

I SERVI E LA CURA DEL CREATO
VI Convegno internazionale dell'UNIFAS
Rio de Janeiro, 7-14 luglio 2010

ECOLOGIA NELL'OTTICA DEL NICHILISMO:

PER UNA ECOLOGIA APERTA AL TRASCENDENTE

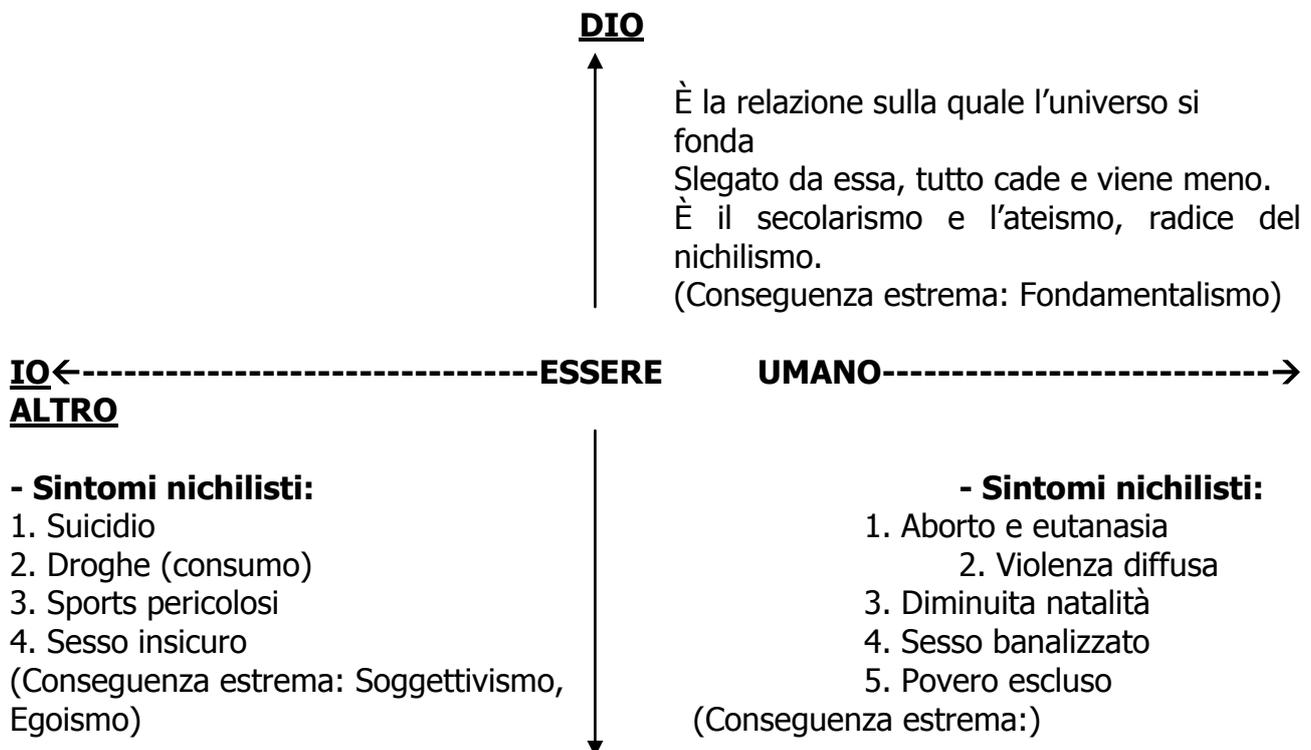
FR. Clodovis M. Boff, OSM

SINTESI INTRODUTTIVA

Tesi qui sostenute

- Il nichilismo è la concezione che afferma che la vita non ha senso, quindi vale poco o nulla.
- In quest'ottica anche la natura è svilita. La concezione nichilista sarebbe perciò una delle radici della crisi ecologica, che è solo un aspetto della crisi di senso più generale diffusa nella cultura attuale.
- La radice della crisi nichilista è l'ateismo o il secolarismo: "si vive come se Dio non esistesse" (*etsi Deus non daretur*).
- Per uscire dalle due crisi è necessario incontrare il cammino di Dio, fonte da cui scaturisce il senso di tutto, anche della natura. È importante recuperare la dimensione religiosa o spirituale dell'esistenza.

Schema



NATURA

Nichilismo in 4 atti successivi

- 1° Dominio: natura "utile" (profitto, potenziato dal Capitalismo)
 - 2° Piacere: natura "piacevole" (edonismo, consumismo)
 - 3° Indifferenza: natura "abbandonata" (scarso o nessun valore)
 - 4° Distruzione: natura "violentata" (pulsione di morte)
- (Conseguenza estrema: Ecocentrismo, Neopanteismo).

I. CRISI ECOLOGICA COME DIMENSIONE DELLA CRISI DI SENSO

Crisi di senso: quadro della crisi ecologica

La questione ecologica occupa oggi un posto di rilievo. Tuttavia non è propriamente l'ecologia il problema più importante, così come non lo sono la povertà, la questione femminile, l'identità culturale o l'insicurezza: importante è la questione del senso della vita. Perché vivere? Vale la pena vivere? Il grande problema è la svalorizzazione dell'esistenza, dell'essere, del mondo. È, in sintesi, il disamore alla vita: tale è la questione alla base di tutte le altre.

Questa è sempre stata la grande domanda dell'essere umano, ma oggi si presenta con maggiore gravità perché si diffonde dappertutto il *taedium vitae*. L'esistenza appare senza vita, senza colori, sbiadita. Gli occhi delle persone si stanno "spegnendo", secondo l'espressione biblica (Dt 28,65). Se l'ecologia della natura va male, ancora peggio va "l'ecologia dell'uomo" (Benedetto XVI). È l'uomo che non sta bene e contagia la natura con il suo malessere. Non è solo nell'*oikos* della natura che l'uomo non si sente in casa, ma nell'*oikos* della sua anima. È come chi abita in un palazzo, ma ha l'anima tormentata.

Questo disamore alla vita si manifesta nelle varie dimensioni delle relazioni umane, come si può vedere dallo schema introduttivo. In verità viviamo una cultura *anti-life* nel senso più ampio del termine. La svalorizzazione della natura è parte ed espressione del "nichilismo" come svalorizzazione generale delle cose. Infatti, se la mia vita non vale, la vita della natura vale ancora meno. Se non mi amo e stimo, amo e stimo ancora meno l'ambiente.

A ragione Giovanni Paolo II, nel Messaggio per il giorno della Pace del 1990, dichiara: "Il degrado dell'ambiente è uno degli aspetti preoccupanti" di una "crisi morale profonda". E specifica: "Se manca il senso della persona e della vita umana, l'uomo si disinteressa anche dell'altro e della terra".

Conseguenze della crisi di senso sulla crisi ecologica

Se la mia vita non ha senso, qual è la conclusione immediata? È l'edonismo, come ha visto molto bene san Paolo: "mangiamo e beviamo, perché domani moriremo" (1Cor 15,32). Approfittiamo la vita che abbiamo prima che finisca. Il consumismo attuale è l'altro nome dell'edonismo. Sappiamo che il consumismo è antiecológico perché esaurisce la natura. Ma cosa importa? - dice l'edonista, indifferente al destino del mondo: *Après moi le déluge*.

Si intende allora l'attesa apocalittica di molti gruppi ecologici. L'allarme apocalittico, però, non sempre genera un atteggiamento responsabile. Al contrario l'edonista si sente ancora più incitato al consumo e al piacere, perché conclude: "Approfittiamone prima che tutto finisca". Non hanno per caso reagito sempre così le elites frivole davanti alle tragedie storiche, come la caduta di Roma, o durante la "peste nera" o alla vigilia della caduta di Berlino nel 1945?

Ci sono quelli che, estranei a una visione trascendente della vita e sospinti da una "pulsione di morte", provano un piacere perverso nel vedere risolversi in tragedia la situazione ecologica. Il nichilista ragiona così: "Se tutto finisce, è come se non esistesse. Se la morte porta via tutto, allora che il mondo vada al diavolo". Così l'argomento immanentista che "abbiamo solo una vita da vivere" non sempre spinge alla cura del nostro *habitat*. Spinge invece all'egoismo e all'indifferenza: "Che altri ne abbiano cura. A me non importa nulla".

Il pericolo della distruzione della terra è oggi tanto maggiore quanto più potenti sono i mezzi di distruzione che l'uomo ha a disposizione, come l'arsenale atomico e le macchine dell'industria moderna. Il pericolo non sta in questi mezzi, ma nell'essere umano che li utilizza. Se l'essere umano ha il cuore infettato dal virus nichilista, allora dobbiamo occuparci prima di tutto di lui cercando di liberarlo da questa malattia mortale. Bisogna salvare prima di tutto l'uomo se vogliamo salvare il mondo dell'uomo. Se è vero che l'umanità e la sua sopravvivenza dipendono dalle condizioni ambientali, è anche vero che queste dipendono ancora di più dall'umanità e dalla sua responsabilità.

L'altro lato della medaglia: reazioni positive in relazione all'ecologia

Bisogna riconoscere che la crisi di senso e le sue ripercussioni sulla natura sono appena un lato della medaglia della situazione attuale. Questa presenta anche un lato positivo. La situazione ecologica ha un carattere dialettico o agonistico, dove il negativo si confronta con il positivo.

È innegabile che oggi sia in crescita una sensibilità nei riguardi dell'integrità della natura. Tra i principali agenti della controffensiva ecologica abbiamo:

- i numerosi **gruppi** sociali: ONGs e partiti verdi che lottano decisamente per la causa della natura;
- i **governi** che inseriscono sempre di più nei loro programmi la questione ambientale e la includono nei piani di studio;
- le **religioni** che sviluppano una dottrina e una pratica che favoriscono il rispetto per l'ecologia.

Tutte queste istanze costituiscono una barriera di contenimento contro l'onda nichilista. Dimostrano che l'amore alla vita resiste e, provocato dalla crisi, si riaccende. Bisogna comunque esaminare "in nome di cosa" tutti questi gruppi innalzano la bandiera

ambientale. Le loro reazioni sono buone, ma lo saranno anche le loro ragioni? Hanno consistenza? È ciò che vedremo.

II. RADICI DELLA CRISI ATTUALE

L'attuale visione antropocentrica e secolarista della natura

Sappiamo che l'antropocentrismo moderno ha reso l'uomo, come scrive Descartes, "padrone e signore della natura". Invece di Dio, è stato messo l'uomo al centro del mondo. È la "rivoluzione copernicana" menzionata da Kant. La modernità, nella sua concezione generale, è antiecológica. Desacralizza la natura riducendola a materia di manipolazione. Il mondo non è altro che un sacco di oggetti dei quali si può disporre a piacere, un grande numero di mezzi a beneficio dello stesso uomo.

Alla radice di questa mentalità di dominio c'è il secolarismo o l'ateismo. Non esiste più un'istanza trascendente alla quale l'essere umano possa sentirsi vincolato, né ontologicamente, né eticamente. Il "Dio del mondo" è l'uomo stesso.

L'antropocentrismo diventa antropoteismo. Da qui deriva l'idea nichilista dell'antropocentrismo moderno. Da "angelo custode" della Creazione, l'uomo ne diventa il "satana". Se egli non ha creato il mondo, potrebbe però distruggerlo. Se la modernità è alla radice del problema ecologico, essa non ha tuttavia i mezzi per risolvere il problema, a meno che non cambi radicalmente le convinzioni su cui si basa. Poiché fondare la causa ecologica solo sull'umanesimo, come ha fatto la modernità, significa esporla a tutte le fluttuazioni cui è sottoposto l'essere umano, sia individualmente, sia in gruppo.

Infatti una delle debolezze dell'umanesimo moderno è la pretesa di fondare la cura della natura solo su ragioni razionali, sia tecnico-scientifiche, sia filosofiche. È la denuncia legittima della cosiddetta "ecologia profonda". Difatti la causa della vita è maggiore di qualsiasi razionalità. Le spiegazioni razionali che si adducono a favore dell'integrità della natura non convincono tutti. Solo una ragione trascendentale, come quella della religione, può offrire una base solida alla vita, in quanto fa appello ad una sanzione sacra e ultima. Oltre a ciò, la religione dà alla vita giustificazioni semplici, capaci di ampia generalizzazione, come nota san Tommaso nell'apertura della Summa.

Alternative equivocate degli "ecologisti profondi"

La cosiddetta *deep ecology*, forte negli USA, nella Germania e nella Scandinavia, contrappone all'antropocentrismo il biocentrismo o meglio l'ecocentrismo: non è l'uomo che sta nel centro, ma la propria natura: essa è il tutto e l'uomo è parte di questo tutto.

Per questo la preoccupazione dell'"ecologia profonda" non riguarda semplicemente l'ambiente, ma anche l'ecosistema, cioè tutta la natura, incluso l'uomo. Più che ecologia qui abbiamo l'ecologismo. L'ecologia non sarebbe solo una causa tra le altre, ma una filosofia, una visione del mondo e una religione. A questo livello non si praticano scienze della natura, ma "ecosofia". La natura è così risacralizzata. Per essere sacra la vita è un valore trascendente e, proprio per questo, centrale. È il biocentrismo proposto come alternativa all'antropocentrismo moderno. Da qui nasce la critica radicale che questa corrente muove alla scienza e alla tecnica moderna.

In verità è qui che si sopravvaluta ideologicamente l'ecologia con significati metafisici e religiosi. Per l'ecocentrismo, la natura è il grande orizzonte ontologico, nulla esistendo al di fuori di esso. Alla base di questa concezione c'è un innegabile monismo di tipo naturalista. Da qui si sfocia nel panteismo: *natura sive Deus*. La natura diventa una nuova trascendenza. Prima era l'uomo al centro, ora è la natura e la vita che questa trasmette (vitalismo). Ma non ci si guadagna molto a passare da una idolatria a un'altra. Siamo qui di fronte a un altro surrogato della religione: al posto di Dio, si colloca la natura, che è pur sempre una realtà relativa.

Per fondare l'"etica della responsabilità" in relazione alla natura, il filosofo Hans Jonas colloca il principio quasi auto-evidente: "La vita dice 'sì' alla vita". Nella stessa linea Albert Schweitzer aveva posto, come fondamento di tutta l'etica la "riverenza per la vita", secondo il principio: "Io sono una vita che desidera vivere tra altre vite che anche desiderano vivere". Questo è bello, ma equivoco. Infatti la vita appare, nella sua immediatezza, come un valore autonomo. Contemplando lo spettacolo meraviglioso della vita, nella sua armonia, varietà e gratuità, appare chiaro che la vita ha valore per se stessa e non semplicemente per noi umani.

È anche vero però che la vita non si autofonda. Proviene da una fonte trascendente che la mantiene in tutta la sua forza e esuberanza. La natura irrompe (*phyo*) da un fondo abissale, generatore di tutto, qualcosa come la *natura naturans* di San Tommaso (non di Spinoza), necessario più che la vita per giustificare e valorizzare la vita. Ecco allora che si impone questa Realtà suprema che chiamiamo il "Dio vivo e vero" (1Ts 1,9), specificamente lo "Spirito Santo, signore e fonte della vita". La natura viva, incluso l'essere umano, non può sussistere da se stessa, le manca il fondamento fondante. Pretendere che possa affermarsi in se stessa è non vedere che ha i piedi di creta, una piccola deviazione dalle leggi cosmiche – una piccola pietra rotolando dalla montagna – è sufficiente per ridurla in frantumi (cfr Dn 2,34-45).

In sintesi il biocentrismo non è in condizioni di opporsi validamente al nichilismo ecologico in quanto fondato sull'antropocentrismo moderno. L'"ecologia profonda" ha ragione di postulare una visione religiosa della natura, ma la sua proposta religiosa si fonda in miti, mentre la fede cristiana si basa su misteri, come vedremo in seguito.

III PER UNA ECOLOGIA FONDATA IN DIO CREATORE

L'ecologia tra l'antropocentrismo e l'ecocentrismo

Solo un'ecologia aperta al trascendente può opporsi efficacemente al nichilismo ecologico. Essa soltanto supera gli ostacoli sia di una ecologia antropocentrista che di una ecologia ecocentrista, le quali non solo impediscono il nichilismo, ma finiscono per favorirlo. Infatti, un'ecologia veramente religiosa propone una via media ideale tra queste due visioni estreme, diametralmente opposte: contro l'antropocentrismo rifiuta una natura totalmente secolarizzata, lasciata quindi all'arbitrio dell'essere umano, e contro l'ecocentrismo rifiuta una natura assolutizzata, divenuta feticcio intoccabile.

Per la fede cristiana, in modo particolare, il centro della realtà non è né l'uomo né la natura, ma Dio (teocentrismo). Dio è la misura di tutto, tanto dell'uomo come della natura. I due esistono per il Suo amore e per la Sua gloria, e nella Sua gloria trovano la propria realizzazione piena. Certamente la natura precede gli uomini ed è maggiore di loro; essa è, in un certo senso, la nostra madre, e tuttavia, in ultima analisi, nostra sorella perché creata da Dio.

Qual è il luogo legittimo dell'essere umano nella Creazione? Né in cima né ai piedi, ma nel mezzo: tra Dio e il mondo, tra il Creatore e la creatura. Il libro della Genesi presenta un'immagine articolata dell'essere umano. Dal racconto più antico della creazione dell'uomo (cfr Gen 2,4b-3,24: tradizione jahvista del sec. X), l'essere umano ha origine terracquea. Appare come giardiniere della Creazione. Ma per il racconto più recente (cfr Gen 1,1-2,4: tradizione sacerdotale del sec. VI), l'uomo ha origine divina. Appare come *imago Dei*. Nei due racconti l'essere umano è visto superiore agli animali e a qualsiasi altro essere della natura (cfr Gen 1,26.26; 2,18-19).

Certamente la dottrina cristiana, come hanno enfatizzato i Padri della Chiesa, professa un indiscutibile antropocentrismo: l'uomo è la corona della Creazione. Ma è un "antropocentrismo relativo" perché è sottomesso a Dio e a servizio dei suoi piani. Questo antropocentrismo è molto diverso dall'"antropocentrismo assoluto" dei moderni perché riporta tutto all'uomo. Se l'uomo ha un primato indiscutibile è solo in relazione alla Creazione e di questo deve dar conto al suo Signore. Tra Dio e il mondo l'uomo sorge come gerente o tutore, come servo di Dio e del suo volere nel mondo.

L'importanza centrale dell'essere umano è chiara anche nel Nuovo Testamento. Per Cristo una persona sola vale più di tutto l'universo: "Che importa all'uomo avere il mondo intero se perde la sua anima?" (Mc 8,36). Varie volte Gesù mette l'essere umano al di sopra delle altre creature (cfr. Mt 10,31; 12,11; Lc 13,15), senza per questo disprezzarle, anzi il Padre ha cura anche di queste (cfr. Mt 7,26-30; 10,29). C'è poi nella Creazione una gerarchia che San Paolo così enuncia: "Tutto è vostro, voi siete di Cristo e Cristo è di Dio" (1Cor 3,22-23). Se l'essere umano ha qualche superiorità, questa vale come servizio agli altri, secondo la legge del vangelo: "Il maggiore sia vostro servo" (Mc 10,43). Questo si applica anche nell'ambito della natura.

Come si vede, il cristianesimo si colloca idealmente nel mezzo tra l'antropocentrismo e il biocentrismo, accogliendo quanto essi hanno di vero:

- dall'antropocentrismo recupera la verità che l'uomo ha un posto privilegiato nella Creazione, e quindi una responsabilità particolare in relazione ad essa davanti al Creatore;
- dal biocentrismo conserva la verità che tutte le cose hanno un valore autonomo in relazione all'essere umano. Questi non è il centro assoluto della Creazione: non è signore della natura, ma un suo membro, anche se in una posizione tutta particolare.

L'idea biblica della "creaturalità"

L'idea che sintetizza i due aspetti citati è l'idea giudeo-cristiana della creazione. Creazione vuol dire precisamente le due cose: autonomia operativa e dipendenza ontologica. Queste due dimensioni sono così articolate: la creatura dipende ontologicamente dal suo Creatore

sia nella sua autonomia, sia nella sua esistenza. L'autonomia della creatura è fondata in Dio (teonomia) e la sua esistenza è partecipazione a quella del Creatore.

Se è così, dobbiamo dire che, slegata da Dio, la natura si svilisce fino a perdersi. Così ha affermato in modo lapidario il Vaticano II: "La creatura senza il Creatore svanisce" (GS 36; cfr CV 48; CCC 49). Per superare la visione dominante di natura, che è quella moderna, e dare così un fondamento largo e solido alla causa ecologica, bisogna recuperare l'idea della "creaturalità".

Purtroppo la modernità, nel suo secolarismo, non sa più cosa sia la creaturalità, la dipendenza originaria e finale da Dio, propria della creatura e costitutiva di essa. Dal punto di vista cristiano, il termine inequivocabile per quello che si chiama "natura", "cosmo" o "tutto", è precisamente "creazione". "Creatura" rimanda, anche linguisticamente, a "Creatore". Questo è stato detto esemplarmente da Gesù quando vede la presenza dell'azione amorosa del Padre negli esseri della natura come il sole, la pioggia, gli uccelli, i gigli del campo. Questa è la concezione di tutta la Bibbia. I Salmisti vedono il mondo a partire da Dio, come mostra il salmo 8: "O Signore, nostro Dio, quanto è mirabile il tuo nome su tutta la terra". Lo stesso avviene con i Profeti, specialmente Daniele nel suo cantico: "Opere del Signore benedite il Signore" (Dn 3). È così anche per tutti i santi, specialmente san Francesco con il suo "Cantico delle creature".

Per il secolarismo moderno il mondo ha smesso di essere creazione e si è ridotto a natura. Ormai non ha più una relazione nativa con colui che chiamiamo Dio. Nega la sua dipendenza ontologica in relazione a Lui. Ha perduto la coscienza del suo carattere "creaturale". Non sa più ormai che riceve da una Fonte ultima sia l'esistenza sia la sussistenza o autonomia. Ora, non essendo più assunte come creature, le realtà del mondo sono abbassate a semplici cose, oggetti abbandonati all'azione discrezionale dell'essere umano. Non parlano più di Dio e per Dio, ma all'uomo e del suo potere tecnico.

Certamente creazione significa che il mondo e l'uomo sono situati nell'esistenza come esseri diversi dal proprio Creatore e dotati di leggi proprie. Ma questo non vuol dire che l'autonomia della creatura sia totale. È l'equivoco della teoria cabalistica dello *zim-zum*, oggi molto in voga. Dio si ritira per lasciare il posto al mondo e all'uomo. Questa teoria spiega l'autonomia propria della creatura, ma non la fonda, rischiando così di trasformare l'autonomia in autonomismo. Bisogna sapere che anche l'autonomia della creatura è dipendente in quanto è fondata in Dio. Può sembrare paradossale, ma la verità è che, in quanto autonome, le cose sono attaccate al loro Creatore, come il lampadario è attaccato al tetto, il fiume alla sorgente o la luce del giorno al sole.

Nel concetto di "creazione" importa aver chiaro che la cosa essenziale e principale è l'idea della "dipendenza" o "fondazione". L'idea dell'autonomia è un'idea derivata e seconda, dal momento che l'autonomia propria della creatura è "dipendente", pertanto data o consentita dal Creatore. Secondo la *Gaudium et Spes*, se le cose hanno "fondamento proprio, verità, bontà, leggi e ordine specifici", è perché sono state "dotate" di tutto ciò dal Creatore (n° 36,2). Non si tratta della logica corta del "da un lato ...e dall'altro", ma della dialettica vigorosa tra il determinante e il determinato, tra il fondante e il fondato. Effettivamente il Nuovo Testamento insiste in quasi una decina di passaggi: creazione è atto di "fondazione" (cf Mt 25,34; Lc 11,55; Gv 17,24 ecc.).

È diventato un luogo comune dichiarare che l'idea della creazione, per aver conferito autonomia alle creature, ha secolarizzato il mondo, lasciandolo libero nella sua

esplorazione scientifica. Ma dalla secolarizzazione al secolarismo il passo è breve. Questo passo è fatalmente dato quando ci si dimentica che l'autonomia delle creature è relativa (a Dio) e partecipata (dall'azione di Dio). I racconti della creazione della Genesi demitizzano il mondo, ma solo in quanto lo "creaturalizzano". Così le cose smettono di essere idoli e appaiono come creature. Questa è la vera secolarizzazione. La modernità, però, ha radicalizzato pericolosamente questa comprensione, non solo ha demitizzato il mondo, ma lo ha "decreaturizzato". Cade così pesantemente nel secolarismo, sottraendo al mondo il fondamento (*Grund*) e lasciandolo sospeso sull'abisso (*Abgrund*). Così "sprovvisto di fondamento", il mondo scompare nel vortice del nichilismo come l'acqua in una botte senza fondo.

Dire creazione, infine, è dire senso. La creazione suppone un atto libero e amoroso di Dio. Questi crea non per necessità, ma per esuberanza di bontà. Crea per manifestare il Suo amore e la Sua gloria e perché le creature partecipino di questo amore e di questa gloria. Dio non crea nulla senza una intenzionalità, senza un piano di sapienza e bontà. Non c'è nulla nella creazione che sia per caso. Tutto ha senso, tutto proviene dall'amore e va verso la gloria.

Dimensione cristologica dell'ecologia

Se rimanessimo fermi solo all'idea di Dio Creatore, ancora non avremmo una teologia ecologica adeguata alla fede cristiana. Senza Cristo la natura conserva un segreto ultimo, il suo mistero più profondo. Questo mistero è la costituzione cristica della natura.

Se con Dio scopriamo la natura come creazione, con Cristo ci viene rivelato che essa si trova avvolta in un mistero più alto, quello della salvezza. È quanto emerge in una cristologia in prospettiva storico-salvifica.

1. Già per il fatto della **Creazione**, il mondo porta in sé le tracce di Cristo poiché "tutto è stato fatto per Lui e nulla è stato fatto senza di Lui" (Gv 1,3). Tutto in Lui ha la sua suprema consistenza (cfr Col 1,17; 1Cor 8,6). Poiché l'incarnazione di Cristo è stata pensata prima di ogni creatura, Cristo è il "primogenito di tutta la Creazione" (Col 1,15) e il suo supremo archetipo.
2. Per l'**incarnazione** nel tempo, la Creazione, in un certo senso, è stata assunta in e per Cristo. Così entra nella sua costituzione mistico-ontologica. È il suo "corpo cosmico". Questo processo, chiamato "ricapitolazione", si prolunga per tutta l'evoluzione. Nella santa Eucarestia gli elementi "naturali" del pane e del vino si trovano "transustanziati" nel corpo di Dio.
3. Per il **mistero pasquale**, "cieli e terra", non solo l'umanità, sono stati redenti dal sangue di Cristo e così pacificati con il loro Creatore (cf. Ef 1,1-20; 2,14.16; Col 1,20). In Cristo il mondo intero, non solo l'uomo, è stato riconciliato con Dio (cf. 2Cor 5,18-19).
4. Per la **glorificazione** di Cristo, la Creazione riceve, come l'essere umano, un destino eterno e beato. È per questo destino glorioso che la Creazione geme nel suo intimo e attende con ansia (cfr Rm 8, 18-21). Cristo risorto rappresenta allo stesso tempo le primizie e la garanzia, il modello e la causa dell'apoteosi escatologica del mondo. Se per l'incarnazione Cristo è chiamato il "primogenito di

tutto il Creato", per la risurrezione porta il titolo glorioso di "primogenito tra i morti" (Col 1,18; Ap 1,5).

Dovremmo parlare dello *Spiritus creator*. Essendo Lui il santissimo Soffio dal Padre e dal Figlio (*Filioque*), è confessato nel Credo di Nicea e Costantinopoli come il "Signore che dà la vita". La sua missione è compiere l'opera della Creazione riconducendola alla sua fonte ultima (*reditus*). Ma non è il caso di sviluppare qui questa prospettiva, compito realizzato da J. Moltmann.

IV. USCITA DAL NICHILISMO ECOLOGICO UN'ECOLOGIA FONDATA IN DIO

Per "tornare all'amore" della natura in modo profondo e consistente dobbiamo andare alla fonte: il Creatore. Quanto più amore c'è per il Creatore, più amore ci sarà per le sue creature. È ciò che accade con i santi, particolarmente con i santi dell'ecologia. Se san Francesco, il patrono dell'ecologia cristiana, era "amante delle creature", lo era in quanto era ancora di più "amante del Creatore" (cfr Celano, *Vita prima*, 80-81). La Creazione era per lui "scala" per il trono di Dio, "specchio chiarissimo" della sua bontà (cfr Celano, *Vita prima*, 165).

Oggi abbiamo bisogno di un'ecologia fondata teologicamente. Proponiamo in seguito, su una scala discendente, i tre gradini che permettono di rivalorizzare l'ecologia in un'ottica cristiana: il gradino più alto è quello della spiritualità, il secondo è quello dell'etica. l'ultimo, il più basso, è quello dell'agire quotidiano.

1. Riscoprire la "creaturalità" delle cose (livello spirituale o mistico)

Se l'allontanamento dal Creatore ha portato al disprezzo della natura, il riavvicinarsi a Lui porterà sicuramente all'amore della natura. Infatti quando abbandoniamo il Creatore, tutte le cose abbandonano noi. Per questo si può dire che la soluzione di fondo della questione ecologica è la *conversio ad Deum*: il ritorno al Creatore. Bisogna imparare di nuovo a considerare tutte le cose come "creature" di Dio. Come abbiamo detto, "Creazione" è il termine autenticamente religioso o teologico con il quale un cristiano parla della natura, del mondo, del cosmo.

Ritornando a Francesco, sappiamo che amava le realtà della natura, non perché fosse "naturalista", ma perché era "creaturista". Ogni cosa era per lui una creatura. Così, in quello che il santo chiamò "Cantico di fratello sole", celebra non direttamente le creature, ma "le lodi di Dio" a causa delle creature. Vuole che i suoi frati siano "interpreti di Dio", non solo cantori delle creature (*Legenda perugina*, 43).

Poiché escono dalle mani amorose di Dio, le cose sono "buone", come ripete per sette volte Gen 1. Tutto nel mondo è bello e buono, è meraviglioso e amabile. Se c'è male nel mondo è perché gli esseri umani fanno un uso cattivo delle cose buone che Dio ha creato. Così la persona spirituale vede ogni cosa rivestita di una "aurea sacra". Per lei le cose sono "trasparenti" o "diafane", riverberano cioè la presenza del Creatore. Non si tratta di panteismo, ma di "panenteismo": Dio presente nelle cose e le cose presenti in Dio.

Bisogna allontanare decisamente l'idea di un Dio lontano, straniero, addirittura opposto al mondo. Questa è un'idea eretico-gnostica che porta al *contemptus saeculi* (disprezzo della storia) e alla *fuga mundi* (fuga dal mondo). Il Vaticano II insegna che il cristiano "ama le cose e le riceve... come se uscissero dalle mani di Dio... Usa e fruisce di esse nella povertà e libertà di spirito" (GS 37,4).

Così la relazione tra Dio e il mondo segue la dialettica della proporzione uguale e non della proporzione inversa. Quanto più Dio è immanente al mondo, tanto più lo trascende, e quanto più lo trascende, tanto più gli è immanente, come ha sottolineato K. Rahner. Dio nella sua tenerezza abbraccia le cose e, allo stesso tempo, con la sua potenza le supera. Egli è in esse intimamente e, allo stesso tempo, le oltrepassa infinitamente. È profondamente presente in esse, allo stesso tempo immensamente distante.

Ma è specialmente negli esseri viventi che Dio mostra la sua presenza e il suo potere meraviglioso. Dio è l'"amante di ogni vivente" (Sap 11,26). La è un soffio che viene dal Creatore (cf. Gen 2,7), e uno "spirito incorruttibile" (Sap 12,1). L'essere umano è, davanti a Dio, il "sacerdote del cosmo" come sottolinea la teologia orientale (secondo 1. Zizioulas). L'essere umano loda Dio per e con le creature. Per Paul Claudel, la Creazione ha bisogno dell'essere umano per svolgere il suo dovere essenziale di confessare Dio. Nella sua lode la Creazione non va oltre la prima lettera, è appena capace di balbettare "A". Ed ecco che l'essere umano, come sacerdote e re del cosmo, completa il gemito della Creazione e grida "Ab...ba".

Bisogna riscoprire una spiritualità della Creazione che sia all'altezza della sfida ecologica e, più ampiamente, del nichilismo. Non però una spiritualità funzionale che si costruisca artificialmente "in vista" della causa ecologica, bensì una spiritualità cristiana, valida in se stessa, che si sviluppa dal suo interno fino a integrare tutta la Creazione, ri-significandola nel Dio tri-personale.

2. Riscoprire la "giustizia ecologica" (livello morale o etico)

Conosciamo i nostri doveri morali verso gli altri e verso Dio. Ma verso la Creazione? Esiste una "giustizia ecologica"? C'è un serrato dibattito per sapere se le cose della natura hanno diritti e doveri, cioè se sono realmente soggetti etici e giuridici. Michel Serres parla anche di un "contratto naturale" tra l'uomo e la natura.

Ma tutta la discussione sarà male impostata se si farà a meno del terzo polo: il Creatore. La vera relazione è qui, come altrove, triangolare: uomo, natura e Dio. Quando consideriamo le cose della natura come creature, allora possiamo uscire dal vicolo cieco della questione economica. Al di fuori di una prospettiva teologica, sia pure razionale, sarà impossibile porre correttamente la questione ecologica.

In verità, come creature, le cose non sono in alcun modo prive di diritti. Sono portatrici di una dignità intrinseca, perciò, di valori legati alla natura di cui il Creatore le ha dotate. Le cose sono buone in se stesse, ontologicamente. Non valgono per l'uso che l'uomo ne fa o per il valore che vi attribuisce, come vuole l'antropocentrismo. Valgono per la loro natura propria e secondo il luogo che occupano nella Creazione, come riconosce sant'Agostino (*De Civ. Dei*, XI,1). Perciò la natura, in se stessa, ha il diritto di sussistere e di vivere, di mantenersi pulita e godere della sua armonia, di essere soprattutto risparmiata dalla sofferenza e di svilupparsi.

Se le cose hanno un valore indipendentemente dall'essere umano, possiamo affermare che sono veramente soggetti autonomi di diritto. Essendo la giustizia il rispetto del diritto, ci dev'essere anche una "giustizia ecologica". L'essere umano ha doveri etici nei riguardi della natura. Come *imago Dei*, l'uomo è il "pastore della Creazione". Deve gestirla "in nome di Dio" e secondo la sua volontà. Non può utilizzarla come vuole, come pretendono i "moderni", ma anche non può inginocchiarsi davanti ad essa, come vogliono i neopanteisti. Fonte e misura della giustizia ecologica non è l'uomo nè la propria natura, ma Dio, Creatore dell'uomo e della natura.

C'è chi propone una "nuova alleanza" con la natura. Non ce n'è bisogno. Bisogna invece ampliare la perenne alleanza di Dio con l'umanità e con le altre creature, alleanza sigillata con il Decalogo. Questo non ha bisogno di essere completato con un comandamento speciale relativo all'ecologia. Nel comandamento "non uccidere" può essere perfettamente compresa la cura di ogni essere vivente e, più ampiamente, di ogni essere della natura. "Non uccidere" equivale a "non distruggerai le cose invano". Anche il comandamento generale "amerai il prossimo tuo come te stesso" può tranquillamente includere la natura, in quanto diventa moralmente "prossima" a noi e al nostro destino biologico.

Ci sono comunque limiti allo sfruttamento della natura da parte dell'essere umano. Questo porta alla critica moderna del "consumismo", pregiudiziale non solo per la natura, ma per l'uomo stesso. Nasce da qui la proposta sulla quale si insiste sempre di più: uno "stile di vita sostenibile". Giovanni Paolo II parlava di "un nuovo e rigoroso stile di vita". Ma già nel Nuovo Testamento abbiamo l'ammonizione: "Se abbiamo di che mangiare e di che vestirvi, accontentiamoci di questo" (1Tm 6,8). Nessuno può esimersi oggi dall'esigenza di un modello di consumo sobrio. Questo modello si diffonde tramite l'insegnamento, ma soprattutto per mezzo dell'esempio, specialmente nell'ambito familiare.

Tale presa di posizione etico-professionale non dispensa dalla pressione propriamente politica sulle autorità governative e sui proprietari delle grandi imprese. Queste in modo particolare, sono le responsabili dell'inquinamento e della distruzione ecologica (circa l'80%). I governi e le industrie sono le istanze che hanno maggiori possibilità, rispettivamente politiche e materiali, per ovviare al degrado della natura. Il paragrafo 16 della "Dichiarazione di Rio" (*Summit* dell'ONU, 1992) contiene tra l'altro questo principio: "Chi inquina deve assumere i costi dell'inquinamento". In una traduzione popolare: "chi sporca pulisca".

In sintesi, la conversione a Dio implica un'autentica conversione alle creature, anche nella forma di "conversione ecologica", in accordo con l'espressione di Giovanni Paolo II.

3. Per una nuova ammirazione della natura (livello estetico o poetico)

Abbiamo bisogno infine di una nuova forma, ora più cosciente, del "romanticismo eterno" che dimora nell'anima umana e che ci fa sentire in comunione con la natura, in una fraternità universale sotto gli occhi di Cristo. Bisogna recuperare occhi di bambini, di poeti e di santi per tornare a contemplare la Creazione con uno sguardo meravigliato. S. Ignazio, già vecchio, a Roma, usciva nel giardino e, toccando leggermente i fiori, come per amminirli, diceva loro: "Parlate piano: vi ascolto".

Bisogna guardarsi da una tentazione che ritorna ad assediare il cuore dell'essere umano: accrescere la venerazione per le creature fino a divinizzarle. Questa tentazione è stata denunciata con stile dallo stesso libro della Sapienza. "Davvero vani per natura tutti gli

uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non furono capaci di riconoscere colui che è, né, esaminandone le opere, riconobbero l'artefice. Ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce, la volta stellata o l'acqua impetuosa o le luci del cielo essi considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se affascinati dalla loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro sovrano, perché li ha creati colui che è principio e autore della bellezza" (13, 1-3). Anche Giobbe confessa di essere attratto dalla bellezza del mondo, ma che ha resistito alla tentazione di divinizzarla: "se, vedendo il sole risplendere e la luna avanzare smagliante, si è lasciato sedurre in segreto il mio cuore e con la mano alla bocca ho mandato un bacio, anche questo sarebbe stato un delitto da denunciare, perché avrei rinnegato Dio, che sta in alto" (Gb 31,26-28).

L'onore reso alla creatura è vero solo quando corrisponde alla dignità della creatura. Abbiamo visto che creatura vuol dire certamente dipendenza, ma, allo stesso tempo partecipazione alla bellezza e bontà, potere e sapienza del Creatore.

Conclusione: riprendendo la nostra posizione essenziale

Solo riscoprendo il Creatore riscopriremo le creature e il loro valore, e daremo loro un fondamento ultimo. Senza questo, la natura continuerà a traballare, come un edificio senza fondamenta, così come avviene restando entro gli estremi opposti dell'antropocentrismo moderno e dell'ecologismo panteista. Al contrario, posta su una base religiosa, la causa ecologica acquisterà una garanzia trascendente e sacra.

Quando mettiamo Dio come misura di tutto, anche della natura, allora questa è protetta dalle minacce provocate dall'uomo e dal suo arbitrio, così come dalla propria natura e delle sue seduzioni. Con Dio, creduto e sperimentato, è rimossa efficacemente la prospettiva del nichilismo, della mancanza finale del senso, che è alla radice della crisi ecologica.

Sospinti dalla fede nel Creatore e Padre, i cristiani si impegnano a favore delle creature, e insieme ai seguaci di altre religioni sono chiamati a lottare per un'ecologia aperta al Trascendente. Combattendo a fianco di altri promotori della causa ecologica, avranno cura di non nascondere e meno ancora di sacrificare la propria identità spirituale. Se questo avvenisse, sarebbero come il sale che perde la sua forza: "non servirebbe più a nulla, se non ad essere buttato via e calpestato dagli uomini" come ha avvertito il Maestro (Mt 5,13).

Oggi scopriamo che la fede è "sale della terra" anche sul piano ecologico: sale che conserva la terra dalla corruzione e le restituisce il gusto del senso.

Curitiba (PR) 16 febbraio 2010
Solennità dei Sette Santi Fondatori