

Crisi ambientale, crisi antropologica

Environmental Crisis, Anthropological Crisis

Sergio Rondinara

Istituto Universitario Sophia, Loppiano

sergio.rondinara@gmail.com

DOI: [10.17421/2498-9746-08-05](https://doi.org/10.17421/2498-9746-08-05)

Riassunto

Il presente articolo vuole evidenziare ed approfondire — a partire dal capitolo terzo della Laudato si' — come la crisi ambientale sia una crisi antropologica, e in particolare si presenti come crisi semantica, crisi di significati. Stiamo perdendo sempre più la nostra capacità di riconoscere i significati e conseguentemente i valori che la natura possiede. Inoltre stiamo perdendo sempre più la nostra capacità di dare significati durevoli agli oggetti naturali, alle cose del mondo naturale. La tesi che viene proposta è che un rapporto persona-natura rinnovato ed adeguato all'oggi passa necessariamente attraverso il recupero e nuove acquisizioni dei significati delle relazioni che legano ciascuno di noi alla natura. Ma come è possibile un tale recupero? Questo interrogativo è una sfida culturale non irrilevante e non può che essere articolata su vari livelli dell'agire umano. Nell'articolo ne verranno presentati quattro: livello antropologico culturale, livello del pensiero, livello etico e livello religioso. I primi tre verranno solo accennati, quello religioso verrà ampiamente presentato.

Parole chiave: antropocentrismo, crisi ambientale, significati della natura

Abstract

This article aims to highlight and delve into — starting from the third chapter of Laudato si' — how the environmental crisis is an anthropological crisis. In particular, it manifests as a crisis of meaning and significance. We are increasingly losing our ability to recognise the meanings and, therefore, the values that nature possesses. Furthermore, we are losing our ability to give lasting meanings to natural objects and things of the natural world. The thesis proposed is that a renewed and good person-nature relationship today necessarily passes through the recovery and acquisition of new meanings of the relationships that connect each of us to nature. But how is such recovery possible? This question is not insignificant and can only be articulated on various levels of human action. The article will present four: cultural anthropological level, level of thought, ethical level, and religious level. The first three will only be briefly mentioned, and the religious level will be extensively presented.

Keywords: Anthropocentrism, Environmental Crisis, Meanings of Nature

INDICE

1	Livello antropologico culturale	75
2	Livello del pensiero	76
3	Livello etico	77
4	Livello religioso. La fede cristiana viene interpellata	78
4.1	Prospettiva protologica	81
4.2	Presente storico	83
4.3	Prospettiva escatologica	85
5	Conclusioni	89

Nel linguaggio non solo i verbi ma anche i sostantivi hanno una loro forza e potenza espressiva. Per questo ne creiamo continuamente dei nuovi; per tentare di identificare in quell'ultimo nome appena inventato i caratteri identitari di quella complessa *res* che stiamo indagando.

All'inizio di questo secolo è stato coniato un nuovo termine ritenuto più appropriato di altri a «sottolineare il ruolo fondamentale dell'umanità nella geologia e nell'ecologica»¹. Si tratta di *Antropocene*.

Con questo neologismo coniato dal biologo Eugene Stoermer e dal prof. Paul Crutzen² — quest'ultimo Premio Nobel per la Chimica nel 1995 — si vuole riconoscere alla persona umana la capacità di essere diventata una forza geologica, in quanto capace di mutare globalmente con le proprie attività alcune qualità geofisiche del pianeta, l'equilibrio climatico che possiede e le condizioni della vita sulla sua superficie.

Antropocene, l'età dell'uomo, designa la nostra epoca segnata da una forte *hybris*, dall'illusione del dominio umano sulla natura. Una volta che il termine con tutto il suo carico antropologico è stato accolto nell'ambito delle scienze naturali ne è ben presto uscito per diventare con successo oggetto di riflessioni socio-politiche e filosofiche.

Ma nella nostra epoca il cambiamento è repentino e già alcuni autori³ hanno suggerito di sostituire il termine *Antropocene* con altri più adatti a descrivere i cambiamenti socio-culturali e ambientali in atto. Tra questi c'è il termine *Tecnocene*. Esso non possiede tanto un senso critico nei confronti della tecnica quanto un implicito giudizio negativo verso le innovazioni tecnologiche la cui valenza nefasta, se non catastrofica, è determinata dalle ripercussioni del suo impatto sull'am-

¹P. J. Crutzen, E. F. Stoermer, *The Anthropocene*, «IGBP Global Change Newsletter», 41 (2000), p. 18.

²P. J. Crutzen, *Geology of mankind*, «Nature», 415 (3 January 2002), p. 23.

³Cfr. G. Marzano, *Antropocene, Tecnocene e altro: la sfida delle tecnologie digitali*, in A. F. De Toni, G. Marzano, A. Vianello, *Antropocene e le sfide del XXI secolo. Per una società solidale e sostenibile*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2022, pp. 56-59.

biente naturale. Tutto ciò non lo rende adatto ad esprimere la nostra epoca poiché ne coglierebbe soltanto un aspetto, quello tecnologico, che sia pur rilevante non esaurisce la complessità dei nostri giorni.

Rimanendo sul termine Antropocene ciò che lo accredita esaustivamente è la sua centralità antropologica riguardo la questione sul tipo di rapporto tra la persona umana e la natura che siamo invitati a ripensare. Centralità antropologica che ritroviamo ampiamente espressa nell'insegnamento di papa Francesco in quella «riflessione insieme gioiosa e drammatica»⁴ che è l'enciclica *Laudato si'*.

Questo documento sulla cura della nostra casa comune, tra i vari meriti, ha quello di riprendere istanze centrali della dottrina sociale della Chiesa Cattolica in sintonia con alcuni caratteri del sentire contemporaneo fino al punto da risultare una vera e propria operazione di inculturazione del Vangelo.

Le considerazioni che mi accingo a presentare prendono spunto dal terzo capitolo dalla lettera enciclica, dal titolo *La radice umana della crisi ambientale*, il cui incipit afferma:

«A nulla ci servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana della crisi ecologica. Vi è un modo di comprendere la vita e l'azione umana che è deviato e che contraddice la realtà fino al punto di rovinarla»⁵.

Parole chiare e forti quelle di papa Francesco che ricordano quanto nella ricerca delle cause della crisi ambientale il solo lavoro tecnico/scientifico sia vano se non ci si inoltra nella ricerca delle cause ultime che hanno le loro radici nel profondo della persona umana, nel profondo di noi stessi.

Con queste incisive quanto significative parole viene sottolineato il carattere antropico della crisi e allo stesso tempo la rilevanza antropologica che essa possiede e manifesta agli occhi di chi cerca di affrontare tale crisi andando oltre il dato tecnico/scientifico — senza però ignorarlo — per ricercarne le radici profonde. La crisi ambientale è il campanello d'allarme di una profonda crisi antropologica figlia di una precisa concezione che l'uomo moderno e contemporaneo ha di sé. Un uomo — e quindi un'umanità — che nella ricerca della propria autorealizzazione si è conformata e identificata più all'*homo faber* che all'*homo sapiens*, e si è autonominata padrona assoluta del proprio destino e della natura.

Nel capitolo terzo, il testo dell'enciclica nel suo procedere propone di focalizzare giustamente l'attenzione su quello che viene chiamato *paradigma tecnocratico* dominante, cioè su quel modello di sviluppo segnato dal dominio della tecnica e della sua razionalità sull'agire della persona umana nei riguardi del mondo naturale.

⁴Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, LEV, Città del Vaticano 2015, n° 246. D'ora in avanti LS.

⁵LS 101.

Con questa scelta l'enciclica riconosce giustamente il ruolo e la rilevanza che assume la razionalità della tecnica sulle cause e sulla gestione della crisi ambientale.

La tecnica infatti non nasce tanto come qualcosa che sia una spontanea espressione dello spirito umano, ma come rimedio culturale alle nostre intrinseche carenze biologiche. Essa non è altro che la capacità umana di approntare mezzi, strumenti e sistemi per migliorare le nostre condizioni di vita e di lavoro. Attraverso l'uso della tecnica la persona umana è riuscita a mettere concretamente la natura al proprio servizio.

Con il termine tecnica non s'intende soltanto l'universo dei mezzi, o strumenti, che nel loro insieme compongono l'apparato tecnico, ma con esso si vuole soprattutto far riferimento a quella forma della razionalità umana che presiede al loro impiego in termini di concretezza pratica, ottimizzazioni, funzionalità, utilità ed efficienza.

La razionalità che presiede e governa la tecnica è essenzialmente una razionalità funzionale e strumentale che tende a vivere di vita propria, tende a plasmare e poi strutturare secondo i propri criteri, e la propria scala di valori, la mentalità di tutte le persone che entrano in contatto con essa. La tecnica tende prima a far dissolvere e poi abolire in noi "lo scenario umanistico", la nostra interiorità. In questo modo le domande di senso — qualora riuscissimo a porcele — restano facilmente inevase. Questo non perché la tecnica sia ancora acerba, immatura, ma perché non ha la capacità intrinseca a dare risposte a tali domande. La tecnica, infatti, non tende allo svelamento della verità, non tende ad un fine, non dischiude sul reale scenari di senso. La tecnica è cieca a tutto questo, essa punta essenzialmente alla funzionalità, in altre parole alla propria affermazione.

Nell'enciclica si riconosce quanto il paradigma della funzionalità e dell'efficienza, che caratterizza la razionalità tecnica, sia diventato una delle forze che governano la vita dei popoli, fino al punto da assumere il fantomatico ruolo di essere un vero e proprio valore etico, che si propone come guida e meta all'agire dei singoli e delle società.

L'efficienza, di per sé, non ha nulla di negativo, essa afferma un intelligente orientamento a un fine. Ma con il suo sviluppo la tecnica ha trasformato la stessa efficienza da un mezzo a fine. È diventato un fine. Mediante questa inversione mezzi/fini la tecnica ha realizzato la sua metamorfosi⁶. Da mezzo per superare le nostre carenze biologiche è diventata fine delle nostre azioni, da serva è diventata padrona rendendosi indipendente dalla persona umana.

⁶Si vedano a riguardo le opere dei molti filosofi del Novecento, in particolare: H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990; J. Elull, *Il sistema tecnico*, Jaca Book, Milano 2009; O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, Milano 1981; E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1932; G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Boringhieri, Torino 1980; M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.

A motivo di tutto ciò si trova nell'enciclica una sincera critica all'universo della tecnica e in particolare al *paradigma tecnocratico* oggi dominante⁷.

La storia c'insegna che se nel recente passato il rapporto tra persona umana e natura è stato un rapporto equilibrato e spesso di collaborazione (basti pensare alla società agricola e contadina) oggi esso ha assunto una configurazione critica alla quale comunemente si dà il nome di *crisi ambientale*. Con questa espressione s'intende quel deterioramento del rapporto tra società umana ed ambiente naturale tipico dei paesi industrializzati, ma che ormai si sta estendendo ad ogni latitudine.

Tale crisi ambientale rimanda ad una crisi più profonda che investe la persona umana nella sua interezza, essa è *crisi antropologica*. È il campanello d'allarme di una profonda crisi antropologica figlia di una precisa concezione che l'uomo moderno e contemporaneo ha di sé. Un uomo — e quindi un'umanità — che nella ricerca della propria autorealizzazione si è conformata e identificata più all'*homo faber* che *homo sapiens*, e si è autonominata padrona assoluta del proprio destino e della natura.

Vi sono altri aspetti del carattere antropologico della crisi ambientale che, sia pur non evidenziati come il primo, sono costantemente presenti nella lettera enciclica. La crisi antropologica viene intesa nel documento come insostenibilità ambientale, come ingiustizia sociale e decadimento della qualità della vita. Tutti aspetti questi che ritroviamo presenti in vari passi dell'enciclica e in particolare nella definizione del lemma *ecologia integrale*.

Sulla *insostenibilità ambientale* un interessante tentativo di stimare quantitativamente la sostenibilità del sistema terrestre è quello presentato dall'*Impronta ecologica*⁸. Già all'inizio di questo millennio l'impronta ecologica media dell'umanità sul pianeta terra — cioè il peso del nostro stare e vivere sull'ambiente naturale — veniva stimata essere superiore di un terzo allo spazio disponibile. In altri termini già vent'anni fa il consumo dell'intera umanità era considerevolmente superiore a quello che la natura era capace di rigenerare in maniera continuativa. L'umanità di oggi sta erodendo il proprio capitale naturale senza tener conto delle opportunità che toglie alle generazioni future⁹. Potremmo identificare la crisi ambientale con la straordinaria capacità di prelievo, circolazione e consumo di materiali. Le tecnologie attualmente disponibili permettono a industrie e singoli

⁷LS 101; 106.

⁸M. Wackernagel, B. Beyers, *Ecological Footprint: Managing Our Biocapacity Budget*, New Society Publishers, Gabriola Island (British Columbia) 2019.

⁹È ormai diventata una triste ripetizione constatare che l'*Earth Overshoot Day* (EOD) — un indicatore della sostenibilità — slitti ogni anno più in avanti nel calendario. L'EOD indica il giorno dell'anno nel quale l'umanità ha terminato di consumare tutte le risorse rinnovabili in un anno dal pianeta. Da quel giorno in avanti, fino alla fine dell'anno, le risorse consumate saranno quelle non-rinnovabili che di fatto verranno sottratte alle future generazioni.

di movimentare una tale quantità di risorse da sconvolgere l'equilibrio del l'intero pianeta.

Un secondo carattere viene ravvisato nell'*ingiustizia sociale*. La popolazione umana per mantenersi in vita impiega quote di capitale naturale incredibilmente differenziate a seconda del luogo di residenza. Si può parlare di una crisi ecologica come distribuzione squilibrata delle risorse naturali. In questo caso entra in gioco la categoria "giustizia". Infatti secondo le stime fatte mediante la metodologia dell'impronta ecologica si presentano tre categorie di paesi: 1) quelli ricchi sia di ambiente che di risorse finanziarie, i quali riescono a pareggiare la propria impronta ecologica; 2) quelli ricchi soprattutto di risorse finanziarie ma che hanno un alto deficit biologico; 3) quelli ricchi di ambiente ma non di risorse finanziarie che sono in pareggio o addirittura con una capacità biologica superiore al consumo pro capite.

Sorge a questo punto la domanda dove e come i paesi in deficit ecologico reperiscono le risorse naturali che consumano. La risposta ci verrebbe immediata: vengono importate. Ma è proprio l'impatto sociale e ambientale del commercio mondiale di materie prime ad essere messo sotto osservazione riguardo la categoria "giustizia". Alcuni gruppi e istituzioni internazionali ritengono le attuali modalità di compravendita di beni, fra cui quelli ambientali, alquanto inique, in quanto il libero commercio, senza barriere doganali, fra paesi con capacità finanziarie smisuratamente diverse, non può generare equità. Chi detiene il potere finanziario può così accedere ai beni naturali collocati in paesi ad economia debole con grande facilità, remunerandoli con prezzi di tutto vantaggio per i propri margini di profitto. È questo il fenomeno noto come *dumping ambientale* ossia svendita dei beni naturali in quanto privi di misure volte a proteggerli o dosarne l'estrazione¹⁰. Accanto ad esso emerge il *dumping sociale*: i beni naturali costano poco perché il personale addetto al prelievo e alla prima eventuale lavorazione riceve salari molto bassi e quasi sempre non ha copertura sindacale e previdenziale.

Terzo ed ultimo carattere il *Decadimento della qualità della vita*. "Qualità della vita" è un lemma che esprime sia l'essere sani che il sentirsi bene ed è determinato da parametri fisici e psicologici. Riguardo la salute la crisi ambientale si identifica con l'insorgere di nuove malattie o l'ampliarsi di alcune già note. Riguardo l'artificializzazione, constatiamo che tendiamo a vivere in ambienti sempre più artificializzati e dentro di noi siamo alla ricerca di un approccio e una fruizione della natura non invasiva e rispettosa delle sue armonie. Nel profondo siamo alla ricerca di una natura non trasformata in modo tale da affermare un'alterità — rispetto a noi — di cui abbiamo una struggente nostalgia. La natura con le sue esuberanti manifestazioni di vita, con i suoi equilibri si pone dinanzi a noi

¹⁰Cfr. M. Franzini, S. Tiezzi, *L'ambiente: un diritto in cerca di istituzioni*, in L. Barca, M. Franzini, *La cittadinanza difficile*, Il Ponte, Firenze 2001, p. 162.

come quell'alterità, quella purezza — anche se a volte idealizzata — nella quale vorremmo specchiarci. Nel profondo cerchiamo di immergerci in essa per viverla pienamente, per coglierne i suoi significati simbolici non tanto per valorizzarla intellettualmente, quanto per viverla da dentro.

Oltre a quelli appena menzionati e riportati diffusamente nella *Laudato si'* vorrei qui evidenziare un ulteriore aspetto, quello in cui la crisi ambientale, intesa come una crisi antropologica, si presenta come crisi semantica, crisi di significati.

L'uomo contemporaneo sta perdendo sempre più la sua capacità di riconoscere i significati e conseguentemente i valori che la natura possiede. Inoltre sta perdendo la capacità di dare significati durevoli agli oggetti naturali, alle cose del mondo naturale.

Da ciò si evince come un rapporto persona-natura rinnovato ed adeguato all'oggi passi necessariamente attraverso il recupero del significato delle relazioni che legano ciascuna persona alla natura stessa.

Recuperare il significato delle relazioni che ci legano alla natura è una sfida culturale non irrilevante per l'uomo contemporaneo sia perché non ci sono risposte immediate, sia perché occorre intraprendere una ricerca a tutto campo che ci mostri la ricchezza semantica e assiologica dei termini "persona", "natura" e delle "relazioni" che intercorrono tra loro.

Una tale sfida, per la portata culturale che essa comporta, non può che essere articolata su vari livelli dell'agire umano. Ne presento quattro: livello antropologico culturale, livello del pensiero, livello etico e livello religioso.

Questi quattro livelli sono altrettanti sentieri per il recupero dei significati che stiamo cercando e allo stesso tempo sono anche altrettanti momenti di un *percorso educativo* personale e sociale tutto da esplorare. Percorso educativo che dovrà tener conto necessariamente anche dell'ambito universitario oggi carente riguardo gli studi umanistici attinenti alla sfera del mondo naturale. Penso a quanto dovrebbero essere rivalutate discipline umanistiche quali la *filosofia della natura* o la *teologia della creazione*, trattate oggi un po' come delle cenerentole nei programmi accademici.

1 LIVELLO ANTROPOLOGICO CULTURALE

In questo ambito un primo aspetto è dato dalla nostra *presenza storica sul territorio*. Per una larga parte dell'umanità recuperare o acquisire nuovi significati per le relazioni che la legano alla natura vorrà dire recuperare sul proprio territorio quelle tradizioni che hanno culturalmente segnato il passato delle generazioni che l'hanno preceduta per potervi riscoprire elementi vitali, quali atteggiamenti, comportamenti e forme educative di un rapporto con la natura ricco di significati.

Un passo di tale cammino potrebbe consistere nel recupero di quegli elementi vitali della civiltà agricola e contadina o ancor prima delle culture anti-

che hanno preceduto con la loro presenza sul territorio le generazioni attuali e che nella loro ricchezza simbolica, sapienziale, religiosa e artistica ancora oggi possono esserci di luce per recuperare, all'interno di una società fortemente artificializzata, il significato delle relazioni che ci legano alla natura.

La conoscenza di un mondo diverso da quello di oggi, ma realmente esistito può essere un importante ausilio per oggettivare maggiormente e cogliere le carenze del nostro tempo. Senza distogliere lo sguardo dal futuro, sarà anche il passato a poter offrire questo tipo di conoscenza. Oggi più mai, qualunque gruppo umano se non è ancorato ad una tradizione culturale non sarà in grado di organizzarsi un futuro migliore.

Sempre sul livello antropologico un secondo punto di cui tener conto è quello che riguarda l'importanza di quegli atteggiamenti pratici chiamati *stili di vita*. Essi sono già il frutto di aver recuperato alcuni significati della natura, ma allo stesso tempo, nella loro attuazione quotidiana, ci conducono ad un'ulteriore acquisizione di tali significati.

Uno stile di vita è il risultato della nostra personale assunzione di responsabilità dinanzi alla crisi ambientale globale e si caratterizza per un particolare modo di organizzare la propria esistenza in maniera sobria e responsabile. Esso esprime un insieme di preferenze personali implementate nella prassi quotidiana al punto che sono un luogo dove la responsabilità e le scelte del singolo s'intrecciano con la vita sociale fino a toccare il livello delle istituzioni pubbliche.

Parlare di uno stile di vita responsabile, riguardo la crisi ambientale, implica necessariamente un riferimento al *mondo dei beni* di cui gli uomini e donne delle società usufruiscono quotidianamente e che la pubblicità strumentalizza, inducendo in loro false esigenze per riempire per appagare la loro esistenza.

Per coloro che vivono immersi in una società dei consumi non è facile percepire quanto siano bombardati continuamente da stimoli per desiderare dei beni non tanto necessari o di prestigio, ma in realtà spesso volte dei beni futili, veri *status symbol* il più delle volte privi di ogni significato reale per l'esistenza di una persona.

Espressioni quali *essenzialità nei consumi, efficienza delle infrastrutture e della produzione dei beni, gratuità e sostenibilità sociale del lavoro* sono delle vere e proprie espressioni chiave per realizzare uno stile di vita responsabile riguardo le problematiche ambientali.

2 LIVELLO DEL PENSIERO

Sul piano del pensiero se da un lato risulta necessaria la prosecuzione di quel percorso millenario sull'approfondimento del concetto di *persona umana*, dall'altro non può essere celata la necessità di riconfigurare il concetto di *natura*.

Questo perché la crisi ambientale ha le sue radici in alcune direttive dello spirito umano che hanno condotto la civiltà dell'Occidente a fare propri alcuni *valori e categorie* — trascurandone altri — e non si potrà avere un vero e autentico cambiamento se non riconfigurando questa quadro assiologico e categoriale.

Al centro di questa trasformazione dovrà certamente esserci il concetto *natura*. Essa non potrà essere più intesa come la *sfera del non umano* tipica del paradigma cartesiano oggi dominante in cui vige una rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto, ma come *totalità del mondo fisico* includente anche gli esseri umani. Tentativi a riguardo sono già stati avviati anche se non possiamo affermare che abbiano avuto il doveroso seguito¹¹.

Il fallimento tanto teoretico, quanto pratico sia del modello cartesiano di una giustapposizione separante tra persona e natura, sia del modello che li identifica — penso qui a quel ricorrente monismo ontologico che attraversa molto del pensiero ambientale contemporaneo —, impone oggi la messa a punto di un pensiero dialettico¹². Pensiero dove vengano stabiliti legami di ricorsività tra il soggetto, l'oggetto e l'ambiente che li accoglie. Quindi relazioni di ricorsività tra i termini “persona”, “natura”, “ambiente” che esprimano un rapporto di mutua generazione e immanenza in modo tale che la ricchezza semantica di ciascun termine sia allo stesso tempo causa ed effetto dell'altro.

3 LIVELLO ETICO

La consapevolezza che i danni inferti all'ambiente naturale minacciano sempre più le basi della vita stimola il formarsi di una coscienza morale sulla questione ambientale e spinge alla ricerca di principi etici basilari con i quali informare un personale e rinnovato rapporto con la natura. Ma anche in questo ambito, come nel livello del pensiero, si è chiamati a dei necessari e profondi cambiamenti.

Infatti, nel passato le conseguenze delle azioni su cui si misurava la responsabilità oggettiva delle scelte umane veniva esplicitata in una scala spazio-temporale ridotta. Le azioni umane avevano incidenza soprattutto “qui” ed “ora”. Ai giorni nostri, grazie allo sviluppo tecnologico, questa posizione è radicalmente mutata poiché l'agire umano sull'ambiente possiede un orizzonte spazio-temporale ampiamente dilatato. L'azione della singola persona può avere oggi ripercussioni in luoghi molto distanti da dove è stata compiuta e per una durata temporale così estesa che può andare anche ben oltre il corso di un'intera vita.

¹¹Cfr. E. Morin, A. B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

¹²Si confronti ad esempio F. Ost, *Il giusto “milieu”*. Una concezione dialettica del rapporto uomo-natura, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 351-364.

In altre parole nel complesso e frammentato panorama etico odierno la questione ambientale pone all'etica la sfida di andare oltre, senza però rinnegarli, i due presupposti fondamentali su cui essa si è articolata durante i secoli:

a. Mentre le etiche tradizionali sono giustamente centrate sul concetto di *persona umana*, sul suo *ethos* e sulla propria responsabilità, un'etica che consideri adeguatamente il rapporto persona-natura, deve necessariamente considerare allo stesso tempo sia la peculiarità dell'uomo che il valore della natura e l'inserimento umano in essa.

b. Mentre le etiche tradizionali considerano il rapporto tra gli uomini al momento viventi sulla Terra, un'etica ambientale deve necessariamente tener presente anche i doveri che le attuali generazioni debbono avere nei confronti di quelle future, nei confronti di chi non ha voce e quindi formulare le proprie considerazioni ben al di là del "qui" ed "ora".

Un ultimo aspetto non trascurabile per l'etica ambientale è se sia possibile per l'uomo contemporaneo uscire dall'antropocentrismo¹³ che lo anima, e cioè da quella concezione che lo vede come unico soggetto degno di considerazione morale. Se la risposta fosse affermativa occorrerebbe inoltre che i principi di tale etica indicassero anche le modalità per poter uscire dal suddetto quadro di riferimento.

4 LIVELLO RELIGIOSO. LA FEDE CRISTIANA VIENE INTERPELLATA

Il chiedersi come poter recuperare o attribuire nuovi significati alle relazioni che ci legano alla natura sono una sfida per ognuno, in modo particolare per l'uomo di fede che nella ricerca di un adeguato e rinnovato rapporto con la natura è chiamato a far diventare cultura anche quella componente del messaggio rivelato che riguarda il nostro rapporto con il mondo naturale. Oggi, come mai nel passato, la questione ambientale si presenta come un *locus* privilegiato dove la fede cristiana è direttamente interpellata a dare le ragioni della propria speranza (cfr. *1Pt* 3,15).

Nel contesto attuale la fede è direttamente interpellata almeno per due motivi.

Innanzitutto per capire cosa ci sia di vero nell'accusa¹⁴ rivolta al cristianesimo di essere la causa principale della crisi ambientale ed eventualmente comprenderne le ragioni. Accusa questa lanciata per la prima volta nel 1966 dallo storico statunitense Lynn White¹⁵ e poi riapparsa in Europa, con forme diverse, nei decenni successivi.

¹³Cfr. L. Battaglia, *Per un umanesimo ecologico*, in C. Quarta (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, Dedalo Editore, Bari 2006, pp. 42-45.

¹⁴A riguardo varie accuse sono state mosse. Per un approfondimento, cfr. *Les accusateurs*, in C. de La Serre, *Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, Salvator, Parigi 2020, pp. 21-35.

¹⁵Cfr. L. White Jr., *Historical Root of our Ecological Crisis*, «Science», 155 (1967), pp. 1203-1207; trad. it. *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, «Il Mulino», 226 (1973), pp. 251-263.

Per White il trionfo del cristianesimo sul paganesimo antico fu la più grande rivoluzione psicologica avvenuta nella storia della cultura occidentale poiché affermò l'idea che la natura sia stata creata in funzione della persona umana introducendo in tale modo un profondo ed incolmabile dualismo fra uomo e natura e conseguentemente la tradizione ebraico-cristiana sarebbe la causa principale della crisi ambientale. Queste in sintesi le sue argomentazioni:

- a) L'influenza dell'uomo sulla natura ed il suo conseguente degrado sono massimi nei paesi di tradizione ebraico-cristiana, sia nell'Europa occidentale che orientale.
- b) La sostituzione del paganesimo animista, secondo cui l'uomo è parte della natura considerata sacra, con il Cristianesimo fortemente antropocentrico e antropomorfo — in cui la natura è creata in funzione dell'uomo e l'uomo è creato a immagine di Dio — ha dissacrato la natura e ha dato origine al dualismo uomo-natura.
- c) La tradizione biblica, ponendo la natura al servizio dell'uomo ha favorito lo sviluppo della scienza moderna e delle tecnologie cause dell'attuale crisi ambientale. C'è da precisare che White imputa maggiori responsabilità al Cristianesimo latino che a quello orientale in quanto il primo più volontaristico e attivo ed il secondo — invece — più intellettualistico e contemplativo.

La tesi di White fu presto contestata dal geografo-ecologo di origine cinese Yi-fu Tuan dell'Università del Minnesota in un articolo¹⁶ pubblicato su *American Scientist*.

Quest'ultimo contestò White sull'etnocentrismo europeo e occidentale in genere, in modo particolare sullo scarto fra i valori ideali di una determinata cultura e la loro espressione nel mondo reale.

Nel 1970, sulla rivista «Science»¹⁷, l'ecologo Lewis Moncrief attaccò la tesi di White riguardante la base culturale della nostra crisi ambientale. Secondo questo autore la tradizione ebraico-cristiana sarebbe soltanto uno dei fattori culturali che anno contribuito ad innescare la crisi ecologica. Egli non nega che la religione possa avere avuto un certo influsso, ma certamente non è stato il fattore primordiale che abbia condizionato il comportamento umano nei confronti dell'ambiente. Per Moncrief l'influsso anti-ecologico della tradizione ebraico-cristiana è stato molto indiretto e tenue, inoltre la tesi di White è per lui una spiegazione semplicista che ha avuto una vasta risonanza nel mondo accademico non tanto per i suoi contenuti quanto per una moda culturale.

¹⁶Y. Tuan, *Our Treatment of the Environment in Ideal and Actuality*, «American Scientist», 58 (May-June 1970), pp. 244-249.

¹⁷L. W. Moncrief, *The Cultural Basis of our Environmental Crisis*, «Science» 170 (October 30, 1970), pp. 508-512.

Due anni dopo, nel 1972, la polemica si spostò in Europa. L'attacco venne sferato dall'ecologo-filosofo tedesco Carl Amery (pseudonimo di Christian Mayer) che nel settembre di quell'anno pubblicò il libro *La fine della Provvidenza. Le funeste conseguenze del cristianesimo*¹⁸. L'autore riconosce che il cristianesimo ha avuto delle conseguenze benefiche per l'umanità, ma in quest'opera intendeva soprattutto evidenziare le sue «conseguenze funeste», capaci di trasformare la storia della salvezza in storia del terrore finale. Qui la tradizione ebraica e quella cristiana sono direttamente coinvolte poiché Amery poggia la propria tesi sul versetto di *Gen 1,28*.

Rispose, per quanto riguarda una corretta ermeneutica della citazione biblica, l'esegeta cattolico Norbert Lohfink nell'articolo *La versione Sacerdotale della Sacra Scrittura ed i limiti della crescita*¹⁹. Questo fu un primo tentativo di precisazione ermeneutica e di risposta alle obiezioni di Amery e del rapporto Meadows²⁰ rivolte alla tradizione ebraico-cristiana. L'argomentazione può essere riassunta in quattro punti:

a) Il testo genesiaco «Dio benedisse l'uomo e la donna e disse loro...» (*Gen 1,28*) è una benedizione piuttosto che un comandamento o un imperativo. «Siate fecondi e moltiplicatevi» è l'invito che Dio fa all'umanità affinché cresca e si diversifichi in popoli ed etnie. Quando ciò si realizzerà la benedizione sarà compiuta.

b) Il «riempite la terra» sta ad indicare lo spargersi del genere umano su tutta la terra e la fine della benedizione. Il testo successivo «Soggiogate la terra» sta ad affermare che i singoli popoli debbono prendere possesso dei loro territori.

c) Il «dominate sugli uccelli...» indica di gestite e accompagnare gli animali.

d) La dilapidazione delle risorse della terra, la trasformazione dell'ambiente per mezzo della tecnica o dell'arte sono al di fuori dell'orizzonte di questa benedizione. La tradizione Sacerdotale a cui appartiene *Gen 1,28* parla di alcuni di questi argomenti nella narrazione dell'esodo dall'Egitto. Qui la tecnica e l'arte sono viste come una continuazione dell'opera creatrice di Dio. Esse rendono il mondo capace di offrire a Dio una dimora tra gli uomini. Il mondo non deve pertanto essere distrutto dalle capacità dell'uomo, bensì perfezionato.

Più vicino ai nostri giorni le stesse accuse sono state rivolte verso il Cristianesimo anche in ambito teologico dallo studioso tedesco Eugen Drewermann²¹, secondo il quale il Cristianesimo a causa del suo antropocentrismo è divenuto

¹⁸C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972.

¹⁹N. Lohfink, *Was deckt Gen 1,28?*, «Orientierung», 38 (1974), pp. 137-142.

²⁰Cfr. D. H. Meadows (ed.), *Limits to growth*, MIT, Boston 1971; trad. it., *I limiti dello sviluppo*, EST Mondadori, Milano 1972.

²¹E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen*, in *Erbe des Christentums*, Pustet, Regensburg 1981.

uno dei fattori di maggior rischio per l'ambiente. Anche il filosofo Umberto Galimberti²², ha ravvisato nell'antropocentrismo della tradizione ebraico-cristiana una tale collocazione della persona umana «affinché ne fosse il dominatore»²³ del mondo.

Il secondo motivo per cui la fede è interpellata è che nel contesto di una molteplicità così varia delle tendenze di pensiero e prassi fisiocentriche e antropocentriche riguardanti il rapporto persona-natura il fedele è chiamato a riscoprire la propria relazione con la natura alla luce di tutta la relazionalità presente nella creazione e questo può essere fatto prendendo coscienza del contenuto della Rivelazione secondo la triplice prospettiva della temporalità: passato, presente e futuro, che nell'orizzonte della Rivelazione ebraico-cristiana diventa: passato protologico, presente storico e futuro escatologico. Proverò a muovermi secondo questa triplice prospettiva.

4.1 *Prospettiva protologica*

A riguardo è rilevante la tematica del *dominium terrae* di *Gen 1,28*:

«Dio li benedisse [l'uomo e la donna] e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela; dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

Alla luce degli studi biblici gli esegeti²⁴ ci ricordano che una corretta ermeneutica dell'espressione “soggiogate e dominate la terra” deve tener conto che non si tratta né di un comando né di un imperativo etico, e va letta alla luce della benedizione iniziale mediante la quale Dio invita l'uomo e la donna ad esercitare il loro compito nel mondo.

In questo antico passo biblico ciò che normalmente è tradotto con “soggiogare” è il verbo ebraico *kābāš* che indica la presa di possesso di un dato territorio. Etimologicamente il verbo *kābāš* vuol dire “porre il piede su qualcosa”²⁵ che, se riferito ad un nemico significa dominarlo con le proprie forze, soggiogarlo; se

²²Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 293-295.

²³*Idem*, p. 293.

²⁴Cfr. N. Lohfink, *Was deckt Gen 1,28?*, cit.; A. Bonora, *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo*, in A. Caprioli, L. Vaccaro (a cura di), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; L. Mazzinghi, “*Dominate la terra!*”: *la vocazione dell'uomo e il problema ecologico*. Relazione al Seminario di Studio sulla responsabilità per il creato, *Per una teologia del creato: fondamenti biblici, patristici, teologici e etici*, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 1 marzo 2008. Quaderno CEI n. 15-08, p. 17.

²⁵Cfr. J. Jeremias, *Die Schöpfung bewahren. Bibelarbeit über Genesis (1. Mose) 1-3*, in *Landeskirche der evang.-luth. Kirche in Bayern Hrsg.: Bewahrung der Schöpfung*, Claudius-Verlag München 1989, pp. 165-211.

riferito alla terra, acquista invece il significato di “entrare in essa”, “prenderne possesso” per abitarvi.

Così nel passo biblico citato Dio benedice le capacità dell’umanità di generare e moltiplicarsi, ed invita i singoli popoli a prendere possesso ciascuno di un territorio.

L’altro verbo che riguarda il rapporto della persona umana con il mondo animale e che normalmente viene tradotto con “dominare” è il verbo ebraico *rādâ* che generalmente sta ad indicare l’esercizio di un potere regale come ci mostrano il *Primo libro dei Re* e i *Salmi*²⁶. Inoltre, proprio perché il verbo *rādâ* rinvia spesso al potere regale, tale verbo non esprime necessariamente un potere dispotico e tantomeno assoluto. In vari passi biblici, infatti, Dio condanna il potere, inteso come dominio, qualora esso venisse esercitato con crudeltà. Nella sua forma letterale, *Gen 1,26-28*, presenta un costrutto in cui si vuole indicare un dominio senza violenza. In questo modo si vuole esprimere la sollecitudine del re verso i propri sudditi. Il sovrano è dunque responsabile della loro felicità e della loro prosperità²⁷. Il dominio che Dio dà all’uomo e alla donna investe la totalità della creazione in senso zoologico, si estende infatti sui pesci del mare, gli uccelli del cielo e su tutti gli animali che abitano la terra. Possiamo affermare con l’esegeta Luca Mazzinghi che il dominio è in «*Gen 1,26.28* una metafora che serve a indicare la funzione ordinatrice universale che l’uomo riceve da Dio nei confronti della creazione. L’uomo diviene quella sorta di re-pastore che garantisce a ogni essere vivente di poter abitare nella sua casa»²⁸.

La donna e l’uomo appaiono dunque come il re-pastore che è il garante della vita di ogni essere vivente sulla terra. Agli uomini ed alle donne è dunque affidato il territorio e gli animali. Tale affidamento avviene attraverso una benedizione divina ed è rivolto alla persona umana in quanto creata ad immagine e somiglianza di Dio.

Dio, affidando all’umanità il compito di rendere la terra abitabile, di porla al proprio servizio amministrandola e di “guidare” le creature non umane, la fa partecipe della Sua sollecitudine, della Sua attenzione amorosa nei confronti di tutta la creazione. La “guida” umana sulla terra, sulle piante, sugli animali non significa pertanto “sfruttamento” e conseguente distruzione delle basi della vita come oggi accade, bensì gestione e cura della terra come farebbe un amministratore, cosciente di non esserne lui il padrone, ma di essere solo colui a cui la terra è stata affidata per essere gestita con gli stessi “sentimenti” che Dio nutre per essa. Come si afferma esplicitamente in *Gen 2,15*, dove Dio pone l’uomo nel giardino di Eden perché «lo coltivasse e lo custodisse», quindi affinché ne prenda responsabilmente cura.

²⁶Cfr. *1Re 5,4-30*; *9,23*; *Sal 110,2*; *72,8*.

²⁷Il verbo *rādâ* indica anche la dominazione dei re giusti, come Davide e Salomone. Cfr. *Sal 72*.

²⁸L. Mazzinghi, “*Dominate la terra!*”: la vocazione dell’uomo e il problema ecologico, cit., p. 17.

Conclusioni queste che l'insegnamento della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II alla *Laudato si* ha sempre ribadito nei suoi documenti e dove il rilancio dell'attenzione verso la realtà naturale non è tanto un'operazione di greenwashing — come a volte si sente affermare — quanto la progressiva scoperta del soggetto ecologico²⁹, un soggetto che vive responsabilmente il proprio rapporto di comunione con Dio, con i suoi simili e con il mondo naturale di cui è parte integrante.

4.2 *Presente storico*

Alla luce della fede cristiana la natura appare non solo come la nostra casa, il luogo necessario per la nostra esistenza, ma anche come una auto-manifestazione da parte di Dio, un'espressione del suo amore, un dono recante in sé l'impronta del Creatore.

Riguardo l'auto-manifestazione di Dio, la natura — in quanto creazione — è espressione, simbolo e sacramento del suo Creatore. È espressione del suo Creatore così come un'opera d'arte è espressione del suo autore; è simbolo in quanto rimanda a Lui; è sacramento, non nel senso tecnico/liturgico, ma nel senso di essere un mezzo della Sua rivelazione, del Suo manifestarsi: in essa infatti Dio rivela se stesso. Afferma a riguardo l'apostolo Paolo nella *Lettera ai Romani*:

«...Dio manifestò ad essi [gli uomini] le sue proprietà invisibili, come la sua eterna potenza e la sua divinità, che si rendono visibili all'intelligenza mediante le opere da Lui fatte» (*Rm* 1,20).

Anche se Dio è invisibile, le sue proprietà possono essere da noi colte nella sua creazione. Possiamo parlare quindi di una visione epifanica della creazione, di una manifestazione di Dio attraverso il creato che ovviamente non possiede quel carattere di pienezza tipico dell'autorivelazione avvenuta nel Cristo Gesù.

La natura, dunque, come un dono; ma siccome nei suoi doni Dio dà Se stesso, ne consegue che nella natura c'è un'autorivelazione da parte di Dio che è dono di Sé.

L'universo è quindi espressione ad extra di quel Dio amore che creandolo lo ha liberamente posto come altro da Sé, e nel quale Egli stesso si esprime e si dà. In questo i grandi maestri medievali sono ancora di luce per il nostro cammino. Anselmo d'Aosta ci ricorda che, poiché «Nell'unica e medesima parola Dio dice se stesso e tutto ciò che fa»³⁰ le cose create sono parole nel Verbo divino e originate dal Verbo divino; per Bonaventura: «Tutto ciò che Dio opera lo fa per manife-

²⁹Cfr. L. Sandonà, *Ecologia umana. Percorso etico e teologico sui passi di papa Francesco*, Messaggero, Padova 2015, pp. 52-61; L. Valle, *Papa Francesco e l'ambiente. Percorsi sulla teologia della Creazione dai Padri della Chiesa alla Laudato si'*, Ibis, Como 2015, pp. 53-79.

³⁰Anselmo d'Aosta, *Monologion*, 33, Bompiani, Milano 2003, pp. 138-139.

starsi»³¹; infine per Tommaso d'Aquino Dio inhabita nel mondo come l'anima nel corpo, e cioè per mezzo della sua presenza, potenza ed essenza «praesentiam, potentiam, essentiam»³².

La natura pertanto non è semplicemente qualcosa che l'umanità ha a sua disposizione ma sta dinanzi ad essa come un messaggio divino che può essere ascoltato e riconosciuto, ma che può essere anche ignorato.

Dio si manifesta attraverso la natura poiché in essa c'è una Sua presenza, c'è una presenza di Dio celata sotto le cose. Dio non solo ha creato il cosmo, ma con il suo amore provvidente lo conserva nell'essere³³. Lo mantiene nell'esistenza³⁴ proseguendo così la Sua opera creatrice. Dio creando pone le cose nell'esistenza e non le abbandona a se stesse; attimo per attimo è fedele al suo amore creante facendo sì che esse permangano nell'essere.

Ce lo ricorda l'inno cristologico della *Lettera ai Colossesi* quando afferma: «Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui... e in Lui hanno consistenza (sussistono)»³⁵. Secondo questo testo, Dio — nel Cristo — non solo ha creato e ricapitolerà in sé³⁶ nel tempo escatologico tutta la creazione ma anche la sostiene in continuazione, attimo per attimo, accompagnandola col suo amore provvidente poiché in Lui, Cristo, tutte le cose sussistono.

Questo sostenere la creazione da parte di Dio non è da intendersi come un atto distinto dalla creazione iniziale, non è un secondo intervento di Dio dopo la creazione, bensì — dice san Tommaso — è «la prosecuzione dell'azione creatrice»³⁷. Creare e conservare sono due facce della stessa azione creatrice a tal punto da poter intendere la conservazione come una creazione continua.

Nel testo di Colossesi sopra citato l'universo con tutta la sua materialità, acquista il suo senso ultimo e definitivo in Gesù risorto, che oltre ad essere l'*A* e l'*Ω* della creazione è anche il fondamento continuo della creazione, della permanenza di tutte le cose nell'essere, ed è proprio Lui a dare unità a tutta la realtà. Questo testo, senza venir meno alla trascendenza di Dio creatore, ci permette di parlare di una sua immanenza, nel senso di un farsi vicino, intimo alla sua creatura in tutti e in ciascuno degli istanti della sua esistenza. È infatti patrimonio della dottrina della creazione *ex nihilo* la concezione di un Dio trascendente e Creatore, e nello stesso tempo immanente, almeno come ogni causa lo è al proprio effetto.

³¹Bonaventura da Bagnoregio, *Liber II° Sententiarum*, 16,1,1, in *S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi, Firenze 1885, Vol. II, p. 400.

³²Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, I, 8, 2 a 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, Vol. I, p.192.

³³Cfr. *Col* 1,17.

³⁴Cfr. *Sap* 11,24-26; Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 14, Jaca Book, Milano 1981, pp. 330-332.

³⁵*Col* 1,16-17.

³⁶Cfr. *Ef* 1,10.

³⁷Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, I, 104, 1, cit., Vol. VII, p. 44.

Ma quel Dio che sta sotto tutte le cose e che conserva il mondo non è il Dio del deismo, il Dio lontano e indifferente che lascia la creazione in balia della sua inerzia, il grande matematico, o l'orologiaio artefice del meccanismo universale; non è neanche il Dio della cosiddetta "nuova fisica" dove Egli viene inteso come rappresentazione della struttura matematica ideale, come spiegazione della teoria del tutto. Egli è il Dio personale Padre, Figlio e Spirito Santo che amorevolmente si fa presente alla materia e l'accompagna nel suo evolvere verso la dimora definitiva.

Inoltre, alla luce dell'Incarnazione del Figlio di Dio, la creazione è portata all'interno della vita trinitaria, e la persona raggiunge la vera fisionomia (cfr. *2Cor* 3,18).

In questa prospettiva cristologica l'uomo è — e si scopre — sacerdote della natura³⁸, chiamato a creare eventi di comunione che liberino la natura dal ripiegamento su se stessa e coinvolgerla mediante le proprie attività nel piano della salvezza che riguarda non solo l'umanità, ma il cosmo intero.

In altre parole la persona umana può "offrire", è chiamata a mediare tra Dio e le altre creature, è chiamata a realizzare eventi di comunione perché può aprire — in sé persona — gli esseri particolari ad una relazione trascendente con Dio, può far loro superare il livello delle comuni relazioni naturali per avviarle verso la ricapitolazione finale (cfr. *Ef* 1,10). Questo perché la natura è in se stessa apertura, è chiamata naturalmente ad essere elevata e per realizzare ciò aspetta l'agire dell'uomo.

La persona umana entra pertanto costitutivamente nel legame tra Dio e il mondo impersonale. Per questo è limitante dire che dovrebbe essere soltanto una rispettosa custode della natura: la persona umana è chiamata a preparare la natura, mediante forme di cultura che la elevino e l'accompagnino verso il compimento dei cieli nuovi e terra nuova profetizzati da Isaia e annunciati nell'Apocalisse (cfr. *Is* 66,22; *Rm* 8,22; *2Pt* 3,13; *Ap* 21,1).

4.3 Prospettiva escatologica

Secondo questa prospettiva il Figlio di Dio fattosi carne, nella sua corporeità risorta introdotta alla destra del Padre — e in quella assunta della Madre — ha aperto al compimento la divinizzazione del cosmo, che in Lui è già partecipante alla Realtà divina fino a quando Dio sarà tutto in tutte le cose (Cfr. *1Cor* 15,24-28).

In questa prospettiva, la persona umana, mediante il suo agire (attività lavorative, artistiche, ecc...) ricopre un ruolo decisivo che va ben oltre la semplice salvaguardia dell'ambiente ma è chiamata ad essere il compagno di viaggio che guida la natura nel suo itinerario verso Dio, che l'accompagna verso una pienezza

³⁸Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Vc) 1994, pp. 47ss.

donata e *adveniente*. Itinerario questo, che iniziato con l'atto creativo, attraversa tutta la storia per approdare ai cieli nuovi e terra nuova. Un itinerario mosso dalla volontà di Dio di far partecipe l'altro da sé, il non divino, alla pienezza della propria Vita.

Alla luce di questa triplice prospettiva abbiamo una triplice valorizzazione riguardo il rapporto tra la persona umana e la natura; valorizzazione che nel recupero semantico delle relazioni persona-natura ci permette di superare quell'antagonismo tra creatività umana e salvaguardia dell'ambiente che caratterizza penalizzandola la cultura contemporanea e ci permette di affrontare con determinazione la crisi ambientale.

Infatti, alla luce della fede:

- viene valorizzata appieno la *natura* poiché si riconosce che essa, in quanto creazione, ha un valore in sé indipendentemente da quello attribuitogli dall'uomo; si riconosce che la natura è un'automanifestazione di Dio (*Rm* 1,20) e se ne conosce il fine ultimo: essere la base fisica per i cieli nuovi e terra nuova profetizzati da Isaia e annunciati nell'Apocalisse (cfr. *Is* 66,22; *Rm* 8,22; *2Pt* 3,13; *Ap* 21,1);
- viene valorizzata la *rete delle relazioni* che lega la natura a noi poiché si acquisisce la coscienza che siamo compagni di viaggio verso la ricapitolazione finale (*Ef* 1,3-10) dove Dio sarà tutto in tutte le cose (*1Cor* 15,24-28);
- viene infine valorizzato il ruolo creativo che la *persona umana* ha nel condurre la natura a Dio poiché ella si auto-comprende come mediatore, come sacerdote della natura, capace di valorizzarla e guidarla verso una pienezza che ancora non possediamo e coinvolgerla nello sviluppo culturale dell'umanità attraverso il lavoro.

Tornando ora alla valutazione della questione ambientale si può affermare che dalla Rivelazione emerge la proposta di entrare in una nuova prospettiva: acquisire, all'interno di un orizzonte d'*amore* — con Dio, tra gli esseri umani, e con le cose — specifico dell'esistenza cristiana, un'*ottica di trasfigurazione* nei confronti delle cose. Ottica di trasfigurazione che stimoli e risvegli in ciascuno la più profonda e misteriosa dimensione dell'agire umano ed il conseguente aspetto etico poiché la realtà naturale inserita nel mistero del Cristo assume la sua vera dignità e vocazione.

In questa prospettiva non bisogna tanto difendere e preservare la creazione — anche questo ovviamente quando si renda necessario — ma occorre farla diventare più bella, prepararla alla trasfigurazione; in altre parole accompagnarla creativamente all'ultimo giorno secondo il disegno di Dio su di essa e su di noi.

Ottica di trasfigurazione propria del racconto evangelico: «*E apparve trasfigurato davanti a loro: la sua faccia diventò splendida come il sole e le vesti candide*

come la luce»³⁹. Racconto che ci presenta un'anticipazione di come la materia — chiamata alla gloria finale — sarà trasformata, trasfigurata. Se si vuole condurre la natura al suo fine occorre entrare in quest'ottica: lavorare, guardare, contemplare le cose naturali non soltanto per ciò che esse sono, ma anche e soprattutto per ciò che esse saranno.

Interiorizzato l'insieme di questo processo come fondamento di una coscienza ambientale alimentata dalla fede, l'ethos animato da questa forte interiorizzazione potrà svilupparsi equilibratamente nella direzione dovuta.

A questo punto però il pensiero cristiano è chiamato a fare in passo, è chiamato a ricollocare con chiarezza, alla luce di questa triplice valorizzazione e relativa semantizzazione, la propria posizione antropocentrica derivante dai testi genesiaci. Questa è una sfida nella sfida. Una tale operazione avrebbe una grande portata culturale soprattutto in ambito etico dove oggi la miriade di dottrine sull'etica ambientale sono caratterizzate essenzialmente da impostazioni di fondo tra loro totalmente contrastanti.

Da un lato la posizione *antropocentrica* — con tendenze e intensità tra loro molto diverse — punta ad affermare la fondamentale differenza fra l'uomo e tutti gli elementi naturali che costituiscono il suo habitat. Alla base di questa posizione vi è il presupposto che la persona umana abbia un ruolo centrale all'interno del mondo naturale e quest'ultimo non possiede un proprio valore intrinseco, ma possiede solo il valore che la persona stessa gli conferisce.

La seconda impostazione, quella *fisiocentrica* — anch'essa caratterizzata da una miriade di differenziazioni — afferma la preservazione della natura indipendentemente dagli interessi dell'uomo. Quest'ultimo, appartenendo anch'egli alla natura come qualunque altro elemento biotico, dovrebbe vivere in consonanza con essa uniformandosi alle sue leggi. Conseguentemente sarebbe moralmente corretto tutto ciò che mantiene gli ecosistemi nelle migliori condizioni possibili e sarebbe illecito tutto ciò che possa danneggiarli.

Ora, come si è detto, il pensiero cristiano è invitato a ridefinire i caratteri del proprio antropocentrismo determinato dai testi del *Genesi*. Il che equivale a chiedersi: quale antropocentrismo per un'etica ambientale nascente in ambito cristiano?

In base a quanto abbiamo finora visto l'antropocentrismo cristiano nei suoi contenuti dottrinali si distacca nettamente dalle varie forme dell'antropocentrismo moderno che esalta l'individuo su tutto il resto e veicola una visione distorta del rapporto tra persona e natura. La *Laudato si'* ci ricorda che l'interpretazione corretta della centralità della persona umana nel mondo è quella di intenderlo come un amministratore responsabile⁴⁰ e non una persona ripiegata su se stessa

³⁹Mt 17,2.

⁴⁰LS 116.

che incarni il sogno prometeico di un dominio sul mondo poiché «la Bibbia non dà adito ad un antropocentrismo dispotico che non si interessi delle altre creature»⁴¹. Inoltre — ci fa presente — papa Francesco che non si dà una vera e autentica sensibilità ecologica senza una adeguata antropologia⁴².

La risposta dunque a quali siano i caratteri specifici dell'antropocentrismo cristiano — come ci ricorda il secondo capitolo della *Laudato si'* — va trovata alla luce dell'evento Cristo, cuore dell'antropologia cristiana. Sarà questo evento a stagliare la specificità dell'etica cristiana riguardo alla realtà naturale.

L'evento Cristo realizza una trasformazione radicale della persona umana poiché come afferma l'apostolo Paolo nella *Seconda lettera ai Corinzi*: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate»⁴³. Essa è dunque una *creatura nuova*, non soltanto perché riscattata dalla situazione di non-amore in cui il peccato l'aveva relegata, ma perché *l'agápe* stessa del Padre (cioè l'Amore stesso con il quale il Padre ama il Figlio nella vita trinitaria) è stato riversato⁴⁴ nel suo cuore, ora abita in lui, è lo ricolma dello Spirito stesso di Dio.

In Gesù siamo diventati realmente *figli nel Figlio*⁴⁵, veniamo coinvolti nella stessa Vita di Dio, al punto che in noi abita lo Spirito Santo che grida «Abbà, Padre»⁴⁶.

Incorporati in Gesù e ricolmi del suo Amore i fedeli si scoprono legati fra loro da un profondo vincolo d'unità⁴⁷, si scoprono “uno” fra loro in quanto sono «una sola persona in Cristo Gesù»⁴⁸. Non sono più degli individui ripiegati sulle anguste dimensioni della propria esistenza, ma aperti sull'Io di Gesù, si aprono anche su tutti gli uomini e le donne, sono, come dice Cirillo di Gerusalemme⁴⁹, *consanguinei e concorporei* con Gesù e fra loro.

Diventano così lievito d'unità per l'intera creazione, umana e non, diventano persone che:

- compongono in unità non soltanto la propria dimensione interiore e le varie espressioni della vita umana (socialità, politica, scienze, economia) ma anche i popoli e le culture;

⁴¹LS 68.

⁴²LS 118.

⁴³2Cor 5,17.

⁴⁴Cfr. Rm 5,5.

⁴⁵Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n° 40.

⁴⁶Cfr. Rm 8,15; Gal 4,6.

⁴⁷Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit., n° 42.

⁴⁸Gal 3,28.

⁴⁹Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses. Mystagogicae*, IV, 3, in *Patrologiae Cursus Completus*, Serie Graeca, (acc. Migne), Vol. 33, col. 1099, Garnier, Paris 1886.

- preparano con il loro agire, attraverso il proprio lavoro⁵⁰, il compimento del cosmo⁵¹.

È questo il tipo di persona umana, nuova creatura, che determina il tipo di antropocentrismo dell'etica cristiana, un *antropocentrismo cristico*, un *antropocentrismo oblativo* il cui peso ontologico con grandissima difficoltà riesce a star dentro alle classificazioni fenomeniche delle attuali analisi filosofiche o sociologiche. Nel rapporto con la natura c'è dunque una persona umana che nel realizzare il dono-di-sé diventa sempre più se stessa in quanto vive come figlio di Dio, vive in piena reciprocità con i suoi simili al punto da essere con loro «un cuore e un'anima sola»⁵², e vive trascinando l'umanità e il mondo naturale verso la Vita stessa di Dio. Nell'antropocentrismo oblativo vengono salvaguardate le peculiarità della persona umana senza che essa degeneri in un'autocomprensione ipertrofica del proprio "io" e delle proprie capacità ma fonda in ciascuno e nella società una cultura del dar-si, del dare se stesso.

Ma occorre che tutto ciò venga calato nell'oggi, s'inveri nella storia dei nostri giorni e ciò richiede una conversione ecologica nella quale — come ricorda la *Laudato si'* — occorre «lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo»⁵³ che ci circonda.

Tutto ciò non è altro che la realizzazione della triplice vocazione che secondo il *Genesi* contraddistingue l'essere umano sin da quando Dio lo creò:

- lo creò a sua immagine e somiglianza (chiamato alla comunione con Dio),
- lo creò nella reciprocità uomo/donna (chiamato alla comunione con gli altri esseri umani) e,
- lo creò e gli affidò la terra (chiamato alla comunione con il cosmo).

5 CONCLUSIONI

Realizzare un rinnovato modello per il rapporto persona-natura, che miri a risolvere radicalmente i presupposti antropologici della crisi ambientale non sarà né facile, né semplice, ma è tra le sfide culturali più grandi ed urgenti che ci pongono i nostri giorni.

Riuscire in una tale impresa comporterà una svolta epocale nella società umana dal sapore rivoluzionario e culturalmente paragonabile — quanto alla portata — solo alla *rivoluzione neolitica* e alla *rivoluzione industriale*. Però mentre queste

⁵⁰Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit., n° 44.

⁵¹Cfr. *Rm* 8,19-21.

⁵²*At* 4,32.

⁵³*LS* 217.

due rivoluzioni furono gradualì, spontanee ed inconse, la nostra dovr  necessariamente essere un'operazione rapida, del tutto consapevole ed ispirata da valori forti.

Dai vari tentativi fin qui svolti di imbastire un nuovo paradigma riguardante un rinnovato rapporto dell'uomo contemporaneo con la natura e conseguentemente la sostenibilit  del nostro modello di sviluppo socio-economico, si vince la consapevolezza che non basteranno soltanto scelte positive da parte di individui o nazioni, ma occorreranno cambiamenti strutturali nell'economia mondiale e nelle relazioni internazionali.

Sorge inevitabile a questo punto la domanda se tutto ci  sar  possibile senza l'acquisizione di una nuova sensibilit  al bene comune dell'umanit , alla destinazione universale dei beni, alla fratellanza universale, e senza un radicale cambiamento nei propri comportamenti consumistici per una parte considerevole della popolazione mondiale.

La sfida lanciata dalla crisi ambientale esige e sollecita essa stessa un modello antropologico (una figura di uomo e di donna, un tipo di persona) – per gran parte oggi ancora inedito: «Non ci sar  una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo»⁵⁴ senza un nuovo umanesimo, ci ricorda papa Francesco.

Un modello antropologico nuovo in cui la persona umana si auto-comprenda n  come dominatore secondo la prospettiva antropocentrica, n  come un comune elemento biotico secondo la prospettiva fisiocentrica, ma come un soggetto cosciente e responsabile che   parte della natura ma che nel suo trascenderla si realizza esistenzialmente nel suo dar-si, nell'attuare ci  il dono-di-s  ai suoi simili e alla realt  naturale di cui anch'egli fa parte. Quindi un modello antropologico in cui si passi da un'ottica prevalentemente individuale ad un'ottica di comune-unione, da un'ottica di gruppo limitato ad un'ottica di famiglia umana globale.

E qui ogni autentica tradizione culturale   chiamata a dare il proprio contributo.

  2022 Sergio Rondinara & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera   distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

⁵⁴LS 118.