit for all*, Nairobi 2025 (<https://www.unep.org/resources/global-environment-outlook-7>) conferma i dati che presentiamo e sottolinea l'urgenza di un'azione collettiva multilaterale coordinata.

[144] Prospettiva mondiale sulla diversità biologica 5, *Sintesi per i responsabili politici*, 3.

[145] *Ibid.*, 12.

[146] Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente, *Prospettive ambientali globali – GEO 6. Sintesi per i responsabili politici*, Nairobi 2019, p. 7. Disponibile in diverse lingue su <https://www.greenpolicyplatform.org/research/global-environment-outlook-6-summary-policymakers> (consultato 16 aprile 2025).

[147] *Ibid.*, 10-11.

[148] *Ibid.*, 11.

[149] *Ibid.*, 16. Per maggiori dettagli, cf. *Ibid.*, 16-18.

[150] *A future we choose*, 1. Cf. anche Prospettiva mondiale sulla diversità biologica 5, *Sintesi per i responsabili politici*, 23.

[151] Leone XIV, [Messaggio per la X Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato \(30 giugno 2025\)](#), [Semi di pace e di speranza](#).

[152] Cf. Francesco, Esort. Ap. post-sinod. [Querida Amazonia](#) (2 febbraio 2020), in particolare il capitolo II: «Un sogno sociale»; Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzonica, *Amazzonia: Nuovi percorsi per la Chiesa e per l'ecologia integrale* (26 ottobre 2019), in particolare i nn. 10-14.

[153] Cf. Francesco, [Viaggio Apostolico nella Repubblica Democratica del Congo, discorso all'incontro con le autorità, la società civile e il corpo diplomatico](#) (31 gennaio 2023).

[154] Corsivo nell'originale.

[155] Prospettiva mondiale sulla diversità biologica 5, *Sintesi per i responsabili politici*, 16 e 23.

[156] Cf. Giovanni Paolo II, Esort. Ap. post-sinod. [Reconciliatio et paenitentia](#) (2 dicembre 1984), n. 2; [Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa](#), n. 119.

[157] In questo senso: Giovanni Paolo II, [Messaggio per la XXIII Giornata Mondiale della Pace \(8 dicembre 1989\)](#), *Pace con Dio creatore, pace con tutto il creato*, nn. 3 e 6; Lett. Enc. [Centessimus annus](#) (1 maggio 1991), n. 38; Benedetto XVI, [Messaggio per la XLIII Giornata mondiale della pace](#) (8 dicembre 2009), *Se vuoi promuovere la pace, proteggi il creato*, n. 6.

[158] Francesco, Lett. Enc. [Laudato si'](#) (24 maggio 2015), n. 9 richiamando Patriarca ecumenico Bartolomeo, *Discorso programmatico al Simposio di Santa Barbara* (California, 8 novembre 1997), riportato in *On Earth as in Heaven*, 99.

[159] Omelia a Zamosc (12 giugno 1999), n. 3.

[160] Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzonica, *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (26 ottobre 2019), n. 82; cf. anche nn. 48 e 80.

[161] Leone XIV, [Messaggio per la X Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato](#) (30 giugno 2025), *Semi di pace e di speranza*.

[162] Cf. Giovanni Paolo II, Esort. Ap. post-sinod. [Reconciliatio et paenitentia](#) (2 dicembre 1984), n. 16.

[163] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [Sollicitudo rei socialis](#) (30 dicembre 1987), nn. 36-40, 46; [Udienza generale](#) (25 agosto 1999), *Combattere il peccato personale e le «strutture del peccato»*; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1869; [Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa](#), nn. 193, 332, 446, 556.

[164] Giovanni Paolo II, Esort. Ap. post-sinod. [Reconciliatio et paenitentia](#) (2 dicembre 1984), n. 16.

[165] Cf. Francesco, [Messaggio per la celebrazione della LIV Giornata Mondiale della Pace](#) (8 dicembre 2020), *La cultura della cura come cammino di pace*.

[166] Giovanni Paolo II, Esort. Ap. post-sinod. [Reconciliatio et paenitentia](#) (2 dicembre 1984), n. 16.

[167] Leone XIV, [Messaggio per la X Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato](#) (30 giugno 2025), *Semi di pace e di speranza*.

[168] Cf. Leone XIV, Lett. Enc. [Magnifica humanitas](#) (15 maggio 2026); Dicastero per la Dottrina della Fede e Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota [Antiqua et nova](#) (28 gennaio 2025); Commissione Teologica Internazionale, [Quo vadis humanitas?](#) (2026).

[169] A. Naess, *Ecology. Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge 1986 (traduzione dall'originale norvegese del 1976); «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary»: *Inquiry* 16 (1973) 95-100; «A Defence of the Deep Ecology Movement»: *Environmental Ethics* 6 (1984) 265-70; G. Sessions (a cura di), *Deep Ecology for the Twenty-first Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Boston – Londra 1995; M. E. Zimmerman et al., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs (NJ) 1993.

[170] W. Aiken, *Ethical Issues in Agriculture*, in T. Regan (a cura di), *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*, New York 1984, 247-88.

[171] «Nessuno distrugga irresponsabilmente i beni naturali che parlano della bontà e della bellezza del Creatore, né tanto meno, si sottometta ad essi come schiavo o adoratore della natura»: *Telegramma del Santo Padre, a firma del Cardinale Segretario di Stato, ai Vescovi della Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia*, 18 agosto 2025.

[172] Benedetto XVI, [Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace](#) (8 dicembre 2009), *Se vuoi promuovere la pace, proteggi il creato*, 13; cf. Id., Lett. Enc. [Caritas in veritate](#) (29 giugno 2009), n. 48; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [Redemptor hominis](#) (4 marzo 1979), n. 15; Lett. Enc. [Centessimus annus](#) (1 maggio 1991), nn. 37-38.

[173] È molto criticata da R. Bauckham, *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, London 2021³ (2010), 1-36.

[174] J. Chryssavgis e N. Asproulis (a cura di), *Priests of Creation: John Zizioulas on Discerning the Ecological Ethos*, Londra 2021. La stessa prospettiva in O. Clément, *Cristo, terra dei viventi*, Salamanca 2024, seconda parte: «Il “senso della Terra”»; A. Schmemmann, *L'Eucaristia, sacramento del Regno*, Salamanca 2024.

[175] J. Peçanha Enqvist, S. West, V. A. Masterson, L. J. Haider, U. Svedin, M. Tengö, «Stewardship as a boundary object for sustainability research: Linking care, knowledge and agency»: *Landscape and Urban Planning* 179 (2018) 17-37.

[176] Giovanni Paolo II, Esort. Ap. [Ecclesia in Asia](#) (6 novembre 1999) n. 41; dove rimanda a Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [Redemptor hominis](#) (4 marzo 1979), n. 15: «Tuttavia, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come “padrone” e “custode” intelligente e nobile, e non come “sfruttatore” e “distruttore” incurante».

[177] Giovanni Paolo II, [Lettera a P. George V. Coyne, Direttore della Specola Vaticana](#) (1 giugno 1988).

[178] Gregorio di Nissa, *De Opificio hominis* 16: PG 44, 181B; *In Canticum canticorum* 11: GNO VI, 333,13–15; *De anima et resurrectionem*: GNO III/3, 781s.; *Homiliae in Hexaemeron*: PG 44, 121; Massimo il Confessore, *Amb.* 41: PG 91, 1304-1305.

[179] Massimo il Confessore, *Thal.* 51: SCh 554, 148-151.

[180] Per questo motivo, in sintonia con la spiritualità e la teologia dell'Oriente Cristiano, l'essere umano a volte è chiamato «sacerdote del creato». Ma R. Bauckham, *Bible and Ecology*, 83-86 critica questa categoria per il suo tono antropocentrico, che sottrae protagonismo alla creazione stessa nella sua lode al Creatore.

[181] Massimo il Confessore, *Thal.* 51: SCh 554, 142-143.

[182] Massimo il Confessore, *Thal.* 1: SCh 529,134.

[183] Massimo il Confessore, *Amb.* 41: PG 91, 1308-1312.

[184] In questa prospettiva va accolto il contributo di P. Teilhard de Chardin; cf. Paolo VI, [*Discorso in un importante stabilimento chimico-farmaceutico*](#) (24 febbraio 1966): *Insegnamenti* 4 (1966), 992-993; Giovanni Paolo II, [*Lettera a P. George V. Coyne, Direttore della Specola Vaticana*](#) (1 giugno 1988): *Insegnamenti* 5/2 (2009), 60; Benedetto XVI, [*Omelia per la celebrazione dei Vespri nella Cattedrale di Aosta*](#) (24 luglio 2009): *L'Osservatore Romano*, 31 luglio 2009, p. 3s.

[185] Cf. Benedetto XVI, Esort. Ap. post-sinod. [*Sacramentum caritatis*](#) (22 febbraio 2007), n. 92.

[186] Cf. Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzone, *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (26 ottobre 2019), nn. 17-19 e 65-85.

[187] Una proposta valida si trova nell'*Earth Bible Project*, frutto di un consenso tra numerosi studiosi della Bibbia. Essi formulano questi principi: 1) Principio del valore intrinseco; 2) Principio dell'interconnessione; 3) Principio della voce; 4) Principio dello scopo; 5) Principio della custodia reciproca; 6) Principio della resistenza. Cf. <https://www.webofcreation.org/Earthbible/ebprinciples.html>. Questi principi sono in linea con LS.

[188] Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [*Fides et ratio*](#) (14 settembre 1998).

[189] Commissione Teologica Internazionale, [*Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*](#) (2009).

[190] Lett. Ap. [*Tertio millennio adveniente*](#) (10 novembre 1994), n. 13.

[191] Cf. M. García Fernández, «Leviticus 25 – Towards a Common Home and an Integral Ecology»: *Religions* 14 (2023) 1501, <https://doi.org/10.3390/rel14121501>; F. Cocco, «Cuando la tierra descansa. Claves bíblicas para entender el jubileo»: *Sal Terrae* 113 (2025) 393-404.

[192] Cf. nel presente documento il capitolo *Impronta trinitaria nella creazione*, nn. 17-33. Inoltre: *Sal* 19; LS 73-86.

[193] Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 399, 2415-2418.

[194] Bonaventura, *Legenda maggiore*, 9,1: San Francesco d'Assisi, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, a cura di J. A. Guerra, Madrid 1980², 436.

[195] Cf. Francesco, [*Messaggio nella LIV Giornata mondiale della pace*](#) (17 dicembre 2020), *La cultura della cura come cammino di pace*.

[196] Cf. ad esempio, R. Bauckham, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Londra^{3a} 2021 (2010); C. Yebra Rovira, E. Aldave Medrano (a cura di), *Biblia y ecología: nuevas lecturas en un mundo herido*, Estella (Navarra) 2024; J. Tatay, «The Evolution of Catholic Ecological

Hermeneutics»: *Theological Studies* 85/3 (2024) 379-399; F. Milán, «Hiperconectado con su entorno: una lectura ecológica del libro de Jonás»: *Estudios Eclesiásticos* 99/390 (2024) 669-708.

[197] Cf. in particolare, Ecumenical Patriarch Bartholomew, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, edited by J. Chrysavgis, New York 2012.

[198] Cf. Dichiarazione di Rio sull'ambiente e lo sviluppo (3-14 giugno 1992), in particolare il principio 7 (<https://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm>. Consultato il 7 febbraio 2026). Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti, *Global Climate Change. A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good* (15 giugno 2001).

[199] Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. [Dignitas infinita](#) (2 aprile 2024), nn. 1, 11, 12, 18, 22, 38.

[200] Cf. Dichiarazione universale dei diritti umani; Giovanni XXIII, Lett. Enc. [Pacem in terris](#) (11 aprile 1963), nn. 11-27.

[201] [Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa](#), n. 177. Più recentemente, Leone XIV, Lett. Enc. [Magnifica humanitas](#) (15 maggio 2026), nn. 65-67.

[202] Cf. Benedetto XVI, Lett. Enc. [Deus caritas est](#) (25 dicembre 2005); Francesco, Lett. Enc. [Dilexit nos](#) (24 ottobre 2024); Leone XIV, Esort. Ap. [Dilexi te](#) (4 ottobre 2025).

[203] Benedetto XVI, [Discorso inaugurale all'inizio della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi](#) (Aparecida, 13 maggio 2007), n. 3.

[204] Cf. Leone XIV, Esort. Ap. [Dilexi te](#) (4 ottobre 2025), in particolare il cap. II (nn. 16-34) e *passim*.

[205] Cf. J. Martínez, *Conciencia, discernimiento y verdad*, Madrid 2019; T. Mifsud, «El discernimiento: de la espiritualidad a la ética»: *Cuestiones Teológicas* 47, n. 108 (2020) 134-145.

[206] *S.Th.* I-II, q.14, a.1.

[207] Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1776-1794.

[208] Cf. Francesco, Esort. Ap. [Gaudete et exsultate](#) (19 marzo 2018), nn. 166-175.

[209] Cf. Giovanni Crisostomo, *Hom. in Mt I*, 1: PG 57, 13-15; Tommaso d'Aquino, *S.Th.* I-II, q. 106, a.1.

[210] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. [Dignitas infinita](#) (8 aprile 2024).

[211] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. [Redemptoris missio](#) (7 dicembre 1990), nn. 28-29 e 55-56; Commissione Teologica Internazionale, [Il cristianesimo e le religioni](#) (1996), nn. 81-87.

[212] *Midrash Ecclesiaste Rabbah* 7,13.

[213] A. Waskow (ed.), *Torah of the Earth, Exploring 4000 years of Ecology in Jewish Thought*, Vol. 1: Biblical Judaism and Rabbinism, Vol. 2: Zionism and Eco-Judaism, Woodstock (VT) 2000, in particolare, J. Benstein, Vol. 1, cap. 21: «Nature vs. Torah», 180-207; E. Katz, «Nature's Healing Power, the Holocaust and the Environmental Crisis»: *Judaism. A Quarterly Review of Jewish Life and Thought* January 1 (1997) 309-320.

[214] Corano 17:44.

[215] Cf. Corano 6:38.

[216] Cf. M. K. Gueye e N. Mohamed, *An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability*, in L. Hufnagel (a cura di). *Ecotheology. Sustainability and Religions of the Earth*, Londra 2023. DOI: 10.5772/intechopen.105032; O. Llewellyn, F. Khalid et al., *Al-Mizan: Covenant for the Earth*, Birmingham 2024. Cf. anche i contributi del *Laudato Si Research Institute* di Campion Hall (Oxford): <https://lsri.campion.ox.ac.uk/node/276>

[217] Cf. *Purusa Sukta* del *Rig Veda*, X,90.

[218] Cf. *Brhadaranyaka Upanisad*, II,1.

[219] *Maha Upanishad*, 6,71-75.

[220] Cf. FABC (Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche) - OTC (Ufficio per le Questioni Teologiche), *Sprouts of Theology from the Asian Soil: Collection of TAC and OTC Documents [1987-2007]*, Vimal Tirimanna (ed.), Bangalore (India) 2007, 388-389.

[221] Cf. H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Parigi 1951, 11-12.

[222] Cf. FABC - OTC, *Sprouts of Theology from the Asian Soil*, 395-396.

[223] I lavori della Società Africana di Cultura hanno dimostrato quanto siano imprecisi e inadeguati alcuni termini utilizzati per esprimere questa realtà religiosa: animismo, feticismo, panteismo, manismo, totemismo, ecc. Cf. Société Africaine de Culture, *Colloque sur les religions, Abidjan 5/12 1961*, Parigi 1962; *Les Religions africaines traditionnelles*, Parigi 1965; *Les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Parigi 1972. Cf. anche B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, 2 voll., Parigi 1980.

[224] Cf. L. Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll (NY) 1997.

[225] Le Sillon Noir, *Une expérience africaine d'inculturation*, vol. 2, Cotonou 1992.

[226] Cf. J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 2nd rev. and enl. ed., Oxford 1990.

[227] Cf. A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Edimburgo 1988, 54.

[228] Cf. J. Grim, *Indigenous Cosmovisions: Introduction* in W. Jenkins – M. E. Tucker – J. Grim (eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, New York 2017, 107-108; M. Henare, *Pacific Region. In search of harmony: Indigenous traditions of the Pacific and ecology*, in *Routledge Handbook of Religion*, 129-137.

[229] *Summa contra gentiles*, II,3.

[230] Cf. R. Williams, *Looking East in Winter*, London 2021.

[231] Francesco, [Omelia di inizio pontificato](#) (19 marzo 2013).

[232] Francesco, [Omelia ad Assisi](#) (4 ottobre 2013), n. 3.

[233] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1817.
