

1 ANNO III – GENNAIO / GIUGNO 2017

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Laudato si':
per una teologia
dell'ambiente

a cura di F. Neri e F. Scaramuzzi

EDB

GIANPAOLO LACERENZA*

La cura della «casa comune» come ecomisericordia: una prospettiva teologico-morale

Numerosi apporti, teologici e non solo, stanno arricchendo la ricezione di questo specifico magistero sociale di papa Francesco, l'enciclica *Laudato si'*,¹ insieme a diverse attualizzazioni in ambito pastorale, sociale e civile.²

* Docente incaricato presso la Facoltà Teologica Pugliese (fragianpy@hotmail.com).

¹ Cf. FRANCESCO, lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune (24.5.2015), in *Il Regno-Documenti* (2015)23, 1-52 (d'ora in poi *LS* con numeri di margine). Il papa stesso, in un dialogo avuto con i gesuiti il 24 ottobre 2016, ha manifestato la necessità di impegnarsi nell'approfondimento di questo magistero sociale: «Bisogna anche tenere presente, nell'interpretazione della *Laudato si'*, che non è "un'enciclica verde". È un'enciclica sociale. Parte dalla realtà di questo momento, che è ecologica, ma è un'enciclica sociale. È evidente che a soffrirne le conseguenze sono i più poveri, quelli che vengono scartati. È un'enciclica che affronta questa cultura dello scarto delle persone. Bisogna lavorare molto sulla parte sociale dell'enciclica, perché i teologi che ci hanno lavorato si sono preoccupati molto nel vedere quanta ripercussione sociale hanno i fatti ecologici. E questo è di grande aiuto: va vista come un'enciclica sociale» (REDAZIONE, «Avere coraggio e audacia profetica». Dialogo di papa Francesco con i gesuiti riuniti nella 36ª Congregazione Generale», in *La Civiltà Cattolica* 167[2016], 426).

² Per uno sguardo generale all'enciclica e ai suoi principali temi cf. S. MORANDINI, *Laudato si'. Un'enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi 2015; ID., *Un amore più grande del cosmo. Laudato si' per un anno di misericordia*, Cittadella, Assisi 2016; U. SARTORIO, *Tutto è connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale*, EMI, Bologna 2015. Interessanti sono alcuni contributi che evidenziano diversi approcci scientifici all'enciclica soprattutto nell'ottica di sostenibilità, dialogo interreligioso ed educazione; cf. J.I. KUREETHADAM (a cura di), *Cura della casa comune. Introduzione a Laudato si' e sfide e prospettive per la sostenibilità*, LAS, Roma 2015; M. DAL CORSO – B. SALVARANI (a cura di), *Le religioni e la cura della casa comune. Una ricezione interreligiosa dell'enciclica Laudato si'* (Quaderni di Studi Ecumenici 33), Pazzini, Verrucchio (RN) 2016; C. GIULIODORI – P. MALAVASI (a cura di), *Ecologia integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione*, Vita e Pensiero, Milano 2016; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (a cura di), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*, Sal Terrae, Santander 2015.

In un contesto segnato da forti cambiamenti e disagi sociali, politici, economici e ambientali, ci proponiamo di offrire un contributo per uno sguardo teologico-morale della visione dell'enciclica.³ La questione ecologica, vista con gli occhi delle «vittime socio-ambientali», ci rende consapevoli dell'interdipendenza tra la fragilità della madre Terra e la fragilità umana, così come si delinea nella *LS*. La prospettiva teologico-morale che andremo delineando vuole approfondire la portata etica della misericordia che fascia le ferite della «casa comune», suscitando nei singoli, nelle comunità ecclesiali e nella società civile e politica atteggiamenti e azioni concrete, al fine di tradurre l'istanza dell'ecologia integrale.

Degrado umano e degrado ambientale, grido della terra e grido dei poveri sono l'appello etico che attraversa tutta la *LS*:

L'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale. Di fatto, il deterioramento dell'ambiente e quello della società colpiscono in modo speciale i più deboli del pianeta [...]. Vorrei osservare che spesso non si ha chiara consapevolezza dei problemi che colpiscono particolarmente gli esclusi. [...] Questa mancanza di contatto fisico e di incontro, a volte favorita dalla frammentazione delle nostre città, aiuta a cauterizzare la coscienza e a ignorare parte della realtà in analisi parziali. Ciò a volte convive con un discorso «verde». Ma oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri (*LS* 49-50).

Di fronte allora a questa chiara impostazione, tentiamo un metodo di rilettura dell'enciclica attraverso la scelta di alcuni verbi «teologici» caratteristici dell'attuale magistero di Francesco:⁴ accompagnare, nel

³ Il quadro internazionale vede all'orizzonte conflitti che crescono in Siria come in tutto il Medio Oriente, la minaccia del terrorismo diffusosi in Europa, che s'incrina più verso derive di chiusure intranazionali che verso percorsi di unità civile e politica, mentre non meno preoccupanti risultano i primi passi della presidenza americana di Donald Trump e i rapporti diplomatici tra Usa, Europa e Russia. Il contesto socio-politico italiano è alla ricerca di una stabilità governativa e di riforme efficaci per far crescere l'occupazione, soprattutto giovanile, per contrastare la crescente povertà delle famiglie e per affrontare senza interessi l'emergenza immigrazione. Cf. F. OCCHETTA, «Italia sfiduciata, ma laboriosa», in *La Civiltà Cattolica* 168(2017), 147-154; E. JONES, «Trump e l'identità europea. Un'America populista, nazionalista, isolazionista», in *Il Regno-Attualità* (2017)2, 1-4.

⁴ Cf. FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale (24.11.2013), nn. 24-27: *EV* 29/2130-2133; nn. 87-89: *EV*

senso di *narrare* alcune delle attuali emergenze etiche socio-ambientali; *discernere* secondo alcune categorie biblico-teologiche gli orientamenti etico-sociali; *integrare* la «cura della casa comune» come nuova opera di misericordia spirituale e corporale nella formazione della coscienza morale e dei cammini ecclesiali e socio-politici. Infatti, proprio nel *Messaggio per la Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* dello scorso 1 settembre 2016, iniziativa svoltasi per la prima volta, papa Francesco ha proposto alla luce della *LS*

un completamento ai due tradizionali elenchi di sette opere di misericordia, aggiungendo a ciascuno la cura della casa comune. Come opera di misericordia spirituale, la cura della casa comune richiede «la contemplazione riconoscente del mondo» (enc. *Laudato si'*, 214) che «ci permette di scoprire attraverso ogni cosa qualche insegnamento che Dio ci vuole comunicare» (*ivi*, 85). Come opera di misericordia corporale, la cura della casa comune richiede i «semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo [...] e si manifesta in tutte le azioni che cercano di costruire un mondo migliore» (*ivi*, 230-231).⁵

Il nostro approccio alla crisi socio-ambientale vuole lasciarsi condurre dallo stile di *diakonia misericordiosa* indicato da papa Francesco, assumendo lo sguardo di stupore e di lode con cui Francesco d'Assisi, «esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di un'ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità» (*LS* 10), contemplava l'uomo e tutte le creature come una fraternità universale.

29/2193-2195, dove viene elaborato il senso dell'accompagnamento e del discernimento e la relativa inclusione sociale dei poveri ai nn. 186-201: *EV* 29/2292-2307. Con la *LS*, l'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (nn. 277; 285) condivide l'intenzione profonda del criterio di «cura», declinata in particolare al capitolo ottavo proprio attraverso i verbi dell'*accompagnare*, *discernere*, *integrare*. Accostiamo tale declinazione alla cura della fragile «casa comune» che si presenta come famiglia universale che include la relazione affettiva tra le persone, l'ambiente e il Creatore; cf. *Id.*, esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* sull'amore nella famiglia (19.3.2016), in *Il Regno-Documenti* (2016)5, 129-200. La conversione ecologica a cui ci invita il papa nella *LS* è strettamente connessa alla conversione personale e comunitaria dell'*Evangelii gaudium* e alla conversione pastorale dell'*Amoris laetitia*.

⁵ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* (1.9.2016), in *Il Regno-Documenti* (2016)15, 460.

1. Narrare la rilevanza etica dei «vissuti» e dei «tessuti» socio-ambientali

Il contesto attuale è una rete di «vissuti» socio-antropologici e di «tessuti» socio-economici connessi da un ritmo quasi irrefrenabile di cambiamenti, evoluzioni, ritardi che confluiscono in un'unica crisi socio-ambientale.

La «*rapidación* (rapidizzazione)» (LS 18), a volte patologica, delle sempre più strette maglie dei tessuti sociali, economici, politici, s'intreccia alla velocità con cui le persone devono elaborare i propri vissuti legati ai rapporti familiari, al lavoro, all'educazione, alla precarietà, alla fragilità stessa della vita personale e sociale. La crescita esponenziale dei disastri ambientali è connessa agli accresciuti e sconsiderati bisogni di una sola parte dell'umanità (quella più abbiente) che produce costantemente un elevato tasso di povertà mondiale. Prendiamo in considerazione alcune delle narrazioni socio-ambientali che ci sembrano rilevanti nell'attuale cammino della famiglia umana alla luce dell'enciclica: il paradigma tecnocratico, la protesta di sorella e madre terra e l'impoverimento con il conseguente bene comune disatteso.

1.1. Il paradigma tecnocratico

La necessità di rispettare le norme vigenti sull'ambiente diventa sempre più un ingranaggio complesso di fattori umani e ambientali che rischiano di rallentare i processi di efficienza e profitto. La crescita, intesa non nel suo valore integrale di sviluppo umano e socio-ambientale, ma come accumulo di ricchezza finanziaria, è gestita dai teorici della finanza e della tecnologia secondo un paradigma nel quale risalta la concezione del soggetto che

progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. Tale soggetto si esplica nello stabilire il metodo scientifico con la sua sperimentazione, che è già esplicitamente una tecnica di possesso, dominio e trasformazione. È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informe totalmente disponibile alla sua manipolazione (LS 106).

La tendenza, dunque, è quella di condizionare-manipolare non solo la vita delle persone e del sistema sociale, ma di fare in modo che la tecnica colonizzi tutte le risorse umane e ambientali, perché tutto rientri in questa «ferrea logica» (cf. LS 108). Il papa, citando Romano Guardini, esplicita come il potere globalizzante e massificante della tecnocrazia distorce il ruolo stesso dell'uomo nella natura, trasformandolo in «dominio nel senso estremo della parola» (LS 108).

L'enciclica non è contraria al progresso scientifico e tecnologico (cf. LS 103; 114; 131-133), ma evidenzia come la capacità di decisione, la libertà e la creatività delle persone (cf. LS 109) siano condizionate da esso.⁶ La tecnologia è avanzamento di progresso e di sviluppo, ma non può sostituirsi alla libertà e responsabilità della persona. Neppure il delicato ruolo della politica, finalizzato al bene comune, può essere sostituito dall'imperante paradigma efficientista della tecnocrazia, che si orienta esclusivamente a una redditività economica privatistica e cade in gravi forme di determinismo tecnologico (cf. LS 53-59).

Inoltre è evidente come la forma di questo potere tecnocratico abbia gradualmente globalizzato la paura e l'insicurezza sociale, inficiando le coscienze dei singoli, i luoghi e le strutture delle nostre città. A nostro avviso, tale paradigma è sorgente di un'endemica insicurezza che affonda le sue radici in due fattori principali.⁷

Il primo è di tipo antropologico-culturale, in quanto la fragilità che caratterizza l'identità della persona rischia di non essere colta come risorsa, ma strumentalizzata *in primis* dalle «dinamiche dei media e del mondo digitale, che, quando diventano onnipresenti, non favoriscono lo sviluppo di una capacità di vivere con sapienza, di pensare in profondità, di amare con generosità» (LS 47).⁸ L'eccessiva flessibilità-precarietà porta a uno stile ansiogeno del vivere, tale da indebolire la fiducia in se stessi e nella capacità collettiva di regolare la vita sociale.

⁶ Cf. P. BARBUCCI, «*Laudato si'*. La sfida e i limiti. Una proposta d'ampio respiro e il rischio di alcune ambiguità», in *Il Regno-Attualità* (2015)8, 523-524. Barbucci rileva queste posizioni come «ambigue» perché il rischio, a suo parere, è quello di far trasparire un pregiudizio anti-tecnologico (cf. LS 20; 53-54; 106-107). A nostro avviso ci sembra che Francesco tenga insieme la denuncia di un paradigma tecnocratico, che finisce per distruggere la politica, la giustizia e la libertà (cf. LS 53), e la profetica visione di una tecnoscienza, che, se ben orientata, è in grado non solo di migliorare la qualità della vita, ma anche di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, «il "salto" nell'ambito della bellezza» (LS 103). La visione di papa Francesco in questo ambito è già in vario modo presente nel magistero precedente. Rimandiamo alla sintesi che Benanti in appendice a un suo studio pone sul rapporto tra dottrina sociale della Chiesa e tecnologia; cf. P. BENANTI, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2016, 135-148.

⁷ Circa la preoccupazione sociale per la sicurezza, il determinante disagio sociale che favorisce i fermenti della sfiducia e della delinquenza e l'influente binomio immigrazione/criminalità, rimandiamo a un nostro precedente studio, in cui viene osservato come i suddetti «sintomi di insicurezza» derivino da radici antropologiche e sociali; cf. G. LACERENZA, *Misericordia e coscienza morale. Chiesa italiana e recupero della persona che delinque*, Cittadella, Assisi 2016, 79-101.

⁸ L'incapacità personale e sociale di gestire la «fluidità delle identità» è evidente nei nostri vissuti quotidiani e purtroppo provoca il sospetto verso gli altri, «l'intolleranza per la diversità, l'ostilità per gli estranei e la pretesa di separarsene e bandirli, e la preoccupazione isterica, paranoica, per la legge e l'ordine» (Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999, 54).

Questa prospettiva si radica in un «appiattimento della soggettività», in cui la coscienza personale è segnata dalla pervasiva «egemonia dell'offerta» e da una costante orizzontalità, in cui il bene comune diventa somma solo di interessi personali, senza alcun senso di verticalità.⁹

Un secondo aspetto che determina l'insicurezza sociale è il deterioramento degli spazi urbani, che influisce sulla qualità della vita umana e simboleggia l'esclusione che si ramifica nel più complesso degrado sociale. Scrive il papa:

Oggi riscontriamo, per esempio, la smisurata e disordinata crescita di molte città che sono diventate invivibili dal punto di vista della salute, non solo per l'inquinamento originato dalle emissioni tossiche, ma anche per il caos urbano, i problemi di trasporto e l'inquinamento visivo e acustico. [...] In alcuni luoghi, rurali e urbani, la privatizzazione degli spazi ha reso difficile l'accesso dei cittadini a zone di particolare bellezza; altrove si sono creati quartieri residenziali «ecologici» solo a disposizione di pochi, dove si fa in modo di evitare che altri entrino a disturbare una tranquillità artificiale. Spesso si trova una città bella e piena di spazi verdi ben curati in alcune aree «sicure», ma non altrettanto in zone meno visibili, dove vivono gli scartati della società. Tra le componenti sociali del cambiamento globale si includono gli effetti occupazionali di alcune innovazioni tecnologiche, l'esclusione sociale, la disuguaglianza nella disponibilità e nel consumo dell'energia e di altri servizi, la frammentazione sociale, l'aumento della violenza e il sorgere di nuove forme di aggressività sociale, il narcotraffico e il consumo crescente di droghe fra i più giovani, la perdita di identità (LS 44-46; cf. anche LS 150-153).

Sono segni, secondo Francesco, che mostrano il fallimento delle innovazioni tecnologiche, quando non sono accompagnate da un'etica che difende la qualità della vita, delle relazioni, della natura. Convertire i sistemi tecno-economici con le prospettive globali dell'ecologia integrale diventa l'appello di Francesco, arduo cammino planetario per cui servirebbe «uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma a una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (LS 111).

⁹ Cf. CENSIS, *44° Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2010*, FrancoAngeli, Milano 2010, XIII-XXIV. Così si esprimeva questa ricerca del Censis, rilevando infatti un vuoto inteso come «mancanza di verticalità», «evaporazione della legge» e «caduta dei desideri», che sono un iceberg alla cui punta oggi noi vediamo solo il devastante disagio economico locale e globale. Cf. anche Ib., *50° Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2016*, FrancoAngeli, Milano 2016, in cui emerge ancora maggiormente un'insicurezza diffusa. Per una sintesi su quest'ultimo *Rapporto*, cf. OCCHETTA, «Italia sfiduciata, ma laboriosa», 147-154.

1.2. Sorella e madre terra protesta

Il nostro narrare si pone ora principalmente in ascolto di quella che il papa definisce una vera e propria «protesta» che sale dalla terra e ci coinvolge tutti. Scrive infatti:

Questa sorella protesta per il male che le provochiamo, a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in lei. Siamo cresciuti pensando che eravamo suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla. La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi. Per questo, fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c'è la nostra oppressa e devastata terra, che «geme e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22). Dimentichiamo che noi stessi siamo terra (cf. Gen 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora (LS 2).

Il dato scientifico, che attraversa in particolare tutto il primo capitolo della *LS*, non è mai asettico e freddo. Questa protesta, come il grido dei poveri che sale dagli abissi della storia, ha le sue cause e i suoi effetti sempre nella difficile relazione e comunicazione tra l'uomo e l'ambiente naturale e sociale in cui abita e vive. È una protesta che dura da tempo, ma resta inascoltata, strumentalizzata e spesso messa a tacere da soluzioni parziali.

Lo snodo essenziale di quello che sta accadendo nella nostra «casa comune» si desume da alcuni fenomeni allarmanti, presentati nell'enciclica sempre in correlazione con i vissuti della gente, soprattutto i più poveri.

L'inquinamento prodotto dai rifiuti di vario genere colpisce tanto gli esseri umani, soprattutto gli esclusi, quanto le cose che si trasformano velocemente in spazzatura (cf. *LS* 22). Non si è sviluppato un «modello circolare» di produzione capace di assorbire e riutilizzare scorie e rifiuti, limitando l'uso delle risorse non rinnovabili.

Il surriscaldamento climatico, provocando una grande concentrazione atmosferica di gas serra, come anidride carbonica, metano, ossido di azoto e altri, emessi soprattutto a causa dell'attività umana, si rende responsabile dell'urgente problema del surriscaldamento globale (cf. *LS* 23). Il modello di sviluppo basato sull'uso intensivo di combustibili fossili, l'aumento della pratica del cambiamento d'uso del suolo, insieme all'alterazione del ciclo del carbonio, rischia sempre più di aumentare il dramma dei «migranti climatici». A tal proposito il pontefice afferma:

I cambiamenti climatici danno origine a migrazioni di animali e vegetali che non sempre possono adattarsi, e questo a sua volta in-

tacca le risorse produttive dei più poveri, i quali pure si vedono obbligati a migrare con grande incertezza sul futuro della loro vita e dei loro figli. È tragico l'aumento dei migranti che fuggono la miseria aggravata dal degrado ambientale, i quali non sono riconosciuti come rifugiati nelle convenzioni internazionali (LS 25).

Anche la scarsità e l'inquinamento delle falde acquifere è un dramma ambientale e sociale, che, unito alla diffusa privatizzazione, di fatto esclude molti dall'accesso all'acqua, pur essendo un diritto umano «essenziale, fondamentale e universale» e condizione di esercizio di altri diritti umani (cf. LS 30).

La perdita di biodiversità vegetale e animale, dovuta ad attività umane onnipresenti, quali deforestazione diffusa, costruzioni edilizie inopportune, metodi distruttivi di pesca e monoculture agricole, lascia intravedere che tali interventi spesso sono al servizio della finanza e del consumo (cf. LS 32-42). Resta evidente il fatto che il valore di ogni essere vivente è sminuito, dimenticato e la logica del profitto prevale sulla logica degli investimenti necessari «per comprendere meglio il comportamento degli ecosistemi e analizzare le diverse variabili di impatto di qualsiasi modifica importante dell'ambiente» (LS 42).

La denuncia del papa si delinea progressivamente in un presa di distanza dal deterioramento della qualità della vita umana provocato dal degrado ambientale e sociale (LS 48-59). Attraverso un elenco dettagliato di quella più complessa realtà chiamata «inequità planetaria», Francesco scrive di un vero e proprio «debito ecologico», che, a nostro avviso, lentamente si fa prigioniero di strutture di peccato ecologico assimilabili alle nostre troppe «abitudini nocive di consumo» (LS 55), insieme a un «comportamento evasivo» che «ci serve per mantenere i nostri stili di vita, di produzione e di consumo. È il modo in cui l'essere umano si arrangia per alimentare tutti i vizi autodistruttivi: cercando di non vederli, lottando per non riconoscerli, rimandando le decisioni importanti, facendo come se nulla fosse» (LS 59). La sola ricerca di rimedi tecnici per ogni problema ambientale «significa isolare cose che nella realtà – afferma Francesco – sono connesse, e nascondere i veri e più profondi problemi del sistema mondiale» (LS 111).

A fronte, dunque, di questa globalizzazione del debito ecologico, nel 2015 si sono susseguiti eventi che hanno coinvolto la comunità internazionale per cercare di discutere e approvare decisioni circa l'emergenza dei cambiamenti climatici e la limitazione delle emissioni dei gas a effetto serra.¹⁰ Il 2015, inoltre, è stato l'anno in cui l'ONU ha adottato i

¹⁰ L'enciclica ha certamente contribuito al dibattito che ha portato la Conferenza sui cambiamenti climatici delle Nazioni Unite (COP21) nel dicembre 2015 a raggiungere

17 *Obiettivi di sviluppo sostenibile* per il quindicennio 2015-2030, insieme alla verifica dei risultati circa la sfida alla fame, malnutrizione e sostenibilità ambientale delle azioni antropiche dei primi 15 anni dal 2000.¹¹

«Sora nostra madre terra, la quale ne sostenta e governa, produce diversi frutti con coloriti fiori et erba», come la descrive nel *Cantico delle creature* Francesco d'Assisi, purtroppo protesta, grida. L'intervento umano, di opprimente dominio, rischia di produrre sempre più ferite e di lasciare inascoltato questo dramma.

1.3. L'impoverimento e il bene comune disatteso

Una certa sordità e deresponsabilizzazione accomuna tutti, cittadini, luoghi di ricerca, istituzioni locali e Stati. Infatti, «la medesima logica che rende difficile prendere decisioni drastiche per invertire la tendenza al riscaldamento globale è quella che non permette di realizzare l'obiettivo di sradicare la povertà» (LS 175). È preoccupazione del

lo storico risultato del cosiddetto *Paris Agreement*. È un'ennesima tappa di un lungo processo cominciato nel 1992 quando, nell'ambito della Conferenza di Rio sull'ambiente e lo sviluppo, la *United Nations Framework Convention on Climate Change* è stata aperta alla firma, entrando poi in vigore nel 1994 con una graduale ratifica da parte dei Paesi che a oggi sono 195 (oltre all'Unione Europea). I Paesi partecipanti al *Paris Agreement* lo hanno firmato il 22 aprile 2016 e si sono impegnati a depositare i loro rispettivi documenti di ratifica, accettazione, adesione. Tre sono gli aspetti principali: l'impegno differenziato contro il cambiamento climatico, l'individuazione di uno strumento di finanza per il clima e il trasferimento tecnologico a favore dei Paesi in via di sviluppo. A tal proposito cf. L. BRUZZI – F. SERRANO – E. TOSCANO, «Il riscaldamento globale: un pericolo imminente che dobbiamo contrastare», in GIULIODORI – MALAVASI (a cura di), *Ecologia integrale*, 73-90. Alle pp. 84-89 i punti salienti del *Paris Agreement*. Cf. anche P. DE CHARENTENAY, «Luci e ombre sulla COP21», in *La Civiltà Cattolica* 167(2016), 363-372; J.I. GARCÍA, «COP21. Il clima tra questioni economiche e contributi ecclesiali», in *Aggiornamenti Sociali* 67(2016), 198-207.

¹¹ Questi 17 *Obiettivi di sviluppo sostenibile* pongono per gli Stati membri dell'ONU dei *target* da raggiungere nel corso degli anni; cf. www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals. Gli *Obiettivi* sono: povertà zero, fame zero, salute e benessere, istruzione di qualità, uguaglianza di genere, acqua pulita e igiene, energia pulita e accessibile, lavoro dignitoso e crescita economica, industria-innovazione-infrastrutture, ridurre le disuguaglianze, città e comunità sostenibili, consumo e produzione responsabili, agire per il clima, la vita sott'acqua, la vita sulla terra, pace-giustizia-istituzioni forti, partnership per gli obiettivi. Un approfondimento interessante è la prospettiva offerta dal cardinale Turkson, presidente del già Pontificio consiglio giustizia e pace: cf. P.K.A. TURKSON, «The SDGs from Viewpoint of the Encyclical Letter *Laudato si'* and the Volumes Energy, Justice and Peace and Land and Food Edited by the Pontifical Council», in S. BERETTA (a cura di), *Beyond Sustainable Development: Integral Ecology*, Vita e Pensiero, Milano 2016, 17-27.

papa invitare a una «reazione globale più responsabile», che implichi l'affrontare contemporaneamente sia la riduzione dell'inquinamento, sia lo sviluppo dei Paesi e delle regioni povere.

Il narrare i vissuti dei poveri da parte del papa dà un tono di bellezza a tutta l'enciclica. Bellezza perché Francesco li ritiene preziosi nella nostra «casa comune». Non è un ascolto «assistenziale», ma finalizzato a mettere in crisi i nostri vissuti anti-ecologici e i tessuti di quei processi politici ed economici che purtroppo si strutturano per realizzare un bene tutt'altro che comune, tutt'altro che inclusivo.

La parola «poveri» risulta presente nel testo 47 volte, e 28 volte l'espressione «bene comune». Siamo dinanzi a molteplici sfaccettature di quell'altissimo tasso di esclusione provocato dalle disuguaglianze sociali e dal degrado ambientale. Se tale intrinseco rapporto tra degrado ambientale e sociale cresce in maniera proporzionale ed esponenziale, il rapporto tra benessere di pochi e malessere di molti cresce in maniera eguale.¹²

La *LS* è attenta a mettere in luce come la cifra della fragilità-esclusione non sia relativa solo alle povertà materiali, ma anche alla dignità umana, ogniquale volta essa venga ferita. Quando non si riconosce nella realtà stessa «l'importanza di un povero, di un embrione umano, di una persona con disabilità – per fare solo alcuni esempi –, difficilmente si sapranno ascoltare le grida della natura stessa. Tutto è connesso» (*LS* 117). L'indifferenza, la crudeltà, il maltrattamento verso le altre creature (cf. *LS* 92) sono atti contrari alla dignità umana. Essa è minacciata dalla visione che rafforza «l'arbitrio del più forte» e favorisce ingiustizie e violenze, in quanto il primo arrivato o quello che ha più potere si fa esclusivo proprietario delle risorse (cf. *LS* 82), minando il principio della destinazione universale dei beni che regola il discernimento del bene comune. L'ambiente che ci è stato donato è appunto «comune», un «bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti»; infatti chi ne possiede una parte

è solo per amministrarla a beneficio di tutti. Se non lo facciamo, ci carichiamo sulla coscienza il peso di negare l'esistenza degli altri. Per questo i Vescovi della Nuova Zelanda si sono chiesti che cosa

¹² Il *Rapporto OXFAM 2016*, redatto da una confederazione internazionale di 18 organizzazioni che lavorano insieme in oltre 90 Paesi per monitorare le ingiustizie sociali globali, ha stimato che la crisi della disuguaglianza globale sta raggiungendo valori estremi mai toccati prima. L'1% più ricco della popolazione mondiale possiede più risorse del mondo rispetto al resto della popolazione. La crescente disuguaglianza nuoce in quanto pregiudica la coesione sociale e aumenta la corruzione e l'evasione fiscale causata da un forte sistema che principalmente è quello dei cosiddetti paradisi fiscali. Tutti i dati a riguardo sono reperibili sul sito www.oxfam.it.

significa il comandamento «non uccidere» quando «un venti per cento della popolazione mondiale consuma risorse in misura tale da rubare alle nazioni povere e alle future generazioni ciò di cui hanno bisogno per sopravvivere» (LS 95).

Il paradigma tecnocratico e le conseguenze del disastro ambientale pesano sulla vita e dignità dei più fragili, sviscono il senso del bene comune, tanto da condurci a una «schizofrenia permanente, che va dall'esaltazione tecnocratica che non riconosce agli altri esseri un valore proprio, fino alla reazione di negare ogni peculiare valore all'essere umano» (LS 118).

L'inclusione socio-ambientale dei poveri si affaccia nell'enciclica non come un nucleo di interesse a sé stante, come un'isolata questione sociale tra le tante, ma è la più profonda questione eco-antropologica, uno degli assi portanti della LS. Il principio stesso di bene comune, come logica conseguenza, si trasforma in «appello alla solidarietà e in una opzione preferenziale per i più poveri» (LS 158). La centralità, dunque, dell'inclusione sociale dei poveri è un bene per tutti, è «un'esigenza etica fondamentale per l'effettiva realizzazione del bene comune» e a conferma di questo Francesco richiama i nn. 186-201 dell'*Evangelii gaudium*, dove appare chiaro come l'opzione preferenziale per i poveri sia «una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica».¹³

Narrare questi evidenti macro-problemi socio-ambientali – il potere strutturale del paradigma tecnocratico, la protesta della terra e l'impoverimento di fasce di umanità schiacciate dalla decostruzione del significato di bene comune – ci porta a proseguire la nostra riflessione cercando di «prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare» (LS 19).

¹³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 198: EV 29/2304. Nella stessa esortazione, al n. 190: EV 29/2296, risulta significativo un passaggio sulla precarietà delle risorse che sembra penalizzare inesorabilmente i diritti di alcuni popoli: «Deplorabilmente, persino i diritti umani possono essere utilizzati come giustificazione di una difesa esacerbata dei diritti individuali o dei diritti dei popoli più ricchi. Rispettando l'indipendenza e la cultura di ciascuna nazione, bisogna ricordare sempre che il pianeta è di tutta l'umanità e per tutta l'umanità, e che il solo fatto di essere nati in un luogo con minori risorse o minor sviluppo non giustifica che alcune persone vivano con minore dignità. Bisogna ripetere che “i più favoriti devono rinunciare ad alcuni dei loro diritti per mettere con maggiore liberalità i loro beni al servizio degli altri”. Per parlare in modo appropriato dei nostri diritti dobbiamo ampliare maggiormente lo sguardo e aprire le orecchie al grido di altri popoli o di altre regioni del nostro Paese. Abbiamo bisogno di crescere in una solidarietà che “deve permettere a tutti i popoli di giungere con le loro forze ad essere artefici del loro destino”, così come “ciascun essere umano è chiamato a svilupparsi”».

2. Discernere attraverso uno sguardo teologico-morale

La narrazione fenomenologica dei «segni dei tempi» che abbiamo visto caratterizzare la nostra «casa comune» esige ora, a nostro avviso, un discernimento teologico chiamato a procedere dalla storia e a coniugare le categorie antropologiche e bibliche per una concreta prassi etica. Lo studio dell'ambiente e il suo rapporto con la teologia, in una visione ecumenica e interreligiosa, hanno interessato in maniera trasversale numerosi studiosi, i quali hanno riflettuto in relazione alle proprie geografie ambientali, sociali, politiche, ecclesiali.¹⁴

Vediamo ora lo sviluppo di alcuni passaggi che ci porteranno ad affermare la centralità di un'*ecomisericordia* come orientamento teologico della questione eco-sociale.

2.1. Relazioni fondamentali da risanare

Nell'era delle connessioni informatiche e della condizione tecno-umana,¹⁵ sembra maggiormente accentuato il *deficit* di connessione tra quelle relazioni che il dato biblico nei racconti della creazione del libro della Genesi ci propone come fondamentali e strettamente connesse, ovvero la relazione di ogni persona con Dio, il prossimo, la terra (LS 66).¹⁶

Un'ecologia senza un'adeguata antropologia è vuota, scrive il papa (LS 108), come anche lo è un'antropologia teologica che non riesca

¹⁴ Riferimento essenziale a tal proposito è lo studio di S. MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005. L'autore ricostruisce le linee principali del dialogo tra la scienza ecologica e la riflessione di alcuni teologi del panorama mondiale. Lo stesso Morandini presenta alcune figure del dibattito internazionale, richiamate in forma più o meno esplicita da papa Francesco nella LS, teologi che negli ultimi decenni hanno affrontato la questione dell'impegno ecologico dei cristiani (Bartolomeo I, Leonardo Boff, Jürgen Moltmann, Denis Edwards); cf. ID., *Un amore più grande del cosmo*, 43-100. Risultano ancora attuali i contributi sul rapporto tra religioni ed ecologia; cf. K. GOLSER (a cura di), *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, EDB, Bologna 1995. Circa l'istanza di complessità nel dialogo tra religioni e scienze biologiche e significati antropologici cf. S. MORANDINI, «In dialogo per la terra», in DAL CORSO – SALVARANI (a cura di), *Le religioni e la cura della casa comune*, 65-74.

¹⁵ Cf. BENANTI, *La condizione tecno-umana*, 109-129.

¹⁶ Per un sintetico approccio ai testi biblici cf. A. BONORA, «L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11», in A. CAPRIOLI – L. VACCARO (a cura di), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988, 156-166; cf. anche A. BARBI, «E Dio vide ciò che era buono», in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Custodire il Creato. Teologia, etica e pastorale*, EDB, Bologna 2013, 49-62.

a mettere adeguatamente in relazione la cura del *bios* (senza scadere nel biocentrismo; cf. LS 118) dentro l'assetto dell'*anthropos* («deviato» per le sue vie troppo autoreferenziali; cf. LS 118-119).

Ci sembra di osservare che la valorizzazione di entrambi nelle linee pensate da Francesco, per un risanamento di tutte le relazioni, debba tener conto di questi aspetti:

- a) «non si può esigere da parte dell'essere umano un impegno verso il mondo, se non si riconoscono e non si valorizzano al tempo stesso le sue peculiari capacità di conoscenza, volontà, libertà e responsabilità» (LS 118);
- b) «non possiamo illuderci di risanare la nostra relazione con la natura e l'ambiente senza risanare tutte le relazioni umane fondamentali. [...] Infatti non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio» (LS 119);
- c) «siamo inclusi in essa [nella natura], siamo parte di essa e ne siamo compenetrati. [...] Come ogni organismo è buono e mirabile in se stesso per il fatto di essere una creatura di Dio, lo stesso accade con l'insieme armonico di organismi in uno spazio determinato, che funziona come un sistema [ecosistemi]» (LS 139-140).

Il valore della persona umana e la sua dignità, le relazioni fraterne e la bontà propria di ogni essere vivente, costituiscono un unico progetto d'amore che è la creazione: «L'amore di Dio è la ragione fondamentale di tutto il creato» (LS 77; cf. 76-83).¹⁷ L'antropologia relazionale come quadro di riferimento equilibrato del rapporto/valore uomo-natura trova significato coerente in una teologia della creazione che sappia confrontarsi con i molteplici modelli filosofici e scientifici. Gli accenti dati all'antropocentrismo o al cosmocentrismo/biocentrismo¹⁸ trovano

¹⁷ La profondità della relazione con il mondo resta dimensione originaria e costitutiva della persona. La scienza, proponendo il concetto di ecosistema, «valorizza il nesso vitale tra gli esseri viventi (per sé, non solamente l'uomo) e il loro ambiente: un rapporto sistemico che impedisce di pensare l'uno senza l'altro, pena minarne l'esistenza stessa. Persino l'economia – se allargassimo il campo della nostra analisi – tende sempre più a vedere il proprio funzionamento in modo sistemico» (F. SCANZANI, «Uomo e mondo nel mistero della predestinazione», in *La Scuola Cattolica* 144[2016], 405). Cf. anche S. RONDINARA, «Sostenibilità dello sviluppo e recupero semantico delle relazioni tra persona e natura», in KUREETHADAM (a cura di), *Cura della casa comune*, 194-200.

¹⁸ Sono diversi i modelli filosofici del rapporto tra uomo e natura che poi sono alla base delle varie interpretazioni ecologiste; cf. E. CONTI, «Uomo, natura, tecnica. La questione ecologica oggi», in *La Scuola Cattolica* 144(2016), 341-348. Per una ricostruzione storica del dibattito sull'antropocentrismo «forte» a livello internazionale cf. S.

un senso equilibrato nella coappartenenza di uomo e mondo in una valenza cristologico-trinitaria.¹⁹

Sullo sfondo di questo progetto d'amore, più che la superiorità soggiogante appare chiara la ministerialità della persona umana, significata dalla sua peculiare dimensione sociale, nell'apertura al «tu», e dalla dimensione trascendente, nell'apertura al «Tu» divino (cf. *LS* 119). Volgendo lo sguardo alla comunione trinitaria, citando Bonaventura e Tommaso (cf. *LS* 239-240), il papa afferma che «la chiave della nostra propria realizzazione» è scoprire come il mondo, creato secondo il modello divino in cui le Persone divine sono relazioni sussistenti, è «una trama di relazioni», in cui:

- a) ogni creatura «porta in sé una struttura propriamente trinitaria, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'essere umano non fosse limitato, oscuro e fragile» (*LS* 239);
- b) la persona umana «tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da se stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature» (*LS* 240);
- c) la persona assumendo «quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione» matura «una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità» (*LS* 240).

Moltmann²⁰ affermava che è lo Spirito divino a plasmare costantemente la comunione creaturale. Solo questo permette di lasciare la visione meccanicistica del mondo, in cui l'uomo si rapporta con la natura in un'idea di soggettività assoluta e sovranità, e di camminare in modo tale che gli esseri umani rispecchino il Dio trinitario nella comunione e nella reciprocità che promuove la vita.²¹

MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna 1999, 35-63.

¹⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2014, 255-306. L'autore presenta bene le istanze per una valenza cristologico-trinitaria della teologia della creazione, capace di acquisire coerentemente anche il dibattito critico contemporaneo sui fronti dell'ecologia e delle scienze.

²⁰ Per approfondire alcuni punti di convergenza tra *LS* e il pensiero teologico di Moltmann cf. MORANDINI, *Un amore più grande del cosmo*, 73-88.

²¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990, 82-83. La prospettiva trinitaria e pneumatologica è strettamente congiunta a quell'elemento tipicamente ecologico che è la relazionalità, intorno alla quale Moltmann sviluppa l'antropologia; cf. ID., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 118-129; 234-282.

Scriva il teologo tedesco: «Se lo Spirito di Dio è effuso sull'intera creazione, sarà proprio in virtù di questo Spirito che tutte le creature si uniranno e vivranno in comunione tra di loro e con Dio stesso. La vita è comunione. La vita del creato è la comunione creaturale che comunica».²²

Evidentemente la frattura che si evince nella relazione tra gli uomini e tra questi e l'ambiente non può che essere sostituita, secondo Moltmann, con «il nuovo paradigma di comunione fra cultura e natura ora fondata sulla comunicazione, sulla reciprocità».²³ Purtroppo l'attuale «individualismo spietato» produce una percezione di sé sganciata dall'alterità, in cui domina «la morale dell'utile per "me" e per il "mio"», in cui il significato dell'altro svanisce e si tende a vedere il mondo come espressione e campo di azione di sé o del piccolo di cui è parte e a cui si sente legato.²⁴

La relazione, dunque, è criterio di discernimento teologico nel valutare gli approcci alla questione ambientale e nel procedere all'elaborazione di quella che adesso tenteremo di delineare come *ecomisericordia*, ovvero la portata etico-sociale della misericordia in prospettiva ecologica. La centralità della relazione come cifra essenziale di ogni discorso ecologico, alla luce della *LS*, non può assumere un ruolo profetico etico-sociale per la comunità cristiana se non a partire da una valenza antropologico-trinitaria, in cui l'uomo è centrale nel piano divino della creazione, ma non il suo centro assoluto. È Gesù Cristo il cuore del progetto del Padre e l'uomo e la natura sono «relati» a tale centro, nella reciproca differenza specifica.²⁵

2.2. Ecomisericordia per una fedeltà integrale

La fede cristiana nella creazione, cristologico-trinitaria, significata da una grammatica antropologica della relazione, diventa un riferimento fondante per guardare all'etica ecologica come «opera di misericordia». La teologia morale, a tal proposito, deve aprire percorsi fatti di atteggiamenti e azioni che valorizzino e promuovano in tutte le persone,

²² ID., *La giustizia crea futuro*, 83.

²³ *Ivi*, 85.

²⁴ Cf. V. ANDREOLI, *Ma siamo matti. Un Paese sospeso fra normalità e follia*, Rizzoli, Milano 2015, 40-41.

²⁵ Cf. F. SCANZIANI, «Una responsabilità filiale. Teologia della creazione e questione ambientale», in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Custodire il Creato*, 63-83.

soprattutto le più povere, e in tutte le specie viventi, la luce del Creatore e la sua opera di redenzione.

Se nella sua accezione biblica la misericordia ha quel significato di fedeltà amante che include in sé la giustizia e la realizza compiutamente,²⁶ con il termine *ecomisericordia* esprimiamo l'orientamento teologico-morale volto a sviluppare una fedeltà compiuta, giusta e integrale, di premurosa cura attiva della nostra «casa comune». Tenere insieme, pur nelle loro differenze e tensioni, tutte le relazioni tra persona, ambiente naturale, società e Dio è il valore più alto da raggiungere attraverso l'approccio di *ecomisericordia*. Come anche la promozione del rispetto e della tutela del bene delle persone e degli ecosistemi. È il valore della vita in tutte le sue forme che diventa appello etico di compassione, di misericordia.²⁷

Vediamo in tre passaggi la significatività di questo approccio biblico-teologico dell'*ecomisericordia* per un'etica fedele alle interconnessioni dell'esistenza.

In primo luogo la Creazione si presenta come dono della misericordia del Padre²⁸ e la creazione del mondo culmina nella creazione dell'uomo e della donna:

In quanto creatura, l'uomo è un essere vivente (Gen 2,7), come tutti gli animali. Ma la creaturalità umana si differenzia per una dimensione specifica e propria, che gli animali non hanno: oltre ad avere un «respiro di vita», che è la luce dell'autocoscienza, l'uomo e la

²⁶ Ci permettiamo di suggerire il percorso biblico-teologico che abbiamo tracciato nello studio già citato precedentemente: cf. LACERENZA, *Misericordia e coscienza morale*, 258-320. Cf. anche G. CANOBBIO, «L'indebita contrapposizione tra giustizia e misericordia», in G. CANNIOBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (a cura di), *La Giustizia* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 2016, 137-172.

²⁷ Cf. S. MORANDINI, «La misericordia "ecologica" alla luce dell'enciclica *Laudato Si'*», in *PATH* 15(2016), 457-475. Morandini esplora la dimensione ecologica della misericordia a partire dalla *LS* ed entrando in dialogo con alcuni autori come aveva già fatto nel suo libro *Un amore più grande del cosmo*. Nel suo studio *Nel tempo dell'ecologia* rilevava che la riflessione cattolica e l'etica sociale ecumenica risultano accomunate da quel collegamento fondamentale tra la promozione della sostenibilità-integrità del creato e l'impegno per la giustizia sociale, in una prospettiva definita come ecogiustizia. MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia*, 99-100: «L'attenzione per il povero, per l'oppresso, per i diritti violati, per un'effettiva democratizzazione dell'accesso alle risorse dovrà dunque raccordarsi con quella per le prossime generazioni, esse pure titolari di un diritto all'ambiente che non può essere disatteso». Cf. M.A. LA TORRE, *Morale ecologica*, Cittadella, Assisi 1990, 91-110. L'autrice attraverso un approccio filosofico-morale delinea le tracce di un'etica ecologica della pietà. Cf. anche la prospettiva di T. COLLAUD, «La création comme espace de justice et temple à habiter. Une clé de lecture de l'encyclique *Laudato si'*», in *Rivista teologica di Lugano* 21(2016), 223-243.

²⁸ Cf. G. WITASZEK, «La Creazione *ad immagine*. Ermeneutica del dono divino e dell'impegno umano nella prospettiva profetica», in *Studia Moralia* 48(2010), 5-29; Id., «Misericordia *fondante* dell'opera salvifica (*Sal* 136)», in *Studia Moralia* 54(2016), 5-25.

donna sono «immagini di Dio». L'essere immagine di Dio vuol dire che uomo e donna non soltanto «esistono» ma sono capaci di una relazione con Dio. Più esattamente, si vuol dire che uomo e donna sono creature la cui esistenza è essenzialmente costituita dalla capacità di relazione e di apertura con Dio. Se da una parte, dunque, l'uomo è legato al suo mondo («è tratto dalla terra»), d'altra parte, è aperto alla relazione con Dio («immagine di Dio»). Il «mondo» è finalizzato alla piena realizzazione dell'uomo, ma a sua volta l'uomo è finalizzato all'incontro con Dio, trascinando con sé il suo mondo.²⁹

È una promessa di ecomisericordia, nel senso che la dimensione teologica della misericordia è l'anticipo di fiducia gratuita da parte di Dio nei confronti della coppia. La misericordia e la giustizia di Dio si manifestano nella fedeltà compassionevole a tutto ciò che egli dona gratuitamente: la dignità dell'uomo e della donna, l'eredità della terra, la relazione amante con lui stesso.

La benedizione che Dio dona è fiducia misericordiosa nell'uomo (cf. Gen 1,28) e viene prescritta per una relazione fedele e salvifica (giustizia) con i verbi che descrivono l'ecomisericordia da vivere nei confronti delle altre creature: «soggiogare» e «dominare» (Gen 1,28), «coltivare», «custodire» e «non devi mangiare» (Gen 2,15-16).³⁰ Attraverso questa dialettica di servizio fedele e giusto, la coppia potrà generare misericordia nelle sue molteplici relazioni, che devono attingere i criteri di giustizia all'originaria promessa di Dio:

Le creature di questo mondo non possono essere considerate un bene senza proprietario: «Sono tue, Signore, amante della vita» (Sap 11,26). Questo induce alla convinzione che, essendo stati creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile. Voglio ricordare che «Dio ci ha unito tanto strettamente al mondo che ci circonda, che la desertificazione del suolo è come

²⁹ BONORA, «L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11», 160. Cf. anche M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 130-153.

³⁰ Cf. BONORA, «L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11», 160-163. Il senso di queste parole nell'originale ebraico, afferma Bonora, è molto più ampio. Il verbo «soggiogare» indica la presa di possesso di un territorio e nel contesto esprime la fecondità offerta dalla benedizione di Dio di riempire la terra; il verbo «dominare» significa pascolare, condurre, guidare, reggere, vocabolario che indica come l'uomo sia «pastore della creazione». Gli altri due verbi «coltivare» e «custodire» evocano: il primo, il lavoro con il quale l'uomo modella e trasforma il dono del Creatore, in uno spirito di servizio culturale-religioso; il secondo, l'arte di saper abitare il mondo come casa, rispettarlo e vigilare fedelmente. Cf. C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1991, 92-94.

una malattia per ciascuno, e possiamo lamentare l'estinzione di una specie come fosse una mutilazione» (LS 89).

I racconti della creazione lasciano intendere che Dio non cambia nel suo atteggiamento e il progetto divino di ecomisericordia continua a realizzarsi costantemente, anche quando tutte le relazioni costitutive sono sconvolte e lacerate.

Infatti, in secondo luogo, la disobbedienza della coppia, il fratricidio, il diluvio universale e la torre di Babele indicano la cifra di un peccato come «disordine cosmico» e «violenza» che frantuma le relazioni in tutte le loro dimensioni.³¹ In questi racconti così antichi e ricchi di profondo simbolismo «era già contenuta – afferma Francesco – una convinzione oggi sentita: che tutto è in relazione e che la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri» (LS 70). L'ecomisericordia include integralmente quello che scrive il papa. La libertà creaturale, che deve esprimersi come un «intelligente contributo» (LS 79) verso un'evoluzione positiva dei legami di fraternità e giustizia, spesso cagiona tanto male alla natura e alla stessa storia umana. Eppure giustizia e misericordia nei racconti di Gen 1-11 sono la medesima azione di Dio, fedele alla benedizione, nonostante l'uso arbitrario della creazione da parte dell'uomo, e datore/difensore della vita, nonostante l'uomo la uccida. Infatti,

nel racconto su Caino e Abele il testo si chiude non con una condanna, ma con una sentenza mitigata ove Dio rifiuta esplicitamente la vendetta (Gen 4,15). La narrazione del diluvio si chiude con la decisione divina di non distruggere più il mondo (Gen 8,20ss), esattamente per lo stesso motivo (la violenza e la malvagità umana) per il quale Dio lo ha inviato (Gen 6,5). Il racconto della Torre di Babele (Gen 11,1-9) si chiude in realtà con un nuovo inizio: la vocazione di Abramo (Gen 12,1-3) attraverso il quale Dio benedirà «tutte le famiglie della terra» facendo a lui un «nome» diverso da quello che l'uomo intendeva farsi da solo (Gen 11,4).³²

³¹ Cf. A. WÉNIN, «I racconti sull'origine della violenza in Genesi 1-9», in *Ricerche Storico Bibliche* (2008)1-2, 49-59. Per Wénin è la «cupidigia» la violenza prima, che risiede nella coscienza dell'uomo biblico, nella figura del serpente che viene a essere la prima maledizione della Bibbia. È nel gesto simbolico del mangiare che l'uomo scopre come inaccettabile il limite della sua condizione. Anche il racconto di Caino e Abele (cf. Gen 4,1-16) è il simbolo di una reazione frantumata dalla cupidigia, che provoca il fenomeno della violenza. Su questa argomentazione cf. A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, 62-65. Cf. anche G. BORGONOV, «Giustizia punitiva e misericordia in Gn 1-11», in *Parola Spirito e Vita* (1985)11, 63-68.

³² L. MAZZINGHI, «“...E fece loro tuniche di pelli...”. La misericordia di Dio in Gen 3», in *Parole Spirito e Vita* (1994)29, 12.

Innanzi alla violazione delle relazioni originarie, la volontà di Dio è la medesima: offrire all'uomo le condizioni per ristabilirle. L'ecomisericordia, dunque, non solo è la promessa ma anche il modo per ristabilire-edificare la «casa comune» in tutte le sue relazioni creaturali, in un orizzonte di riconciliazione e non di logica retributiva. Dio è giusto e misericordioso perché la frattura del peccato non modifica la sua identità di amore incondizionato. Dinanzi al male, la sua reazione è donare la vita e preservarla, come per l'uomo, così anche per gli altri esseri viventi:

Si noti che la violenza, in Gen 1-11, non è direttamente rivolta contro la «natura», cioè l'ambiente o il mondo animale, ma interessa primariamente il mondo umano. Tuttavia dall'umanità la corruzione si espande nella sfera infraumana, cosicché si può dire che la «terra è piena della violenza che gli uomini compiono» (Gen 6,13). È la violenza umana che contamina il suolo: «maledetto sia il suolo per causa tua» (Gen 3,17). E la violenza è un peccato contro Dio perché distrugge e corrompe l'opera di Dio, creata molto buona. La minaccia ecologica viene dunque dall'umanità e non dalle forze brute di una natura selvaggia e indomabile. La corruzione ecologica va di pari passo con il dilagare della violenza umana. È dunque un problema etico, prima ancora che tecnico.³³

In terzo luogo l'ecomisericordia come anticipo gratuito di fiducia da parte di Dio, che crea a sua immagine e libera dalla corruzione ecologica che va di pari passo con la violenza-cupidigia umana, si rivela definitivamente nell'incarnazione di Gesù che porta a compimento con la sua Pasqua il progetto del Padre misericordioso e giusto.³⁴

³³ BONORA, «L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11», 165. Cf. anche MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, 133-135. Nel contesto poi delle narrazioni dell'Esodo (32-34) risalta come il popolo d'Israele conosca l'identità di Dio non attraverso un concetto, ma in fatti concreti, che rivelano la sua liberazione, il cammino nel deserto e la Legge come modalità per vivere l'alleanza. L'ontologica componente relazionale della misericordia e giustizia e la loro coesistenza nell'identità del Dio d'Israele sono due polarità dell'essere di Dio, presentate, nel contesto narrativo più ampio di Es 32-34, nella «formula di grazia» di Es 34,6-7; cf. LACERENZA, *Misericordia e coscienza morale*, 259-268.

³⁴ Cf. MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, 137-147. Di fronte alla forte accentuazione della creazione dell'AT, scrive Morandini, si potrebbe avere l'impressione che il NT abbia meno indicazioni. Da un punto di vista quantitativo la confessione del Creatore nei testi neotestamentari sembrerebbe trovare meno spazio rispetto ai testi centrati sull'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo e sull'opera dello Spirito Santo nella vita dei credenti. Un'approfondita analisi, però, conferma nel NT tutte le strutture fondamentali della fede ebraica (origine divina del mondo, bontà della creazione-sacramento di benedizione, responsabilità umana, stretta relazione tra disarmonia creaturale e peccato umano) e la loro rimodulazione nell'esperienza salvifica del Cristo.

Francesco descrive la vita di Gesù come un esempio di costante contatto con la bellezza della natura. Nei dialoghi con i suoi discepoli Gesù li invitava a riconoscere la relazione paterna che Dio ha con tutte le creature

e ricordava loro con una commovente tenerezza come ciascuna di esse è importante ai suoi occhi: «Cinque passerini non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio» (Lc 12,6). «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre» (Mt 6,26). Il Signore poteva invitare gli altri ad essere attenti alla bellezza che c'è nel mondo, perché egli stesso era in contatto continuo con la natura e le prestava un'attenzione piena di affetto e di stupore (LS 96-97).

Quando percorreva ogni angolo della sua terra, si fermava a contemplare la bellezza seminata dal Padre suo

e invitava i discepoli a cogliere nelle cose un messaggio divino: «Alzate i vostri occhi e guardate i campi, che già biondeggiano per la mietitura» (Gv 4,35). «Il regno dei cieli è simile a un granello di senape, che un uomo prese e seminò nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande delle altre piante dell'orto e diventa un albero» (Mt 13,31-32). Gesù viveva una piena armonia con la creazione, e gli altri ne rimanevano stupiti: «Chi è mai costui, che perfino i venti e il mare gli obbediscono?» (Mt 8,27). Non appariva come un asceta separato dal mondo o nemico delle cose piacevoli della vita (LS 97-98).

«Lo sguardo di Gesù», come il volere del Padre, è «anticipo di fiducia» che attrae e converte il cuore e apre prospettive inedite in riferimento a tutte le relazioni, anche con il creato, del quale è primogenito (cf. Col 1,15). Lo sguardo liberante è la lieta notizia nel discorso inaugurale di Luca (cf. Lc 4,16-21), è l'opera di misericordia che, nei fatti, include i peccatori e i poveri (cf. Lc 4,18-21; 5,29-32; 6,20-22), è attenta al seguito femminile (cf. Lc 8,1-3), si apre al mondo pagano (cf. Lc 18,9-14), a coloro che sono privi di beni (cf. Lc 14,13.21; 16,19-26; 19,8), a coloro che non contano secondo la società o la religione (cf. Lc 10,21; 14,11; 18,13.16), a coloro che sono in carcere per propria responsabilità o per ingiusta condanna (cf. Lc 23,39-43), a coloro che sono vittime delle ingiustizie di altri (cf. Lc 18,3; 21,39).³⁵

³⁵ Cf. G. Rossé, «La misericordia nell'opera di Luca», in *PATH* 15(2016), 283-300. Cf. anche D. ABIGNENTE, *Conversione morale nella fede. Una riflessione etico-teologica a partire da figure di conversione del Vangelo di Luca*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 2000.

Gesù abbraccia, attraverso il suo sguardo, tutto l'uomo e tutti i viventi. Riconosce il valore della dignità umana in ogni incontro e il valore intrinseco degli altri esseri viventi, che sceglie per la loro forza simbolica nel significare il suo regno (cf. Mt 13,1-51; Lc 13,18-20). Guarisce ascoltando il grido di chi soffre e perdona anticipando il dono di fiducia a chi è ferito dal peccato.

I suoi gesti e le sue parole sono nell'orizzonte dell'ecomisericordia che crea e che genera. In lui, crocifisso e risorto, è riconciliata e portata a pienezza la vita di tutte le creature e tutto si riorienta al Padre (cf. Col 1,19-20). Infatti la *LS* afferma che le creature di questo mondo non si presentano più come una realtà meramente naturale, «perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza. Gli stessi fiori del campo e gli uccelli che egli contemplò ammirato con i suoi occhi umani, ora sono pieni della sua presenza luminosa» (*LS* 100). Alla risurrezione di Gesù si deve, dunque, la percezione di trovarsi in «una fase nuova della storia della salvezza, in cui la potenza creatrice di Dio si fa sperimentabile nella vita dei credenti e già operante nel rinnovamento della creazione».³⁶

La valenza ermeneutica di quella che andiamo definendo ecomisericordia dischiuderebbe pertanto delle risorse etiche che andrebbero a motivare e fondare l'impegno dei credenti alla nuova opera di misericordia suggerita da papa Francesco, opera che esige una «conversione ecologica integrale» nell'ottica della corresponsabilità morale. L'incontro con Gesù risorto e l'opera dello Spirito rivestono di misericordia la persona umana e la aprono a una consapevolezza di pentimento. La dimensione cosmica della misericordia è una prossimità fedele integrale verso la dignità di ogni persona umana e verso quel valore di bellezza nascosto in ogni vivente.

2.3. Corresponsabilità morale motivata dall'ecomisericordia

Sullo sfondo di un quadro antropologico dell'interconnessione relazionale tra tutti i viventi, mediata e illuminata da una visione biblico-teologica dell'ecomisericordia, che tiene insieme il grido dei poveri e il grido della terra, emerge l'istanza etica della corresponsabilità morale nei confronti della «casa comune». Il criterio di corresponsabilità viene ad assumere un ruolo fondamentale per vivere ogni relazione come dono dell'ecomisericordia del Dio di Gesù Cristo.

³⁶ MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, 146.

Ogni relazione ci è data gratuitamente ed è da custodire, servire e far fruttificare nell'ampia dimensione del bene comune integrale della società e di tutta l'umanità che abita il creato. È fondamentale cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali. Francesco la definisce «tremenda responsabilità» quella di curare e proteggere la fragilità di tutte le specie viventi, sapendo che tale responsabilità assume un livello maggiore di colpa, quando

non ci accorgiamo più che alcuni si trascinano in una miseria degradante, senza reali possibilità di miglioramento, mentre altri non sanno nemmeno che farsene di ciò che possiedono, ostentano con vanità una pretesa superiorità e lasciano dietro di sé un livello di spreco tale che sarebbe impossibile generalizzarlo senza distruggere il pianeta. Continuiamo nei fatti ad ammettere che alcuni si sentano più umani di altri, come se fossero nati con maggiori diritti (LS 90).³⁷

Nel discernere la visione dell'ecomisericordia, come azione inclusiva del Dio che crea e salva e abbraccia il mondo con lo Spirito del Risorto, la corresponsabilità morale di ogni persona è motivata a non escludere che ogni male inferto alla dignità umana è una ferita che tocca anche la terra e ogni insulto a «sorella nostra madre terra» è offesa alla vita umana e, in ultima istanza, a Dio stesso. Papa Francesco, infatti, citando il patriarca Bartolomeo I, denuncia come peccati i crimini contro la creazione:

«Che gli esseri umani distruggano la diversità biologica nella creazione di Dio; che gli esseri umani compromettano l'integrità della terra e contribuiscano al cambiamento climatico, spogliando la terra delle sue foreste naturali o distruggendo le sue zone umide; che gli esseri umani inquinino le acque, il suolo, l'aria: tutti questi sono peccati». Perché «un crimine contro la natura è un crimine contro noi stessi e un peccato contro Dio» (LS 8).

Su questa linea si pone il *Messaggio per la Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, dal quale emerge il medesimo riferimento al patriarca Bartolomeo I e la complessa corresponsabilità morale, che per i cristiani si colloca nella sfera del peccato di «coltivarla [la terra]

³⁷ Significativi sono gli interventi dei pontefici in merito alla responsabilità per la cura del creato: cf. L. LORENZETTI, «Dottrina sociale della Chiesa e responsabilità per il creato», in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Custodire il Creato*, 85-99. In particolare poi cf. C. DEANE-DRUMMOND, «Joining in the Dance. Catholic Social Teaching and Ecology», in *New Blackfriars* 93(2012), 193-212.

“troppo” – cioè sfruttandola in maniera miope ed egoistica – e di custodirla poco». ³⁸ Nel contesto del terzo capitolo della *LS*, il papa rende chiara la posizione della tradizione teologica cattolica, per cui lo sfruttamento irresponsabile degli esseri viventi è contrario alla dignità umana e qualsiasi uso e sperimentazione esige un religioso rispetto dell’integrità della creazione (cf. *LS* 130). ³⁹

La responsabilità di ogni azione di modifica delle strutture degli ecosistemi, che hanno un valore intrinseco (cf. *LS* 140), ⁴⁰ deve ritenere le conseguenze negative o positive in altre aree degli stessi, oltre a verificare le ricadute sulla vita umana. A tal proposito Francesco riprende alcune affermazioni del magistero di Giovanni Paolo II:

Desidero recepire qui l’equilibrata posizione di san Giovanni Paolo II, il quale metteva in risalto i benefici dei progressi scientifici e tecnologici, che «manifestano quanto sia nobile la vocazione dell’uomo a partecipare responsabilmente all’azione creatrice di Dio», ma che al tempo stesso ricordava «come ogni intervento in un’area dell’ecosistema non possa prescindere dal considerare le sue conseguenze in altre aree» (*LS* 131).

La qualità scadente di tale attenzione è dimostrata sia da un uso strumentale (e non dall’«uso sostenibile», *LS* 140) delle risorse natu-

³⁸ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 458.

³⁹ L’enciclica in questo n. 130 cita il *Catechismo della Chiesa cattolica* ai nn. 2415-2417. Sostiene Morandini che l’istanza di responsabilità per ogni specie vivente non nasce dalla visione naturalistica di una riverenza per la vita, quasi forza sacra presente nei viventi, ma da un più modesto rispetto per essa, dono creato del Dio vivente. Né si fonda, aggiunge, «sulla pretesa di un fallace egualitarismo interspecifico, teso a riconoscere agli animali pretesi diritti modellati su quelli umani, quanto piuttosto su un atteggiamento empatico, capace di riscoprire la comune capacità di soffrire come indicazione di una prossimità possibile tra uomo e animale, senza per questo oscurare la chiara coscienza della differenza» (MORANDINI, *Nel tempo dell’ecologia*, 109-110). Per un approfondimento ulteriore cf. G. MANZONE, *Teologia morale economica*, Queriniana, Brescia 2016, 493-501. Cf. anche KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 405-407.

⁴⁰ Scrive a tal proposito Giuseppe Quaranta, commentando questa parte dell’enciclica, che Dio affida alla cura intelligente dell’essere umano questo mondo fragile, interpellandolo perché riconosca come dovrebbe «orientare, coltivare e limitare il proprio potere» (*LS* 78): «Quest’ultima sottolineatura – afferma Quaranta – per molti versi è decisiva in prospettiva morale, perché consente alla *LS* di riconoscere senza esitazioni il “valore intrinseco” o “proprio” delle creature non-umane, superando definitivamente quelle versioni semplicistiche della dottrina cristiana dove si affermava “che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell’essere umano, come se non avessero un valore in se stesse e noi potessimo disporne a piacimento (*LS* 69)» (G. QUARANTA, «Con tutte le tue creature. L’etica eco-logica della *Laudato si’*», in *Studia Patavina* 63[2016], 619-620).

rali che il paradigma tecnocratico ormai impone e sia dalla nostra non adeguata formazione a tale responsabilità, non preoccupata delle generazioni future e dei popoli più poveri.

Scrivendo Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* al n. 50 che bisogna avvertire come «dovere gravissimo quello di consegnare la terra alle nuove generazioni in uno stato tale che anch'esse possano degnamente abitarla e ulteriormente coltivarla». La fedeltà integrale propria della prospettiva dell'ecomisericordia dilata l'orizzonte della corresponsabilità a un livello di giustizia «più alta», sia intragenerazionale che intergenerazionale (cf. *LS* 159-162).

La corresponsabilità morale, dunque, trova senso in quei verbi biblici dell'ecomisericordia (Gen 1,28; 2,15-16; anche Lc 10,33-34) che aprono possibilità di cura misericordiosa, fedele e giusta della «casa comune», in direzione di un futuro fondato sulla solidarietà tra i membri attuali della società e sulla sostenibilità in vista delle generazioni future. Infatti, essendo la giustizia tra le generazioni un pilastro dello sviluppo sostenibile, Francesco dichiara che tale questione non è opinabile. Ciò che abbiamo ricevuto in eredità va consegnato per dovere di giustizia, anzi diremmo dovere di ecomisericordia, in quanto la gratuità ricevuta va moltiplicata attraverso una giustizia «più alta» (cf. Mt 5-7).

La difficoltà a prendere sul serio questa sfida in un'ermeneutica della speranza è strettamente legata al «deterioramento etico e culturale, che accompagna quello ecologico» (*LS* 162).⁴¹

Pertanto nella prospettiva delle nuove politiche nazionali e locali non può esserci «un utilizzo irresponsabile delle capacità umane» (*LS* 177), ma una rivoluzione culturale che suoni come una «reazione globale responsabile» (*LS* 175) e che incoraggi le buone pratiche dei singoli, delle comunità, delle organizzazioni obbligando i governi nazionali e le *governance* internazionali a sviluppare normative, procedure e controlli più rigorosi. Rilevante resta il criterio delle «responsabilità comuni ma

⁴¹ *LS* 162: «L'uomo e la donna del mondo postmoderno corrono il rischio permanente di diventare profondamente individualisti, e molti problemi sociali attuali sono da porre in relazione con la ricerca egoistica della soddisfazione immediata, con le crisi dei legami familiari e sociali, con le difficoltà a riconoscere l'altro. Molte volte si è di fronte a un consumo eccessivo e miope dei genitori che danneggia i figli, che trovano sempre più difficoltà ad acquistare una casa propria e a fondare una famiglia. Inoltre, questa incapacità di pensare seriamente alle future generazioni è legata alla nostra incapacità di ampliare l'orizzonte delle nostre preoccupazioni e pensare a quanti rimangono esclusi dallo sviluppo. Non perdiamoci a immaginare i poveri del futuro, è sufficiente che ricordiamo i poveri di oggi, che hanno pochi anni da vivere su questa terra e non possono continuare ad aspettare. Perciò, "oltre alla leale solidarietà intergenerazionale, occorre reiterare l'urgente necessità morale di una rinnovata solidarietà intragenerazionale"».

differenziate» (LS 170), poiché da qui partono i vari processi educativi finalizzati a integrare nei percorsi di vita personali, ecclesiali e sociali la ricaduta di questo discernimento morale fin qui condotto.

3. Integrare una «nuova opera di misericordia»

Dentro il percorso tracciato dalla LS alcuni nostri passaggi, quali le narrazioni che accompagnano il silenzioso ma pressante grido della terra e dei poveri e il discernimento teologico-morale circa la percezione antropologica delle nostre connessioni relazionali e il valore etico che esse rivestono nella prospettiva dell'*ecomisericordia*, ci interpellano ora sulla fattiva possibilità di integrare una prassi etica di tipo socio-ambientale come «nuova opera di misericordia», così come ha annunciato lo stesso papa Francesco nella Giornata di preghiera per la cura del creato.⁴²

3.1. Dalla «coscienza dolorosa» alla coscienza operosa

Nel capitolo sesto dedicato all'«Educazione e spiritualità ecologica» Francesco avverte che «manca la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti» (LS 202), come anche «la capacità di porsi dei limiti per evitare la sofferenza o il degrado di ciò che ci circonda» (LS 208). Sembra difficile sviluppare una nuova capacità di uscire da se stessi per riconoscere le «creature nel loro valore proprio» e «prendersi cura di qualcosa a vantaggio degli altri» (LS 208).

Solamente «l'atteggiamento fondamentale di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isolata e l'autoreferenzialità, è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l'ambiente, e fa scaturire la reazione morale di considerare l'impatto provocato da ogni azione e da ogni decisione personale al di fuori di sé» (LS 208). Già all'inizio dell'enciclica il papa motivava il percorso non con l'obiettivo di raccogliere informazioni o saziare la nostra curiosità, «ma di prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare» (LS 19).

⁴² FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 460: «Ovviamente la vita umana stessa nella sua totalità comprende la cura della casa comune. Quindi, mi permetto di proporre un completamento ai due tradizionali elenchi di sette opere di misericordia, aggiungendo a ciascuno la *cura della casa comune*» (corsivo nel testo).

Il ruolo della formazione della coscienza a quest'opera di misericordia è centrale per lo sviluppo concreto della cura della «casa comune». Tale formazione specifica avrebbe lo scopo di suscitare nella coscienza, nei tempi e negli spazi che ogni persona vive, quell'appello dell'ecomisericordia per orientare a una *diakonia* della vita umana nelle sue più profonde relazioni con il creato e Dio.

Nell'immaginario comune, oggi fortemente pervaso dalla condizione tecno-umana e dall'indiscrezione dei *media*, la coscienza morale rischia di essere ridotta a un semplice riflesso di condizionamenti esterni, a una sintesi della propria storia evolutiva, a un epifenomeno delle strutture sociali e culturali dominanti.⁴³

La prospettiva conciliare della *Gaudium et spes* al n. 16, ponendo la coscienza morale dentro il più ampio significato della dignità umana, ne offre una visione integrale, presentandola come l'interiorità che unifica la persona, aprendola al dialogo sincero con gli altri e con Dio.⁴⁴

Nella coscienza la persona fa esperienza di un'imperatività morale che sperimenta come vincolante e si pone come base della libertà più che come suo limite. Pertanto, il cammino di ricerca del bene e i processi di decisione della coscienza coinvolgono tutte le dimensioni della persona (aspetti cognitivi, affettivi, emozionali) rivelando la fondamentale identità relazionale della coscienza.⁴⁵ La coscienza morale è maggiore della consapevolezza di sé e della semplice consapevolezza normativa. Nell'orizzonte di senso dell'ecomisericordia, essa è chiamata a un tentativo di superamento dell'autocentramento e alla scelta di un nuovo stile di vita, più giusto e misericordioso nei confronti del valore intrinseco di ogni vivente e della sublimità della dignità umana, proprio attraverso i valori dettati dal papa nella nuova opera di misericordia, riteniamo che il primo passo decisivo sia rieducare la nostra coscienza alla «contemplazione riconoscente».⁴⁶ Lasciarsi co-involgere e convertire dalla bellezza dell'ecomisericordia, che è il progetto gratuito

⁴³ Per un maggiore approfondimento cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 28-65.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 16: EV 1/1369: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale».

⁴⁵ Cf. C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013, 237-251.

⁴⁶ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 460: «Come opera di misericordia spirituale, la cura della casa comune richiede "la contemplazione riconoscente del mondo" (LS 214)».

di salvezza operato dentro la storia dell'umanità, cittadina attiva della «casa comune». Contemplare è opera di misericordia spirituale verso la nostra «casa comune» perché significa essere in ascolto della poliedricità della realtà e di sé.

Per i cristiani, in particolare, è riscoprire «tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda» e riscoprire come la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è «parte essenziale di un'esistenza virtuosa» e non può costituire qualcosa di opzionale e «nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana» (LS 217).

Questa apertura allo stupore e alla meraviglia amplifica più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, che quello del dominio, consumo, sfruttamento e interesse (cf. LS 14). La contemplazione è un fatto di fede e di speranza. Noi contempliamo perché siamo contemplati. L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori e in tutta la «casa comune» che abitiamo.

La Pasqua di Gesù illumina e rende gravida di compimento tutta la creazione e implica moralmente la coscienza in alcune graduali tappe formative:

- a) nel «riconoscimento del mondo come dono ricevuto», che provoca come conseguenza «disposizioni gratuite di rinuncia e gesti generosi anche se nessuno li vede o li riconosce»;
- b) nell'«amorevole consapevolezza di non essere separati dalle altre creature, ma di formare con gli altri esseri dell'universo una stupenda comunione universale»;
- c) nello «sviluppare [attraverso la conversione ecologica] la sua creatività e il suo entusiasmo [del credente] al fine di risolvere i drammi del mondo, offrendosi a Dio»;
- d) nel ritenere che la propria superiorità non è dominio, ma «come una diversa capacità, che a sua volta gli impone una grave responsabilità che deriva dalla sua fede» (LS 220).

Come opera di misericordia spirituale, insieme alla contemplazione riconoscente del mondo, la coscienza morale, nella significatività dell'ecologia integrale proposta da Francesco, è chiamata a scoprire «gli insegnamenti che Dio ci vuole comunicare»,⁴⁷ il messaggio di ogni creatura nell'armonia di tutto il creato (cf. LS 85). La sottolineatura di questo aspetto esprime sia la tenerezza con la quale l'interiorità della persona deve accostarsi a tutte le creature («tutto è carezza di Dio», LS 84), sia l'intelligenza spirituale, biblica più che fisiocentrica, con la quale saper leggere la grammatica di questo «libro stupendo, "le cui lettere sono

⁴⁷ *Ivi*, 460.

la moltitudine di creature presenti nell'universo"» (LS 85, è citato san Giovanni Paolo II).

Qui il discernimento della coscienza alla ricerca della verità morale si pone nella novità di includere anche la voce del creato, «paradossale e silenziosa» (LS 85; 225), che risuona come messaggio sia nella contemplazione del creato, sia nel grido dei poveri della nostra società che nella reciprocità delle coscienze.⁴⁸ Dentro questa profonda bellezza la coscienza può riconciliarsi riconoscendo quei peccati commessi contro la creazione.

Il primo di essi è il peccato di ingratitudine alimentato prima di tutto dalla superbia e poi da quegli atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione e che si concretizzano nella negazione del problema, nell'indifferenza, nella rassegnazione comoda, nella fiducia cieca nelle soluzioni tecniche (cf. LS 14), in una sorta purtroppo di irresponsabilità strutturale. Dal cammino tracciato, l'ecomisericordia di Dio è il riferimento biblico che può aprire maggiormente la coscienza a un esame capace di implicare un ritorno al Padre attraverso il riconoscimento dei nostri peccati verso il creato, i poveri e le future generazioni, sia come singoli, che come comunità.⁴⁹

Il *Messaggio* di papa Francesco, delineando la fisionomia di questa nuova opera di misericordia anche come opera corporale, afferma che «la cura della casa comune richiede i "semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo [...] e si manifesta in tutte le azioni che cercano di costruire un mondo migliore" (LS 230-231)».⁵⁰

⁴⁸ Ci sembra opportuno sottolineare come Majorano dichiara che la verità morale non è risultato di definizioni, ma verità di fedeltà alla coscienza, di ricerca, di comunione; è un'oggettività di persone, di carità, di fedeltà leale di coscienze in confronto, che immettono le norme come momento qualificante di questa ricerca: «La verità morale perciò non è applicazione di una normativa impersonale: è verità di fedeltà leale con se stessi, di ascolto della carità (voce di Dio-legge), di discernimento fraternamente condotto. In una parola la verità morale è verità di coscienza» (S. MAJORANO, «Coscienza e verità morale nel Vaticano II», in M. NALEPA – T. KENNEDY [a cura di], *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Editiones Academiae Alphonsianae, Isola Liri [FR] 1987, 272).

⁴⁹ Cf. FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 458: «Come singoli, ormai assuefatti a stili di vita indotti sia da una malintesa cultura del benessere sia da un "desiderio disordinato di consumare più di quello di cui realmente si ha bisogno" (LS 123), e come partecipi di un sistema "che ha imposto la logica del profitto ad ogni costo, senza pensare all'esclusione sociale o alla distruzione della natura", pentiamoci del male che stiamo facendo alla nostra casa comune».

⁵⁰ *Ivi*, 458.

In questa direzione la formazione della coscienza dovrebbe tendere alla «fede operosa per mezzo della carità» (cf. Gal 5,6), fatta di prossimità misericordiosa per una fraternità universale, assumendo atteggiamenti virtuosi e progredendo nell'impegno civile e politico.

La misericordia corporale da vivere nei confronti di tutto il creato nasce dalla contemplazione di cui sopra, si matura nell'accoglienza serena della propria corporeità come relazione diretta con il mondo e gli altri, riconoscendo la legge morale inscritta come dono e bellezza in noi (cf. LS 155), e si offre come dono di sé attraverso la vocazione di ognuno.

Curare corporalmente la nostra «casa comune» è gradualmente farsi dono innanzitutto di noi stessi, un dono secondo la vocazione di ognuno, e rendersi costruttori di ecomisericordia lì dove il sangue del crimine commesso su Abele macchia ancora il nostro suolo (Gen 4,10), e dove anche l'agonia di tanti «sconosciuti» che sono percossi a sangue e lasciati mezzi morti per terra (cf. Lc 10,30) si unisce all'angosciosa protesta di «sorella nostra madre terra».

La coscienza, dunque, non può solo nutrirsi di buone intenzioni o restare prigioniera dei suoi costanti condizionamenti, ma deve essere presente e al contempo in azione davanti all'irripetibilità di ogni persona e alle parole d'amore che provengono da tutto il creato:

Stiamo parlando di un atteggiamento del cuore, che vive tutto con serena attenzione, che sa rimanere pienamente presente davanti a qualcuno senza stare a pensare a ciò che viene dopo, che si consegna ad ogni momento come dono divino da vivere in pienezza. Gesù ci insegnava questo atteggiamento quando ci invitava a guardare i gigli del campo e gli uccelli del cielo, o quando, alla presenza di un uomo in ricerca, «fissò lo sguardo su di lui» e «lo amò» (Mc 10,21). Lui sì che sapeva stare pienamente presente davanti ad ogni essere umano e davanti ad ogni creatura, e così ci ha mostrato una via per superare l'ansietà malata che ci rende superficiali, aggressivi e consumisti sfrenati (LS 226).

La coscienza morale resta pertanto il luogo primo in cui integrare il valore fondamentale della cura della casa comune nell'orizzonte etico dell'ecomisericordia. L'accoglienza di una formazione più adeguata al valore morale e sociale di tale opera misericordiosa esige l'integrazione della stessa nel contesto ecclesiale e socio-politico.

3.2. Dai «segni dei tempi» ai tempi dei segni

La conversione ecologica che si richiede per creare un dinamismo di cambiamento duraturo deve essere anche una «conversione comunitaria» (cf. LS 219). Abbiamo descritto come un'adeguata formazione mo-

rale della coscienza implica il coinvolgimento di tutti a cogliere i «segni» del degrado socio-ambientale, non a livello di cronaca, ma nello sguardo ermeneutico dell'ecomisericordia, affinché il dato scientifico, biblico e antropologico siano elaborati in prospettiva etica concreta ed efficace.

Parrocchia e famiglie, presbiteri, laici e religiosi, corresponsabili di un ambiente ecclesiale, culturale e sociale, sono per primi chiamati a integrare nella vita della comunità cristiana l'ecologia, non come appendice relegata a iniziative di pochi addetti ai lavori, ma come ecomisericordia, ovvero ecologia integrale da tradursi a livello pastorale ed etico-pedagogico. Vorremmo segnalare come la testimonianza di comunione ecclesiale nelle comunità parrocchiali, come anche nelle famiglie, nelle comunità religiose, nei centri di formazione per i futuri consacrati e presbiteri, sia alla base di ogni conversione ecologica, personale e comunitaria. Chiediamoci, pertanto, quanto sia presente l'argomento dell'ecologia integrale nella catechesi agli adulti, in quella di iniziazione rivolta ai bambini, nella preparazione dei fidanzati, nei percorsi di spiritualità familiare, nelle scuole di preghiera, nei progetti formativi per la vita consacrata e presbiterale.

Siamo in un cammino ecclesiale e culturale rinnovato che sta prendendo a cuore la possibilità di investire su metodi che, alla luce della *LS*, formino la coscienza personale e comunitaria a una spiritualità ecologica.⁵¹

Tuttavia è un sentiero in salita, almeno nella nostra realtà ecclesiale europea. È tempo di segni. Con l'enciclica *LS* abbiamo ricevuto da papa Francesco una lettura poliedrica degli attuali segni dei tempi, illuminati dal «vangelo della creazione». La ricezione deve passare dai consessi accademici a quelli della vita delle persone e delle comunità dove la fede, la speranza e la carità prendono forma di vangelo vivente.

Ora la comunità ecclesiale necessariamente deve mettersi in discussione affinché tutti i percorsi formativi suscitino e diano seguito alla domanda morale circa il nostro rapporto con il creato, ancora troppo frammentato e a discrezione di pochi. La chiave di lettura che abbiamo chiamato ecomisericordia può essere declinata e attualizzata in una

⁵¹ Un lavoro interessante è quello di Kureethadam, che ha cercato di segnalare dieci comandamenti verdi. L'ultimo in particolare si basa proprio sul coltivare le virtù ecologiche; cf. J.I. KUREETHADAM, *I dieci comandamenti verdi dalla «Laudato si'»*, Elledici, Torino 2016. Per una prospettiva del rapporto tra educazione e spiritualità ecologica cf. P. SARTOR, «Educazione e spiritualità. Il capitolo VI di *Laudato si'»*, in *Studia Patavina* 63(2016), 631-642; M. RUIZ CAMPOS, «La encíclica *Laudato si'* y el concepto de espiritualidad ecológica», in *Teología Espiritual* 60(2016), 33-51; M. MASCIA, «Buone pratiche di cura della terra», in *Credere oggi* (2016)212, 117-130.

molteplicità di dimensioni educative, il cui quadro di riferimento antropologico e biblico sia centrato sulla relazione. È una strada che la teologia morale è chiamata a percorrere proprio per quella sua specificità di *diakonia* alla coscienza cristiana e di proposta pubblica della visione etica cristiana.

Solo per fare un esempio, fissiamo l'attenzione su due ambiti educativi, che nell'enciclica sono ritenuti luoghi ecclesiali privilegiati per la formazione alla cura del creato: la famiglia e la formazione al presbiterato.

Tra i vari ambiti educativi (scuola, mezzi di comunicazione, catechesi), la famiglia riveste un ruolo centrale in quanto «è il luogo della formazione integrale, dove si dispiegano i diversi aspetti, intimamente relazionati tra loro, della maturazione personale» (LS 213). Nella famiglia è possibile integrare la nuova opera di misericordia attraverso uno stile di vita di «felice sobrietà» (LS 224; cf. anche LS 211) e di prossimità misericordiosa verso i più poveri e il creato (cf. LS 70). Le relazioni crescono e maturano se si nutrono di gratitudine riconoscente, solidarietà e fedeltà integrale alla dignità della vita, in tutti i suoi valori, le sue difficoltà e sofferenze. Scrive il papa:

Nella famiglia si coltivano le prime abitudini di amore e cura per la vita, come per esempio l'uso corretto delle cose, l'ordine e la pulizia, il rispetto per l'ecosistema locale e la protezione di tutte le creature. [...] Nella famiglia si impara a chiedere permesso senza prepotenza, a dire «grazie» come espressione di sentito apprezzamento per le cose che riceviamo, a dominare l'aggressività o l'avidità, e a chiedere scusa quando facciamo qualcosa di male. Questi piccoli gesti di sincera cortesia aiutano a costruire una cultura della vita condivisa e del rispetto per quanto ci circonda (LS 213).

Nell'*Amoris laetitia*, al capitolo VII dedicato all'educazione dei figli, trattando della vita familiare come contesto educativo e primo luogo della socializzazione in cui si impara ad «“abitare” oltre i limiti della propria casa», il n. 277 afferma:

Nell'ambiente familiare si possono anche reimpostare le abitudini di consumo per provvedere insieme alla casa comune: «La famiglia è il soggetto protagonista di un'ecologia integrale, perché è il soggetto sociale primario, che contiene al proprio interno i due principi-base della civiltà umana sulla terra: il principio di comunione e il principio di fecondità».⁵²

⁵² Il testo cita la catechesi tenuta dal papa il 30 settembre 2015 durante l'udienza generale. Poi prosegue: «Ugualmente, i momenti difficili e duri della vita familiare pos-

Il principio di comunione e di fecondità sembrano ben collegarsi all'ecologia umana e sociale e, ad esempio, potrebbero essere sviluppati pedagogicamente in un'ottica di ecomisericordia, principalmente nei percorsi di spiritualità familiare o nella preparazione immediata al sacramento del matrimonio. A questa priorità educativa il testo associa anche l'importanza di educarsi in famiglia ad accogliere come valore le difficoltà dovute alla debolezza umana o alla malattia.

Troviamo citata l'enciclica *LS* ancora nello stesso capitolo VII dell'*Amoris laetitia*, al n. 285, ma nel contesto dell'educazione sessuale: per aprirsi all'altro, rispettando e stimando la differenza sessuale, occorre accogliere il proprio corpo così come è stato creato. Per affermare questo, l'esortazione cita letteralmente *LS* 155:

una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. [...] Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere se stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente.

Anche questo passaggio merita ulteriori sviluppi, in quanto significa cogliere il senso relazionale della corporeità sessuata in un contesto di formazione all'ecomisericordia. In fondo, la logica del dominio riguarda se stessi, gli altri e il creato. Solo liberandoci dalla paura della differenza si giunge al superamento del narcisismo e all'accettazione di sé.⁵³ È tempo, dunque, di segni visibili per rendere le famiglie sempre più soggetti protagonisti di un'ecologia integrale all'interno della comunità ecclesiale.

Francesco chiede alla politica, alle varie associazioni e alla Chiesa di collaborare nella formazione delle coscienze e si rivolge anche a quelle strutture formative che sono a servizio della preparazione dei futuri religiosi e presbiteri. Leggiamo al n. 214 della *LS*:

sono essere molto educativi. È ciò che accade, per esempio, quando sopraggiunge una malattia, perché "di fronte alla malattia, anche in famiglia sorgono difficoltà, a causa della debolezza umana. Ma, in genere, il tempo della malattia fa crescere la forza dei legami familiari. [...] Un'educazione che tiene al riparo dalla sensibilità per la malattia umana, inaridisce il cuore. E fa sì che i ragazzi siano 'anestetizzati' verso la sofferenza altrui, incapaci di confrontarsi con la sofferenza e di vivere l'esperienza del limite"» (*Amoris laetitia*, 277).

⁵³ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 285: «Solo abbandonando la paura verso la differenza si può giungere a liberarsi dall'immanenza del proprio essere e dal fascino per se stessi. L'educazione sessuale deve aiutare ad accettare il proprio corpo, in modo che la persona non pretenda di "cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa"».

Alla politica e alle varie associazioni compete uno sforzo di formazione delle coscienze. Compete anche alla Chiesa. Tutte le comunità cristiane hanno un ruolo importante da compiere in questa educazione. Spero altresì che nei nostri seminari e nelle case religiose di formazione si educi a una austerità responsabile, alla contemplazione riconoscente del mondo, alla cura per la fragilità dei poveri e dell'ambiente. Poiché grande è la posta in gioco, così come occorrono istituzioni dotate di potere per sanzionare gli attacchi all'ambiente, altrettanto abbiamo bisogno di controllarci e di educarci l'un l'altro.

Tra gli obiettivi formativi, il papa richiama quelle caratteristiche tipiche della nuova opera di misericordia. Espressione del suo aspetto spirituale è l'austerità responsabile e la contemplazione riconoscente; mentre del suo aspetto corporale è la cura per la fragilità dei poveri e dell'ambiente.

Il giorno 8 dicembre 2016 è stata pubblicata la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* della Congregazione per il clero.⁵⁴ Il capitolo riguardante l'organizzazione degli studi nella formazione dei seminaristi dedica il n. 172 alla necessità di approfondire la dottrina sociale della Chiesa e le sue tematiche rilevanti. L'annuncio e la testimonianza del vangelo a cui è chiamato il presbitero implicano uno studio qualificato della dottrina sociale della Chiesa, proprio per l'ampio raggio di azione che il presbitero svolge nella società per la costruzione del regno di Dio. In seguito, la *Ratio* chiede che i futuri presbiteri siano «fortemente» sensibilizzati al tema dell'ecologia. Risulta essere rilevante questa formazione in quanto la salvaguardia del creato e la cura della nostra casa comune, citando prima LS 217 e poi LS 15, rientrano pienamente nella visione cristiana dell'uomo e della realtà.

La cura e difesa della «casa comune» rappresenta lo sfondo per un'ecologia delle relazioni umane ed esige necessariamente l'impegno per una conversione ecologica al fine di vivere in maniera virtuosa la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio (qui è citata LS 217). Il documento si esprime così:

Sarà necessario che i futuri presbiteri siano fortemente sensibilizzati al tema e, attraverso gli orientamenti magisteriali e teologici necessari, vengano aiutati «a riconoscere la grandezza, l'urgenza e la bellezza della sfida che ci si presenta» (LS 15), e a tradurla nel proprio futuro ministero pastorale, facendosi promotori di un'adeguata cura di tutti i temi connessi alla tutela del creato.⁵⁵

⁵⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, LEV, Città del Vaticano 2016.

⁵⁵ *Ivi*, 172 (corsivo nel testo).

Certamente l'augurio è che tale attenzione non sia di tipo esclusivamente accademico, ma sapienziale. Una sapienza formativa che integri, attraverso le dinamiche dell'ecomisericordia, la formazione della coscienza del candidato a quella misericordia che dovrà caratterizzarlo nel suo ministero a favore del popolo di Dio e del creato. La *LS* potrebbe anche aiutare a riscoprire la liturgia come fonte dell'agire morale e dell'agire a favore del bene comune integrale (cf. *LS* 233-237).

È notevole anche qui il percorso da farsi. Sembra però essere iniziato, a giudicare dal fatto che ben tre note nel *Messaggio per la Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* sono riferite ad alcune delle parole rivolte da papa Francesco ai sacerdoti nelle meditazioni tenute a Roma durante il ritiro in preparazione al Giubileo dei sacerdoti (2 giugno 2016).

Le scelte di vita vocazionali nella prospettiva di una ministerialità dell'ecomisericordia troverebbero così maggiore riferimento teologico capace di sostenere adeguatamente la formazione della coscienza al dono totale di sé, che resta il vero segno ecclesiale profetico.

3.3. Dal «dialogo» alla messa in opera politico-sociale

Nella linea di voler integrare nel cammino di vita personale e in quello ecclesiale la cura della «casa comune» come nuova opera di misericordia, ci sembra opportuno concludere prospettando anche in ambito sociale l'urgenza di una formazione specifica. La portata etico-sociale delle opere di misericordia aiuta a una maggiore presa di coscienza sociale e politica della misericordia come cifra della prossimità. La cura del creato, come nuova opera di misericordia, esige una globale revisione delle strutture politiche e sociali troppo sbilanciate sui profitti, nonostante si renda evidente il crescere dei drammi delle vite umane più povere e il degrado ambientale.

L'istanza dell'ecomisericordia, come cambiamento interiore e di visione della vita e della dignità umana, delle relazioni e della corresponsabilità, interpella la nostra fede nell'opera di redenzione del Padre, per dare un servizio di testimonianza e di competenza. Come cristiani, infatti, siamo chiamati a dare continuità concreta a ciò che il papa ha inteso proporre con questa enciclica.

Il dibattito pubblico deve vederci più coinvolti nella partecipazione a quei tavoli politici delle decisioni locali e nazionali che spesso affidano solo al diritto ciò che dovrebbe essere un impegno di portata civile e culturale (cf. *LS* 178-179). Risulta necessaria una formazione che punti alla costruzione di «*leadership* che indichino strade, cercando di rispondere alle necessità delle generazioni attuali includendo tutti, senza compromettere le generazioni future» (*LS* 53).

Come contributo teologico siamo chiamati a integrare nella rilevanza pubblica della fede cristiana il carattere sociale e culturale della misericordia⁵⁶ come forza sanante delle fratture tra Stato, corpi intermedi, cittadini, grido della terra e grido dei poveri. La struttura di alleanza diventata, a nostro avviso, una nuova struttura di peccato, quella tra finanza, tecnologia, sfruttamento ambientale e degli emarginati socialmente ed economicamente, opprime la globalità delle vite apparentemente felici dietro le anestetiche barriere delle nostre caotiche città.

È compromessa ormai da tempo la stessa fiducia nelle istituzioni. Si rende necessaria una reazione globale (cf. LS 175). Pertanto, la corresponsabilità socio-politica andrebbe declinata in azioni che il papa dichiara come «resistenza» (cf. LS 112; 138) contro il paradigma della tecno-finanza. Francesco chiede alle popolazioni, istituzioni e associazioni di attivare «legittimi meccanismi di pressione» (cf. LS 38; 181; 206) per favorire «una rete di comunione e appartenenza» (cf. LS 148; 201).

Il papa propone il «dialogo» come luogo primo dove attivare una reazione globale e ci sembra importante ritenere che, alla base di tale dialogo debba stratificarsi il criterio formativo dell'«amore civile e politico» (cf. LS 228-232).⁵⁷

L'obiettivo è quello di maturare prassi etiche di misericordia verso la nostra «casa comune» senza la pretesa della comunità cristiana di sostituirsi alla politica o di definire ideologicamente le questioni scientifiche, mettendosi semplicemente all'opera per costruire insieme ed evitare che i particolarismi o le ideologie ledano il bene comune.⁵⁸ Infatti,

⁵⁶ FRANCESCO, lettera apostolica *Misericordia et misera* a conclusione del Giubileo straordinario della misericordia, in *Il Regno-Documenti* (2016)21, 649-658. Al n. 18 Francesco scrive: «Le opere di misericordia corporale e spirituale costituiscono fino ai nostri giorni la verifica della grande e positiva incidenza della misericordia come *valore sociale*. Essa infatti spinge a rimbocarsi le maniche per restituire dignità a milioni di persone che sono nostri fratelli e sorelle, chiamati con noi a costruire una "città affidabile"» (corsivo nel testo).

⁵⁷ Il metodo del dialogo, chiave interpretativa delle linee di orientamento proposte dal papa nel capitolo V, ben si integra tenendo presente i quattro principi sociali dell'*Evangelii gaudium* (nn. 222-237: EV 29/2328-2343) e inseriti nel corso dell'enciclica quali: «la realtà è superiore all'idea» (LS 110), «il tutto è superiore alla parte» (LS 115), «il tempo è superiore allo spazio» (LS 178), «l'unità è superiore al conflitto» (LS 198). Una lettura in questo senso è quella di Sandonà; cf. L. SANDONÀ, «Ecologia umana un intreccio di saperi», in *Credere Oggi* (2016)212, 37-48.

⁵⁸ La diversità di opinioni e di soluzioni deve aprire necessariamente un dialogo. La Chiesa su molte questioni concrete «non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando le diversità di opinione. Basta però guardare la realtà con sincerità per vedere che c'è un grande deterioramento della nostra casa comune» (LS 61).

considerando l'ecomisericordia come criterio etico per un'azione politica dei cristiani, integrale e responsabile, si potrebbe rafforzare l'imprescindibile rapporto tra società e ambiente, con il «rivalutare l'amore nella vita sociale»:

L'amore sociale è la chiave di un autentico sviluppo: «Per rendere la società più umana, più degna della persona, occorre rivalutare l'amore nella vita sociale – a livello, politico, economico, culturale – facendone la norma costante e suprema dell'agire». In questo quadro, insieme all'importanza dei piccoli gesti quotidiani, l'amore sociale ci spinge a pensare a grandi strategie che arrestino efficacemente il degrado ambientale e incoraggino una cultura della cura che impregni tutta la società. Quando qualcuno riconosce la vocazione di Dio a intervenire insieme con gli altri in queste dinamiche sociali, deve ricordare che ciò fa parte della sua spiritualità, che è esercizio della carità, e che in tal modo matura e si santifica (LS 231).

L'ecomisericordia diventa un *modus amandi et operandi* nell'attuale complessità della politica e delle istituzioni. Risulterebbe una forza morale per ripartire dalla dimensione locale della politica: quella dei territori, dell'urbanistica, dell'occupazione, delle famiglie, della previdenza sociale, dell'istruzione, delle fasce generazionali. Concretamente in ogni diocesi si potrebbero creare degli Uffici di pastorale socio-ambientale, eventualmente integrando altre confessioni cristiane e religioni, che si facciano promotori, presso gli organismi comunali e regionali preposti alle politiche sociali e ambientali, di ideare insieme *Laboratori dell'ecomisericordia*, capaci di attuare a livello locale gli orientamenti della LS.

Una priorità dei *Laboratori dell'ecomisericordia* sarà la formazione al bene comune. Nelle condizioni attuali della società mondiale,

dove si riscontrano tante iniquità e sono sempre più numerose le persone che vengono scartate, private dei diritti umani fondamentali, il principio del bene comune si trasforma immediatamente, come logica e ineludibile conseguenza, in un appello alla solidarietà e in una opzione preferenziale per i più poveri. Questa opzione richiede di trarre le conseguenze della destinazione comune dei beni della terra, ma, come ho cercato di mostrare nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, esige di contemplare prima di tutto l'immensa dignità del povero alla luce delle più profonde convinzioni di fede. Basta osservare la realtà per comprendere che oggi questa opzione è un'esigenza etica fondamentale per l'effettiva realizzazione del bene comune (LS 158).

Francesco chiarisce che il discernimento comunitario all'amore civile e politico non può prescindere da un bene comune che deve integrare: l'opzione preferenziale per i poveri come criterio fondamentale

di verifica (LS 156-158), la destinazione universale dei beni come criterio di amministrazione pubblica trasparente dei beni di tutti (LS 93-95), la giustizia tra le generazioni come sviluppo sostenibile e integrale (LS 159-161). Comune è la «casa» stessa che ci è stata donata e che va custodita come bene di tutti e per tutti; però, senza uno sguardo di misericordia inclusiva della giustizia sociale, la relazione resta frammentaria e nell'ottica dell'«usa e getta».

Tale prospettiva trova conferma nel fatto che la dottrina sociale della Chiesa, riguardo ad esempio l'ambito economico, sostiene che le forme tradizionali di giustizia commutativa e distributiva oggi non possono prescindere da una nuova dimensione, quella della gratuità.⁵⁹ Il bene comune va raggiunto attraverso relazioni fraterne che includano la gratuità come dato antropologico ed economico. Scriveva infatti Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* al n. 38 a proposito dell'economia:

Nell'epoca della globalizzazione, l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina e alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia e il bene comune nei suoi vari soggetti e attori. Si tratta, in definitiva, di una forma concreta e profonda di democrazia economica. La solidarietà è anzitutto sentirsi tutti responsabili di tutti, quindi non può essere delegata solo allo Stato. Mentre ieri si poteva ritenere che prima bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia.

Analogamente sentiamo di sostenere che, in ambito di «cura della casa comune», l'ecomisericordia, nella sua configurazione biblico-teolo-

⁵⁹ Cf. BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate* sul progresso umano integrale nella carità e nella verità (29.6.2009), n. 36: EV 26/729: «La grande sfida che abbiamo davanti a noi, fatta emergere dalle problematiche dello sviluppo in questo tempo di globalizzazione e resa ancor più esigente dalla crisi economico-finanziaria, è di mostrare, a livello sia di pensiero sia di comportamenti, che non solo i tradizionali principi dell'etica sociale, quali la trasparenza, l'onestà e la responsabilità non possono venire trascurati o attenuati, ma anche che nei rapporti mercantili il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica. Ciò è un'esigenza dell'uomo nel momento attuale, ma anche un'esigenza della stessa ragione economica. Si tratta di un'esigenza a un tempo della carità e della verità». Al n. 38 scrive: «Egli [Giovanni Paolo II] aveva individuato nella società civile l'ambito più proprio di un'economia della gratuità e della fraternità, ma non aveva inteso negarla agli altri due ambiti [mercato e Stato]. Oggi possiamo dire che la vita economica deve essere compresa come una realtà a più dimensioni: in tutte, in diversa misura e con modalità specifiche, deve essere presente l'aspetto della reciprocità fraterna». Rinviamo per un approfondimento ad autori come Zamagni e Bruni: cf. S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; L. BRUNI, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2006.

gica, diventi non una giustapposizione alla giustizia sociale, ma l'orizzonte di senso etico-sociale del bene comune nella sua prospettiva di sviluppo integrale e sostenibile. Pertanto questo principio necessita di essere approfondito insieme ai principi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa e tradotto in strategie ambientali, sociali ed economiche di ecomisericordia interconnesse a tutela intragenerazionale e intergenerazionale.⁶⁰ Una strada percorribile è quella di integrare le politiche ambientali e occupazionali, come ad esempio nella tipologia dei *green jobs* che stanno trasformando ruoli e figure tradizionali. Diventa indispensabile la formazione etica di professionalità più attente alla sostenibilità e alla promozione umana strettamente unita all'equa distribuzione delle risorse.⁶¹

Un altro aspetto che i *Laboratori dell'ecomisericordia* potrebbero studiare è l'attenzione all'attuale debolezza e inefficienza delle politiche sociali riassunte nell'attuale crisi del *welfare state*.

Questo punto d'arrivo è una conseguenza visibile della pervasività del paradigma tecnocratico che ha cavalcato l'onda della crisi finanziaria, lasciando indietro le parti più deboli della società, comprese le risorse naturali.⁶² Dinanzi a una domanda sociale che si differenzia continuamente a livello di bisogni materiali e relazionali, in sinergia con i corpi intermedi della società, i *Laboratori* potrebbero supportare ciò che in una regione o comune rischia di essere una carenza cronica. Non è possibile lasciare che i vuoti del *welfare state* siano poi rimpiazzati dalle organizzazioni malavitose (cf. LS 197), che si destreggiano bene nello sfruttamento dell'ambiente, manipolando economicamente la politica in un *welfare criminale*.⁶³

⁶⁰ Cf. S. MORANDINI, «Sostenibilità: per un'etica della responsabilità ecologica», in KUREETHADAM (a cura di), *Cura della casa comune*, 161-172.

⁶¹ Emerge dal rapporto *GreenItaly 2016* di Fondazione Symbola, che la *green economy* ha prodotto in Italia 249.000 nuovi posti di lavoro tra assunzioni programmate di *green jobs* e di figure con competenze *green*, pari al 44,5% della domanda complessiva dei lavoratori stagionali. Quota che sale fino al 66% nel settore ricerca e sviluppo lavoro (i dati sono stati consultati su www.symbola.it). Cf. A. VISCHI, «Alta formazione per l'ecologia integrale. *Green jobs*, imprese, educazione», in GIULIODORI – MALAVASI (a cura di), *Ecologia integrale*, 99-106.

⁶² Sulle disuguaglianze sociali provocate dalla crisi finanziaria cf. J.P. FITOUSSI, «Etica, democrazia e capitalismo», in V. DE LUCA – J.P. FITOUSSI – R. MCCORMICK, *Capitalismo prossimo venturo. Etica, Regole, Prassi*, Università Bocconi, Milano 2010, 35-42.

⁶³ Solo per fare un esempio la Campania, negli ultimi 30 anni è diventata lo «sversatoio illecito» di milioni di tonnellate di rifiuti industriali altamente tossici e nocivi per la salute, provenienti in gran parte dal Nord e Centro Italia e anche dall'estero; cf. M. PATRICIELLO, «Il grido della terra e della gente per la sostenibilità oggi», in KUREETHADAM (a cura di), *Cura della casa comune*, 85-95.

L'acquisizione di questo nuovo stile, che non ha bisogno di troppe istituzionalizzazioni ma esige la lungimiranza di coloro che sono a servizio della comunità civile ed ecclesiale, rilancia quel necessario smantellamento della corruzione politica ed economica che insidia tutto il nostro sistema.⁶⁴ Il criterio di ecomisericordia potrebbe produrre e consolidare quella che non è solo una coesione sociale, ma anche un'integrale coesione socio-ambientale.

4. Conclusione

La riconciliazione con se stessi, Dio e il prossimo esige una costante riconciliazione con tutto il creato, che nell'orizzonte ermeneutico dell'ecomisericordia sembra intravedersi come istanza teologico-morale.

La sfera dell'ecomisericordia, come relazioni di gratuità fedele e reciprocità responsabile, che si ispira alla coesistenza e non dicotomia di misericordia e giustizia nel progetto d'amore del Padre, è solo un tentativo di lettura con limiti certamente evidenti, ma con altrettanti sviluppi da poter apportare. La «cittadinanza ecologica» che la teologia morale deve maturare a fronte del «grido dei poveri e del grido della terra», da ascoltare, discernere e integrare nella vita morale personale e comunitaria, apre a una pienezza di vita colma di speranza.

È questa l'esperienza di Francesco di Assisi che nella fraternità universale contemplava, oltre l'uomo, tutte le creature. Il papa chiede che sia l'esempio di san Francesco a suscitare una conversione personale e comunitaria. Egli non solo ci testimonia la «sublime fratellanza con tutto il creato» (LS 221), ma soprattutto fino a che punto «sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore» (LS 10).

Al creato, al prossimo, a noi stessi dobbiamo un debito di ecomisericordia. Per pagare questo debito le legislazioni internazionali stanno tentando strategie. Se non attiviamo un serio capovolgimento delle logiche di profitto e degli stili di vita, ansiogeni e fagocitanti dell'altro, rischiamo di rispondere alla crisi socio-ambientale solo con la giustizia delle sanzioni, senza includere la fantasia creativa che attiva la misericordia. L'identità relazionale della coscienza morale di ogni persona è luogo privilegiato per creare una rete di responsabilità condivisa nella bellezza di un dovere di ecomisericordia. L'orientamento teologico dell'ecomisericordia, approccio qui solo intuito con l'attesa di ulteriori

⁶⁴ Cf. F. CASAZZA, «La "dolce puzza" della corruzione. Uno sguardo tra economia, magistero, etica sociale», in *Archivio Teologico Torinese* (2016)1, 163-179.

sviluppi, tenta di costruire una visione di speranza aperto alla fiducia, in quanto

non tutto è perduto, perché gli esseri umani, capaci di degradarsi fino all'estremo, possono anche superarsi, ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi, al di là di qualsiasi condizionamento psicologico e sociale che venga loro imposto. Sono capaci di guardare a se stessi con onestà, di far emergere il proprio disgusto e di intraprendere nuove strade verso la vera libertà. Non esistono sistemi che annullino completamente l'apertura al bene, alla verità e alla bellezza, né la capacità di reagire, che Dio continua a incoraggiare dal profondo dei nostri cuori. Ad ogni persona di questo mondo chiedo di non dimenticare questa sua dignità che nessuno ha diritto di toglierle (LS 205).



Dopo aver narrato alcuni dei principali drammi che sono «segni dei tempi» di un'unica crisi socio-ambientale, così come emergono nell'enciclica Laudato si', si compie un discernimento teologico-morale per cogliere il senso antropologico-etico dell'interdipendenza tra tutti i viventi, la persona e Dio, a partire dall'ecomisericordia, visione biblico-teologica che motiva la corresponsabilità morale. Questa prospettiva traccia un orizzonte di senso etico che tenta di integrare concretamente la nuova opera di misericordia di cura della «casa comune» attraverso la formazione della coscienza morale, delle realtà ecclesiali quali famiglia e presbiterato e delle strutture sociali, civili e politiche, attraverso Laboratori dell'ecomisericordia.



The article opens with an account of some of the major challenges — identified already in the encyclical Laudato si' — that characterize the unprecedented socioenvironmental crisis facing our times. It goes on to delineate a theological-moral understanding that encompasses an anthropological-ethical sense of interdependence among all living beings, persons, and God, taking as its starting point eco-compassion: a biblical-theological vision that teaches a sense of shared responsibility. From this position, we may define a moral sense that seeks to realize compassion's new endeavor: to care for our "common home" by training, by means of Eco-compassion workshops, the moral conscience, as well as current ecclesial structures such as the family and the priesthood, and social, civil, and political structures.

ECOMISERICORDIA – CASA COMUNE – COSCIENZA MORALE –
CORRESPONSABILITÀ – MORALE SOCIALE