

MARIO IMPERATORI SJ*

A proposito di ecologia integrale

Alcune considerazioni teologiche

L'articolo propone una rilettura critica della nozione di "ecologia integrale" a partire da una teologia aperta alla transdisciplinarietà anche cristologica auspicata dal n. 4 del *Pro-mio alla Veritatis gaudium*. Questo permetterà di distinguere l'ecologia, integrale perché comprensiva anche del Mistero di Dio, da un ecologismo neopagano che si oppone al cristianesimo, ritenuto antropocentrico.

The paper proposes a critical reading of the notion "integral ecology", beginning from a theology open to the, also Christological, cross-disciplinary approaches wished by Foreword 4 of Veritatis gaudium. This will allow to discriminate between the ecology - which is integral because it includes the Mystery of God - and a neopagan ecologism - which opposes Christianity considered as being anthropocentric

1. Un necessario esame critico

Il concetto di ecologia integrale è stato elaborato nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa. Esso venne infatti introdotto per la prima volta in un testo del magistero cattolico da papa Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* e, non senza il richiamo all'opera pionieristica del patriarca ecumenico Bartolomeo, è stato poi sviluppato da papa Francesco nella *Laudato si*. Il termine è infine stato ripreso dal recente Sinodo sull'Amazzonia tenutosi in Vaticano. Qui, però, esso abbandona lo stretto ambito della dottrina sociale e diventa un obiettivo che vorrebbe ridefinire tutta la pastorale della Chiesa in Amazzonia, con uno sguardo anche alla Chiesa universale.

Di fronte a questa obiettiva estensione del suo ambito semantico, in questo articolo vorremmo proporre alcune considerazioni specificamente teologiche su questa nozione di "ecologia integrale". La cosa ci sembra

* *Docente di teologia dogmatica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione S. Luigi, Napoli, e Direttore di Rassegna di Teologia, imperatori.m@guest.it*

Contatti e informazioni

Segreteria: 081.2460299 - 081.18658590 (fax)
editing@rassegnaditeologia.it

Grafica: 081.2460313
grafica@rassegnaditeologia.it

Abbonamenti: 081.2460299
abbonamenti@rassegnaditeologia.it

Abbonamento 2019:

Italia	€ 60
biennale	€ 105
Estero	€ 85
biennale	€ 145
Un numero	€ 16 (€ 22 estero)

Abbonamenti e rinnovi tramite CCP 40595688 intestato a:
Collegium Professorum Sect. S. Aloisii - PFTM
Via Petrarca 115, 80122 Napoli
Singolo numero acquistabile online su
www.libreriadelsanto.it, sezione e-book - riviste

importante. Visto che il concetto di "ecologia" non è di per sé un concetto teologico, si corre infatti il grave rischio di assumere in teologia in modo acritico e scorretto un concetto che di per sé appartiene a un altro ambito del sapere. Il che non significa, naturalmente, negarne né l'importanza, né la pertinenza interdisciplinare, cruciale quando si vuol entrare in dialogo con la società laica e la sua cultura scientifica. Ma proprio per far sì che questo dialogo sia fecondo, si impone questo previo esame teologicamente critico. Tanto più se si considera che la dottrina sociale della Chiesa tratta delle implicazioni sociali del messaggio evangelico rivolgendosi non solo ai cattolici, ma a tutti gli uomini di buona volontà. Questo è reso possibile dalla luce della fede che illumina la realtà sociale a partire dal Vangelo e perciò richiede l'apporto della teologia quale *ratio fidei*. E questo anche per evitare corti circuiti fondamentalisti o, all'estremo opposto, razionalisti, dove la fede viene dissolta, resa liquida, all'interno dei vari saperi generati dalla ragione umana, oggi di natura prevalentemente scientifica.

Un approccio teologicamente critico potrà infine premunire contro il rischio di accordarsi pedissequamente a un sempre più diffuso *politically correct* ecologista, al quale cominciano ormai a corrispondere anche crescenti interessi economici riconducibili all'economia verde, che vorrebbe sostituire quella del petrolio. In questo contesto la teologia, come la stessa ricerca scientifica, sbaglierebbe in ogni caso se si riducesse a diventare semplice supporto ideologico di interessi altrui. In tal modo perderebbero infatti entrambe la loro autonomia dal potere politico ed economico, locale o globale che sia, condizione necessaria per una loro vera e responsabile fecondità anche sociale e politica.

2. Integralità o integralismo?

Visto che l'ecologia è una disciplina scientifica, l'esame teologicamente critico della nozione di "ecologia integrale" è possibile solo partendo dall'aggettivo "integrale". Esso richiama tra l'altro il famoso testo di Jacques Maritain *Umanesimo integrale* (1936), che non a caso ha profondamente ispirato l'impegno politico di diverse generazioni di cattolici europei durante tutta la seconda metà del secolo scorso.

Questo doveroso richiamo a Maritain ci obbliga subito a distinguere nettamente "integrale" da "integralismo", che ne costituisce una derivazione. In prima battuta, l'aggettivo "integrale" dovrebbe infatti

richiamare, quale suo termine di riferimento essenziale, l'integrazione. Essa allude alla complessità della realtà concepita come un tutto e all'impossibilità di tradurre questo tutto in una sola delle sue molteplici dimensioni. Si tratta, al contrario, di integrare, appunto, tutti i fattori che concorrono a formare l'irriducibile complessità del reale, che va qui inteso come nozione eminentemente euristica, se vogliamo pure trascendentale. Proprio la volontà di ridurre *ad unum* la pluriformità costituisce infatti l'essenza del fondamentalismo, che può assumere forme molto diverse. Non vi è infatti solo il fondamentalismo religioso, come da molti oggi erroneamente ritenuto. Il laicismo, così come lo scientismo e lo stesso razionalismo, costituiscono essi stessi forme di integralismo laico non meno pericolose di quello religioso. Anzi, dato il potere tecnologico ad esse spesso associato, queste forme laiche di integralismo potrebbero oggi risultare anche più pericolose. Non a caso nel suo ultimo documento *La libertà religiosa per il bene di tutti* la Commissione Teologica Internazionale, riferendosi alla presunta neutralità religiosa dello Stato laico, ha coraggiosamente e acutamente denunciato il rischio che esso si trasformi, proprio lottando contro l'integralismo religioso, in uno «Stato eticamente autoritario», caratterizzato da una vera e propria «etica di Stato»¹.

Il primo passo da fare per evitare qualsiasi forma di fondamentalismo, religioso o laico che sia, potrebbe allora essere proprio quello di ricognoscere la piena legittimità del punto di vista specificamente teologico sulla realtà fondata sulla *ratio fidei*. Altri approcci dovranno poi tentare di tradurre nel linguaggio che è loro proprio le suggestioni provenienti da questo specifico ambito del sapere. E sarà proprio la qualità di questa traduzione *interdisciplinare* a prevenire queste stesse discipline dal cadere nella forma di integralismo ad esse più propria. Discorso che naturalmente vale anche per la teologia.

L'esame teologicamente critico della nozione di "ecologia integrale" va dunque situato in una prospettiva innanzitutto *interdisciplinare* quale quella recentemente richiamata dal n. 4 del *Proemio alla Veritatis gaudium*.

¹ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, «La libertà religiosa per il bene di tutti», in *Il Regno Documenti* 11 (2019) 358, n. 62. Infatti, «lo Stato tende ad assumere, in tal caso, la forma di una "imitazione laica" della concezione tecnocratica della religione, che decide l'ortodossia e l'eresia della libertà in nome di una visione politico-salvifica della società ideale: decidendo a priori la sua identità perfettamente razionale, perfettamente civile, perfettamente umana» (*ib.*, 359, n. 63). Affermazioni molto acute, rimaste finora senza eco.

*diurni*². Cosa che postula l'assunzione di una realtà come sempre più ricca rispetto a qualsiasi forma di conoscenza che possiamo averne, per quanto metodicamente ben fondata. Possiamo parlare qui di un sano *realismo critico*, che d'altronde corrisponde bene alla sempre crescente complessificazione del sapere scientifico, ben mostrato a suo tempo, tra gli altri, da Jean Ladrière, che ha saputo sviluppare e aggiornare le feconde intuizioni in merito già presenti nel primo Blondel³. Un realismo che d'altronde non deve mai assottigliare neppure la forma metodica della conoscenza, ma aprirsi ad altre forme di conoscenza umana, compresa quella artistica.

3. Un'integralità teologicamente interreligiosa

Se lo specifico della teologia è lo studio della realtà a partire dalla sua relazione con Dio, che ne costituisce l'oggetto formale proprio, il primo, fondamentale senso teologico dell'aggettivo "integrale" deve qui allora far necessariamente riferimento proprio alla relazione con Dio. E con un Dio che va prima di ogni altra cosa inteso come *Mistero*. E pertanto mai ridotto a semplice oggetto di conoscenza manipolabile dal soggetto cosciente. Comunque la si voglia poi interpretare, rimane sempre attuale l'affermazione di Tommaso secondo la quale la ragione umana, lasciata alle sue sole forze, di Dio può solo dire ciò che Egli *non* è, in quanto il suo essere, in quanto Mistero, sfugge da ogni parte alla sua presa⁴. L'unica affermazione positiva che la ragione può fare circa questo Mistero è la sua esistenza⁵, che costituisce la trama più profonda del reale, determinandone per noi una dimensione, diciamo così, quasi misterica per partecipazione.

Comunque lo si voglia esplicitare e sviluppare in sede più teorica e accademica, questo primo aspetto del discorso teologico sfida l'ecologia a coltivare e custodire proprio questo senso del mistero del reale e la meraviglia, suo riverbero nel soggetto cosciente. Meraviglia di fronte al

reale che ha d'altronde sempre caratterizzato i grandi scienziati e i grandi filosofi, per non parlare degli artisti. La sua assenza in qualsiasi tipo di sapere, teologia compresa, dovrebbe mettere in guardia circa le possibili derive ideologiche di un tale sapere, spesso opera più di tecnici che di autentici scienziati. E lo stesso sapere teologico, prima di ogni altra cosa, dovrebbe perciò lui per primo risultare esemplare proprio nel saper coltivare e custodire un senso particolarmente acuto di quel Sommo Mistero che è Dio, anche quando si rivela, pena il decadere nel razionalismo teologico, purtroppo ben documentabile nella lunga storia della teologia. Se applichiamo ora questa prima suggestione teologica al concetto di "ecologia integrale", vediamo come, teologicamente parlando, è dunque integrale solo quell'ecologia che sa rispettare, promuovere e coltivare nell'essere umano il senso del mistero di cui ogni ecosistema è portatore, così come ogni uomo e ogni donna che vi partecipa. Potremmo perciò qui parlare del primato di uno *sguardo contemplativo* sulla natura. Esso appartiene all'esperienza religiosa dell'essere umano e dovrebbe precedere qualsiasi altro sguardo portato sulla natura. Questa istanza non è specificamente cristiana, ma squisitamente interreligiosa, per non dire mistica e viene poi diversamente tradotta secondo le particolari caratteristiche di ciascuna cultura umana.

4. Questione terminologica

A questo punto non possiamo però non procedere a una chiarificazione terminologica, che ci porrà all'interno della prospettiva più specificamente cristiana, radicata nell'ebraismo e con risonanze anche all'interno della dottrina coranica sulla creazione. Per dire la natura nella sua relazione con Dio la teologia cristiana utilizza infatti la nozione di "creazione". Si tratta di un termine legato alla complessa storia degli effetti di *Gen 1-2*, che dai Padri raggiunge i dottori del Medioevo. In *Gen 1-2* la creazione dice l'alleanza primaria di Dio con l'umanità intera, un'acquisizione resa possibile da uno sguardo sapienziale portato sull'Origine a partire dall'esperienza con Dio che Israele ha fatto nella sua particolare alleanza con lui. L'incontro con la filosofia greca spingerà poi i Padri e i dottori medioevali ad approfondire questo concetto biblico di creazione declinandolo tenendo criticamente conto del sapere filosofico sull'Origine. Pensiamo qui al drammatico confronto tra i Padri e l'arianesimo, i cui risultati confluitono poi nel *Credo*, così come a quello tra Agostino

² Questa esigenza di interdisciplinarietà è stata nuovamente ribadita da papa Francesco il 21 giugno 2019, nel discorso tenuto in occasione della sua partecipazione al seminario su «la teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo» tenutosi presso la sezione S. Luigi della PFTM di Napoli (cf S. BONGIOVANNI - S. TANZARELLA [edd.], *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trepani 2019, 221-228).

³ Cf J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III*, Cerf, Paris 2004.

⁴ Cf *Summa Theologiae*, I, q. 2-11.

⁵ Cf *Summa Theologiae*, I, q. 3.

e l'emanazionismo neoplatonico. Per non parlare del confronto attuato da Tommaso, proprio sulla base di questa tradizione ormai consolidatasi, col filosofo Avicenna, a sua volta erede del fecondo confronto tra islam arabo e filosofia neoplatonica.

5. Una Relazione teologicamente cruciale⁶

Questa ricca tradizione teologica dice dunque che tra Dio e la natura, considerata come creazione, esiste una Relazione che non è semplicemente metaforico-poetica, anche se per dirla la Scrittura si serve di un linguaggio poetico. Si tratta infatti di una Relazione che ha la sua origine nella Volontà divina, la quale è causa ultima dell'esistenza di ogni ente creato. In altri termini: se la creazione, che in quanto natura è l'oggetto del sapere scientifico, esiste, allora non solo il suo venire all'esistenza, ma pure il suo persistere in essa quale *creatio continua* va ricondotto in ultima analisi proprio alla Volontà di Dio, senza la quale tutto ciò che esiste sprofonderebbe immediatamente nel nulla. Ne consegue un dato di enorme rilevanza per quanto riguarda il concetto di "ecologia integrale": teologicamente parlando, non può essere integrale un'ecologia per la quale la Relazione con Dio e con la Sua Volontà dovesse risultare ontologicamente irrilevante. D'altra parte, è proprio questa Relazione a rendere impossibile al credente disinteressarsi della problematica ecologica, come se essa fosse qualcosa di estraneo alla sua fede. Una tale posizione significherebbe non solo negare la dimensione ontologica della Relazione tra Dio e la natura creata, ma anche la concretezza della Volontà divina, che costituisce la condizione di possibilità di ogni relazione *esistenzialmente* significativa tra Dio e ogni singola persona umana, da Lui stesso creata in vista della vita eterna.

Ma è interessante rilevare come la presunta irrilevanza ecologica della Relazione con Dio venga sostenuta anche per condivisibili esigenze di natura epistemologica: Dio, infatti, non può come tale essere oggetto di nessun approccio scientifico. E nondimeno la sua irrilevanza continua a rimanere teologicamente inaccettabile. Per la teologia la relazione con

⁶ Per significare il carattere teologicamente fondante per la natura della relazione che essa ha con Dio e che ora esploreremo, scriviamo *Relazione in maiuscolo*.

⁷ Rispetto al primato tomassiano della conoscenza, vogliamo qui accentuare quello della Volontà divina, tipico della teologia francescana, senza con ciò negare, ma integrare la verità contenuta nella posizione di Tommaso, racchiusi nel fatto che si può amare solo ciò che si conosce.

Dio e con la sua Volontà rimane infatti *la* Relazione più importante tra tutte quelle esistenti. Essa non può dunque ridursi a una semplice e inincidente sovrastruttura, fosse pure di natura soprannaturale. Si tratta invece di una Relazione *strutturante*, in quanto senza di essa nulla di ciò che esiste potrebbe anche solo sussistere: nulla infatti può sfuggire all'onnipotenza della Volontà divina, perché in tal caso cadrebbe semplicemente nel nulla. E questo è così vero che per la Scrittura e la Tradizione non esiste nulla di più grave della rottura della Relazione con Dio. Tale rottura, che è l'essenza stessa del peccato, proprio perché tocca *centralmente* quella Relazione che struttura *ontologicamente* tutto l'insieme delle complesse relazioni che costituiscono il reale, non può per conseguenza non turbare tutto questo insieme di interconnessioni che costituisce appunto la natura voluta da Dio. Essa infatti partecipa in qualche modo al dramma del peccato dell'uomo, come afferma Paolo in *Rm* 8, 18-23.

Eppure oggi risulterebbe un fatale errore epistemologico e una forma di inaccettabile integralismo dedurre da questa verità che Dio debba diventare oggetto *diretto* dell'ecologia intesa quale approccio scientifico alla natura. In realtà questo, prima che un errore scientifico, sarebbe un errore squisitamente teologico, in quanto farebbe di Dio e del suo Mistero un oggetto scientifico, cosa rigorosamente impossibile per la mente umana. Al contrario, poiché Dio, origine e fondamento del creato, è Mistero indisponibile, possiamo e dobbiamo invece affermare, e con piena legittimità epistemologica, l'insostenibilità di un approccio scientifico alla natura che pretendesse di annullarne l'obiettivo partecipazione al Mistero di Dio, comunque essa venga poi intesa. La conseguenza sarebbe l'inevitabile riduzione della natura stessa, in sé, negli altri e nel mondo, a oggetto di pura manipolazione nelle mani di una volontà umana che si arroga un'onnipotenza che è invece propria di Dio solo. E questo avrà conseguenze necessariamente devastanti non solo sulla natura, ma sull'esistenza personale e sociale di un uomo fattosi dio di se stesso, degli altri e di una natura non più considerata in Relazione virale e attuale con Dio e il suo Mistero. Si tratta di un discorso per nulla integralista né inudibile per orecchie laiche. La teologia dovrebbe costituire dunque per le altre forme di conoscenza umane un estremo, serio richiamo, quasi un pun-golo, all'invalidabile limite della finitezza dell'essere umano.

Per dar voce concreta a questa esigenza di un'ecologia che consideri il Mistero come suo orizzonte euristico, si potrebbe a questo punto tornare a riflettere su quanto Benedetto XVI affermava a suo tempo circa l'im-

poisi, oggi, della necessità da parte di tutti, anche della cultura laica, di considerare le cose, in specie quelle riguardanti la vita umana, *etsi Deus daretur*. Si tratterebbe di un'argine, espresso quasi nei termini di una teologia negativa, al delirio di onnipotenza della volontà umana, tentazione sempre in agguato, oggi come non mai, in quest'epoca definita come *neomoderna*⁸ e caratterizzata dall'affermarsi della rivoluzione 4.0.

6. Modalità cristologicamente analogica della Relazione Dio-mondo

Detto questo, rimangono però ancora da chiarire le concrete modalità teologiche con cui si esprime questa Relazione di Dio con la creazione. Non a caso già Tommaso, che ancora sapeva esplicitamente radicare la creazione nella Trinità, parlava nel contempo di cause seconde. Si tratta dunque di modalità squisitamente *analogiche*. Il che porta subito a riconoscere la legittimità di principio di ogni approccio scientifico⁹. Si tratta di un'analogia che teologicamente ha però il suo vertice nel Mistero del Figlio fatto uomo considerato in funzione non solo, come in Tommaso, della redenzione *in* *na*, come sostenuto da Duns Scoto, in prospettiva storica e cosmica. In altri termini, anche senza il peccato dell'uomo il Figlio si sarebbe comunque incarnato. Tutto è infatti stato concretamente creato in vista non di un *Logos asartes*, ma di un *Verbum ad incarnandum*, al Cuore del quale troviamo la dinamica relazione tra Volontà divina e volontà umana, come suggerito dalla grandiosa cosmologia cristocentrica di Massimo il Confessore, rimasta purtroppo infeconda. Il Figlio costituisce pertanto, proprio nel *libero* articolarsi in lui delle due libere volontà, la causa finale di *tutto* il cosmo e di *tutta* la storia umana. Nel suo Mistero *tutto* risulta pertanto profondamente interconnesso. E questa interconnessione, *cristologicamente* fondata, costituisce la causa *ultima* e *soprannaturale* del cosmo e della storia. A condizione di intendere qui l'aggettivo "soprannaturale" nel senso in cui Tommaso affermava essere unico il fine dell'uomo, quello, appunto, soprannaturale¹⁰. Concezione che riecheggia in *Gaudium et spes* n. 22 quando si afferma che «la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente *una sola*, quella divina». Va invece decisamente scartato il

senso moderno di "soprannaturale", pensato come una dimensione che si imporrebbe in modo artificiale ed estrinseco a una natura pensata come di per sé già autosufficiente, seguendo in questo la concezione aristotelica di *fine* naturale, sempre immanente¹¹. La conseguenza di una corretta interpretazione dell'unica finalità cristologica della natura, quella umana *in primis*, è allora che, senza il suo principio cristologico la natura, se intesa come un *tutto*¹², risulta in ultima analisi inintelligibile. E questo malgrado la crescita delle conoscenze settoriali, oggi divenuta esponenziale in ragione della complessità della ricerca scientifica. E proprio qui si radica allora l'esigenza di una *transdisciplinarietà* dai tratti *esplicitamente* cristologici, anch'essa chiaramente richiamata da papa Francesco nel n. 4 del *Proemio* alla *Veritatis gaudium*.

Ma questo non basta ancora. Quando parliamo di incarnazione in modo concreto, non possiamo non immediatamente includere in essa anche *Maria* quale sua condizione di possibilità *imprescindibile*: senza di lei non può infatti esservi alcun Figlio fatto uomo. Tra *Maria* e la natura umana e, attraverso di essa, la natura *tout court*, si stabilisce dunque una correlazione di grande rilevanza teologica. Al punto da rendere qui plausibile la profonda, seppur misconosciuta, intuizione mistica del gesuita Wilhelm Klein quando parlava addirittura, e con tutto il possibile rigore teologico, di «Principio *Maria*»¹³, pur senza mai esplicitarne le implicazioni. Ciò equivale a sostenere che non si dà alcuna relazione teologicamente corretta con la natura che non passi anche attraverso la figura teologica di *Maria*. Se il Figlio, in quanto *Verbum incarnandum*, costituisce ontologicamente la causa finale ultima di tutta la creazione, a questa causalità non può non partecipare, in modo certo a Lui sempre subordinato, ma essenziale, anche *Maria*. Non si tratta quindi di interpretare il significato teologico di *Maria* a partire dalla natura, sulla scia di quanto fatto dal paganesimo con la donna, trasformata in *Dea madre*.

¹¹ Dietro queste affermazioni il lettore avvertito avrà sicuramente colto l'eco delle magistrali e sempre attuali analisi di Henri de Lubac.

¹² Sul corretto rapporto tra conoscenza scientifica della natura e sua conoscenza metafisica cf. E. AGAZZI, *Loggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Milano 2018, 675-703.

¹³ Cf. G. TRENTIN, *Il principio Maria. Nuove prospettive dai manoscritti di Wilhelm Klein*, Citradella, Assisi 2019. La ritrosia di Klein verso l'esplicitazione di quest'intuizione di natura quasi mistica va ricondotta al suo atteggiamento sospettoso verso il *logos* umano e al primato da lui invece accordato all'*Agape* divino. Il "Principio" fa evidentemente qui riferimento a *Gen* 1 e a *Gen* 1, così come alla tradizione della sapienza creata, poi ripresa dalla sofologia orientale, da Solov'ev fino a Bulgakov.

⁸ Cf. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Milano 2017.

⁹ Cf. *Dei Filius*, n. 4 (DS 3019).

¹⁰ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1.

Ma il significato teologico della natura apparirà in tutta la sua verità solo in intima correlazione con la Madre di Dio, donna e sapienza creata in vista di Cristo Gesù, a cui solo lei ha donato la concreta natura umana¹⁴.

In questo modo la teologia, partendo da un'esigenza di *integrità cristologico-mariana* implicata dalla Relazione di Dio con la creazione in Cristo Gesù, pone all'ecologia il problema di quello che fino a non molto tempo fa veniva chiamato "principio antropico"¹⁵. E con ciò il posto dell'essere umano, uomo e donna, nell'ecosistema. Il cruciale ordinamento di tutto al Figlio incarnato, morto e risorto, non può pertanto non rendere decisamente critica la teologia rispetto a tutte quelle filosofie che interpretano il pur reale problema ecologico come conseguenza negativa della centralità dell'essere umano nel cosmo sostenuta dal cristianesimo. Tanto più che a questo antropocentrismo cristiano, in realtà sempre teocentrico, presunta origine di tutti i mali che affliggono il nostro pianeta, si risponde facendo spesso della natura una realtà quasi divina e riducendo l'uomo ad essere solo una tra le specie dell'ecosistema. Anzi la più pericolosa. Qui la teologia permette dunque di prendere distanza critica rispetto a questo ecologismo pericolosamente antiumanista e neopagano, talvolta tinto di catastrofismo ambientalista. E di farlo senza dover sposare in alternativa le tesi di coloro che, denunciando questa deriva, finiscono però per negare *in toto*, e perciò in modo altrettanto ideologico, l'obiettivo rilevante di *principio* del problema ecologico. E magari non senza relazione con più concreti interessi di natura economico-politica legati all'industria petrolifera ancora dominante.

7. Il dramma della rottura della Relazione con Dio

Sembra pertanto appartenere all'integralità dell'ecologia un atteggiamento non *pregiudizialmente* chiuso rispetto alle possibili, seppur misteriose, conseguenze del peccato originale sulla relazione tra uomo e natura. In caso contrario, ci troveremmo di fronte a un atteggiamento che,

¹⁴ Diventa perciò alquanto problematico, come fa l'*Instrumentum laboris* del Sinodo sull'Amazonia, parlare per ben tre volte della "madre terra" non solo senza mai richiamare Maria e il culto mariano, ma senza neppure suggerire che quell'espressione non può venir teologicamente accettata senza passare attraverso un vaglio critico che ha proprio in Maria il suo fondamento ultimo. Rispetto alla semplice divinizzazione della fertilità naturale, la tradizione biblica ha infatti sempre mantenuto un atteggiamento critico. Esso è ben visibile anche in *At* 19,23-40, dove Paolo è alle prese con il culto pagano reso in tutta l'Asia minore ad Artemide, considerata dea madre per eccellenza.

¹⁵ CFS, MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, Edizioni Messaggero, Padova 1997.

teologicamente parlando, non può non risultare ingenuo e irrealistico.

Dal punto di vista teologico diventa a questo punto cruciale riferirsi a *Gen* 3 e alla storia degli effetti di questo testo. Esso proietta protologicamente nell'Origine la drammatica esperienza che, proprio nella sua relazione con Dio, Israele ha fatto con l'esilio babilonese, mentre con Agostino la teologia latina elaborerà a partire anche da questo testo la dottrina del peccato originale. Pur non facendo propri tutti gli aspetti della teologia agostiniana e anzi criticandone gli esiti più problematici, il magistero ne farà proprio il suo nucleo centrale. Fino a farne la premessa imprescindibile per la definizione infallibile dell'Immacolata Concezione. Preservando come irrinunciabile quanto infallibilmente affermato da questo dogma, oggi sarebbe tuttavia meglio parlare di *peccato originante* tutti i peccati, preservando in questo modo il bene dell'Origine, d'altronde ben significato e garantito proprio dall'Immacolata.

In merito al peccato "originale", qualificato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* come «una verità essenziale della fede» (n. 388), due sembrano i dati da ritenere. Innanzitutto il fatto che essendo «"il rovescio" della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini» (n. 389), esso è frutto di rivelazione, ci viene cioè reso noto dal *kyrygma*, che annunciando la correlazione tra la morte di Gesù e il perdono dei peccati svela proprio con ciò l'insospettata profondità e universalità del peccato umano, che rimangono come tali inaccessibili all'occhio umano lasciato a se stesso. La drammatica abissalità del peccato, ben significata dalla dimensione demoniaca che emerge proprio nei vangeli e in strettissima correlazione proprio con la presenza del Redentore, ci viene dunque svelata come *già perduta*. Essa concerne la rottura della Relazione col Mistero di Dio indotta dalla misteriosa figura del maligno ed è in stretta relazione a un'universale ribellione umana alla Volontà divina, che pone l'uomo in una condizione obiettivamente decaduta rispetto all'originale progetto divino. Il secondo dato è che le conseguenze di questa generalizzata ribellione alla Volontà divina, toccando la Relazione con Dio, si ripercuotono sulla relazione tra uomo, donna e generazione, cioè sulla famiglia, così come sulla relazione dell'uomo col creato. In ambedue i casi, alla relazione di lode e di riconoscenza verso Dio per il dono da lui ricevuto e alla partecipazione umanamente consapevole alla *creatio continua* da parte della Sua Divina Volontà, si sostituiscono invece relazioni personali e sociali con gli altri e con il creato stesso caratterizzate dal potere e dal dominio. Questo atteggiamento, costantemente alimentato

dal sospetto gettato sulla bontà primigenia della Volontà del Creatore, genera nell'uomo continui conflitti nella sua vita personale, sociale e con la natura stessa, che talvolta sembra ribellarsi al servo fattosi abusivamente suo padrone.

Questo significa che gli aspetti più negativi del comportamento umano verso gli altri, soprattutto se poveri, e la natura, giustamente denunciati dagli ecologisti, nella misura in cui sono obiettivi, vanno teologicamente ricollegati proprio a questa misteriosa rottura della Relazione dell'uomo con Dio. Una rottura tale da aver richiesto l'intervento di Dio stesso. Un intervento salvifico la cui grazia, se corrisposta, non può dunque non riverberarsi anche sulla relazione che l'uomo ha con la natura creata, casa comune di tutti. Qui emerge la vera grandezza *teologica* di Francesco d'Assisi. Contrariamente alla sua diffusa banalizzazione ecologista, essa deriva proprio dal fatto che la relazione con la creazione e le creature in lui passa attraverso la *fondamentale* relazione con l'umanità del Crocifisso, sperimentata nella concreta sequela di lui all'interno della Chiesa. Ciò vien ben testimoniato proprio dal *Cantico delle creature*, non a caso scritto solo dopo l'intensa e crocifiggente esperienza mistica della Verna, generata dal drammatico abbandono vissuto dal Santo rispetto ai suoi frati e culminata nel segno corporeo delle stigmate¹⁶.

L'equivoca accusa di antropocentrismo rivolta al cristianesimo andrebbe invece ricondotta al fatto di aver considerato come cristianamente paradigmatica l'errata interpretazione che nel *Novum Organum* Francis Bacon ha dato del racconto genesiaco, legittimando qualsiasi forma di dominio e sfruttamento selvaggio dell'uomo sulla natura. Un errore dovuto al fatto di aver interpretato il comando divino rivolto all'uomo di dominare sulle creature in *Gen* 1,28 senza tener in alcun conto il ruolo di custode del giardino a lui conferito da Dio in *Gen* 2,15, né soprattutto il dramma del peccato in *Gen* 3 e le sue conseguenze. E questo avviene, molto significativamente, proprio all'alba dell'avvento della società industriale, quando cioè inizia un dominio umano sulla natura creata reso

possibile dalle applicazioni tecniche della scienza moderna, che non a caso costituiscono la premessa di tutto l'ambizioso programma del filosofo inglese, che considerò se stesso come un nuovo Aristotele dei tempi moderni. Proprio prescindendo dal dramma espresso nel racconto di *Gen* 3, Bacon non farà in realtà altro che aprire indiscriminatamente le porte a una volontà di potenza umana che, nella misura in cui si sentirà sempre più svincolata da una vitale Relazione con Dio, sarà sempre più tentata di sostituirsi a lui, alimentando questa tentazione con il vertiginoso sviluppo della tecnica, considerato non come dono di cui render grazie, da partecipare con gli altri e di cui dover rendere conto a un Altro, ma come proprietà personale e insindacabile. Da custode del creato, l'uomo, dopo aver spodestato Dio che glielo ha donato, si trasforma così da servo in padrone abusivo e tiranno. Rischiano così di divenire vittima di se stesso e di una natura ormai ribelle. E col grave rischio di finire poi nelle braccia del padre della menzogna.

8. «Sarete come Dio» (*Gen* 3)

La vera essenza del peccato originale consiste infatti nella pretesa di farsi dio non solo di se stessi e degli altri, ma anche della natura. E a questa pretesa, proprio in ragione dei doni ricevuti, è quanto mai esposto l'uomo moderno quando indebolisce la sua Relazione con Dio. Lo si vede bene considerando come, con l'avvento dell'economia classica inglese, uno degli attributi divini per eccellenza, l'infinità¹⁷, venga trasferito a una crescita economica postulata come infinita. Si tratta però di un infinito pensato sulla base dello spazio-tempo della fisica newtoniana, e dunque astratto, numerabile e pertanto privato di ogni aspetto qualitativo, compresa la responsabilità sociale. Quest'operazione viene facilitata dalla produzione della moneta, di per sé infinita, e dalla riduzione di ogni valore delle cose e delle relazioni a valore di scambio calcolabile sulla base del mercato, cioè a merce. Ciò è destinato a creare uno *strutturale* divario tra finanza, che risponde a questo infinito astratto, ed economia reale, che vive invece di relazioni umane e fa i conti con la finitezza delle risorse naturali. Ultimamente questo divario si è esponenzialmente accresciuto in ragione dell'introduzione dell'informatica nella gestione della finanza.

¹⁶ Gli stessi appellativi di "frate", "sora" e "madre" dati nel *Cantico* alle creature, terra compresa, hanno tutte la loro origine e fondamento proprio nella sequela di Cristo crocifisso vissuta da Francesco coi suoi frati. Da qui consegue che il richiamo al *Cantico* di Francesco per giustificare il ricorso all'appellativo di "madre terra" è teologicamente pertinente solo nella misura in cui risulta chiaro il decisivo radicamento di questo titolo in una sequela nella quale è centrale la "madre povertà" e il suo immediato rimando al Crocifisso. Altrimenti saremmo di fronte un superficiale adattamento ideologico.

¹⁷ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 7.

La nozione di progresso illimitato rappresenta la variante più scopertamente ideologica di questo stesso processo. Perciò il progresso tende ad assumere i tratti dell'infinità quasi divina, ben visibili nella secolarizzazione della teologia della storia. Questa nozione di progresso sta ultimamente tornando in auge in ragione della rivoluzione 4.0. Una delle sue caratteristiche è quella di identificare, in modo *automatizzato* e senza alcun *discernimento* previo, il nuovo col bene. E questo all'interno di un processo di sostituzione tra vecchio e nuovo in continua accelerazione. Da notare che l'*hybris* di questa crescita postulata come illimitata, dai tratti compulsivi, si è ormai trasferita anche nella relazione che l'essere umano intrattiene col suo proprio corpo e col corpo degli altri e che un'ecologia integrale non può non prendere nella dovuta considerazione. La prima, fondamentale relazione dell'uomo con la natura passa infatti attraverso quella col proprio e con l'altro corpo, che non a caso costituiscono il primo richiamo all'insuperabile finitezza umana, iniziando dalla distinzione sessuale e dal suo significato unitivo e procreativo. Una finitezza che non a caso diventa sempre più insopportabile a questa astratta volontà di potenza umana. Tanto più che la biogenetica, alleata con l'informatica, sembra ora aprire le porte al sogno di un dominio addirittura transumano del *Proton*, grazie all'ingegneria genetica, e dell'*Eschaton*, grazie all'eutanasia. Entrambi sempre più affidati a una società dai tratti sempre più marcatamente teologico-politici.

Da notare infine come, proprio con l'avvento dell'informatica e del mondo virtuale, anche la fondamentale esperienza fenomenologica della finitezza dello spazio e del tempo, prime fra le creature di Dio, possa facilmente indurre l'uomo a cadere nella tentazione di una loro astratta infinitizzazione idolatrata. Cosa ben attestata dall'illusione, alimentata nel soggetto dalla connessione permanente, di una sorta di onnipresenza, caratteristica in realtà di Dio solo. E il rischio di alimentare così un patologico delirio di onnipotenza non è oggi purtroppo più solo questione teorica.

In questo difficile contesto agonico, l'irriducibile contrapposizione apocalittica tra la Babilonia terrena, prostituta, e la Gerusalemme celeste, Sposa dell'Agnello immolato, profondamente radicata nell'Antico Testamento, sembra costituire un potente richiamo ai credenti in vista di un'accresciuta vigilanza proprio nei confronti di questa sempre più pervasiva tentazione idolatrata e della sua dimensione socio-politica, la quale concerne centralmente la relazione tra uomo e natura creata.

Malgrado il carattere sempre ambivalente dei fenomeni qui richiamati, ci sembra infatti difficile negare la drammatica pericolosità. Basterebbe qui solo richiamare un'attenta lettura de *Il mondo nuovo* (1932) e di *Ritorno al mondo nuovo* (1958) di Aldous Huxley. In questi testi molti di questi fenomeni vengono genialmente e quasi profeticamente anticipati grazie al linguaggio del racconto fantastico. E per di più da un autore che fu membro di una famiglia di illustri biologi, scienziati e letterati e il cui fratello, biologo evoluzionista ed eugenista darwiniano convinto, fu tra le altre cose anche il primo direttore dell'Unesco. Il totalitarismo che il conterraneo George Orwell aveva espresso nel 1949 nel suo ben noto romanzo *1984* rispetto all'Unione Sovietica comunista di Stalin, Huxley lo ha espresso in relazione a possibili sviluppi nella società liberale. E qui la tentazione totalitaria potrebbe prendere anche la forma di un ecologismo biopolitico imposto come un'etica di Stato ormai globalizzata.

9. Un'ecologia integrale criticamente profetica

Non è certo il caso di sostenere un impossibile ritorno all'uomo delle caverne o il mito del buon selvaggio di Jean-Jacques Rousseau. Si tratta piuttosto di affermare la *dimensione profetica* nell'ecologia integrale. E farlo ben sapendo che non c'è comunque profezia autentica senza il senso. E qui più che in altri campi, data l'obiettiva vicinanza di tutto quanto abbiamo visto con la tentazione legata all'ambigua dimensione politica del messianismo, da Gesù già vissuta e vinta per noi nel deserto¹⁸.

E la teologia potrà assolvere a questo compito di coscienza profetica mettendo innanzitutto in guardia dalla pericolosa e illusoria pretesa utopica, tipica dell'uomo moderno, di annullare il mistero del male nella storia sognando di costruire, partendo prometteicamente da se solo, un paradiso in terra, ora magari dal volto anche ecologico. I drammi del Novecento dove, più di una volta, paradisi teorizzati con le migliori intenzioni si sono poi svelati terribili inferni di fatto, dovrebbero mettere in guardia dal pericolo di cadere ancora una volta in questa tragica eterogeneità dei fini. In essa sembra quasi riecheggiare sul piano collettivo la drammatica esperienza personale denunciata da Paolo in *Rm* 7,14-25. Il pur sincero volere, cioè, il bene e ritrovarsi invece a compiere il male

¹⁸ Cf *Mt* 4,8-10; *Lc* 4,5-8.

rifuturo. Per la teologia si tratterà allora di distinguere criticamente, a partire da una *ratio fidei* sempre integralmente assunta, tra ecologia integrale, nutrita cioè dall'*insieme* della teologia, ed ecologismo ideologico. In questo modo, additando l'insuperabilità terrena del male da parte delle sole forze umane, essa potrà almeno mettere in guardia dal percorrere sentieri senza sbocchi nella pur doverosa e quotidiana lotta personale e collettiva contro la sua misteriosa presenza.

E questo tanto più che per la teologia stessa il male permane un mistero su cui neppure il credente potrà mai vantare una presa totale. Le difficoltà oggi connesse all'affermazione del peccato originale lo mostrano bene. Questa dottrina tenta infatti di conciliare la bontà di Dio e della sua creazione, affermazione alla quale il credente non potrà mai rinunciare senza venir meno alla sua fede, con l'altrettanto certa presenza del male nella storia umana universale e nella creazione stessa. Conciliazione affermata sempre e solo a partire da Cristo morto e risorto per liberare l'uomo da un peccato già drammaticamente svelatosi all'interno della storia dell'alleanza di Dio con Israele. E che Israele stesso, a partire dalla sua drammatica esperienza dell'alleanza con Lui, aveva sapienzialmente già retroproiettato sull'Origine in *Gen* 3. Se tutto questo ha un'indubbia e profonda logica teologica, che sarebbe oggi più che mai un grave errore misconoscere, rimane tuttora però ancora aperto il problema del rapporto che intercorre tra questa irrinunciabile logica teologica, che culmina nel mistero del peccato originale, e il suo piano più direttamente storico-fenomenologico. Problema che, lungi dal paralizzare, prima di ogni altra cosa costituisce invece un significativo appello, rivolto *in primis* alla teologia stessa, a considerare il male quale esso in realtà è: un mistero che solo Dio in ultima analisi può conoscere fino in fondo e distruggere.

Un appello ad una profonda umiltà, dunque, che già da sola dovrebbe render tutti, credenti e non credenti, più severamente vigilanti nei confronti dell'*hybris* umana dell'autosalvezza, sempre in agguato e quasi sempre *sub specie boni*. Fosse pure quello di un nuovo umanesimo ecologista planetario, *politically correct*, disposto ad offrire illusorie soluzioni concrete ai problemi dell'umanità. Al prezzo di estromettere Dio e il suo Mistero rivelato in Cristo dalla vita personale e collettiva degli uomini e delle donne del nostro tempo.

ROBERTO DI Ceglie*

La non credenza incolpevole Una risorsa per i credenti?

L'articolo prende in esame un argomento ateistico oggi tra i più discussi. Secondo John Schellenberg, esistono non credenti che sono ragionevoli (in possesso di ottimi argomenti per non credere) e incolpevoli. Della loro non credenza è Dio che va considerato colpevole; ma un Dio colpevole non può darsi, dunque Dio non esiste. Si intende mostrare che questo argomento solo a prima vista favorisce i non credenti e sfavorisce i credenti. A una lettura più attenta, risulta invece sfavorevole ai primi e favorevole ai secondi.

John Schellenberg has championed one of the most prominent atheistic arguments in contemporary debates. According to him, there are reasonable and inculpable non-believers (who have best reasons in order not to believe), and it is God who is to be faulted for their unbelief, but God cannot be thought of as culpable; consequently, God does not exist. The author shows that this argument is only seemingly beneficial to unbelievers and detrimental to believers. On the contrary, at a closer inspection, it is seemingly detrimental to unbelievers and ultimately beneficial to believers.

1. Introduzione

Nel contesto dell'attuale produzione filosofico-religiosa con finalità ateistica, la questione della *divine hiddenness* (nascondimento di Dio) ha acquisito una rilevanza pari a quella del problema del male. Tra le varie versioni che ne sono state proposte, quella elaborata dal filosofo canadese John Schellenberg¹ è senz'altro la più ampiamente discussa², come testi-

¹ Cf. J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993), Cornell University Press, Ithaca, NY 2006.

² Lo sostiene autorevolmente M. Rea, «Divine Hiddenness: Divine Silence», in L. POJMAN – M. Rea (edd.), *Philosophy of Religion: an Anthology*, Wadsworth/Cengage, Boston 2013, 391.

* Docente di Filosofia della religione presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, roberto-di-ceglie@gmail.com

