

LEOPOLDO SANDONÀ

ECOLOGIA UMANA

*Un percorso etico e teologico
sui passi di papa Francesco*

Prefazione di
PIERANGELO SEQUERI

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

*Nella fedeltà al cielo,
la fedeltà alla terra;
nella fedeltà alle radici,
la fedeltà al futuro*

PREFAZIONE

Nel celebre *Hymnos hesperinós* (Inno della sera) di Gregorio di Nazianzo, il poeta-teologo del IV secolo, si trova un'immagine che, nella sua semplicità, non finisce di incantarmi: «Alla notte e al giorno comandasti / d'alternarsi in pace, / rendendo onore alla legge / del fraterno amore». Questa concordia degli opposti, che il Creatore comanda di interpretare come fraternità del lasciarsi reciprocamente lo spazio e la scena, è straordinariamente suggestiva. Nella nostra logica semplificata e rozza gli opposti si escludono semplicemente, in ragione della loro «natura». Nella logica dell'affezione divina, infinitamente superiore e più creativa, gli opposti possono interpretare la loro reciproca esclusione come un atto di accoglienza, che ispira armonia e trasforma il congedo dell'uno come eleganza del dono, e l'avvento dell'altro come un arricchimento del mondo.

Di questa logica dell'affezione che abita i ritmi della vita e i contrappunti delle forme, il nostro approccio alla logica del concetto chiaro e distinto non sa quasi più niente. Nella logica dell'identità narcisistica («essere se stessi!») l'apparire del diverso è sospetta di insidiare la pace del Sé. Nella logica della differenza anarchica («uscire dagli schemi!») essere fedeli a una promessa di sé è già lesa maestà.

Il carico di questo stordimento mentale e pratico delle logiche della vita si avvia a produrre una massa critica: non soltanto culturale e psichica, ma addirittura fisica e biolo-

gica. Il rimedio tecnologico è la mossa della disperazione. Il pensiero unico sbeffeggia ferocemente la superstizione metafisica di un ordine dato, ma insegue ossessivamente la conferma cibernetica del nesso di causa ed effetto, anche nel campo dei comportamenti umani, delle operazioni mentali, dell'intimità affettiva. Essere certi che nessuna emozione, affezione, opposizione o differenza, ossia, vada ad interferire con l'effetto scientificamente voluto e tecnicamente predisposto. Impadronirsi di quella che è stata pensata, per secoli, come la causalità che sta nelle mani di Dio (o della Natura). Insomma, la parte anaffettiva e dispotica della metafisica, che difende sempre l'identità e non sopporta contraddizione. Il presuntuoso progetto di porre questa facoltà nelle mani del Soggetto umano, libertà e norma di se stesso, è una disgrazia che forse ci siamo meritati. Ricordate? Il primo ateismo moderno (Feuerbach) fu proiettivo e naturalistico. Stabiliva che Dio era l'immagine della nostra identità migliore, alienata in un Altro per pura ingenuità e superstizione. E predicava la nostra restituzione alla Natura come immensa placenta del nostro nutrimento e laboratorio a disposizione della continuità materiale della nostra specie. (Gli inventori moderni del contro-mito di una rivelazione biblica che istituisce un antropocentrismo dispotico dell'asservimento del pianeta e autorizza una vocazione predatoria del genere umano, francamente, parlano a senso).

Quel primo ateismo, nondimeno, era ancora, come si dice, «umanistico». Feuerbach parlava ancora della stoffa più profonda della Natura come di un ordito favorevole a donarsi all'Umano comune. E della singolarità dell'essere umano come capacità di amore del prossimo: disposto all'alleanza con l'intero genere umano, nelle forme dell'amicizia e dell'amore, in ragione della sua appartenenza a una speciale comunità di origine e di destinazione.

L'odierno ateismo anaffettivo e cibernetico, che predica (e pratica) dell'indifferenza per tutto ciò che non corrisponde all'interesse dell'autoaffermazione e dell'autorealizzazione del singolo individuo della specie, si è liberato dallo

scrupolo umanistico. Come fosse un lusso romantico e sentimentale, che ingombra il progetto dell'attore sociale razionale, ossia l'individuo autorizzato all'approccio strumentale di ogni forma di vita, materiale e immateriale, biologica e affettiva (eccettuata la propria). Il parassita perfetto, insomma come lo descrive l'*Unico* di Stirner (dato che l'*Übermensch* di Nietzsche è ancora troppo sentimentale e umano). L'Unico si comporta proprio come se fosse unico al mondo. Non rischia la punizione, a costo di trasgredire l'interdetto dei divini, per compassione degli esseri umani. Come Narciso, è indifferente a ogni amicizia, fraternità, amore: gode di sé. Dissimula il suo parassitismo giurando che non solo non intende dipendere da alcuno, ma non vuole neppure essere principio di dipendenza e di soggezione per nessuno. Naturalmente, trascura il fatto che lo abbiamo generato, nutrito, pulito e riscaldato, gli abbiamo insegnato a parlare e persino a disporre di sé. E ancora adesso, che è adulto, ci affanniamo a impedire, nei limiti del possibile, che si faccia del male o che gli facciamo del male.

Mentre insegniamo ai cuccioli i segreti della cura di sé, merendine e cremine comprese, ci dimentichiamo che, per essere «unici» in quel modo, è necessario ampliare enormemente il proprio potere di disporre delle risorse del pianeta, e allargare considerevolmente la massa degli schiavi che le rendono disponibili.

Nel declino della politica, che sarebbe il governo della *oikonomia* della casa comune secondo giustizia, si è lesta-mente infilato il potere di un'accumulazione finanziaria e tecnocratica dei mezzi che assicurano il dominio degli «unici» (pochi). La vastità del progetto ha incominciato ad aprire crepe immense nella casa comune e nell'umano comune. L'*erosione* del pianeta comune fa tutt'uno – ormai lo vedono tutti quelli che hanno ancora occhi per vedere – con la *corruzione* dell'umano condiviso. Per come è fatta la vita terrestre, e per come è fatto lo spirito umano, le due cose si rovinano ineluttabilmente insieme. L'antico racconto di rivelazione, che ci istruisce sulla ragione per la quale il mondo

è pieno di energie e di forme che gli uomini sono autorizzati a trasformare in beni comuni e condivisi, mette a fuoco con precisione anche questo raccordo.

La cosiddetta questione ecologica, non immune da molti passaggi attraverso versioni fondamentalistiche e di maniera, dischiude ora l'evidenza inconfutabile di questo nesso. La mancata giustizia dell'intesa e della convivenza fra gli uomini, rovina il pianeta, semina inimicizia fra le cose, produce bruttezza e malinconia delle cose. Nel consumo dei beni della terra, l'avidità premia il lavoro della morte.

Il papa Francesco, con la sua appassionata enciclica *Laudato si'*, ha portato allo scoperto questa evidenza. Non senza audacia, a motivo della cospicua resistenza dei molti che fanno di tutto affinché anche coloro che hanno occhi non vedano. Leopoldo Sandonà ricostruisce in modo non convenzionale i termini reali dell'argomento. La questione ecologica è un sintomo. La sostanza è un'emergenza antropologica. L'Occidente ha dato un impulso straordinario all'umanesimo della ragione e degli affetti, della qualità spirituale e della prossimità fraterna. Dal suo vaso di Pandora, però, sono fuggiti apprendisti stregoni e intellettuali conniventi con la dissipazione dell'anima e con il saccheggio della casa. La sua responsabilità è doppia. Sandonà cerca le ragioni e gli affetti che devono nutrire questa responsabilità dalla parte giusta. Qui non si parla più semplicemente di pannelli solari e di riproduzione dei panda. Qui si parla di un soprassalto di prossimità degli umani per la casa di tutti, e per l'anima del nostro abitare. O niente. Eppure, proprio ora che questi legami sono così scoperti, essi appaiono anche a un passo dall'essere di nuovo afferrati con slancio. Per chi ha fede e cuore bastanti, naturalmente. Però, un pugno di lievito qua e là, te ne lavora di farina (Lc 13,20-21). Da non crederci, quanto entusiasmo se ne diffonde. Da mettere amicizia fra il giorno e la notte, persino, che sembravano così distanti.

PIERANGELO SEQUERI

PREMESSA

IL MONDO IN NOI

Riscoprirsi fratelli nel racconto ecologico

Che cos'hanno in comune la formazione islamico-ecologica in Indonesia con le pratiche di ecologia rurale in Nuova Zelanda, le sfide interreligiose e insieme ecologiche in Corea con l'ecologia sociale delle parrocchie nelle periferie statunitensi?¹ Detto in altri termini: emergenza ecologica ed emergenza antropologica sono forse state dimenticate nel dibattito europeo? O le questioni sono talmente interconnesse da lasciare intravedere la necessità di una interdipendenza ecologico-antropologica non solo in fase di analisi ma soprattutto come sfida etica, sollecitati dalle esperienze dei diversi continenti?

Il magistero di Francesco, sulla scia di Benedetto², fin dai suoi esordi ha colto l'*emergenza epocale* che si fa questione aperta e

¹A.M. GADE, *Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam*, «Worldviews: Global Religions, Culture & Ecology» 16 (3/2012), 263-285; R. MCPHAIL, *Living on the Land. Ecotheology in Rural New Zealand*, «Ecotheology» 6 (1-2/2001), 138-151; P. HANG-SIK CHO, *Eschatology and Ecology: Experiences of the Korean Church*, Regnum Books, Oxford 2010; A. PALMER-BOYES, *The Latino Catholic Parish as a Specialist Organization: Distinguishing Characteristics*, «Review of Religious Research» 51 (3/2010), 302-323.

²J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Per una ecologia dell'uomo. Antologia di testi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012; G. VIGINI (a cura), *Una ecologia per l'uomo. La chiesa, il creato, l'ambiente*, Medusa, Milano 2014.

foriera di conseguenze etiche, pastorali, scientifiche e teologiche, rimandando alla custodia di se stessi, dell'altro e del creato, come atteggiamenti unitari di salvaguardia delle relazioni. Seguendo un'intuizione presente nel magistero post-conciliare, papa Bergoglio indica la strada dell'*ecologia umana* come via maestra per parlare a tutti e per rilanciare la *sfida etica* nel mondo contemporaneo. La direzione dell'insegnamento magisteriale non appare casuale. Essa si colloca nella traccia di una profonda riflessione riguardante l'ambiente dell'uomo, inteso nella sua dimensione propriamente naturale, ma anche sociale, economica, digitale come fattore fondamentale dello sviluppo della persona ed insieme come oggetto della cura che la persona stessa esprime. Singolo e comunità, individuo e società, persona e ambiente sono dunque inestricabilmente legati per il magistero, che offre all'uomo contemporaneo, risalendo da Francesco almeno fino alla lezione conciliare di Paolo VI, un luogo di riflessione e di propulsione pastorale perché etica. Assume caratteri inediti l'associazione di questa ripresa con l'attualità della tematica ecologico-ambientale emersa negli ultimi decenni come un vero e proprio cambio di paradigma epocale. Il magistero recepisce e incentiva un luogo ampiamente frequentato dalla riflessione pubblica, senza porsi alla rincorsa ma anzi proponendo un avanzamento dell'elaborazione pratica e indicandone la precisa traiettoria antropologica perché ecologica.

Non appare tale dinamica scontata o addirittura riduttiva nella misura in cui il magistero stesso anticipa e sprona un approfondimento che ha visto pochi luoghi specifici della riflessione etico-teologica? Non saremmo di fronte a una riproposizione di un'ormai logorata forma di «teologia del magistero», che attende gli spunti senza avere una direzione autonoma e un pensiero definito? L'unità della tematica, nell'emersione emergenziale del dibattito pubblico e nell'ispirazione del magistero ecclesiale, risponde in realtà a una rinnovata epistemologia del rapporto tra *chiesa e mondo*; quest'ultimo si dà come luogo di riflessione teologica, non ingenuamente inteso ma oltre ogni possibile dualismo epistemologico, che diviene inesorabilmente dualismo pastorale, se non antropologico.

Nel contesto dell'epoca l'*emersione sapienziale* di talune emergenze non appare inoltre una modalità di inseguimento del dibattito pubblico, ma anzi pone in primo piano la dimensione contestuale del sapere, che non può esimersi dall'entrare nel dibattito pubblico a partire dai grandi temi del momento, per cogliervi non semplicemente una dimensione comunicativa, e talora pubblicitaria, ma l'emersione di quanto sta più profondamente a cuore al popolo di Dio e alle pubbliche opinioni. L'emersione dei temi è il nuovo senso di saperi che non possono perdersi in dibattiti preliminari in vista di un'esperienza mai raggiunta, ma che possono essere insostituibile lievito per le esperienze di ogni uomo. Ciò permetterà di offrire ai saperi stessi una strada per evitare la propria riduzione a saperi elitari, mostrando invece il ruolo ineliminabile del sapere come oasi di riflessione pacata per il mondo, come luogo del dibattito e a volte dello scontro che ha di mira quanto il mondo richiede come illuminazione e come pacificazione dialogica. Se il martirio del pensiero, anche teologico, è confermato da secoli di sangue versato per testimoniare la verità, assai attuale è anche una testimonianza del pensare che chiede lavoro attento e approfondito per dare al mondo sentieri di sapienza e spunti per risolvere i conflitti ideologici e sociali.

La duplice convergenza di riflessione ecclesiale e di ispirazione politica mostra il suo significato ancor più profondo se inserita nel contesto epocale di una *crisi* oltre che economica di chiara matrice ecologica e antropologica. Connettere i due poli, quello dell'ecologia e quello dell'antropologia, consente di andare al cuore della crisi dell'uomo nel suo contesto. L'insostenibilità del sistema economico, ma anche delle relazioni internazionali improntate alla legge del più forte, si lega dunque inevitabilmente all'insostenibilità di un mancato equilibrio tra l'uomo e il contesto in cui abita, non necessariamente da addebitare sempre e comunque all'azione del singolo, ma anche al difficile rapporto del singolo con il sistema tecnico che, seppur creato dall'uomo stesso, finisce per essere un'entità autonoma che schiaccia gli esseri umani.

Recuperare il senso della casa in cui si abita è recuperare il

senso del proprio stare nel mondo come una casa³, e insieme definire rapporti che non siano estemporanei, ma piuttosto forieri di un'epistemologia del dialogo e dell'integrazione nel *contesto in divenire*. Nessuna risposta definitiva, dunque, nessun indirizzo programmatico, nessun piano pastorale; nessuna iniziativa, in sintesi, che nasca già vecchia, ma modalità di stare nel mondo e nella storia che consentano di rinascere e di rigenerarsi anche quando il tempo ha fatto il suo corso, tanto nella dimensione personale e individuale quanto nella dimensione comunitaria, politica e pubblica, ma anche ecclesiale, vivendo il tempo non come rimpianto per una somma di istanti perduti ma come la paziente maturazione di gioie durature.

Dal nucleo incandescente di questa relazione tra antropologia ed ecologia derivano molti raggi in grado di scaldare l'atmosfera della società attuale, molti fiumi in grado di irrigare le lande della società secolare. L'alleanza antro-po-ecologica è in grado di costruire ponti oltre i muri, di tracciare sentieri di unità oltre la troppo facile rassegnazione di sentieri interrotti e di strade senza via d'uscita. In particolare tale relazione fondante è in grado di plasmare nuove *quotidiane alleanze* tra periferie della globalità e Occidente, tra Occidente e Oriente, tra Sud e Nord, tra le prospettive autoctone dei popoli e la dimensione universale, tra le dinamiche urbane e il mondo rurale, tra l'ecologia della mente e l'ecologia sociale, tra l'etica pubblica e la bioetica. Non esistono più centri prevalenti che subordinano a sé le periferie,

³Si veda in questa direzione, con un approfondimento di teologia della creazione, S. MORANDINI, *Quale casa accogliente. Vivere il mondo come creazione*, EMP, Padova 2013. Le numerose opere dello stesso autore definiscono una cornice ecologico-teologica che fa necessariamente da contorno alla riflessione sull'ecologia umana, in particolare si segnala Id., *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna 1999, e Id., *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005; sul piano di un'etica ambientale capace di originare nuovi stili educativi e di vita Id., *Abitare la terra, custodirne i beni*, Proget Edizioni, Albignasego (PD) 2012; con un taglio insieme teologico-sistematico ma anche pastorale si veda UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI, SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura), *Custodire il creato: teologia, etica e pastorale*, EDB, Bologna 2013.

ma ogni luogo diviene insieme centro e riferimento orbitale di una relazione. La fine dei territori, oltre che delle nazioni, può lasciare spazio al caos e alla lotta senza fine nell'omologazione massificante ma anche alla ridefinizione di nuovi territori dell'uomo, armonicamente in dialogo e creativamente solidali nella trasversalità.

Il significato antropologico della prospettiva aperta dall'ecologia umana si inserisce parimenti in un percorso in cui la comunità di fede e le relazioni che la nutrono ne fanno un *campo di dialogo per il mondo*, ma anche cammino di incontro tra le confessioni e le religioni. La comunità ecclesiale e il suo camminare nell'unità diventa campo aperto di esperienza per se stessa, per le altre confessioni e religioni ma anzitutto per il mondo, ritrovando le ragioni dell'unità oltre la differenza. Nell'epoca della crisi dei palinsesti programmatici la strada di un sentiero aperto permette il calarsi nell'epistemologia aperta. Un approfondimento a parte merita anche la questione del rapporto tra fede e scienza, al termine di un lungo percorso che ha mostrato in che modo la creazione debba essere intesa come natura e che si prepara ad accogliere il messaggio di una natura compresa come creazione⁴, liberando la visione naturalistica dall'idea di natura statica e rigida, ma anche evitando che l'uomo sia semplicemente un elemento con il solo compito di adattarsi al proprio sostrato naturalistico e senza la possibilità di aggiungere alcun riferimento etico-antropologico.

Il percorso che qui viene abbozzato ha di mira dunque l'immersione nella prospettiva dell'ecologia umana come prospettiva in grado di impattare il senso della crisi attuale e di orientarla in forme e modi inediti. L'uomo, raccontando la natura, trova la sua posizione nel racconto del mondo e, raccontandosi nella creazione, riscopre l'umanità comune che lo rende figlio e fratello. Ma insieme l'uomo incontra Dio nella natura e scopre le tracce della sua presenza, che si fa invito alla relazione. In questo mescolarsi di ruoli e di azioni, in cui *Dio, mondo e uomo si raccontano*, la

⁴J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1992², 54.

dinamica dell'ecologia umana permette di incrociare la direzione etico-teologica con quella antropologico-ecologica. Ciò che ne scaturisce è un racconto ecologico dell'essere uomini insieme teologico ed etico, in cui i due racconti non si danno come alternativi ma sinergici. Immersi nel *racconto ecologico* saremo forse in grado di sperimentare ruoli imprevisti. Al termine non avremo forse risolto tutte le questioni in campo, ma avremo aperto delle domande e ci saremo ritrovati personaggi di un'inedita narrazione che rivela novità inaspettate per la nostra esistenza singolare e comunitaria.

Casi di ecologia umana

1. GHANA (AFRICA)⁵

Il popolo Asanta dei *Sekyere*, in *Ghana*, possiede una naturale vicinanza all'elemento naturale, rotta e compromessa con l'intervento colonialista e con l'introduzione di una mentalità materialista, individualista e tesa a separare l'uomo dalla natura, propria dell'attuale sistema economico. L'analisi del legame di questa popolazione con gli elementi naturali, le piante e gli animali, porta a riconoscere il fondamento religioso-ecologico delle prassi consolidate di rispetto, senso della comunità, cooperazione, cura, reciprocità. Il recupero di questi valori da parte della comunità *Sekyere* non mostra solamente una possibilità di sviluppo sostenibile per il continente africano, ma altresì l'indicazione, anche per il Nord del mondo, di un necessario recupero valoriale e antropologico alla base dell'equilibrio ritrovato dell'uomo con il contesto naturale, sociale ed economico, in grado di riflettersi nell'armonia interiore come ecologia del sé.

⁵D.-V. BOTCHWAY - Y.S. AGYEMANG, *Indigenous Religious Environmentalism in Africa*, «Religions» 200 (4/2014), 64-81. Il numero contiene importanti interventi che contestualizzano la connessione tra religioni/confessioni e sviluppo.

CAPITOLO 1

COMUNITÀ DELLA CREAZIONE

Percorsi biblici

*La terra e a lei concorde il mare
e sopra ovunque un mare più giocondo
per la veloce fiamma dei passeri
e la via
della riposante luna e del sonno
dei dolci corpi socchiusi alla vita
e alla morte su un campo;
e per quelle voci che scendono
sfuggendo a misteriose porte e balzano
sopra noi come uccelli folli di tornare
sopra le isole originali cantando:
qui si prepara
un giaciglio di porpora e un canto che culla
per chi non ha potuto dormire
sì dura era la pietra,
sì acuminato l'amore*

MARIO LUZI

(poeta italiano 1914-2005)

1. UNA CUSTODIA CHE NON SOFFOCA, MA OSPITA E GENERA

Nella celebre condanna del giudaismo e del cristianesimo come *matrici ideali* della distruzione dell'ecosistema proprio a partire dai brani genesici sembra celarsi un'analisi della custodia che omette gli elementi più interessanti del termine. C'è certa-

mente una custodia che può farsi *hybris* verso il creato perché, anche quando si sviluppa positivamente, rappresenta una forma di paternalismo nei confronti delle creature, generando così una subordinazione inevitabile tra Creatore, con-creatore uomo e altre creature.

Posare lo sguardo sull'ecologia umana permette di sfatare questo assunto proprio dell'ecologismo contemporaneo¹, che rischia, all'opposto, di rovesciare la situazione ponendo l'uomo in una dimensione marginale: l'uomo va compreso dentro il mondo e non al di sopra di esso. La comprensione approfondita dei primi capitoli di *Genesi*² apre alla solidarietà umana con il resto del creato, non come gesto pietistico di beneficenza, ma come *habitus* che deriva dallo stesso governo divino delle cose. Dunque la custodia, che invita a guardare a noi stessi come all'altro, nei confronti del creato diviene *governo delle cose a immagine del governo di Dio*, non dispotico ma sapiente. L'ordine del creato che l'uomo di Dio è chiamato a riconoscere non porta l'uomo a sottrarsi al compito di accrescere e coltivare la creazione.

L'equilibrio nella comprensione della custodia apre a una terza via tra il dominio dell'uomo sul mondo e la marginalizzazione antropologica che, come nel caso della tecnica, lascia spazio alle forze impersonali, qui specificamente della natura. In entrambi i casi siamo di fronte a una *perdita della dimensione personale*, da una parte a favore dell'individualismo dispotico e autoritario, dall'altra a favore dell'impersonalità serializzante che vorrebbe mettere da parte qualsiasi compito possibile di dare un senso alle creature. Di fronte a tale spersonalizzazione tanto dell'uomo quanto della creazione a immagine di Dio e dell'uomo, la lezione guardiniana di una signoria nei confronti del potere e della tecnica, in grado, con un gesto di umiltà, di evitare la catena indefinita della propagazione di un indeterminato potere, permette di

¹Per l'ampio dibattito in questione si veda M. TALLACCHINI (a cura), *Eti-
che della terra: antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita & Pensiero, Milano
1998. In particolare entrano direttamente nella questione i saggi della prima
parte di Barr, Barbour e Attfield, oltre all'introduzione della curatrice.

²R. BAUCKHAM, *La Bibbia e l'ecologia*, Borla, Roma 2011, 11-54.

mostrare la direzione di una custodia umile, saggia, come quella di Giuseppe che sa leggere i segni della realtà e sa indirizzarla secondo un senso di giustizia. Nell'umiltà di Giuseppe, spesso dimenticata di fronte alla grandezza della figura mariana, cogliamo un'icona essenziale dell'umiltà delle scelte «ecologiche» che siamo chiamati a fare, di fronte ai tanti Erode che pretendono di dominare la realtà e di dominare persino le nostre menti e i nostri cuori³.

Nella logica di riconoscimento che un potere umile, cioè la custodia, apre anche nei confronti del creato, che evita la riduzione del creato a schiavo, ma anche l'opposta riduzione dell'uomo a servo delle forze primigenie della natura, si apre la domanda sul rapporto con le altre creature. Hanno esse stesse lo statuto di persona o è possibile quanto meno riconoscere una forma di *dignità*? Dobbiamo cedere all'alternativa secca tra subordinazione gerarchica e piano comune che appiattirebbe le differenze tra creature e creature? La narrazione biblica sembra portarci sulle tracce di un pensiero intermedio perché ulteriore, in cui porre l'uomo a custodia della creazione non significa aprire al dispotismo senza freno, ma anzi a una relazione di donazione. Tra appiattimento serializzante e gerarchia dispotica si danno forme di governo umile e mite, portando la riflessione dell'ecologia umana sul terreno della riflessione politica, alla ricerca di una terza via tra i totalitarismi serializzanti vecchi e nuovi e il dispotismo rinascete nelle forme della politica mediatizzata così come nell'utilizzo nichilistico del religioso nelle forme politiche. In

³Tra i vari interventi del filosofo italo-tedesco si segnalano diversi testi, presenti in *Etica*, riportati in R. GUARDINI, *Una morale per la vita*, Morcelliana, Brescia 2009, 53-76. La prospettiva di reazione alla tecnica non è solo in Guardini educativa in senso socio-politico, ma anzitutto auto-educativa, con un riferimento esplicito all'ascesi. In questo senso, nella forma di un passaggio dal dominio narcisistico di sé e del creato a un affidamento rispettoso alla creazione e all'altro nella contemplazione, P. SEQUERI, *Custode, non tiranno. Per un nuovo rapporto tra persona e creato*, EMI, Bologna 2014. Il ricco stolto di Lc 12,16-21 non è forse immagine di un predace possesso dei beni che esclude lo sguardo oltre gli stessi beni, finendo per inflazionare un io narcisistico e senza relazioni feconde?

altri termini si può parlare del rapporto tra dominio e mitezza per comprendere appieno il significato dei primi capitoli di *Genesi*⁴.

Sul piano del riconoscimento personale il dettato biblico attesta un valore dell'alterità alla creazione, sia nel riconoscimento con cui Adamo dà un nome agli esseri viventi (Gen 2,20) ma anche nelle parole del nuovo Adamo, che «dà del tu» alla tempesta per sedarla (Mc 4,39) o nel definire in senso non solamente simbolico alcuni elementi inanimati in grado di assumere connotati umani, come nel caso delle pietre, elemento che ritorna nell'indicazione delle pietre vive e di un tempio vivente (1Pt 2,4-5).

Il testo biblico sembra portarci nella direzione indicata con l'immagine di una natura che è oggetto della tenerezza divina, la quale si espande sulle creature (Sal 145,9), ma non le rende oggetto, vedendole piuttosto come *habitat* dato all'uomo per definire la propria realtà (Sal 23). Anche le foreste e i territori non coltivati, opposti alle forme coltivate e rese giardino di delizie, sono comunque abitati da esseri che hanno una loro dignità, anche se temuti dall'uomo perché poco conosciuti. Nello stesso tempo la terra coltivata non è dominata dall'uomo, ma curata. La terra è data all'uomo come casa da abitare e come luogo della provvidenza divina (Mt 6), non come oggetto da trasformare in modo indistinto: il modo in cui l'uomo si relaziona al mondo definisce uno stare-al-mondo dispotico, impersonale o, al contrario, fatto di umile saggezza.

Non va dimenticato nemmeno l'*aspetto escatologico* che caratterizza il creato. Nel progetto personale di Dio la natura è vissuta nel suo presente con uno sguardo rivolto al fondamento e al principio – elemento che spesso è stato tenuto in considerazione nell'analisi cosmologica della natura – ma anche con uno sguardo rivolto al futuro, e al futuro escatologico, cioè *al fine* della creazione. Principio e fine intesi in senso personale, non come mero accadimento ma come riconduzione del mondo a Dio, permettono di identificare l'uomo, dopo milioni di anni di natura senza uomo, come crocevia della creazione in grado di

⁴A. WÉNIN, *L'umanità e il creato: dominio e mitezza*, in A.N. TERRIN (a cura), *Ecologia e liturgia*, EMP, Padova 2003, 23-47.

ricondurre la stessa a Dio, ma senza che il progetto umano possa sostituirsi al Creatore in maniera dispotica e superando i limiti della natura stessa⁵. Non sfugge come in questo senso la tematica dell'ecologia umana apra scenari inediti e orizzonti inattesi anche nel dialogo con la bioetica e più ampiamente con la costellazione delle neuroscienze così come con il tema attualissimo dell'*enhancement* o *potenziamento*⁶. La natura personale della creazione, che la teologia cristiana a partire dalla rivelazione innesta sul terreno di analisi del mondo proprio della classicità, contiene dunque in sé il riferimento personale del mondo, che da Qualcuno viene e a Qualcuno ritorna, per mezzo del Figlio, il Dio-Uomo (Gv 1,3,10), cui il Padre ha messo tutto nelle mani perché tutto, con Lui, ritorni al Padre (Gv 13,3). Lo sguardo rivolto *alla* fine non diviene apocalittico ma, essendo una fine che è anche termine di un percorso, al contrario permette di leggere gli eventi quotidiani e contingenti in uno scenario prospettico che si può definire messianico, con uno sguardo rivolto al cielo che non dimentica la fedeltà alla terra, ma soprattutto con una fedeltà al futuro da lasciare a chi ci segue (Is 11,6-9). Questo sguardo personale dell'escatologia permette di cogliere il significato più profondo delle immagini riguardanti il cosmo e l'universo, su cui spicca in particolare l'inno di Colossesi 1. Non va però nemmeno dimenticato il classico passo di Romani 8, tra i più importanti per la letteratura eco-teologica, che unisce la dimensione escatologica personale con le sofferenze e i gemiti dell'intera creazione, nelle doglie del parto per acquisire l'autentica adozione a figli.

Il concetto di *comunità della creazione* funge da concetto sin-

⁵In questa direzione una prospettiva di sicuro interesse è quella antropologico-filosofica presente in J. DE FINANCE, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, per il quale l'uomo è messo al suo posto dalla redenzione compiuta da Cristo e questa comporta una svolta cosmica e personale che l'Autore definisce *riannimazione trasfigurante*.

⁶P. BENANTI, *The cyborg. Corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella, Assisi 2010.

tetico o crocevia che richiama i passaggi finora espressi. Parlare di comunità della creazione che accomuna i viventi nel disegno divino e nel quotidiano vivere rivolti a Dio, ci porta ad analizzare soprattutto gli aspetti da escludere nella comprensione dell'ecologia umana. Al pari del dibattito ecologico l'idea di comunità della creazione mette in secondo piano le accuse di sfruttamento del creato da parte dell'uomo e dell'identità antropica, dal momento che nella stessa comunità si ritrovano viventi umani, viventi animali e inanimati, come espresso in maniera icastica ed efficace dal Salmo 104, che colloca l'uomo dentro un ecosistema che lo precede, accoglie e nutre. Se dunque all'uomo è dato il governo di tale comunità, tale governo va interpretato non sulla scorta di un moderno progetto di subordinazione del creato, ma come servizio e custodia resi nei confronti di se stesso, come parte della comunità della creazione, nei confronti degli altri umani, degli animali e della natura tutta. Tale servizio, che in certo senso potremmo definire liturgico, diviene in ultima analisi servizio e vita eucaristica resi a Dio⁷. Se ben compresa dunque la comunità della creazione, come *habitat* che determina l'esistenza umana ma insieme che è da essa determinato, in un continuo scambio confermato dalle riflessioni scientifiche sull'ecologia umana⁸, definisce uno sguardo personale dei viventi, con un riconoscimento reciproco che non intacca le relazioni su piani talora subalterni ma soprattutto con la scoperta e l'emersione integrante di un *soggetto ecologico* in grado di rispondere alle minacce impersonali provenienti da tutte le forme di riduzione a sistema, sia esso naturale o artificiale. Inoltre la comunità della creazione, come creato che torna a Dio, assume importante rilevanza anche in ottica escatologica, nella sottolineatura della

⁷ Rispetto alla posizione di Bauckham, Zizioulas sottolinea un legame molto più stretto tra la figura dell'uomo e l'immagine del sacerdozio della creazione, I. ZIZIOULAS, *Il creato come Eucarestia: approccio teologico al problema dell'ecologia*, Edizioni Qiqaiion, Magnano (BI) 1994. Sull'uomo come vivente eucaristico e sulla dimensione sacerdotale dell'ecologia, MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 92.

⁸ Per esempio G.G. MARTEN, *Ecologia umana. Sviluppo sociale e sistemi naturali*, Edizioni Ambiente, Milano 2002.

dimensione comunionale, comunitaria e cosmica che porta l'uomo a Dio *soltanto* come uomo-nel-mondo, e quindi, nel contesto del mondo, come uomo-con-altri. Sul piano esegetico non va nemmeno dimenticato il nesso dell'escatologia con la tematica metanarrativa della prospettiva ecologica, cioè con un racconto che tende a contenere in sé ogni altro racconto dandogli senso; nel suo riferimento al tutto, la Bibbia letta ecologicamente apre lo sguardo verso un'ecotopia non utopica, né al contrario distopica, ma foriera di speranza⁹.

2. DALLA SAPIENZA PROFETICA ALLA COSMOLOGIA BIBLICA

I concetti biblici appena delineati possono essere anche ripresi attraverso alcuni brevi tratti da una prospettiva che cerchi di integrare il *riferimento cosmologico* alla natura con il *riferimento profetico* e sapienziale alla stessa. Se la tradizione ha analizzato il mondo soprattutto per definirne una cosmologia, le pagine bibliche lasciano trasparire uno sguardo continuamente rivolto al futuro della creazione tramite l'uomo. Non va dimenticato come spesso il pensiero cristiano, formatosi alla scuola della greicità, abbia tralasciato il riferimento profetico per concentrarsi puramente sul dato cosmologico, impoverendo lo stesso senza una lettura di tipo etico-antropologico.

Sapienza e profeti delineano così, più che un interesse teoretico-scientifico di analisi della creazione e del mondo, un interesse etico-pratico di orientamento del comportamento dell'uomo nei confronti del mondo che gli è dato, e degli altri umani, così come un interesse teologico per riscoprirsi figlio nelle opere del Creatore. Tale prospettiva permette di rileggere anche l'analisi co-

⁹La sottolineatura di una differenza tra ecotopia e utopia va segnalata per evitare che l'ecotopia assuma gli stessi caratteri potenzialmente tirannici dell'utopia, con l'estensione dell'elemento naturale. Laddove il progetto buono di vita si incarna anche nel rapporto con la natura questa può fungere da anticorpo rispetto al rischio di derive totalitarie cui nella storia è andato frequentemente incontro il fattore utopistico.