

Vincenzo Rosito

ECOLOGIA E TEOLOGIA: COORDINATE
PER UN NUOVO PARADIGMA POLITICO ED ECCLESIALE

SOMMARIO: I. IL RETROTERRA RELAZIONALE E SISTEMICO DELLE SCIENZE ECOLOGICHE: 1. *Habitat e abitabilità dell'oikos*; 2. *Ecologia come servizio dell'interrelazione*; 3. *I volti dell'ecologia* – II. L'ECOLOGIA TRA POTERE ED ECONOMIA: 1. *L'epistemologia monoteistica della teologia politica*; 2. *L'istanza ecologica della teologia trinitaria*; 3. *Per una svolta ecologica della teologia* – III. PROSSIMITÀ E PROCESSUALITÀ: 1. *Emergenza e affioramento delle ferite ecologiche*; 2. *Opere e stili di prossimità ecologica*

I. IL RETROTERRA RELAZIONALE E SISTEMICO DELLE SCIENZE ECOLOGICHE

1. *Habitat e abitabilità dell'oikos*

Quando ci si confronta con le questioni di etica ambientale uno degli errori più comuni e frequenti è l'uso improprio della parola *ecologia*. Questa viene normalmente applicata tanto all'ambito del sapere scientifico, quanto al mondo delle pratiche individuali che qualifichiamo giustappunto come ecologiche. Si corre in questo modo il rischio di relativizzare nella percezione degli individui il valore epistemologico dell'ecologia stessa, facendone un semplice criterio orientativo dei gesti con cui ciascuno esprime il proprio rispetto nei riguardi dell'ambiente circostante. Ribadire e indagare lo statuto scientifico dell'ecologia è necessario prima di tutto per valutarne la struttura teorica e conoscitiva, per orientarsi consapevolmente negli approcci al mondo e all'ambiente eco-sociale. L'ecologia, quale sapere autonomo che rivendica un proprio statuto conoscitivo, propone una peculiare prospettiva di studio e di trasformazione del mondo circostante. È necessario padroneggiare gli strumenti e i metodi delle singole scienze non solo per conoscere il loro sguardo disciplinato sul mondo, ma anche per comprenderne la parzialità e criticarne le eventuali distorsioni.

Il termine *ecologia* viene coniato nella seconda metà del XIX secolo, periodo di massima fioritura e specializzazione delle scienze moderne. Fu il biologo e naturalista tedesco Ernst Haeckel a combinare i termini *oikos*

e *logos* per dar vita a un neologismo capace di circoscrivere il campo di un nuovo sapere scientifico. In questo modo l'ecologia diventa l'insieme di quelle conoscenze «relative all'economia della natura, alla ricerca di tutte le relazioni dell'animale con il suo ambiente tanto inorganico quanto organico, includendo soprattutto la sua relazione amichevole e ostile con gli animali e le piante con cui è direttamente o indirettamente in rapporto. In una parola, l'ecologia è lo studio di tutte quelle complesse interrelazioni citate da Darwin come condizioni della lotta per l'esistenza»¹.

In sintonia con le scienze biologiche e naturalistiche del suo tempo, Haeckel dà vita a un campo di indagine le cui competenze abbracciano la fitta rete di interrelazioni in cui sono immersi gli organismi viventi. L'ecologia fa il suo ingresso nella famiglia delle scienze naturali quale ambito di studio necessario alla giustificazione delle teorie evoluzioniste. Si potrebbe dire che essa costituisca il presupposto epistemologico dell'evoluzionismo stesso, inaugurando una visione eco-sistemica della realtà naturale. Il sapere ecologico afferma infatti la priorità delle reciproche influenze tra gli elementi di un determinato contesto ambientale, rispetto alla catalogazione rigida e decontestualizzata degli enti naturali.

Ricorrendo al termine *ecologia*, per studiare le relazioni che strutturano internamente il mondo naturale, Haeckel fa appello alla costellazione semantica della *casa* quale insieme fisico di persone accomunate da specifici rapporti domestici e familiari. L'ecologia scientifica moderna sarebbe impensabile senza il retroterra culturale e simbolico della casa come immagine rappresentativa del tessuto relazionale primario in cui l'individuo progredisce nella conoscenza di sé e del mondo. Per Aristotele la casa (*oikos*) non coincide con la struttura fisica in cui ciascuno quotidianamente vive e nemmeno con la famiglia che la abita. Nel mondo della classicità greca, e in modo particolare nella filosofia aristotelica, è presente una visione pre-scientifica dell'ecologia. Tale concezione rivendica una natura eminentemente politica. Quando infatti Aristotele parla della famiglia circoscrive non tanto la zona degli affetti intimi e primari, ma una sfera relazionale caratterizzata da autonomi rapporti di governo

¹ E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, Georg Reimer, Berlin 1866, 36.

e ricompresa all'interno della più grande e inclusiva unità sociale rappresentata dalla *polis*².

In virtù della riflessione aristotelica la casa diventa un ritaglio concettuale e simbolico con cui il mondo occidentale esprime due fondamentali orientamenti pratici: da un lato l'interesse per le relazioni che determinano la natura di una comunità di persone, dall'altro la tendenza a immaginare la realtà sociale quale rapporto tra sfere specifiche e interdipendenti. Se da un lato la famiglia può essere conosciuta e studiata alla luce dei rapporti che allo stesso tempo distinguono e accomunano chi ne fa parte, dall'altro l'autonomia della famiglia è pensabile solo all'interno della *polis*, ovvero nel rapporto con la comunità politica quale sfera inclusiva, organica e differenziata. Nel mondo classico la componente più elementare dell'intera architettura sociale non è l'individuo ma la famiglia, ovvero quel nucleo comunitario che non esaurisce le proprie funzioni nella cura parentale o nell'educazione primaria dei figli. La famiglia nasce quindi come ambito sociale *ecologicamente* qualificato in cui i soggetti vengono definiti e conosciuti in virtù di rapporti specifici e differenziati³. Il lessico della vita familiare manifesta una vocazione ecologica solo se ridefinito non alla luce dell'intimità borghese della famiglia ottocentesca, ma in funzione della tendenza a qualificare gli enti soffermandosi sui rapporti, in virtù della capacità di definire le categorie sociali facendo ricorso alla logica del sistema e della complessità.

L'orizzonte logico e simbolico della casa, annunciato nelle origini greche della cultura occidentale, costituisce la rappresentazione primaria dell'*habitat*. L'esperienza della vita domestica non è fatta soltanto di luoghi intimi e appartati. L'immaginario della casa deve essere in grado

² Cf ARISTOTELE, *Politica* I 3-13; III 5.

³ Nel contesto della filosofia politica aristotelica viene chiaramente ribadito che «entro la famiglia, in ragione della diversa natura dei componenti, saranno necessari e convenienti diversi tipi di governo. Un governo dispotico, esercitato dal padrone (*despôte*) sugli schiavi-servi (*doulos*), i quali sono sì in grado di intendere i comandi ma non di deliberare gli scopi, al fine della produzione dei beni per la sopravvivenza. Un governo economico-monarchico sull'insieme della casa (*oikos*), che il padrone esercita: in quanto marito, sulla moglie, la quale possiede sì la parte deliberativa dell'anima ma senza la capacità di imporla in modo efficace; e, in quanto padre, sui figli, mancanti di un pieno sviluppo della facoltà di deliberare, cioè di scegliere i mezzi propri per un fine adatto» (V. MARZOCCHI, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Laterza, Roma-Bari 2011, 41).

di disegnare e allestire un *habitat* piuttosto che un nido domestico o una nicchia familiare. La dimensione protettiva e iniziatica della casa mette l'individuo nelle condizioni di progredire cognitivamente e praticamente all'interno di un mondo attendibile. La casa è pertanto l'abitazione dell'*habitus*, è quel contesto che non semplicemente rassicura e protegge gli individui dai pericoli del mondo esterno. L'ecologia può attingere al mondo concettuale e simbolico della casa quale primario ed elementare contesto di attendibilità relazionale, senza però rimuoverne le ambivalenze. «Ripetendo gli stessi movimenti, i medesimi sguardi e contatti, udendo voci ormai familiari, il corpo del piccolo fa di quello spazio il proprio *habitus*, il proprio *habitat*. Provando corporalmente la continuità ambientale, il bimbo vi trova il sostegno della sua identità, la *prova di sé*. La ripetibilità dei movimenti e delle percezioni, garantita dalla casa, favorisce la costruzione di una "casa interna" al bambino, che gli permetterà di *sentirsi a casa* anche in spazi del mondo ancora inesplorati (un'altra stanza, la strada, la scuola materna, le altre case, la città, l'aperta campagna...)»⁴.

La casa, in quanto *habitat* primario, manifesta le sue implicazioni ecologiche permettendo e avviando esperienze extra-domestiche. L'ambiente domestico infatti, proprio perché attendibile e affidabile, si apre per essere riconosciuto e rinvenuto in altri contesti vitali come ad esempio la città. L'ecologia dell'ambiente domestico può essere immaginata come un lascito progressivo: essa avvia processi differenziati in cui l'abitabilità della condizione familiare non viene meramente riprodotta, ma ricostruita nelle relazioni liberamente scelte.

La forma del pensiero ecologico è debitrice nei riguardi di due importanti riferimenti logici ed epistemologici: da un lato quello dell'abitabilità domestica evidenziata nell'*oikos*, dall'altro il paradigma scientifico della complessità e della teoria dei sistemi. Potremmo dire che *casa* e *sistema* sono due riferimenti concettuali senza i quali sarebbe impensabile ogni costruzione ecologica del mondo e delle relazioni che propriamente lo qualificano. La fine del XIX secolo ha visto la progressiva attestazione del paradigma epistemologico della complessità quale chiave interpretativa dell'epoca contemporanea. Da un punto di vista scientifico possiamo considerare complessi non gli oggetti a prima vista opachi e incomprensibili, ma quei contesti relazionali a cui diamo il nome di sistemi. L'ecologia si

⁴ G.C. PAGAZZI, «Sentirsi a casa. Abitare il mondo e identità filiale», *Teologia* 3 (2010) 421.

afferma dunque come sapere generale e scientificamente comprovato della sistematicità che caratterizza i rapporti tra gli oggetti di un particolare ambito conoscitivo⁵.

La diffusione della teoria generale dei sistemi ha rappresentato una delle più influenti rivoluzioni dell'epoca contemporanea; essa ha generato una specifica modalità dello sguardo individuale e collettivo sul mondo naturale, sociale e istituzionale. In questo senso la modernità può essere opportunamente considerata l'età dei sistemi e allo stesso tempo dell'ecologia. Il mondo premoderno si organizzava attorno al principio di causalità: a un determinato bisogno contingente ciascuno è chiamato a rispondere con un gesto puntuale, ricorrendo a oggetti tecnologici che hanno valore in quanto strumenti. Nella visione sistemica invece gli strumenti, quali mezzi per la produzione di beni o per la gestione dei bisogni umani, lasciano il posto alle reti organiche e diversificate che definiscono gli oggetti mettendoli in connessione, generando in questo modo differenziati sistemi vitali⁶. Il sociologo tedesco Niklas Luhmann ha fornito la più efficace e articolata versione della teoria generale dei sistemi nell'ambito dell'interazione umana. Accanto ai sistemi biologici e psichici, egli colloca i cosiddetti sistemi sociali il cui *medium* di interazione non è costituito dalle sostanze chimiche, né tantomeno dai processi cognitivi, ma dal linguaggio umano. I sistemi sociali sono dunque spazi della comunicazione, ambiti dell'interazione tra più soggetti che ricorrono al linguaggio come mezzo comune, condiviso e padroneggiabile⁷.

⁵ Se la scienza classica si soffermava sul rapporto tra le *sostanze* ovvero tra gli oggetti (materiali o formali), l'approccio sistemico guarda invece alla pluralità e alla specificità dei rapporti che connettono gli oggetti qualificandoli di volta in volta. L'oggetto di conoscenza pertanto non è identificabile con una specifica qualità sostanziale, universalmente evidente e incontestabile. Ciò che lo scienziato e allo stesso tempo l'ecologista hanno davanti è un «sistema costituito da relazioni interne ed esterne caratterizzate da determinate funzioni» (G. BONACCORSO, «L'epistemologia della complessità e la teologia», *Rassegna di Teologia* 1 [2013] 91).

⁶ Cf I. ILLICH, *I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley*, Quodlibet, Macerata 2013, 58-66.

⁷ Cf N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 2001; C. BARALDI - G. CORSI - E. ESPOSITO (eds.), *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*. Prefazione di Niklas Luhmann, Franco Angeli, Milano 2002, 211-219.

2. *Ecologia come servizio dell'interrelazione*

Uno degli effetti più rilevanti della nascita dell'ecologia quale autonomo sapere scientifico consiste nell'aver avviato un assiduo e fecondo dialogo tra le scienze naturali e le scienze sociali. La svolta sistemica novecentesca ha interessato diversi saperi e discipline. Per quanto riguarda ad esempio la biologia, Ludwig von Bertalanffy, pubblicando nel 1968 la *Teoria generale dei sistemi*, dimostrò l'impossibilità di studiare gli organismi viventi prescindendo dall'ambiente in cui vivono⁸. L'esistenza degli organismi biologici diventa in questo modo *eco-logica*. Si attesta infatti nel campo delle scienze naturali un differente approccio di indagine volto a definire gli oggetti prestando attenzione alle molteplici interrelazioni con l'ambiente naturale. La parola *eco-sistema* entra in questo modo anche nel linguaggio comune trasmettendo l'idea che il mondo della vita naturale sia appunto un sistema ecologico (*ecological system*).

Fin dal suo nascere l'ecologia si presenta come sapere eminentemente sistemico e come ambito scientifico dell'interrelazione. In questo modo l'ecologia esprime in maniera organica e rappresentativa l'approccio del Moderno nei confronti del mondo naturale e sociale. Potremmo dire che quello ecologico è il più moderno dei paradigmi scientifici se intendiamo la modernità come un percorso storico di trasformazione basato sulla differenziazione funzionale dei sistemi di interazione umana. La modernizzazione della società si è attestata su scala globale grazie al processo di separazione e di autonomizzazione delle sfere di interazione. Il paradigma ecologico si afferma progressivamente anche perché è necessario rinvenire e articolare i differenti rapporti che mettono in comunicazione diversi sistemi pratici e cognitivi. I secoli della modernità si profilano dunque come un lungo processo di «decomposizione dell'intero sistema della società in diversi sistemi parziali, che organizzano da sé la propria capacità di risonanza. A partire dal tardo Medioevo, qui si è compiuta per la società moderna una decisione strutturale di vasto significato. I sistemi parziali primari della società non sono più costruiti sulla base delle famiglie e delle comunità abitative, e neppure sulla base degli strati. Si orientano a funzioni specifiche, che essi svolgono per il sistema sociale, cioè alla politica o all'economia, alla scienza o alla religione, al diritto o all'educazione, al

⁸ L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, ILI, Milano 1968.

trattamento dei malati o alla comunicazione intima, forse all'arte e ad altre cose ancora»⁹.

La modernizzazione, in quanto processo di differenziazione funzionale delle sfere di interazione, genera un complesso panorama sociale in cui nessun sistema parziale è in grado di attestarsi quale generale orizzonte di senso. «Nessuno dei singoli sistemi può affermare di rappresentare la società nel suo complesso attraverso una singola funzione. Non c'è una singola funzione che sarebbe più importante di tutte le altre; un primato funzionale di questo tipo vale solo per il sistema funzionale stesso e non per la società nel suo complesso. [...] Né un vertice né un centro, né un'élite sociale, né una capitale possono rappresentare all'interno della società le relazioni con l'ambiente di fronte a tutte le esigenze funzionali»¹⁰.

In un contesto sociale diversificato, decentrato e polifunzionale il paradigma ecologico si attesta quale valido riferimento pratico ed epistemologico per dare voce al desiderio umano di interrelazione tra sfere e mondi vitali differenti. Potremmo in qualche modo dire che l'ecologia rappresenta il tentativo moderno di dare espressione alla nostalgia dell'interrelazione tra le diverse province di senso che compongono i sistemi sociali. Tutto questo non coincide tuttavia con un vago tentativo di ricomposizione della complessità sistemica che continua a caratterizzare il quadro contemporaneo delle sfere sociali. Si potrebbe dire che «l'ecologia non si esaurisce nello studio delle relazioni con l'altro non-umano che costituisce l'*habitat* biofisico e che comunemente è stato denominato "natura"; essa comprende, al contrario, le dinamiche culturali (sociali, economiche, politiche, religiose), gli immaginari che sono loro soggiacenti, le razionalità che le sostengono e, in generale, il cumulo di rappresentazioni mentali che descrivono le relazioni con se stessi, con gli altri, con l'altro e con Dio (o l'immagine che eventualmente si ha di trascendenza e di senso della vita)»¹¹.

⁹ N. LUHMANN, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Mimesis, Milano-Udine 2017, 49-50.

¹⁰ *Ivi*, 51.

¹¹ A. CÁCERES AGUIRRE, «Ecoteologia: approssimazioni epistemologiche», *Concilium* 3 (2009) 80.

3. I volti dell'ecologia

In molti modi si è tentato di classificare i modelli ecologici appellando-
si di volta in volta a sensibilità o approcci diversi. L'ecologia, essendo un
metodo di ricerca dell'interrelazione tra enti o sfere differenti, si presenta
attraverso lo spettro multiforme di possibilità concrete¹². Leonardo Boff
propone una suddivisione dei modelli ecologici capace di includere tanto
gli approcci teorici, quanto la molteplicità dei movimenti e delle associa-
zioni che a questi si ispirano¹³.

Il primo di questi modelli, l'*ecologia ambientale*, si concentra essen-
zialmente sulla difesa del mondo naturale dagli interventi dell'uomo.
La natura viene in questo modo concepita come il *mondo circostante*
(*Umwelt*), come la realtà degli esseri e dei sistemi che fanno da scenario
alle azioni umane e che risentono fortemente dei processi tecnologici di
industrializzazione. Rientrano nell'ambito dell'ecologia ambientale tanto i
movimenti *ecologisti*, quanto quelli *ambientalisti*. I primi sono maggior-
mente legati alla preservazione della natura e alla conservazione degli
ecosistemi. Questa tipologia abbraccia tutte quelle realtà associative vol-
te a implementare aree naturalistiche protette o interdette all'uomo, nella
misura in cui viene data priorità assoluta alla preservazione degli ambien-
ti naturali dall'intervento degli esseri umani. Tali iniziative si ispirano
all'immagine di un contesto ambientale separabile dall'azione umana o
difficilmente conciliabile con essa. Diversamente i movimenti ambien-
talisti si spendono per la promozione di sistemi ecocompatibili, avanzando
proposte di revisione dei modelli di sviluppo e di consumo. Secondo la
visione generale adottata dall'ambientalismo, la sensibilità ecologica si
traduce non tanto nella preservazione della natura dall'ingerenza umana,
quanto nella conversione dei modelli culturali, politici ed economici che
causano il deterioramento dell'intero sistema ecologico (quale organismo
olistico di cui gli esseri umani sono parte integrante) e non solo dell'am-
biente esterno all'uomo.

¹² Felix Guattari propone ad esempio la suddivisione dell'ecologia in *naturale, sociale e mentale*. La prima indaga le relazioni degli esseri viventi con il proprio *habitat*; la seconda si sofferma sulle interrelazioni molteplici e variegiate presenti nelle società complesse, mentre l'ecologia mentale indaga lo spazio della soggettività, ovvero la mentalità dei singoli attori sociali. Cf F. GUATTARI, *Le tre ecologie*, Sonda, Torino 1991.

¹³ L. BOFF, *La voce dell'arcobaleno. Per un'etica planetaria e una spiritualità ecologica*, Cittadella, Assisi 2002, 137-171.

L'ecologia sociale può essere definita come il tentativo di integrare e interpretare contestualmente problemi di natura ambientale, sociale ed economica. Questo approccio impone il concorso di più sguardi e prospettive disciplinari che sappiano andare ben oltre la semplice interconnessione tra ambiente naturale, esclusione sociale e riconoscimento dei diritti¹⁴. In tal senso l'ecologia sociale «si preoccupa non soltanto dell'abbellimento delle città, con strade migliori, piazze e spiagge più attraenti, ma dà priorità anche alle infrastrutture primarie, a una buona rete scolastica e a un servizio sanitario decente. L'ingiustizia sociale significa violenza contro l'essere più complesso e singolare della creazione, che è l'essere umano, uomo e donna. Egli è parte e fattore della natura. Secondo questo approccio, l'ingiustizia sociale si manifesta, quindi, come ingiustizia ecologica contro il tutto naturale-culturale umano»¹⁵.

La corrente dell'*ecologia mentale*, detta anche *ecologia profonda* (*deep ecology*), deve la sua nascita e diffusione al filosofo norvegese Arne Naess¹⁶. Costui ritiene che l'apporto negativo dell'ecologia superficiale (*shallow ecology*) risieda nel considerare l'ambiente come risorsa naturale per l'uomo. Alcune forme di tutela degli ecosistemi naturali nascondono un certo utilitarismo ambientale. Può essere considerata pertanto superficiale una pratica ecologica che si occupi dell'ambiente solo a un livello tecnico e istituzionale, che favorisca ad esempio rimedi all'inquinamento, senza impedire in maniera definitiva la produzione di sostanze inquinanti¹⁷. L'e-

¹⁴ «Forse uno dei più importanti contributi dati dall'ecologia sociale all'attuale discussione ecologica, è la constatazione che i problemi fondamentali che pongono la società contro la natura nascono *all'interno* dello sviluppo sociale stesso, e non *tra* la società e la natura. Ciò equivale a dire che la contrapposizione tra società e natura ha le sue radici in contrapposizioni che esistono in seno alla società, vale a dire nei conflitti profondi tra i diversi esseri umani che spesso celiamo con l'uso allargato del termine "umanità"» (M. BOOKCHIN, *Per una società ecologica*, Eleuthera, Milano 1989, 28).

¹⁵ L. BOFF, *La voce dell'arcobaleno*, 145.

¹⁶ Cf A. NAESS, «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi», in M. TALLACCHINI (ed.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 143-149.

¹⁷ «La consapevolezza ecologica e l'ecologia profonda sono in netto contrasto con l'ideologia dominante delle società industrial-tecnocratiche che considerano l'uomo isolato e fundamentalmente separato dal resto della natura, superiore ad essa e designato a esercitarne il controllo. Questa immagine dell'uomo rispetto alla natura rientra in più ampi modelli culturali. Per migliaia di anni l'idea di *dominio* ha progressivamente ossessionato la cultura occidentale: il dominio degli uomini sulla natura non umana, dell'uomo

ecologia profonda non è il semplice aggiustamento di alcune abitudini o stili di vita, essa ha il volto di una trasformazione radicale e per molti versi rivoluzionaria che conduce all'autocritica dei modelli e degli orientamenti culturali all'interno di un determinato contesto sociale. Il modello dell'ecologia profonda produce una coscienza ecologica capace di andare ben oltre un passeggero e superficiale *sensu di colpa ambientale*: «Ci sono in noi istinti di violenza, volontà di dominio, archetipi nascosti che ci allontanano dalla benevolenza nei confronti della vita e della natura. Lì, all'interno della mente umana, fanno i primi passi i meccanismi che ci portano a una guerra contro la Terra. Essi si esprimono attraverso una categoria: l'antropocentrismo»¹⁸.

La quarta corrente rinvenuta da Boff è quella dell'*ecologia integrale*. Con tale espressione si vuole individuare non tanto un campo di indagine e di azione, quanto una prospettiva dinamica e processuale sulla condizione sistemica planetaria e cosmologica. La dimensione integrale dell'ecologia non si riduce pertanto a un vago senso di armonia eco-sistemica. Non è la prospettiva olistica che modifica lo sguardo dell'uomo sul cosmo, ma il sentirsi parte di un universo in continua trasformazione e generazione. «I cosmologi, grazie all'astrofisica, alla fisica quantistica, alla nuova biologia, in una parola, alle scienze della Terra, ci avvertono che l'intero universo si trova in cosmogenesi. Questo significa: è ancora nella fase della genesi, in cui va costituendosi e nascendo, formando un sistema aperto, sempre capace di nuove acquisizioni e nuove espressioni. Quindi, niente è già pronto e nessuno ha finito di nascere. Per questo dobbiamo avere pazienza di fronte al processo globale, gli uni con gli altri e anche con noi stessi poiché noi, umani, siamo ugualmente in processo di antropogenesi, di costituzione e di nascita»¹⁹.

sulla donna, dei ricchi e dei potenti sui poveri, dell'Occidente sulle culture non occidentali. La consapevolezza dell'ecologia profonda ci mette nelle condizioni di smascherare queste illusioni pericolose ed errate» (B. DEVALL - G. SESSION, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, 74).

¹⁸ L. BOFF, *La voce dell'arcobaleno*, 146.

¹⁹ L. BOFF, *La voce dell'arcobaleno*, 148.

II. L'ECOLOGIA TRA POTERE ED ECONOMIA

1. *L'epistemologia monoteistica della teologia politica*

Se nella prima parte di questo saggio ci si è concentrati essenzialmente sull'*ambiente* quale campo primario dell'azione e dell'attenzione ecologica, ci si dedicherà adesso al *territorio* e alle sue differenti modalità di gestione. Questo passaggio permette di allargare l'orizzonte di studio dell'ecologia stessa quale ambito eminentemente politico e non strettamente individuale o associativo.

La cultura occidentale ha da sempre avvicinato il dominio dell'uomo sulla terra alla capacità di applicare ed esercitare efficacemente il potere (di uno o di molti) su un determinato territorio. Sussiste una triangolazione immaginaria ed effettiva del potere che fa riferimento al reciproco rimando tra *uomo*, *territorio* e *dominio*. Il paradigma politico della statualità moderna si è costituito grazie alla necessaria implicazione degli elementi appena citati: lo Stato detiene il monopolio della forza legittimamente esercitata all'interno di circoscritti e ben definiti confini nazionali. In virtù di questa formulazione nasce non solo il binomio dello Stato-nazione, ma anche un preciso modello rappresentativo del potere politico che si rivela intrinsecamente ecologico. Il potere e chi lo detiene non possono fare a meno di un territorio. Tanto la rappresentazione quanto l'esercizio effettivo del potere politico devono applicarsi a una porzione di terra. La storia delle istituzioni moderne infatti ha come oggetto la territorialità del potere politico. Della triade foucaultiana, "*sicurezza, territorio e popolazione*", il secondo elemento costituisce il presupposto principale del potere politico che, proprio in quanto inimmaginabile senza un territorio, deve essere necessariamente ecologico²⁰. Solo muovendo da questo assunto il potere è riuscito a modulare se stesso applicandosi anche a territori immateriali, quale il bisogno di sicurezza degli individui. Nella ricostruzione di Michel Foucault la popolazione è il maggiore campo di applicazione del potere politico nella misura in cui è in grado di amministrare non solo i confini materiali di un regno, ma anche i più vaghi e indefiniti territori dei desideri umani. È possibile scrivere una storia ecologica del potere politico muovendo proprio dalla funzione ambigua e polivalente della terra e del

²⁰ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

territorio nell'esercizio del potere stesso. Questa storia rappresenta un capitolo della disciplina filosofica che va sotto il nome di teologia politica²¹.

Nella prima metà del secolo scorso la riflessione teologico-politica è stata oggetto di rinnovato interesse grazie all'opera di Carl Schmitt. Al filosofo e giurista tedesco si deve infatti l'impostazione generale delle questioni teologico-politiche che verranno trattate nei decenni successivi alla pubblicazione delle sue opere più rappresentative²². Per Schmitt, interessato principalmente alla sociologia dei concetti giuridici del mondo occidentale, la questione più rilevante è indagare il retroterra culturale e metafisico in cui la sovranità avrebbe assunto forma e vita istituzionale. Per far questo non è sufficiente ricostruire i rapporti di affinità o di corrispondenza tra l'immaginario teologico cristiano dell'onnipotenza divina e le strutture gerarchico-piramidali con cui il potere politico e giuridico ha rappresentato se stesso. Agli occhi di Schmitt la questione è ben più complessa e affascinante perché riguarda la cosiddetta struttura metafisica di un'epoca. La teologia politica contemporanea non si preoccupa pertanto di rinvenire mere ascendenze e affinità tra l'immaginario teologico cristiano e il lessico politico moderno. Essa intende piuttosto focalizzarsi sulle strutture di senso intrinsecamente teologiche e politiche che compongono il comune retroterra metafisico dei diversi sistemi religiosi, politici e giuridici²³. L'oggetto privilegiato delle ricerche schmittiane è dunque il

²¹ Cf V. ROSITO, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi, autori, prospettive*, Studium, Roma 2015.

²² Cf C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972; ID., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

²³ A Schmitt non interessa connettere le strutture di senso teologiche con quelle politiche individuando un rapporto di priorità o di derivazione. Egli considera la sociologia dei concetti giuridici prima di tutto come un metodo di indagine da applicare alla struttura metafisica di un contesto politico e sociale, preso nella sua determinatezza storica. A sua volta la struttura metafisica di un'epoca non è ridicibile alla sola componente spirituale e ideologica di un determinato assetto politico e giuridico: «Qualcosa di completamente diverso è la sociologia dei concetti che qui viene proposta e che nei confronti di un concetto come quello di sovranità mira soltanto ad un risultato scientifico. La sua peculiarità consiste nel fatto che, superando la concettualità giuridica orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica, viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente sistematica, e questa struttura concettuale viene poi comparata all'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca. Non interessa qui se l'ideale della concettualità radicale sia il riflesso di una realtà sociologica oppure se la realtà sociale venga intesa come la conseguenza di un modo determinato di pensare e,

quadro metafisico che costituisce «la struttura ultima e radicalmente sistematica» di un'epoca. Tale struttura è al contempo spirituale e sostanziale proprio perché rappresenta il momento della coscienza che un dato ordine storico-culturale ha di sé e delle proprie costruzioni di senso. L'analisi critica delle istituzioni politiche e giuridiche moderne può essere condotta solo in una prospettiva ecologica, ovvero nella misura in cui si affida alla teologia politica il compito di indagarle e criticarle alla luce del comune quadro concettuale rappresentato dalle più rilevanti categorie metafisiche di un'epoca.

La teologia politica contemporanea si presenta come sapere critico dell'*analogia primaria*, ovvero dell'idea secondo cui tanto l'elaborazione teologica cristiana, quanto la riflessione filosofico-politica occidentale nascono e si sviluppano attorno a una pretesa di inclusività, pretendono cioè di scaturire da questioni condivise in un determinato contesto sociale, rendendo comprensibili e argomentabili i propri contenuti. L'analogia primaria su cui si fonda il progetto teologico-politico occidentale manifesta una profonda radice ecologica. I concetti teologici e politici infatti non si impongono sulle teste degli individui (siano essi giuristi, teologi, singoli cittadini o fedeli) come colpi di cannone. L'autentica analogia che d'ora in poi potremmo giustamente definire ecologica riguarda infatti l'affioramento progressivo e contestuale dei più importanti concetti in uso all'interno di un determinato contesto culturale; interessa cioè il loro incarnato, esprime la dinamica inclusiva con cui le idee nascono insieme alla casa comune in cui emergono.

2. *L'istanza ecologica della teologia trinitaria*

L'ecologia rappresenta un'istanza di revisione inclusiva e pluralistica nei riguardi del monoteismo quale tacita impostazione del progetto teologico-politico. Questa tesi viene giustificata dai dibattiti che hanno animato buona parte del mondo teologico e filosofico novecentesco, tra i quali va ricordato lo scambio dialettico tra Carl Schmitt e il teologo tedesco Erik Peterson. Quest'ultimo, nel saggio *Il monoteismo come problema politi-*

di conseguenza, anche di comportarsi. Piuttosto vanno indicate due identità spirituali, e tuttavia sostanziali» (C. SCHMITT, «Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità», 68).

co²⁴, ricostruisce il contesto storico e istituzionale del dibattito intorno al monoteismo che ha animato la letteratura cristiana antica, con particolare riferimento all'opera dei Padri cappadoci. Secondo Peterson l'impostazione della stessa teologia politica risulterebbe errata e sviante in quanto farebbe erroneamente discendere una specifica forma politica, quella della monarchia divina, dalla concezione cristiana del monoteismo in quanto monarchismo teologico²⁵. Quello di Peterson è un «tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una "teologia politica"»²⁶. È dunque impossibile giustificare teologicamente qualsiasi configurazione monarchico-assolutistica del potere politico in quanto il monoteismo cristiano ha una natura trinitaria. In realtà ogni progetto di religione politica che rivendichi una qualsivoglia ispirazione cristiana giustifica l'esercizio del potere in virtù del monoteismo biblico o di quello filosofico d'impronta aristotelica.

Peterson non esclude che si possa parlare di teologia politica in seno al paganesimo o al giudaismo, contesti in cui sarebbero rinvenibili distinti processi di derivazione analogica dell'autorità politica da parte del governo personale di Dio sul mondo. Sarebbe invece teoricamente impossibile derivare un paradigma teologico-politico dal monoteismo cristiano. Questo, fondandosi sulla rivelazione di un Dio unitrino, si ripropone incessantemente quale struttura relazionale che coordina e unisce più *persone* in un'opera di mediazione costante. Il mistero del dogma trinitario, in cui

²⁴ E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

²⁵ In ambito ellenistico si deve a Filone di Alessandria la diffusione del monarchismo teologico secondo cui la legittimità del potere di un *unico* imperatore scaturisce direttamente dalla monarchia divina di stampo giudaico. Quest'ultima ammette l'idea che a un solo *Dio* debba corrispondere un solo *popolo* e una sola *legge*. Ripreso dagli apologeti cristiani del II secolo, il modello teologico della monarchia divina verrà perfezionato da Eusebio di Cesarea. Grazie alle riflessioni del teologo costantiniano il pensiero cristiano antico formula in maniera paradigmatica l'identificazione della monarchia celeste con quella terrena. Peterson accosta questa operazione all'opzione politico-propagandistica del cristianesimo in favore del potere imperiale romano: l'idea che a un solo *Dio* corrisponda un solo *re* avrebbe fornito la giustificazione teologica dell'unicità del potere imperiale, in contrapposizione al variegato politeismo pagano soppresso dall'universalità della pace romana. Nel paradigma teologico-politico di Eusebio «i tre concetti: impero romano, pace e monoteismo, sono così indissolubilmente legati tra loro. Ma si aggiunge ancora un quarto elemento: la monarchia dell'impero romano. L'unico monarca sulla terra – e questo è per Eusebio solo Costantino – corrisponde all'unico monarca del cielo» (E. PETERSON, «Il monoteismo come problema politico», 61).

²⁶ E. PETERSON, «Il monoteismo come problema politico», 103.

la volontà del Padre e del Figlio viene espressa nella mediazione storica dello Spirito, sussiste come mistero divino, come proprietà e prerogativa di Dio e non dell'umana creatura. Per tale ragione non è possibile nessun rinvenimento di strutture o elementi analogici tra l'economia trinitaria e il governo politico del mondo.

3. *Per una svolta ecologica della teologia*

L'ecologia non è soltanto un elemento correttivo della riflessione teologico-politica. Quella che d'ora in poi chiameremo *teologia ecologica* si presenta come recupero e riconoscimento dell'anima inclusiva, comunionale e partecipativa di ogni progetto teologico, in virtù della natura trinitaria della rivelazione cristiana. Questa impostazione si traduce prima di tutto nell'attenta e matura opera di ricomprensione delle proposizioni di fede alla luce del Dio di Gesù. Detto in altri termini, portare l'ecologia nel cuore della riflessione teologica cristiana significa criticare l'immagine di un Dio autoritario e sovrano, a vantaggio dei rapporti comunicativi di Dio nella vita trinitaria. Proprio alla Trinità Jürgen Moltmann assegna un ruolo fondamentale nella comprensione ecologica della creazione. «Abbiamo incominciato a comprendere Dio, nella coscienza del suo Spirito per amore di Cristo, come il *Dio Uno-Trino*, come quel Dio che rappresenta in se stesso la *comunione* singolare e perfetta di Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma se comprendiamo Dio non più in modo monoteistico, come il Soggetto unico e assoluto, bensì in modo trinitario, come l'unità del Padre, Figlio e Spirito, il suo rapporto con il mondo da Lui creato verrà concepito non più come unilateralmente basato *sulla signoria*, bensì come rapporto variegato e complesso, *di comunione*. È appunto questa l'idea di fondo che troviamo in una teologia non-gerarchica, decentralizzata, comunionale»²⁷.

I presupposti della teologia ecologica sono saldamente impiantati nella socialità della comunione trinitaria. Dio può essere erroneamente immaginato come un artefice solitario dalla cui libertà, assoluta e sovrana, discende un modello di operosità individuale e produttiva. L'uomo esprimerebbe così la propria somiglianza con Dio nell'originalità e nell'autonomia dei propri gesti. Contrarie a questa prospettiva sono le ragioni di una teologia ecologica capace di lasciarsi ispirare dall'operatività trinitaria che

²⁷ J. MOLTSMANN, *Lo spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1995, 13.

si prolunga all'interno di una creazione continua e persistente. Bisogna «superare l'epistemologia monoteistica che privilegia il divino monarca assoluto, e il cui obiettivo è costruire una dottrina su Dio che mira a stabilire la sovranità e la signoria di Dio, concetti di Dio e della sua relazione con il mondo che in certo qual modo contribuiscono a rafforzare l'idea dell'essere umano dominatore»²⁸.

In base a queste considerazioni è necessario distinguere le prerogative della *teologia economica*, da quelle della *teologia ecologica*. La prima è un ambito disciplinare in virtù del quale è possibile formulare ma soprattutto criticare il rapporto analogico tra le immagini di Dio e i modelli autorappresentativi del potere politico. Il limite discutibile della teologia politica resta infatti il rimando concettuale tra la raffigurazione di un Dio onnipotente e sovrano da un lato e l'idea di un potere istituente e decisionista dall'altro. La teologia economica modifica in realtà i termini di questa analogia senza però ridefinire l'origine e la qualità del potere stesso²⁹. Ciò che essa contribuisce a valorizzare è il rapporto di scambio reciproco (*commercium*) tra le persone della Trinità. Lo Spirito di Dio è visto principalmente come il mediatore (*Spiritus connexionis*), ovvero come colui che connette, unisce e avvicina, facendosi esso stesso garanzia della comunicazione e dei *traffici* interni a Dio. Tuttavia la centralità dello Spirito rischia di giustificare un potere politico fluido e anarchico. Leggere i rapporti trinitari alla luce di un modello economico può accentuare le funzioni meramente amministrative di un potere che si profilerebbe innanzitutto come governo della popolazione, capace di avocare a sé ampi margini di libertà giurisdizionale.

La teologia ecologica invece potrebbe essere un paradigma capace di ridefinire la fondazione e l'esercizio del potere politico. Essa non assolu-

²⁸ J. DA COSTA JÚNIOR, «Teologia ed ecologia: considerazioni epistemologiche», *Concilium* 3 (2009) 142.

²⁹ «Dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità: dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale» (G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, 13).

tizza l'immagine del monoteismo sovrano, né l'anarchia economica dello Spirito di Dio. Ciò che caratterizza la peculiarità riformatrice della teologia ecologica è l'immagine della Trinità quale vitale spazio di comunione per le persone che la compongono. Tra di esse infatti non c'è mero commercio e scambio, bensì la precedenza originaria e perdurante del comune e della comunanza. La vita della Trinità è autenticamente ecologica in quanto si perpetua nella creazione come partecipazione condivisa a un'opera inappropriabile. La creazione pertanto non è il luogo in cui esercitare un potere sovrano, né lo spazio amministrativo del governo degli uomini e della popolazione. Anche sul versante ecclesiale la prospettiva della teologia ecologica riconfigura il ruolo dell'autorità quale partecipazione all'opera comune in virtù della quale l'eredità della fede (*depositum fidei*) viene sempre accolta, compresa e inverata nel tempo presente. La fede non si esaurisce nella sfera dell'interiorità personale, né si estroflette totalmente nella scena pubblica. Essa è un bene inappropriabile non perché indisponibile in maniera assoluta, ma perché aperto all'opera collettiva e condivisa con cui la Chiesa e i suoi membri riconoscono la territorialità comune del dono e della grazia³⁰.

Si potrebbe parlare di una *svolta ecologica* nel campo della teologia contemporanea. Grazie ad essa l'*ambiente* della rivelazione ha assunto la forma di un contesto allargato, inclusivo e pluralistico. Il mondo non è più soltanto *adulto*, ma coscientemente *ecologico*; è il mondo della coappartenenza ritrovata e della partecipazione inclusiva mediante forme di coinvolgimento sociale, politico ed ecclesiale.

III. PROSSIMITÀ E PROCESSUALITÀ

1. *Emergenza e affioramento delle ferite ecologiche*

È necessario, sebbene non sufficiente, promuovere una maggiore sensibilità verso i problemi ambientali da parte delle scienze teologiche e filosofiche. Corriamo oggi il rischio di considerare l'ambiente naturale

³⁰ La teologia ecologica potrebbe, alla luce di una simile impostazione, consentire di rileggere la storia della Chiesa come «una serie di lotte per salvaguardare l'indivisibilità collettiva del deposito comune di cui si presume che nessuno abbia la proprietà» (P. NAPOLI, *L'histoire du droit et le commun. Quelques éléments de réflexion*, citato in P. DARDOT - C. LAVAL, *Del comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Derive Approdi, Roma 2015, 215).

esclusivamente come il luogo delle singole emergenze ecologico-sociali. La prospettiva che queste pagine intendono promuovere riguarda invece la natura intimamente e necessariamente ecologica della teologia stessa. L'attenzione per i problemi di carattere sistemico-ambientale non è una contestualizzazione secondaria e rimediale della teologia. Per questa ragione non è sufficiente sviluppare discorsi teologici ad "alta valenza ecologica".

L'idea di conversione ecologica, proposta da Francesco e dal recente Magistero sociale, non si esaurisce nella riforma di alcune abitudini individuali e collettive come il consumo sostenibile o il riciclo dei rifiuti urbani. La struttura dell'enciclica *Laudato si'* suggerisce un mutamento nella fondazione dei saperi teologici e sociali³¹. Un aspetto inequivocabile di questo cambiamento interessa la *percezione* delle questioni di carattere ecologico. Potremmo dire che la conversione ecologica passa attraverso la festa percettiva dell'uomo quale essere che sente e avverte *se stesso insieme al mondo*, non essendo semplicemente colui che apprende i segnali del mondo. Pertanto la conversione ecologica non interpella in prima istanza l'ambito delle pratiche individuali, delle scelte morali o dei singoli provvedimenti politici. La radicalità ecologica dell'essere umano viene espressa non solo dagli infiniti rimandi che lo mettono in relazione con gli altri enti, ma dalla natura della percezione stessa. L'uomo prende coscienza di sé insieme alla coscienza che ha del mondo; tutto ciò che in questo modo emerge o affiora non può essere identificato come "emergenza ecologica". Con tale espressione sovente ammantiamo i problemi di carattere ambientale, pensando erroneamente di doverli gestire solo mediante misure

³¹ Più di un osservatore ha notato come le parti di cui si compone l'enciclica si articolano attorno alla capacità umana di osservare la realtà circostante; «ci si accorge che la struttura dei sei capitoli segue uno schema apparentemente vicino a quello che già Giovanni XXIII iniziò a introdurre nell'analisi della realtà sociale, ovvero il triplice passaggio del vedere - giudicare - agire» (W. MAGNONI, «Perché il cuore non si svuoti», in W. MAGNONI - P. MALAVASI [edd.], *Laudato si'. Niente di questo mondo ci è indifferente. Le sfide dell'enciclica*, Centro Ambrosiano, Milano 2015, 21). Non si tratta soltanto di recuperare un metodo per le indagini riguardanti le questioni sociali, ma di educare lo sguardo dell'uomo mentre è all'opera, nel momento in cui è rivolto o si rivolge nei confronti degli oggetti che lo interessano. L'ecologia non è solo questione di uno sguardo o di un modo "diverso" di vedere la realtà, ma è soprattutto la possibilità di incrociare lo sguardo di Dio sul mondo. Ciascuno può infatti riguardare il mondo o nutrire nei suoi confronti sentimenti di riguardo, abitando la visione che Dio stesso ha del mondo.

emergenziali o provvedimenti di carattere straordinario. L'indole ecologica della teologia si dischiude non solo proponendo alternativi modelli di vita, ma stabilendosi fedelmente presso due riferimenti antropologici fondamentali: quello della *prossimità* e quello della *processualità*. Sono questi i due principali elementi che contribuiscono a delineare una visione ecologica integrale e per questo essenziali alla riflessione teologica contemporanea. Occorre maturare e sviluppare un discorso interdisciplinare intorno alle implicazioni antropologiche, teologiche e politiche della categoria di prossimità soprattutto in virtù dei processi gradualisti e progressivi che quest'idea è in grado di inaugurare nei singoli contesti culturali, sociali ed ecclesiali.

Sino a quando i problemi ambientali e sociali, nel loro reciproco rimando, verranno letti esclusivamente come lacerazioni di una vaga armonia perduta, l'ecologia apparirà una scienza rimediale alla quale ricorrere solo in seconda istanza e che bisogna interpellare solo per ricomporre un ordine caduto in frantumi. La teologia non deve essere semplicemente interrogata dalle questioni ecologico-ambientali in quanto è in grado essa stessa di riformare l'ecologia assegnandole un posto centrale nelle vite degli uomini, proprio perché riguarda la vita tutta dell'uomo e non solo i singoli problemi che ognuno deve affrontare.

Siamo abituati a considerare le questioni ambientali attribuendovi un marchio emergenziale che giustamente richiede risposte urgenti, condivise ed efficaci. Tuttavia il lessico dell'*emergenza* dovrebbe essere integrato da un lessico dell'*affioramento*. L'emergenza risponde molto spesso a una logica strumentale e impositiva che precipita fatti e problemi sulle nostre teste, l'affioramento invece solleva e porta a una condizione di visibilità tutto ciò che parte dal basso, tutto ciò che è parte del basso, delle viscere dell'uomo e della sua interiorità condivisa. L'ottica dell'emergenza produce sovente un elenco di problemi in grado di esercitare pressioni e impressioni sulle coscienze individuali. È di primaria importanza avvertire l'urgenza di risposte immediate all'antropogenesi del surriscaldamento globale, all'insorgenza diffusa e crescente degli idroconflitti³²,

³² Oggi più che in passato, i fiumi tracciano la geografia culturale e politica della complessità, disegnano scenari di comunicazione tra mondi, lingue e popoli, ma allo stesso tempo preannunciano gli scontri che segneranno il destino delle loro acque: «Dei duecento sistemi fluviali più grandi del mondo, centocinquanta sono comuni a due nazioni e gli altri cinquanta sono condivisi da un numero di nazioni che va da tre a dieci. Quasi

alle implicazioni biologiche ed etiche della produzione e del consumo di organismi geneticamente modificati o al fenomeno dei profughi ambientali³³. La prospettiva dell'affioramento produce conseguenze non tanto sulle voci dell'elenco appena formulato, quanto sulla capacità di avvertire le conseguenze comuni delle emergenze ambientali, sulla capacità cioè di percepire l'*humus* condiviso da cui si innalzano, il senso trasversale di umanità e di socialità da cui emergono. Ritengo infatti che questo senso profondo della comune appartenenza all'umano e all'ordine di una socialità universale venga profondamente interpellato e scosso dalle questioni poc'anzi elencate.

2. Opere e stili di prossimità ecologica

Passando dalla segnalazione generica delle emergenze ambientali all'ottica di affioramento delle ferite ecologiche, dovremmo prima di tutto denunciare la sistematica operazione di saccheggio e di spoliazione che sta interessando, ormai da diversi decenni, il tessuto della socialità globale. Se da un lato il saccheggio avviene sul terreno dei beni pubblici a opera di influenti oligarchie private, dall'altro la spoliazione coincide con la privazione del più elementare senso di efficacia che accompagna le azioni collettive messe in atto da intere categorie di svantaggiati. Nessun progetto di conversione ecologica risulterà efficace e credibile se non ci accorgiamo che a essere depredato è il mondo che tutti abbiamo in comune; lo spogliamento sistematico e progressivo interessa gli spazi condivisi per natura o per cultura. Molti dei movimenti ecologisti sorti sul finire del secolo scorso si sono posti a tutela dei depredati e saccheggianti sistemi

il 40% della popolazione mondiale dipende da sistemi fluviali comuni a due o più paesi: India e Bangladesh hanno in comune il Gange; Messico e Usa si disputano il Colorado; tutti i paesi dell'Europa centrale si affacciano sul Danubio; cinque paesi dell'Asia centrale si disputano due fiumi già sfruttati, l'Amu Darja e il Sjr Darja. Prima che il Nilo raggiunga l'Egitto e i suoi cinquantasei milioni di abitanti, la sua acqua può essere prelevata da otto paesi più a monte. In particolare il Nilo deve essere condiviso col Sudan, secondo quote stabilite con un accordo del 1956, però sempre che... in Etiopia piova!» (G. MARTIRANI, «Dal diluvio all'arcobaleno. "È cosa buona": il giusto equilibrio», in G.L. BRENA [ed.], *Etica pubblica ed ecologia*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, 17).

³³ Per una puntuale e ricca documentazione sul fenomeno dei profughi ambientali si veda: C. VENTURI, *Senza casa e senza tutela. Il dramma e la speranza dei profughi ambientali*, Tau Editrice, Roma 2016.

ecologico-sociali. Essi contestavano principalmente l'irruzione di saperi specializzati nella gestione dei territori comuni e la soffocante convergenza della razionalità tecnica con gli interessi del neoliberismo. La fine del XX secolo ha visto l'irruzione di un'emergenza tutta sociale: l'azione condivisa di comunità locali, di associazioni o di interi popoli si è scoperta inerme se non addirittura impotente nel contrastare il saccheggio privato degli spazi pubblici. «Cessioni al settore privato di aziende ferroviarie pubbliche, imprese nazionali di estrazione mineraria, siderurgia, cantieri navali, produzione e distribuzione d'acqua, gas ed elettricità, servizi postali e di telecomunicazioni, televisione; parziale privatizzazione degli ammortizzatori sociali, dei sistemi di previdenza, dell'insegnamento superiore, dell'istruzione, della sanità; introduzione di meccanismi concorrenziali e di criteri di redditività nel sistema dei servizi pubblici in genere. Gli effetti sui rapporti sociali sono stati considerevoli. In circa trent'anni sono cresciute enormemente le diseguaglianze, sono esplose le ricchezze dei più ricchi, la speculazione edilizia ha accelerato i processi di segregazione urbana. Le forme di integrazione delle classi popolari nella società sono state rovesciate, i sindacati e i partiti della sinistra hanno perso la propria funzione mediatrice e i dispositivi di redistribuzione, benché non siano del tutto scomparsi, hanno comunque conosciuto una notevole flessione della propria capacità integratrice. In poche parole: la società si è polarizzata, frammentata e spolticizzata»³⁴.

Una teologia che non semplicemente abbia una coscienza ecologica, ma che sia ecologica nel suo modo di essere e di procedere non può ignorare la diagnosi appena citata. La polarizzazione, la frammentazione e la spolticizzazione dei contesti sociali sono conseguenze di un lento processo di affioramento delle ferite ecologiche. Queste denunciano infatti i modi con cui i campi relazionali delle culture, e non solo quelli agricoli delle coltivazioni, vengono depredati e sottratti al lavoro di interi popoli e comunità. La prossimità che qui emerge, quale feconda e profetica categoria teologica, non è solo sinonimo di interconnessione tra problemi di ordine ambientale e squilibri di carattere sociale. Prossimità è infatti una peculiare modalità cristiana di essere nel mondo, per tale ragione merita attenzione teologica ed ecologica allo stesso tempo.

³⁴ P. DARDOT - C. LAVAL, *Del comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, 78-79.

Il terreno umano, ambientale e sociale della prossimità è il luogo in cui Dio si è approssimato agli uomini mediante la croce di Cristo³⁵. La rendizione avviene nel contesto di un processo storico di avvicinamento; la salvezza è tutt'uno con la prossimità ritrovata e nuovamente praticabile tra Dio e le creature. Nell'orizzonte della fede cristiana la prossimità non descrive in maniera vaga e generica l'abbassamento di Dio al livello dell'umano. Prossimità è il nome, anzi il colore caldo e personale che assume il volto di Dio quando si curva su ciascuno, quando si rende familiare e quindi riconoscibile da ogni creatura colta e raccolta nella sua specificità. Il gesto dell'approssimazione riservata e umile di Dio nei riguardi delle creature ha i tratti di un coinvolgimento personale e peculiare; ecco perché la prossimità non è un attributo generico della rivelazione cristiana, ma il tratto di determinatezza e di particolarità dell'incontro con Dio. «Solo la fede ci libera dalle generalizzazioni e astrazioni di uno sguardo illuministico che dà come unico frutto altri illuminismi. La prossimità, il coinvolgimento, e il sentire come il fermento faccia crescere la massa portano la fede al desiderio di migliorare ciò che le è proprio, lo specifico cristiano: per poter vedere *indivise et inconfuse* l'altro, il prossimo, la fede desidera "vedere Gesù". È uno sguardo che, per includere, delimita e chiarifica se stesso»³⁶.

La prossimità, essendo la prospettiva peculiare della fede cristiana sulla relazione che unisce e avvicina Dio all'uomo, è contestualmente un'istanza critica verso tutte le forme di generalizzazione e di astrazione. «In questa tensione fedele al messaggio e alla cultura degli uomini si costruisce l'universalità della Chiesa. È un *versus in unum* che non si raggiunge con un astrazionismo spiritualista (che è la tentazione di costruire l'unità scansando il vero conflitto), né con una metodologia funzionalista (che vorrebbe cercare l'unità nei mezzi divorziati dai loro fini), e nemmeno con una pseudo apertura di orizzonti che pretenderebbe di minimizzare i nostri problemi come se l'universalità si potesse realizzare propugnando un

³⁵ *L'ecologia integrale* proposta da Francesco nell'enciclica *Laudato si'* può essere fecondamente letta alla luce della prossimità quale elemento determinante della stessa fede cristiana. Cf. FRANCESCO, *Laudato si'*. *Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, nn. 137-162.

³⁶ J.M. BERGOGLIO, *Dio nella città*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 41.

“internazionalismo di tipo rotariano”. L’universalità dell’evangelizzazione invece sta alla confluenza tra la missione apostolica, l’assunzione della cultura del popolo a cui si è inviati e il restare fedeli al messaggio ricevuto. Avviene, infine, non astraendo, bensì attraverso il mistero della vita concreta degli uomini. Perché soltanto là, e nella vita dei popoli, si possono percepire le costanti universali dell’essere umano. Siamo universali, ma non siamo astratti»³⁷.

Anche la sensibilità ecologica più intima e sincera corre il rischio di trasformarsi in un approccio irenico e astrattamente pacificato con la comunità universale dei viventi. Idee come interconnessione o interdipendenza degli esseri e delle creature, all’interno dell’ecosistema globale, non sono sufficienti per avviare processi di autentica conversione ecologica e sociale. La prossimità è invece una categoria capace di risvegliare quelle risorse cognitive e pratiche utili a riformare la stessa razionalità ecologica, declinando in maniera armonica ed equilibrata universalismo e particolarità. Inoltre la prossimità non è un mero atteggiamento anti-idealista, ma un’istanza critica verso le forme di rimozione delle ferite ecologiche. Essa, per dispiegarsi efficacemente quale orientamento critico nelle pratiche sociali e per i progetti di riforma ecclesiale, deve assumere un andamento dinamico e una postura dialettica. Ciò significa far penetrare la logica della prossimità nei processi di formazione umana e culturale, declinandola sempre quale verbo e azione progressiva, non facendone mai un sostantivo autoreferenziale. Bisognerebbe parlare di *atti di approssimazione*, di processi di mutuo avvicinamento o di reciproco apprendimento tra persone e comunità differenti. Bisognerebbe indicare azioni sproporzionate nel soccorso gratuito prestato ai limiti e alle limitazioni di ogni realtà sociale. La processualità delle opere di prossimità non è un semplice dinamismo storico poiché rimanda alla priorità che Dio assegna ai poveri e ai sofferenti. Questi vengono prima, anzi, sono i primi nell’ordine dell’esperienza, della storia e della conoscenza. La fede cristiana è resa possibile nella prossimità che Dio cerca e instaura nei riguardi dell’uomo; la primizia del suo avvicinamento, il preludio di ogni opera di approssimazione è il gesto con cui egli si curva sui poveri prima che su chiunque altro. «Per la

³⁷ J.M. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, Rizzoli, Milano 2016, 260-261.

Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro “la sua prima misericordia”»³⁸.

4 ottobre 2017

VINCENZO ROSITO
Via Mario Baratta, 6
00176 Roma
vincenzorosito@yahoo.it

³⁸ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 198.