**La trasfigurazione dell’ecologia nella liturgia**

**Quanto qui presentato si applica sia al contesto maltese, sia a un livello macrocosmico; pertanto, l’articolo intende sviluppare e mettere in luce tale interazione lungo tutto il suo percorso argomentativo.**

**Introduzione**

**Ecologia e Liturgia: Verso un Incontro Trasformativo**

Il rapporto tra ecologia e liturgia non può essere ridotto a un’operazione teorica o sistematica, ma implica una realtà incarnata e trasformativa che attraversa la storia della salvezza, la corporeità umana e il culto. La liturgia, come afferma Kevin Irwin, è “primordiale”, radicata nella terra e nel creato stesso, che Dio ha dichiarato “buono”.[[1]](#footnote-1) Essa è quindi intrinsecamente legata al contesto ecologico in cui, come sottolinea Clare Johnson, si riconosce l’essere umano come inevitabilmente situato entro un ambiente naturale.[[2]](#footnote-2)

Rowan Williams rafforza questa prospettiva, descrivendo la liturgia come l’evento in cui il Corpo si rende manifesto, intensificando la trasformazione del mondo attraverso la presenza del Verbo.[[3]](#footnote-3) In questo senso, il culto cristiano non è mai un atto disincarnato, bensì una partecipazione concreta e situata, in cui l’essere umano, nella sua totalità ecologica e storica, si offre in relazione con Dio.

Nel contesto specifico maltese, tale visione assume una valenza particolare. L’isola, a maggioranza cristiana ma afflitta da un rapido degrado ambientale dovuto a sviluppo urbano intensivo e speculazione turistica, diventa un microcosmo paradigmatico di tensioni globali. Il paesaggio, un tempo intrinsecamente connesso alla spiritualità e al culto, viene oggi deturpato, compromettendo anche la qualità simbolica e sacramentale del culto stesso.

Alla luce di questi argomentazioni, si sottolinea l’urgenza di un passaggio da una visione antropocentrica a una biocentrica, sollecitata anche dalle recenti crisi ecologiche e sanitarie come la pandemia di COVID-19.[[4]](#footnote-4) Esse dimostrano il legame stretto tra degrado ambientale e vulnerabilità umana. La perdita di biodiversità, la crescita urbana e la frammentazione degli ecosistemi sono tutti segni di una disconnessione profonda tra l’umano e il creato.

Steven Bouma-Prediger solleva una serie di interrogativi penetranti riguardo alla nostra consapevolezza dell’interconnessione tra la vita umana e il mondo naturale, anche nelle sue dimensioni più ordinarie e fondamentali—come, ad esempio, la provenienza della nostra acqua.[[5]](#footnote-5) In questo quadro, l'appello a una *eco-literacy* appare decisivo: solo una rinnovata consapevolezza dell'interdipendenza tra l’ambiente e la liturgia può restituire significato a entrambe, aprendo la strada a una *ecolacy* che integri spiritualità, educazione e cura della casa comune.[[6]](#footnote-6)

**Verso una Liturgia Ecologica: il Caso Maltese tra Degradazione Ambientale e Trasformazione Teologica**

La situazione ecologica di Malta riflette un microcosmo della tensione strutturale tra l’integrità del paesaggio naturale e le pressioni esercitate dall’attività umana, in particolare la costruzione e il traffico. Nonostante l’esistenza di strumenti normativi, la loro efficacia risulta compromessa da priorità economiche, dinamiche politiche e limitate risorse. Gli studi di Marguerite Camilleri evidenziano come tali fattori siano percepiti dalla popolazione come le principali minacce ambientali, dando origine a frequenti proteste civiche.[[7]](#footnote-7) Tuttavia, un’indagine dell’ERA (2024) mostra una crescente centralità dell’ambiente nelle preoccupazioni dei cittadini, spesso considerato più rilevante dell’economia stessa.[[8]](#footnote-8)

La Chiesa cattolica maltese si è distinta per il suo precoce impegno ambientale, anteriore alla pubblicazione della *Laudato si’*. Secondo la ricercha di Carlo Calleja e Raymond Zammit, publicata in *Melita Theologica*, in particolare, il Sinodo Diocesano (1999–2003) ha tematizzato l’ambiente in termini di giustizia, riconoscendo la necessità di una testimonianza ecclesiale concreta anche nella gestione dei beni materiali.[[9]](#footnote-9) Infatti, secondo quanto riportato nel Sinodo Djocesano, citato anche da Calleja e Zammit, “la giustizia ambientale è al centro delle nostre responsabilità come cristiani … la Chiesa deve dare testimonianza di tutto ciò anche nell’amministrazione dei propri beni.”[[10]](#footnote-10) Questo orientamento ha portato alla creazione della Commissione per l’Ambiente, che nel 2015 ha rilanciato il proprio mandato alla luce dell’enciclica di papa Francesco *Laudato Si*,’ presentando una serie di proposte alla società civile e al governo.

A livello teologico-liturgico, la prospettiva ecologica assume una valenza trasformativa: il culto diventa spazio simbolico in cui la relazione tra Creatore e creazione viene attualizzata. Robert Taft, rifacendosi alla *Creazione di Adamo* di Michelangelo, interpreta la liturgia come mediazione ontologica, un gesto di incontro tra la mano divina e quella umana.[[11]](#footnote-11) Tuttavia, tale incontro è oggi minacciato dalle ferite del creato, che rischiano di compromettere la possibilità stessa di una piena esperienza sacramentale. L’urgenza di una eco-literacy liturgica risiede proprio qui: nel formare fedeli capaci di riconoscere il nesso tra culto e ambiente.

Pur riconoscendo le responsabilità storiche di una lettura dominativa delle Scritture, specificamente Genesi 1, 28, si deve fare attenzione a rifiutare ogni riduzionismo, valorizzando invece il contributo ecoteologico di diverse tradizioni cristiane, comprese la Chiesa Ortodossa e la Cattolica.[[12]](#footnote-12) Centrale è il recupero di Genesi 2,19, dove il gesto di nominare diventa atto relazionale: l’essere umano, nel dare nome alle creature, riconosce la loro dignità e stabilisce un legame di memoria condivisa. Alla luce di tutto ciò, è necessario tornare a Genesi 2,19, dove si narra dell’umanità a cui è conferita l’autorità di dare un nome a tutte le creature. Ciò rivela un attributo innegabile che spesso passa inosservato. Nominare significa creare significato, instaurare una dinamica relazionale. Come afferma poeticamente Rowan Williams, attraverso il nominare:

Creiamo anche la possibilità di una memoria condivisa, codificando l’ambiente nel nostro linguaggio, in modo tale da rappresentare e collegare diversi tipi di incontro con ciò che ci circonda. Creiamo la possibilità di riconoscere una schema regolare di stimoli o percezioni e di stabilire tale riconoscimento come veicolo condiviso di interazione o relazione.[[13]](#footnote-13)

È proprio questo atto del nominare che acquista slancio nella teofania di Mosè, quando Dio rivela il proprio nome. Questo gesto viene poi ripreso nel rito del battesimo stesso. Infatti, “la nuova relazione con Dio che il battesimo celebra — e in un certo senso realizza — deve essere significata da un nuovo nome.”[[14]](#footnote-14) Questo viene ulteriormente rafforzato nel sacramento della confermazione, mediante l’assunzione di un nome patronimico in alcune parti del mondo.[[15]](#footnote-15)

Parliamo anche del’urgente necessità di una partecipazione autentica e olistica dei fedeli all’atto liturgico—una partecipazione che abbracci l’interezza delle loro narrazioni personali e comunitarie. Una tale modalità partecipativa consente ai credenti non solo di porre le proprie esperienze vissute in dialogo con la liturgia, ma anche di interpretarle e trasformarle alla luce del culto. Secondo teologi ortodossi orientali quali Alexander Schmemann e John Zizioulas, ciò richiede il recupero di una visione teologica dell’essere umano come fondamentalmente liturgico—un essere la cui vocazione è quella di agire quale sacerdote all’interno della liturgia cosmica, offrendo la creazione a Dio.[[16]](#footnote-16) Schmemann esprime con chiarezza tale prospettiva: “il mondo fu creato come la ‘materia’, il materiale dell’unica e universale eucaristia, e l’uomo fu creato come sacerdote di questo sacramento cosmico.”[[17]](#footnote-17) Attraverso il potere trasformativo dell’incontro divino nel culto, l’umanità viene ri-orientata verso una vocazione rinnovata all’interno della creazione—non meramente in qualità di amministratrice, ma quale sacerdote—complementando e approfondendo così la responsabilità ecologica e teologica delineata da Zizioulas.[[18]](#footnote-18)

**Formazione Liturgica ed Eco-Lamentazione: Rinnovare la Consapevolezza Ecologica nel Culto**

La formazione liturgica orientata alla consapevolezza ecologica implica il riconoscimento della persona umana come soggetto centrale nel processo di guarigione personale e comunitario. Contro l’individualismo moderno, essa mira a ricostruire il nesso tra rito e vita concreta, includendo le transizioni esistenziali, le ferite interiori e le esperienze collettive di sofferenza (Buttigieg 2023). In questo orizzonte, la liturgia deve farsi spazio inclusivo di tutte le emozioni umane, accogliendo anche l’ambivalenza affettiva e il lutto.

Particolare rilevanza assume, in tale contesto, il recupero del lamento come espressione teologica e rituale. Radicato nella tradizione biblica, esso rappresenta un canale legittimo di protesta e dialogo con Dio, presente in testi come i Salmi, Lamentazioni e le profezie. Come rileva Brueggemann (1995), il lamento svolge tre funzioni essenziali: dà voce autentica alla complessità dell’esperienza umana; riconosce la sofferenza come parte integrante della vita; e si fonda su una relazione dialogica con un Dio responsivo.[[19]](#footnote-19) Tuttavia, tale dimensione è spesso assente nella liturgia contemporanea, ridotta a espressioni formali e poco coinvolgenti. Per questo motivo, la reintegrazione del lamento rappresenta una via privilegiata per restituire autenticità e profondità al culto, soprattutto in risposta alle ferite del nostro tempo. Il Salmo 74 — proclamato nella XII Domenica del Tempo Ordinario — offre, ad esempio, una testimonianza eloquente del lamento in risposta a devastazioni causate dall’uomo. La testimonianza biblica nel suo insieme è ricca di espressioni emotive rivolte a Dio, che spaziano dalla lode al ringraziamento, dal patteggiamento alla protesta, fino al lutto e al lamento (Ramshaw 1987, pp. 31–32). Questo schema è particolarmente evidente in testi come Lamentazioni, gli scritti profetici e i Salmi.

In ambito ecologico, la *Kummissjoni Ambjent* ha richiamato la necessità di un esame di coscienza sullo stile di vita e i consumi, interrogando implicitamente la capacità della liturgia di generare trasformazione, specificamente nell’omiletica e il catechesimo.[[20]](#footnote-20) In tal senso, fare attenzione al lamento ecologico sarebbe di è di fondamentale importanza. E il luogo dove il lamento ecologico — o eco-lamentazione — diventa un gesto profetico: esso non solo denuncia la devastazione ambientale, ma coinvolge emotivamente i fedeli, rendendoli partecipi di un cammino di conversione ecologica.

Come osserva Smith (2012), esprimere il lamento è il primo passo verso la guarigione. Nella celebrazione eucaristica, luogo per eccellenza della trasformazione, la sofferenza umana incontra la grazia divina. È in questo incontro che l’ethos di Dio risponde al pathos dell’uomo, aprendo la strada a una rinnovata coscienza ecologica, liturgicamente radicata e teologicamente fondata.

**Trascendere l’Ambiguità: Mistagogia, Simboli e Consapevolezza Ecologica nella Liturgia**

Solo dopo aver affrontato a fondo il processo fondamentale delineato nella sezione precedente si può procedere verso lo sviluppo dell’eco-alfabetizzazione, o ecolacy. Questo sviluppo, tuttavia, richiede la revisione di alcune domande essenziali, come: da dove proviene l’acqua utilizzata nel battesimo? Questa e una domanda che fa molto senso in un paese como Malta. Come può questo elemento vitale e fondante superare le divisioni sociali per donare vita a tutti i destinatari? Tali interrogativi risuonano con gli spunti di Papa Francesco in *Querida Amazonia*, dove egli sottolinea che “la miglior ecologia ha sempre una dimensione educativa che incoraggia lo sviluppo di nuove abitudini nelle persone e nei gruppi”.[[21]](#footnote-21) Sebbene la formazione liturgica—sia all’interno che attraverso l’esperienza del culto—resti indispensabile, essa assume un’importanza ancora maggiore all’interno di un paradigma ecologico.

Una riconfigurazione dei segni e dei simboli—invocata con urgenza gia da Romano Guardini e ripresa anche in una delle ultime esortazioni di Papa Francesco, *Desiderio desideravi*—richiederebbe il ricorso alla mistagogia. Sebbene la mistagogia fosse tradizionalmente associata ai Padri della Chiesa, essa ha recentemente assunto una prospettiva più ampia, anche alla luce del panorama in costante cambiamento, in cui l’esperienza sacramentale ed ecclesiale non può più essere data per scontata in una società post-secolare e post-cristiana. René Bornert individua due livelli nella mistagogia: in primo luogo, essa può riferirsi alla celebrazione dei sacramenti, e quindi alla liturgia stessa; in secondo luogo, può riferirsi alla spiegazione o “conoscenza del Mistero di Dio contenuto nelle Sacre Scritture e celebrato nella liturgia.”[[22]](#footnote-22)

Johnson-Miller ed Espinoza sottolineano che “la rinascita della mistagogia oggi corrisponde al desiderio postmoderno di una fede olistica e incarnata” (Johnson-Miller ed Espinoza 2018, p. 164).[[23]](#footnote-23) Questo supporta l’importante idea di adottare una pedagogia che integri le fasi dell’imparare **su**, imparare **da** e infine imparare **dentro** un’identità cristiana e una visione di fede.[[24]](#footnote-24)

L’interazione con i simboli implica una partecipazione attiva da parte del credente—un’interazione creativa e di scambio reciproco—dove gli individui, trasformati dall’esperienza simbolica, diventano co-creatori di significato, capaci di condividere quella trasformazione con gli altri.[[25]](#footnote-25) Ciò riflette una delle dimensioni principali della mistagogia discusse in *Sacramentum Caritatis:* un’esperienza trasformativa che può avvenire anche al di fuori dell’ambito ecclesiale, emergendo attraverso incontri diversificati e rappresentando la fase finale della mistagogia vissuta, come descritto dalla riflessione contemporanea.

Questo tipo di immersione offre ai credenti, soprattutto ai giovani, l’opportunità di approfondire il significato e l’impatto dei simboli – anche ambigui (utilizzati nei riti liturgici, incoraggiandoli a considerare in che modo tali simboli risuonino oltre i confini della liturgia. I Padri della Chiesa utilizzavano sapientemente tali simboli affinché i fedeli portassero con sé i misteri della fede nella loro vita quotidiana. Cirillo di Gerusalemme ne fornisce un esempio eloquente: “Essendo stati battezzati in Cristo, e avendo rivestito Cristo, siete stati resi conformi al Figlio di Dio… fate attenzione a non fare nulla che sia indegno di una veste così grande, ma mantenetela sempre immacolata con le buone opere.”[[26]](#footnote-26) I giovani dovrebbero essere incoraggiati a interagire con questi simboli in modi che li mettano in discussione e li ispirino, soprattutto tenendo conto dell’ambiguità che i simboli stessi proiettano, ambiguità che può rappresentare un importante punto d’ingresso per il dialogo e l’azione. Simboli familiari come il pane e l’acqua possono suscitare riflessioni profonde, aiutando sia i credenti che i più giovani a interpretare e affrontare le complessità del mondo. Poiché i simboli operano spesso all’interno di un contesto comunitario, l’interazione con essi può anche fungere da via d’accesso a una partecipazione più profonda alla vita della comunità.

Il battesimo, spesso menzionato, è ulteriormente illuminato dagli scritti cristiani antichi come la Didaché, che prescrive: “Battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in acqua Corrente.”[[27]](#footnote-27) Questa istruzione sottolinea l’importanza dell’origine dell’acqua. La Didaché fornisce diverse alternative quando l’acqua “viva” o corrente non è disponibile, ma in ogni caso l’accento rimane sull’incontro tangibile e corporeo con l’acqua che sgorga direttamente dalla terra. Come osserva Stewart, “sembra che fosse importante che l’acqua sgorgasse chiaramente dalla terra, e che si rendesse possibile un potente incontro corporeo con quell’acqua.”[[28]](#footnote-28)

L’interazione con l’arco tematico del Salmo 104, in consonanza con le prescrizioni della *Didaché,* risulta particolarmente rilevante per le società contemporanee sempre più alienate dalle fonti naturali. L’attenzione agli ambienti specifici in cui avviene il battesimo può coltivare una consapevolezza ecologica nei fedeli, rafforzando la dipendenza intrinseca del benessere umano dal mondo naturale.[[29]](#footnote-29) Più ancora, in contesti culturali in cui l’empatia sembra attenuata, tale impegno può favorire una rinnovata sensibilità verso l’ambiente, facilitando il riconoscimento della nostra interdipendenza e una rivalutazione del posto dell’umanità all’interno del contesto ecologico più ampio. Questo è vero per Malta e il Mediterraneo circostante, dove le stagioni sempre più secche aggravano la scarsità d’acqua, già problematica in un Paese che dipende fortemente dalla desalinizzazione. Una riconfigurazione del segno dell’acqua implicherebbe il porsi domande sulla sua ambiguità: sulla mancanza d’acqua in certe zone, sugli elementi distruttivi delle inondazioni, ecc. È l’esperienza stessa di questo processo a condurre a una maggiore comprensione del valore dell’acqua, ad esempio. Ciò assume un significato particolare e urgente se si considera che il numero di adolescenti e anziani che richiedono il battesimo attraverso il programma del RCIA (Rito dell’Iniziazione Cristiana degli Adulti), anche a Malta, è in aumento. Lo stesso vale per altri segni e simboli.

Si prenda, ad esempio, l’ulivo e l’olio prodotto da esso. In riferimento all’uso dell’ulivo nella prospettiva religiosa popolare e liturgica, il Nature Trust e la Kummissjoni Ambjent fecero un appello nel 2010 per un uso parsimonioso dei rami durante le celebrazioni della Settimana Santa, sottolineando che “questo spreco e insensibilità verso le nostre risorse naturali non è in linea con lo spirito di amore e rispetto celebrato durante la Settimana Santa, e certamente rappresenta un cattivo esempio.”[[30]](#footnote-30) Esempi pratici, come l’utilizzo dei rami invece dell’intero albero per adornare una statua, possono servire come veicoli pragmatici per inculcare un’esperienza dell’ulivo, che trova il suo culmine liturgico proprio nell’olio stesso, che è mistagogico, e quindi esperienziale.

Prendendo in considerazione il pane e il vino, che diventano Eucaristia, culmine della relazione tra divinità e umanità nell’amore kenotico, si comprende come una partecipazione rinnovata e autentica all’Eucaristia riveli sia i movimenti interiori che quelli esteriori della guarigione e del rinnovamento operati da Dio.

Questa risposta si manifesta sia attraverso azioni concrete sia nel rifiuto delle conseguenze dell’orgoglio, precisamente tramite “l’accoglienza dei principi spirituali offerti dalla liturgia e che trascendono di gran lunga la sfera limitata dell’esistenza spirituale individuale.”[[31]](#footnote-31) La coltivazione dell’umiltà facilita il ripristino del nostro giusto posto non solo all’interno della comunità, ma anche in un più ampio contesto sociale, poiché l’Eucaristia incarna i principi dell’ospitalità e della giustizia sociale. Come sottolinea Dominique Rey, “l’Eucaristia ci permette di trovare il volto di Gesù in ogni persona, in particolare nei più poveri.”[[32]](#footnote-32) Inoltre, essa ci chiama a ricevere la creazione come dono divino e ad offrire continuo rendimento di grazie per essa. Ogni partecipante all’Eucaristia partecipa a questa condivisione comunitaria. In effetti, il significato rituale del pasto eucaristico è sottolineato dall’uguaglianza nella distribuzione del cibo e della bevanda, dove nessuno riceve di più in virtù di ricchezza, status o potere—distinzioni che non hanno peso all’interno della sfera del culto.[[33]](#footnote-33) Il recupero di questa verità contribuisce anche a cementare il vero significato di comunità e a contrastare il fenomeno dell’“individualismo estremo”.

L’attuale contesto ecclesiale e ambientale impone una profonda riconfigurazione mistagogica dei segni liturgici, al fine di promuovere un’eco-alfabetizzazione autentica e incarnata. Tale trasformazione si fonda sulla necessità di rendere i simboli — come l’acqua, l’olio, il pane e il vino — intelligibili nel loro legame con il creato e con le ferite della contemporaneità. L’acqua battesimale, ad esempio, interpella la coscienza ecologica del credente, richiamando l’urgenza di un rapporto rinnovato con le fonti naturali, come già anticipato nella *Didaché* e nel Salmo 104.

**Conclusioni: Diventare autenticamente mater-ialisti**

I Padri e le Madri del deserto, profondamente consapevoli delle complessità della natura umana, riconoscevano nell’umiltà una via essenziale per ristabilire l’armonia originaria tra l’essere umano e Dio. Tale riconciliazione implicava anche una trasformazione nella comprensione della vocazione umana: dall’essere dominatore a divenire custode, un cambiamento simbolicamente attestato dalla loro capacità di vivere pacificamente accanto agli animali selvatici. Come osserva John Chryssavgis: “Se lo scopo della fuga nel deserto era ristabilire un ordine perduto, allora una riconciliazione con l’intera creazione e la riconciliazione di questo mondo con Dio erano fondamentali.”[[34]](#footnote-34) In questa prospettiva, gli Abbas e le Ammas del deserto possono essere considerati come veri mater-ialisti—in un’accezione riformulata e non consumistica del termine—portatori di una spiritualità che abbraccia la materia senza soggiogarla.

In contrasto con il materialismo consumistico contemporaneo, che grava sia sullo spirito umano che sull’ambiente, la testimonianza ascetica propone un rapporto sacro con la materia. Tale orientamento reverente trova la propria espressione più coerente nella liturgia, vissuta come atto sincero e dialogico. Essa non solo radica l’individuo nel significato divino, ma lo motiva a perseverare nel cammino spirituale. Come scrive Mick: “Essa offre la motivazione duratura per continuare lo sforzo, perché trova Dio, fonte di ogni significato, nel cuore della creazione. La riverenza che dobbiamo a Dio è legata alla riverenza che dimostriamo verso l’opera del Creatore.”[[35]](#footnote-35)

Nel microcosmo maltese, luogo mediterraneo dove i segni e simboli liturgici originari hanno storicamente prosperato ma sono attualmente in fase di attenuazione. Questa visione simbolico-liturgica si armonizza con la teologia di *Laudato Si’* e con importanti correnti del pensiero ortodosso, le quali promuovono una trasfigurazione del cosmo. In tale prospettiva, i segni liturgici—l’acqua, l’olio, il pane, il vino—non sono elementi casuali, ma richiedono una alfabetizzazione simbolica che non si limita a decifrarne i rimandi, ma una partecipazione attiva alla loro potenzialità trasformativa.

Diventare autenticamente *mater-ialisti*, dunque, significa coltivare una consapevolezza incarnata e riverente del mondo materiale come realtà sacramentale. Si tratta di una disposizione che viene formata attraverso un cammino mistagogico e che si esprime in un’ecologia eucaristica, in cui la creazione non è percepita come semplice risorsa da sfruttare, ma come dono: capace di rivelare la presenza divina e di convocare l’umanità a una custodia grata e responsabile. Una tale riconfigurazione non è solo teologicamente fondata, ma si rende oggi quanto mai necessaria, di fronte alla crisi ecologica, alla perdita del senso simbolico e alla deriva antropocentrica del nostro tempo.

Solo attraverso questa dinamica interazione può essere raggiunta una vera “eco-literacy”, che è indissolubilmente legata al nostro ruolo e alla nostra vocazione in questo mondo. Una volta che abbiamo trovato noi stessi e la nostra vocazione, possiamo essere liberati per ristabilire la nostra relazione persino con le bestie più selvagge, su vari livelli. “La vera liberazione cristiana si scopre e si promuove nella liturgia, e solo nella liturgia”, scriveva Ignacio Ellacuría.[[36]](#footnote-36)

1. Vedi Kevin Irwin, *Ecology, Liturgy and the Sacraments* (Mahwah: Paulist Press, 2023), xi. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vedi Clare V. Johnson, “Embracing Local Ecology in Liturgical Expression,” in *Liturgy* 27 (2012): 31. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vedi Rowan Williams, “Naming the World: Liturgy and the Transformation of Time and Matter,” in Teresa Berger, ed., *Full of Your Glory: Liturgy, Cosmos, Creation*, Papers from the 5th Yale ISM Liturgy Conference, June 18-21, 2018 (Collegeville/MINN: Liturgical Press Academic, 2019), 27. [↑](#footnote-ref-3)
4. Vedi Sean McDonagh, <https://worldmissionmagazine.com/liturgy-and-care-for-the-common-home/> (accesso 6 giugno, 2025) [↑](#footnote-ref-4)
5. Vedi Steven Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care*, 2nd ed (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), [↑](#footnote-ref-5)
6. Per piu dettagli sopra “ecological literacy” vedi (Orr 1992, p. 83). Riguardando la parola “ecolacy,” vedi (Hardin 1985, p. 24). [↑](#footnote-ref-6)
7. Vedi Marguerite Camilleri, “Environmental Governance in Malta: A Trajectory and Reflections on Shaping Institutions for Policy Learning,” *Governance: An International Journal of Policy, Administration and Institutions* vol. 38, no. 2 (2025): https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gove.70015 [↑](#footnote-ref-7)
8. Vedi ibid. [↑](#footnote-ref-8)
9. Carlo Calleja e Ray Zammit, “The Environmental Concerns of the Maltese Church,” Melita Theologica vol. 71, no. 2 (2021): 143. See also Sinodu Djoċesan, *Djakonija u Ġustizzja* (Malta: Arċidjoċesi ta’ Malta, 2003), para. 20. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vedi Sinodu Djoċesan, *Djakonija u Ġustizzja,* par. 20; also Calleja e Zammit, “The Environmental Concerns of the Maltese Church,” 143. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vedi James, Farwell, *The Liturgy Explained* (New York, Harrisburg and Denver: Morehouse Publishing, 2013), 3. [↑](#footnote-ref-11)
12. Vedi Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth*, [↑](#footnote-ref-12)
13. Rowan Williams, “Naming the World,” 23. Portato nell’originale inglese: “... we also create the possibility of shared memory by coding the environment in our language, in such a way that we can represent and connect different sorts of encounter with what is around us. We create the possibility of recognizing a regular pattern of stimulus or perception and of establishing such recognition as a shared vehicle of interaction or relation.” [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid. [↑](#footnote-ref-14)
15. Vedi ibid. [↑](#footnote-ref-15)
16. Vedi David L. Cann, “The Eucharist as a ‘cosmic liturgy’ with the world,’ *in International Journal for the Study of the Christian Church* vol. 21, no. 2 (2021), 21. [↑](#footnote-ref-16)
17. Alexander Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 1998), 15. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vedi John Zizioulas, *Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon, (London and New York: T&T Clark International, 2012), 139. [↑](#footnote-ref-18)
19. Vedi Walter Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, edited by Patrick Miller (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 67. [↑](#footnote-ref-19)
20. Vedi Calleja e Zammit, “The Environmental Concerns of the Maltese Church,”155. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ezortazione Post-sinodale *Querida Amazonia*. Vatican Website. February 2. Available online: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\_exhortations/documents/papa-francesco\_esortazione-ap\_20200202\_querida-amazonia.html (accessed 15 aprile, 2025), par. 58. [↑](#footnote-ref-21)
22. René Bornert, vedi Glen Attard, “Mystagogy: Introduction to the Liturgical Symbol,” 1-2. See also Daniel Galadza, The Liturgical Year and Mystagogy: Entering into the Paschal Mystery Presentation to the Meeting of

the Bishops of the Catholic Eastern Rite Churches in Europe London, Great Britain, October 26–29, 2017175-176, <https://sheptytskyinstitute.ca/wp-content/uploads/2019/10/Presentation-to-the-Meeting-of-the-Bishops-of-the-Catholic-Eastern-Rite-Churches-in-Europe-London.pdf>. [↑](#footnote-ref-22)
23. Beverly Johnson-Miller, Beverly C., and Benjamin D. Espinoza, “Catechesis, Mystagogy and Pedagogy: Continuing the Conversation,” in *Christian Education Journal* 15 (2018): 164. [↑](#footnote-ref-23)
24. Vedi Thomas Groome, “Traces that Remain: From Life to Faith to Life,” *Religious Education* 113 (2018), 153. [↑](#footnote-ref-24)
25. Vedi Rita Ferrone, “Reciprocity in Liturgical Formation,” *Studia Liturgica* 46 (2016), 148. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cirillo de Gerusalemme, *The Catechetical Lectures of St Cyril* (London: Oxford John Henry Parker, 1845), 3. [↑](#footnote-ref-26)
27. Aron Milavec, *The Didache: Text, Translation, Analysis and Commentary*, (Collegeville: The Liturgical Press, 2003), 7.1. [↑](#footnote-ref-27)
28. Benjamin Stewart, *A Watered Garden: Christian Worship and Earth’s Ecology* (Minneapolis: Augsburg Fortress), 27. [↑](#footnote-ref-28)
29. Vedi ibid., 27-37. [↑](#footnote-ref-29)
30. Kummissjoni Ambjent, *The Use of Olive Trees during the Holy Week*, 24 marzo, 2010, <https://church.mt/the-use-of-olive-trees-during-the-holy-week/> (accesso 15 maggio, 2025) [↑](#footnote-ref-30)
31. Romano Guardini, *The Spirit of the Liturgy* (New York: Sheed and Ward, 1940), 144. [↑](#footnote-ref-31)
32. Dominique Rey, *Catholicism, Ecology and the Environment: A Bishop’s Reflection* (Grand Rapids: Action Institute, 2014), Kindle Edition. [↑](#footnote-ref-32)
33. Vedi Lawrence E. Mick, *Liturgy and Ecology in Dialogue* (Collegeville: The Liturgical Press,1997), 52. [↑](#footnote-ref-33)
34. John Chryssavgis, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers. With a Translation of Abba Zosimas’ Reflections* (Bloomington: World Wisdom, 2003), 87. [↑](#footnote-ref-34)
35. Mick, *Liturgy and Ecology in Dialogue*, 40. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ignacio Ellacuría, *Liturgia y Liberación*, in Escritos Teológicos IV. El Salvador: UCA Editores, 2002), 31. [↑](#footnote-ref-36)