



Fogli
Campostrini

Vol. 11 - Anno 2016 - Numero 2

ISSN: 2240-7863

Verona, 26/09/2016

Paolo Trianni

Temi di spiritualità ecologica.

Percorsi di approfondimento a partire dall'enciclica "Laudato si"

TEMI DI SPIRITUALITA' ECOLOGICA

Percorsi di approfondimento a partire dall'enciclica "Laudato si'"

Paolo Trianni

Nella notte dell'11 dicembre 2015 i capi di Stato riuniti a Parigi per la XXI Conferenza internazionale dell'Onu sui cambiamenti climatici sono riusciti a stendere un documento che dovrebbe finalmente dare un contributo efficace alla soluzione dei problemi ecologici del pianeta, dopo che tanti incontri precedenti si erano risolti con una nulla di fatto¹. I precedenti appuntamenti, infatti, sono stati accompagnati o seguiti da importanti documenti che però, nella loro sostanza, sono stati oggettivamente disattesi².

Una parte di merito per questo storico risultato può essere riconosciuto anche a papa Francesco, la cui enciclica *Laudato si'*, promulgata nella Pentecoste del 2015, conteneva degli appelli drammatici e preoccupati per la condizione in cui versa l'ecosistema planetario. Il testo, inoltre, si lascia apprezzare per l'attenzione alle implicazioni economiche connesse alle questioni ecologiche, e per la concretezza delle soluzioni proposte. Da questo punto di vista, va registrato che in pochi altri documenti del Magistero ecclesiale si trovano così mirabilmente intrecciate riflessione teologica, slanci mistici e realismo pratico. La concretezza è forse la caratteristica più evidente di un testo che non manca però di poesia e stupisce per gli accenti nonviolenti e per la posizione polemica verso il dominio del sistema tecnico, che ricorda l'escatologismo teologico preconiliare e le critiche antimoderniste alla "macchina" da parte di molti filosofi e teologi. Non priva di accenti rivoluzionari, l'enciclica è quindi indubbiamente profetica nel

¹ Tra i vari appuntamenti si possono ricordare quello del 1992 a Rio de Janeiro (UNCED); quello del 1995 a Berlino (COP-1); quello del 1996 a Ginevra (COP-2); quello del 1997 a Kyoto (COP-3); quello del 2000 a L'Aja (COP-6); quello del 2001 a Bonn (COP-6 Bis); quello del 2001 a Marrakesh (COP-7); quello del 2003 a Milano (COP-9); quello del 2005 a Montreal (COP-11); quello del 2006 a Nairobi (COP-12); quella del 2007 a Bali (COP-13); quella del 2008 a Poznan (COP-14); quella del 2009 a Copenhagen (COP-15).

² La conferenza di Copenaghen si è chiusa con un accordo interlocutorio messo a punto da Stati Uniti e Cina con il contributo di India, Brasile e Sud Africa. È stato sostanzialmente accettato anche dall'Unione Europea. L'accordo prevedeva di contenere di due gradi centigradi l'aumento della temperatura media del Pianeta, e includeva un impegno finanziario da parte dei Paesi industrializzati nei confronti delle nazioni più povere al fine di incrementare l'adozione di tecnologie per la produzione di energia da fonti rinnovabili e per la riduzione dei gas serra. L'intesa, però, non è stata adattata dall'assemblea dell'Unfccc e, di conseguenza, non è vincolante, né operativa.

suo intento di comprendere ed interpretare criticamente le distorsioni dell'epoca presente. La lettera rivela inoltre la personalità intima di Papa Francesco, il cui animo mistico ed introspettivo non è mai disgiunto dall'attenzione alla storia e dalle preoccupazioni per le urgenze del nostro tempo. Esso ne conferma anche le singolari aperture in campo ecumenico ed interreligioso, come dimostra il fatto che nel testo sono citati un ecologista della chiesa ortodossa ed un mistico sufi³. È da rilevare, parimenti, l'intento dialogico con il pensiero filosofico moderno, che si può cogliere attraverso la citazione di un testo come *Finitudine e colpa* di Paul Ricoeur.

Soprattutto, però, anche in virtù di questi vari riferimenti, Bergoglio dimostra esplicitamente di volersi riallacciare al Vaticano II. Ciò è in perfetta continuità con il tema dell'Enciclica e non sorprende affatto, perché tale adunanza fu un evento ecclesiale che scaturì dalla volontà di fare chiarezza sul mondo moderno e sul rapporto che deve intercorrere tra il cristiano e le varie attività umane. In particolare, la lettera dimostra di ispirarsi al suo documento più rappresentativo, la *Gadium et Spes*, il cui intento è stato appunto quello di chiarire tale relazione. La questione ecologica, infatti, e tutte le sue problematiche connesse, rientrano pacificamente nell'orizzonte preso in esame dalla Costituzione pastorale.

Nel presente articolo, quindi, cercheremo di dimostrare come l'Enciclica di Francesco sia fondativa di una teologia dell'ecologia e di una spiritualità ecologica che, pur originale, ha le sue radici nel precedente patrimonio dottrinario della Chiesa⁴. Il tema, del resto, già da alcuni decenni è stato al centro di varie pubblicazioni sia in Italia⁵ che nel

³ L'Enciclica fa riferimento a Bartolomeo I di cui si può consultare in italiano il volume: J. Chryssavgis (ed.), *Grazia cosmica Umile preghiera. La visione ecologica del patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I*, Lef, Firenze 2000. Il testo di Bergoglio cita un'antologia sufi da cui trae un'espressione mistica di Ali Alkhawwas.

⁴ Un testo capitale per la teologia dell'ecologia è J. Moltmann, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986.

⁵ Si consideri: B. Sorge, *La crisi ecologica. Un problema di coscienza e di cultura*, in «La Civiltà cattolica» 121 (1970) 417-426; g. mattai, *Problemi ecologici e bioetica a confronto con l'esigenza di un nuovo modello di sviluppo*, in «Rivista di teologia morale» 36 (1977) 573-604; r. leonardi, *Sorella terra. Il cristiano e la natura*, Sei, Torino 1986; Aa.Vv., *Il mondo come creazione*, in «Crederoggi» 6 (1986) 3; a. caprioli-l. vaccaro (edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; G.B. Guzzetti, *Ecologia popolazione e morale*, Ldc, Torino-Leumann 1988; A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988; Conferenza episcopale lombarda, *La questione ambientale: aspetti etico-religiosi*, 15 settembre 1988, Centro ambrosiano, Milano 1988; Aa.Vv., *La questione ecologica*, Ave, Roma 1989; R. Pacini, *Questione ecologica e responsabilità del cristiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991; Z. Alszeghy, il concetto di natura in teologia, in «La Civiltà Cattolica» 138 (1987), pp. 115-119; Editoriale, *L'uomo e l'ambiente: dominare o contemplare la natura?*, in «La Civiltà Cattolica» 138 (1987), pp. 345-354; E. Piacentini, *Ecologia francescana*, Miscellanea Francescana, Roma 2002; M. Simone, *teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005, Id., *Terra splendida e minacciata*, Ancora, Milano 2004; Id., *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, EMI, Bologna 2003; A. Giordano/S. Morandini/P. Tarchi, *La creazione in dono. Giovanni Paolo II e l'ambiente*, EMI, Bologna 2005; G. Crepaldi/P. Togni, *Ecologia ambientale e ecologia umana. Politiche dell'ambiente e dottrina sociale della Chiesa*. Cantagalli, Siena 2007; R. Arinci-E. Costa, *Sulla cura della casa comune*.

contesto anglosassone e latino⁶. Al tempo stesso, però, il testo bergogliano va a colmare una lacuna stridente del panorama teologico, perché la questione è stata affrontata in modo episodico, senza sistematicità e soprattutto senza l'appoggio di un documento magisteriale. A ciò ha appunto provveduto Francesco, e d'ora in poi si potrà dire che l'ecologia è entrata a pieno titolo nell'orizzonte della teologia e della spiritualità cristiana.

1. *Sguardi sull'Enciclica Laudato si'*

1.1 Principi di fondo

Nello svolgere una prima sommaria lettura dell'Enciclica, è possibile cogliere alcuni principi di fondo che accompagnano l'intera riflessione di Francesco. Il primo di essi è sicuramente la "Continuità con l'insegnamento di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI". Questo deve essere sottolineato, perché diversi commentatori hanno voluto sottolineare la novità e l'originalità del testo il quale si iscrive invece in una linea di interventi papali sul tema che risale a Paolo VI. In particolare, alcune pagine di Giovanni Paolo II avevano già dimostrato una sensibilità ecologica forte ed allarmata. Nella Giornata mondiale della pace del 1990 il pontefice polacco affermò che «La società odierna non troverà soluzione al problema ecologico, se non rivedrà seriamente il suo stile di vita [...] La gravità della situazione ecologica rivela quanto sia profonda la crisi morale dell'uomo. Se manca il senso del valore della persona e della vita umana, ci si disinteressa degli altri e della terra» (n. 13). Anche in altri suoi documenti, però, come *Redemptor hominis*, aveva lanciato un appello preoccupato sostenendo che «L'uomo di oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce» (15). All'interno di *Sollicitudo rei socialis*, invece, precisò che «Lo sviluppo non può consistere soltanto nell'uso, nel dominio e nel possesso indiscriminato delle cose create e dei prodotti dell'industria umana» (29). Continuando

Riflessioni sull'enciclica "Laudato si'", in «Uni-versum» 21-22 (2015), pp. 49-55. A questi articoli e saggi si possono aggiungere il testo della Conferenza episcopale tedesca, futuro della creazione futuro dell'umanità, in «Il Regno-Documenti» 26 (1981), pp. 140-145; quello della Conferenza episcopale tedesca e Chiesa evangelica, Assumersi la responsabilità della creazione, in «Il Regno-Documenti» 30 (1985), pp. 530-543.

⁶ La bibliografia in lingua inglese o di autori di lingua anglosassone è piuttosto abbondante. Solo per citare i testi più noti è possibile menzionare: R. Faricy, *Vento e mare obbeditegli. Approcci per una teologia della natura*, Cittadella, Assisi 1984; R. Nash, *Wilderness and the american mind*, Yale, New Haven 1967; F. Elder, *Crisis in eden*, Abingdon, Nashville 1970; I.g. barbour (ed.), *Earth might be fair*, Prentice Hall, Englewood Cliff, NY 1972; H.W. Helfrich (ed.), *The environmental crisis*, Yale, New Haven 1970; S. Mc Donagh, *The care for the earth: call to a new theology*. Per quanto riguarda il contesto latino-americano si possono ricordare: b. ward-r. dubos, *Uma terra somente. A preservação de uma pequeno planeta*, Ed. Univ., S. Paula 1973; a moser, *O problema ecológico e suas implicações éticas*, Vozes, Petrópolis 1984. È stato invece tradotto in italiano: L. Boff, *Grido della Terra, grido dei poveri - Per una ecologia cosmica*, Assisi, Cittadella, 1996. Di recente ha fatto discutere: D. Rey, *Cattolicesimo, ecologia e ambiente. Riflessioni di un vescovo*, Fede & Cultura, Verona 2015.

l'opera del predecessore, Benedetto XVI, soprattutto in *Caritas in veritate* – a cui Francesco non manca di richiamarsi ripetutamente – articola diversi passaggi ecologici. In particolare, troviamo proprio in tale lettera la premessa di quell'approccio integrale alle questioni ecologiche che caratterizza *Laudato si'*, come quando Ratzinger afferma che «Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali» (142). Questi pochi accenni dimostrano appunto che l'Enciclica bergogliana non deve essere letta isolatamente, bensì si inserisce in una storia di interventi magisteriali nei quali la Chiesa ha ripetutamente dimostrato una grande attenzione verso i problemi ambientali. Agli appelli dei predecessori Francesco aggiunge però una riflessione più estesa e sistematica, che sorprende persino per la concretezza realistica nell'individuare ipotesi di soluzione propositive.

Un secondo elemento caratterizzante l'Enciclica è il modo in cui combina "Universalità e concretezza attenta alle problematiche locali". Se da un lato, infatti, il testo è rivolto a tutto il mondo civilizzato, perché risponde ad un'emergenza planetaria e globale, dall'altro si citano tantissimi documenti provenienti dalle Conferenze episcopali nazionali, dimostrando che l'attenzione alla politica internazionale si radica su quella locale ponderata dalle chiese locali. Un terzo elemento che si evince immediatamente è poi "La relazione tra etica solidale e custodia del creato". Si capisce, cioè, come una delle preoccupazioni maggiori di papa Francesco – che su questa questione specifica fa vari rimandi ai testi di Giovanni Paolo II –, è la necessità di dare sottolineatura a come gli impatti più pesanti dei disastri ecologici ricadranno nei prossimi decenni sui Paesi in via di sviluppo (cfr. 25). Richiamando un problema di tragica attualità, Bergoglio cita anche i migranti per motivi ambientali (cfr. 25). Soprattutto, però, l'Enciclica ribadisce uno dei principi fondamentali della dottrina sociale della chiesa: la legittimità del diritto alla proprietà privata, ma anche la sottolineatura che su ogni proprietà privata grava sempre un'ipoteca sociale (cfr. 93). Un suo ulteriore punto qualificante consiste nel fatto che questo documento non è una sorta di appendice al pontificato di Bergoglio, ma rientra altresì in "Un più ampio quadro di progetto di Chiesa". Il testo, da questo punto di vista, risulta in continuità complementare con la sua precedente esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. L'attenzione all'ambiente, sotto questo aspetto, risulta uno dei momenti forti di quella riforma missionaria e di quel "nuovo" disegno di Chiesa "povera e per i poveri" che ha in mente Francesco.

1.2. La logica concettuale sottesa

L'enciclica sull'ecologia di papa Bergoglio, sebbene estesa e ramificatamente attenta a molte e diverse questioni, si rivela strutturata intorno ad alcuni principi concettuali che ne fanno emergere le ratio di fondo. Ancorata a questi criteri logici, la riflessione del pontefice sul tema non è affatto contingente o accidentale, ma appare essere ordinata ad un coerente disegno razionale. Tali principi logico-concettuali si

possono considerare degli elementi caratterizzanti il pensiero teologico di Francesco, e si ritrovano già ampiamente esplicitati in *Evangelii gaudium*. Il primo di essi è senza dubbio il principio che «la realtà è superiore all'idea» (110). Alla base di questa persuasione, che meriterebbe certamente una disamina più estesa, c'è la convinzione tutta bergogliana che il relativismo pratico sia più pericoloso di quello dottrinale (cf 122). In un tempo di urgenze epocali, sembra dire Francesco, all'«ortoprassi» deve essere riservata un'attenzione pari se non superiore di quella che il magistero usualmente riserva all'«ortodossia». Ciò non perché i dogmi non siano importanti, ma perché in questo frangente storico sono in gioco le sorti del pianeta e deve essere privilegiato tutto ciò che favorisce il dialogo e risponde a non più prorogabili esigenze epocali, siano esse di natura ambientale, economica o legate alle relazioni pacifiche tra le religioni. Per meglio dire, occorre che la Chiesa concentri ed indirizzi le sue energie nella direzione della risoluzione di quelle urgenze. D'altro canto, senza un futuro non ci sarebbe neanche un popolo di Dio da custodire secondo la retta dottrina insegnata da Cristo e della tradizione dei suoi apostoli. Questa posizione di Bergoglio, si spiega anche con la sua particolare comprensione del relativismo, che a suo avviso non è soltanto di ordine concettuale, ma anche, e soprattutto, morale: «La cultura del relativismo è la stessa patologia che spinge una persona ad approfittare di un'altra e a trattarla come un mero oggetto» (123). Nella lettura bergogliana gli squilibri economico-ambientali nascono esattamente da questo relativismo etico, i cui apocalittici e devastanti effetti sembrano soverchiare le preoccupazioni, pur legittime, che molti ambienti curiali hanno verso quello teologico. In sostanza, nel difendere la casa comune e nel promuovere un'ecologia integrale, la Chiesa di Bergoglio ribadisce il primato della carità, che coincide, del resto, con il primo ed il principale dei suoi dogmi. Rientra in questa «integralità», inoltre, l'asserto logico, già espresso in *Evangelii Gaudium*, che «il tutto è superiore alla parte» (141). Con esso, infatti, trova legittimazione teorica la convinzione che il mondo è una realtà interdipendente – termine usato anche da Panikkar e persino da *Nostra aetate* – e correlata, nella misura in cui, appunto, «tutto è connesso» (117). Si colloca su questo medesimo orizzonte razionale la convinzione che «il tempo è superiore allo spazio» (178), dal momento che nessuna previsione di futuro è possibile prescindendo dalla categoria del tempo. Su questa stessa linea, non è mai scontato ribadirlo, Bergoglio sottolinea che l'«unità che prevale sul conflitto» (198).

Da vari punti di vista, quindi, *Laudato si'* si può considerare un'applicazione pratica e contestualizzata al tema dell'ecologica di quei principi logico-normativi precedentemente individuati in *Evangelii gaudium*⁷. In aggiunta alle categorie già presentate in quel testo, però, l'Enciclica menziona altri criteri che si trovano solo qui, come quello «della priorità

⁷ Cfr. *Evangelii gaudium* AAS 105 (2013),1114. Per una sintesi del testo si consideri Paolo Trianni, recensione a M.Gronchi-R. Repole, *Il dolce stil novo di papa Francesco*, Messaggero, Padova 2015, in «Rivista di ascetica e mistica» 3 (2015), pp. 464-469.

dell'essere rispetto all'essere utili» (42). Rientrano invece nell'orizzonte tradizionale della dottrina sociale della Chiesa altri asserti più generali, come quello del principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni. Alla luce di esso il diritto universale al loro uso viene presentato come la "regola d'oro" del comportamento sociale, e il «primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale» (93). La lettera, pertanto, risulta imperniata al tema classico – già per la teologia tomista –, di "bene comune" (156-158). Su di esso, tra l'altro, si è soffermata in ambito conciliare anche *Dignitatis humanae*, la quale, però, ha preferito utilizzare il termine "ordine pubblico", perché meno ancorato ad una visione particolare e specifica di verità. Tuttavia, nel caso specifico della questione ecologica, il termine più appropriato è proprio quello di "bene comune", non soltanto perché l'idea che la terra sia una casa comune è universalmente condivisibile, ma perché la sua tutela coincide con un valore assoluto e trasversale.

A prescindere dai suoi principi logico-teologici, però, soprattutto nella sezione maggiormente critica della modernità, l'enciclica appare influenzata dal pensiero di Romano Guardini, ed in particolare dal suo volume *Das Ende der Neuzeit*⁸. Il teologo veronese, professore in varie università tedesche, si può quindi considerare la fonte ispirativa della Lettera, e al riguardo è forse opportuno ricordare gli studi dottorali di Bergoglio a Francoforte.

1.3. Struttura del testo

La struttura dell'enciclica si compone di sei capitoli. Dopo l'introduzione, con l'elencazione di sedici punti programmatici che disegnano il campo della questione ecologica, il primo è dedicato alla disamina della situazione in cui versa la casa comune. In esso si affrontano vari temi: l'inquinamento e i cambiamenti climatici; il problema dell'acqua; la perdita della biodiversità; il deterioramento della qualità della vita personale e sociale; l'inequità planetaria; la debolezza delle reazioni; le diversità di opinioni.

Il secondo capitolo è intitolato "Il vangelo della creazione", e parte dal testo biblico per fare considerazioni più ampie di carattere etico e teologico. Il terzo: "La radice umana della crisi ecologica", entra direttamente nella questione e analizza in modo critico soprattutto il paradigma tecnocratico. Il quarto capitolo ha per titolo "Un'ecologia integrale", e passa in rassegna le varie declinazioni della questione ecologica moderna soffermandosi sul principio del bene comune. Il quinto, "Alcune linee di orientamento e di azione", manifesta il carattere pratico e propositivo dell'enciclica con vari inviti anche al mondo politico. Il sesto capitolo, "Educazione e spiritualità ecologica", fonda quella che potremmo definire una spiritualità dell'ecologia basata sulla conversione ecologica – in esso, però, è presente anche un significativo approccio mistico al mistero della natura. La

⁸ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2007.

lettera di Bergoglio si chiude infine con due preghiere, dando così una conclusione aperta alla speranza cristiana. Tale chiusura, cioè, lascia intendere come i cristiani debbano appellarsi alla grazia divina per superare la grave situazione economico-ecologica in cui versa il mondo industrializzato moderno.

2. *Appunti di lettura metodologici*

La lettura di *Laudato si'* offre numerosi spunti di riflessione in vari ambiti. Tuttavia, nel cercare di farne un'esposizione sistematica e metodologica, anche in vista della costituzione di un'auspicata teologia dell'ecologia, è opportuno mettere in evidenza almeno tre dimensioni: il suo ricorso alla Scrittura; i suoi riferimenti ai precedenti documenti ecclesiali; e il suo appoggio ai dati e alle ricerche scientifiche.

2.1 La base biblica

Il testo dell'Enciclica, come è ovvio che sia nell'ambito di una riflessione sull'ecologia di natura teologica, cita numerosi passi biblici. Una riflessione cristiana sulla crisi ambientale, del resto, non può essere articolata a prescindere dal ricorso alla sua fonte principale: la Bibbia. Come vedremo meglio – e l'enciclica dimostra di esserne consapevole – ciò è tanto più importante nella misura in cui la rivelazione biblica, ed in particolare la Genesi, è stata messa sotto accusa dagli ecologisti quale causa prima dell'antropocentrismo dispotico e distorto che caratterizza l'epoca moderna e contemporanea.

Il primo a formulare tale accusa fu, nel 1966, lo storico Lynn White; dei predecessori, però, possono essere individuati in Nietzsche, Toynbee e Loewith. In generale la fede biblico-cristiana è accusata di aver demitizzato e denuzzato il mondo con la dottrina della creazione, dando così "il la" alle progressive e successive devastazioni dispotiche dell'uomo sulla natura. Tale nozione, infatti, sarebbe stata letta come una sorta di autorizzazione a penetrare i segreti del cosmo e a dominare la natura con la tecnica. Prima di entrare direttamente in questa problematica e sfatare tale accusa, l'Enciclica riporta però i vari passi scritturistici che manifestano i caratteri fondamentali della cosmologia biblica: la bontà della creazione; il dominio di Dio sulla terra; il comando a soggiogare la natura; l'associazione tra l'atto creativo ed il parto; e l'analogia che permette di risalire dal creato al Creatore.

Nel testo, quindi, viene in primo luogo ribadita la bontà sostanziale della creazione: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona (Gen 1,31)». In stretta relazione a questo dato c'è anche la sottolineatura di Francesco di come la Bibbia insegna che ogni essere umano sia creato per amore e sia ad immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen 1,26). Richiamando i salmi viene poi menzionata la signoria divina sulla creazione,

ricordando che «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli» (Sal 33,6). Viene quindi ribadito il principio dell'analogia: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (Sap13,5), sottolineando così che dalla creazione è possibile risalire al Creatore: «la sua eterna potenza e divinità vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,20). L'Enciclica precisa anche che il mondo proviene da una decisione, non dal caos o dalla casualità: ciò innalza ancora di più la sua nobiltà ontologica (cfr. 77)⁹.

Venendo quindi alla sconfessione di quelle teorie ecologiste che mettono sotto accusa la Bibbia, l'Enciclica approfondisce il tema della signoria di Dio sulla terra. A sottolineatura di come la Sacra Scrittura affermi che l'uomo non possa usare ed abusare a suo piacimento dei beni terreni, si riportano varie espressioni bibliche come quella che «del Signore è la terra» (Sal 24,1), e a Lui solo appartiene «la terra e quanto essa contiene» (Dt10,14). Viene inoltre riportata la negazione divina a ogni pretesa di proprietà assoluta: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (Lv 25,23).

Fissati questi punti, l'enciclica affronta in modo ancor più diretto il cuore della questione: «oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a "coltivare e custodire" il giardino del mondo (cfr Gen2,15). Mentre "coltivare" significa arare o lavorare un terreno, "custodire" vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare» (67). Una lettura di questo tipo, spiega Francesco, «consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr. Gen 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore» (67).

È da ricordare, infine, come il pontefice abbia deciso di fare menzione del celebre passo paolino secondo il quale la creazione geme e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22). È questo un passo che meriterebbe più ampi commenti, ma lascia comprendere come la creazione non sia in sé compiuta, e coincida invece con un processo dinamico orientato escatologicamente, al compimento del quale i cristiani sono chiamati a collaborare con la loro laboriosa responsabilità. È questa una prospettiva, che, senza evocarlo esplicitamente, sembra rimandare alla visione evoluzionistica di Teilhard de Chardin e alla sua comprensione del male come connesso allo stato dinamico e ancora incompiuto del mondo.

⁹ Questa annotazione nell'Enciclica bergogliana sembra smentire indirettamente la recente tesi proposta da Vito Mancuso secondo il quale all'origine del cosmo non ci sarebbe il nulla ma il caos indifferenziato "tohu wabohu" (cfr. V. Mancuso, *Il principio passione*, Garzanti, Milano 2013, p. 236).

2.2 L'aggancio con i documenti precedenti e la dottrina sociale della Chiesa

Come dicevamo in precedenza, l'enciclica *Laudato si'* rivela una continuità di fondo con l'insegnamento di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Ai loro testi e alla loro sensibilità Francesco aggiunge la propria esperienza di vescovo proveniente dal sud del mondo, che ha sperimentato gli abusi ecologici e le ingiustizie economiche in modo ancor più diretto e stringente. Il gran numero di testi proveniente dalle chiese locali è appunto uno dei tratti distintivi della Lettera, che rimanda continuamente ai documenti delle varie conferenze, a partire da quello al quale Bergoglio tiene di più per avervi lavorato direttamente: il testo di Aparecida¹⁰. L'elenco di questi testi provenienti da vescovi di tutti i continenti è veramente corposo: esso, oltre ad attestare l'intenzione del pontefice di valorizzare le conferenze episcopali nazionali, è garanzia di universalità nell'approccio a questo problema, che, del resto, è oggettivamente globale¹¹.

Insieme a quelle citazioni, però, Francesco, si richiama anche ai principali documenti della dottrina sociale della Chiesa, a partire da *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, dal momento che la questione ecologica è legata anche al tema più ampio della pace. Viene parimenti menzionato il successore Paolo VI che, nel 1971, si riferì alla problematica ecologica presentandola come una crisi che è «una conseguenza drammatica» dell'attività incontrollata dell'essere umano. Soprattutto, però, l'Enciclica fa spesso riferimento a Giovanni Paolo II, che nel suo lungo pontificato è ripetutamente tornato sulla dottrina sociale della chiesa ricordando il testo da cui essa prende avvio: la *Rerum Novarum* di Leone XII del 1891. È il caso, appunto, della *Laborem exercens*, della *Sollicitudo rei socialis* e della *Centesimus annus*. In quest'ultima, in particolare, è presente un richiamo che riecheggia in tutta la *Laudato si'*, ovvero il fatto che l'uomo da collaboratore di Dio nell'opera della creazione finisce col provare la sua ribellione (cfr. 118).

¹⁰ La lista completa dei testi citati nell'Enciclica sarebbe assai lunga. Viene menzionato il testo dei vescovi africani: *Pastoral Statement on the Environmental Crisis* (1999); dei vescovi delle Filippine la Lettera pastorale: *What is Happening to our Beautiful Land?* (1988); dei vescovi boliviani: *El universo, don de Dios para la vida* (2012); il testo dei vescovi tedeschi: *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit* (2006); dai vescovi del Canada: "You Love All That Exists... All Things Are Yours, God, Lover of Life" (2003); dai vescovi del Brasile: *A Igreja e a questão ecológica* (1992); dai vescovi dominicani: *Sobre la relación del hombre con la naturaleza* (1987); del Paraguay: *El campesino paraguayo y la tierra* (1983); dell'Asia: *Love for Creation. An Asian Response to the Ecological Crisis* (1993), della Nuova Zelanda; *Statement on Environmental Issues* (2006).

¹¹ Per averci lavorato direttamente ha sicuramente un rilievo particolare *Il Documento di Aparecida* (29 giugno 2007) dell'episcopato Latinoamericano e dei Caraibi. Insieme a questo testo bisogna forse ricordare anche quello della Commissione episcopale di pastorale sociale dell'Argentina, *Una tierra para todos* (2005).

2.3 I dati scientifici

Unitamente al riferimento alla Bibbia e alla Tradizione l'Enciclica di Bergoglio fonda la propria riflessione ecologica su delle descrizioni di carattere scientifico. Pur senza essere un testo puramente tecnico-scientifico, né ambire ad esserlo, la lettera fa un elenco descrittivo abbastanza tecnico sulla situazione in cui versa attualmente l'ecosistema¹². Nello specifico viene fatta menzione del fenomeno denominato rapidizzazione, in base al quale l'accelerazione dei cambiamenti climatici si unisce oggi all'intensificazione dei ritmi di vita e di lavoro (cfr. 18).

Il pontefice fa un elenco dettagliato delle varie fenomenologie legate all'inquinamento ecologico: la cultura dello scarto che crea immondizia, l'acidificazione del suolo e dell'acqua a causa dei vari prodotti chimici, il riscaldamento del pianeta e l'innalzamento del livello del mare, il gas serra, gli eventi meteorologici estremi, l'uso intensivo di combustibili, i fossili in estinzione, la perdita della biodiversità del pianeta, lo scioglimento dei ghiacci, la minaccia di fuoriuscita di gas metano.

Questa meticolosa puntualità tecnica, è un altro degli aspetti caratterizzanti l'Enciclica. Giustamente l'economista Stefano Zamagni, in un'opera collettiva di commento a *Laudato si'*, sostiene al riguardo che tante sono le singolarità di questo importante contributo di Dottrina sociale della Chiesa, a cominciare dallo stile espositivo ed accessibile e, appunto, al «robusto fondamento scientifico dell'argomentazione»¹³. A queste ultime Zamagni ne aggiunge delle proprie basate sul principio dei *planetary boundaries* (limiti planetari), ovvero il fatto che l'uomo starebbe consumando la terra in modo non sostenibile. Lo studioso pertanto aggiunge ai contenuti dell'enciclica alcune sue puntualizzazioni economiche, spiegando che la crisi ecologica ha una connessione diretta con le dinamiche economiche, in particolare con il *mainstream* del corto-terminismo (*short-termism*) economico, cioè la massimizzazione del profitto a breve termine. Da ciò egli deduce la necessità di una *governance* globale dell'economia per risolvere o gestire la situazione ambientale. Tale *governance* sovranazionale, infatti, viene da lui descritta come tanto più importante nella misura in cui attualmente si registra una tensione di fondo tra i paesi poveri che paventano accordi ambientalisti e i movimenti ecologisti che, all'opposto, temono che la Wto (Organizzazione mondiale del commercio) spazzi via le loro proposte.

¹² L'Enciclica non fa riferimento Rapporto Brundtland, *Il futuro di noi tutti, Rapporto della Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo*, Bompiani, Milano 1988.

¹³ S. Zamagni, *Un'ecologia integrale: civilizzare l'economia e custodire il creato*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra. Commento a Laudato si'*, Ave, Roma 2015, p. 26. L'autore ricorda appunto che l'Antropocene – termine coniato da Paul Jozef Crutzen – a seguito della prima rivoluzione industriale ha "buttato fuori casa la natura", leggendo così l'Enciclica di Francesco come una reazione che si basa su tre tesi principali: "lotta alla libertà e sviluppo sostenibile costituiscono due facce della stessa medaglia"; "l'ecosistema è un bene comune globale"; "la difesa della biodiversità economica".

Anche Sandro Calvani, nel medesimo saggio di commento all'Enciclica, apporta dei dati scientifici di approfondimento, elencando nove processi o confini del sistema terra che non possono essere oltrepassati, sebbene quattro di essi lo siano stati proprio nel 2015¹⁴.

Bergoglio, consapevole di questi dati scientifici, sottolinea appunto che «È necessario investire molto di più nella ricerca» (42). Egli stesso, inoltre, mette in evidenza la necessità di studi ed approfondimenti ulteriori perché «Non ci si rende conto a sufficienza di quali sono le radici più profonde degli squilibri attuali, che hanno a che vedere con l'orientamento, i fini, il senso e il contesto sociale della crescita tecnologica ed economica» (109). Di seguito vengono così fatte delle raccomandazioni concrete. Il testo, infatti, contiene un invito a limitare al massimo l'uso delle risorse non rinnovabili, a moderare il consumo, a massimizzare l'efficienza dello sfruttamento e a riutilizzare e riciclare il più possibile. Precisando meglio questi incoraggiamenti, che fanno da premesse ad un'ascesi ed una spiritualità ecologica, Francesco scrive che «L'umanità è chiamata a prendere coscienza della necessità di cambiamenti di stili di vita, di produzione e di consumo, per combattere questo riscaldamento o, almeno, le cause umane che lo producono o lo accentuano» (23).

Il richiamo indirizzato dal pontefice è dunque esplicito e forte, anche perché nelle pagine del testo si coglie una certa sfiducia nella capacità della politica di rompere la logica perversa che sta dietro taluni meccanismi di sfruttamento, come dimostra, peraltro, la grande titubanza ad affrontare in modo deciso i grandi problemi economico-ecologici dell'umanità. Gli appelli lanciati dalla comunità scientifica sono dunque riletti da Francesco alla luce dei valori evangelici, soprattutto l'attenzione ai poveri, anche perché, come già auspicava S. Pastel, occorre affrontare insieme il problema della povertà e quello dell'ambiente. L'Enciclica di Bergoglio va esattamente in tale direzione.

3. *Una teologia dell'ecologia a battesimo*

Risulta del tutto ovvio che non sarà possibile strutturare una valida etica ambientalista ed una spiritualità dell'ecologia senza prima dare fondazione ad una sistematica teologia dell'ecologia. Da questo punto di vista, dobbiamo prendere atto che l'invito ecologico che Francesco rivolge ai cattolici nell'Enciclica ha un carattere più

¹⁴ Calvani elenca i seguenti confini: la riduzione dell'ozono stratosferico, la perdita di integrità della biosfera, l'inquinamento chimico, il cambiamento climatico, l'acidificazione degli oceani, il consumo di acqua dolce, il cambiamento dei sistemi di uso dei suoli, i flussi di azoto e di fosforo per la biosfera degli oceani, carico atmosferico di aerosol (cfr. S. Calvani, *La globalizzazione oltre il paradigma tecnocratico*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra*, pp. 88-94)

dottrinario che pastorale; tuttavia il testo rinvia a dei supporti teologici solidi ed precisi. La sua riflessione sul tema, agganciandosi ad essa in modo strutturale, possiede dunque un vero rigore teologico. Al tempo stesso, però, tali rimandi teologici sono indicati più che sviluppati, perché l'enciclica rimane una lettera pastorale, non un vero e proprio saggio scientifico. Da questo punto di vista, vi è la necessità, partendo dagli spunti del documento di Bergoglio, di strutturarne sempre meglio l'orizzonte biblico, patristico e filosofico-teologico, in vista di un'auspicata teologia dell'ecologia.

È questo, appunto, un ramo disciplinare piuttosto recente, nato in ambito ecumenico negli anni successivi al Concilio Vaticano II. Un autore di riferimento, al riguardo, è Thomas Sieger Derr, teologo che è espressione dell'attenzione che il movimento ecumenico del Consiglio Mondiale delle Chiese ha riservato all'ecologia. Quest'ultimo prese atto della necessità di occuparsi del tema già nel 1970, con l'organizzazione di un primo a livello mondiale di ecologi, biologi e teologi esperti del problema a cui seguì, nel 1971, a Roma, un primo documento dal titolo: "Ambiente globale, scelta responsabile e giustizia sociale"¹⁵. Ancora oggi, però, sebbene il tema sia stato affrontato da diversi autori, non ci sono veri testi sistematici di teologia dell'ecologia, anche se si distinguono con una nota di merito lavori come quelli di Sieger Derr o Moltmann. Questa ennesima e neonata teologia delle realtà terrestri risulta quindi ancora in costruzione, e Francesco, con *Laudato si'*, ne ha in fondo celebrato il battesimo e fornito l'essenziale spinta propulsiva. È con questo documento che nasce una prima ed ufficiale teologia dell'ecologia.

Il teologo riformato di Tubinga Moltmann è indubbiamente l'autore che in ambito europeo, negli ultimi anni, ha maggiormente riflettuto sul tema. Questi, in *Dio nella creazione*, ha teorizzato una "dottrina teologica della creazione" che muove esattamente dalla crisi ecologica. Dopo aver sottolineato che tale crisi ha origine negli stati industrializzati d'impronta cristiana, l'autore sostiene – proprio come Romano Guardini a cui in modo privilegiato si rifà l'Enciclica –, che questa crisi nasce dal desiderio di potere e di predominio, aggiungendo che la situazione ecologica attuale è una distorsione del comando biblico a "soggiogare la terra"¹⁶. Alla riflessione moltmanniana si deve quindi una delle più articolate riflessioni ecologiche degli ultimi decenni, perché si è chiesto come debba essere riformulata oggi una dottrina della creazione che sia fermento di pace con la natura¹⁷. In tale contesto, egli ha inoltre ammonito anche che senza un tale cambiamento radicale il mondo va verso una completa catastrofe¹⁸.

Moltmann, quindi, fa rientrare la teologia dell'ecologia nella sua più ampia teologia della speranza, e, soprattutto, al fine di fondare una spiritualità ecologica cristiana, rilegge

¹⁵ T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1974, p. 25ss.

¹⁶ Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, p. 33.

¹⁷ Cfr. Ivi, 34.

¹⁸ Cfr. Ivi, 33.

in modo nuovo il passo del Genesi alla base dell'antropocentrismo biblico. Come scrive, «alla luce della missione di Cristo quel passo della Genesi (1,28) dovrà essere interpretato in modo completamente nuovo: non "assoggettate a voi la terra", ma "liberate la terra attraverso la comunione con essa"»¹⁹.

Moltmann, in sostanza, con la sua primaticcia teologia dell'ecologia risponde alle voci pessimistiche sul futuro del pianeta sollevate da vari scienziati come L. Klages, D. Lyle, G. Foley, e soprattutto ha per primo scagionato la Bibbia dall'accusa di essere la fonte dei disastri ambientali moderni. Il pensatore tedesco ha altresì dimostrato che un ecologismo cristiano sia possibile e legittimo, ma anche doveroso, alla luce della categoria escatologica della "speranza". L'enciclica di Francesco, pur senza citarlo, si inserisce esattamente in questa linea già tracciata da Moltmann.

Egli risulta quindi una figura di riferimento, e anche la riflessione sul tema elaborata negli ultimi anni in ambito italiano si muove seguendo essenzialmente la sua scia²⁰. È il caso, per esempio, di Giordano Frosini, il quale, occupandosi di teologie delle realtà terrestri, è stato tra i primi ad interessarsi di ecologia. Come ricorda lo stesso teologo pistoiese, anche in Italia non sono mancate varie voci catastrofiste, come quella del filosofo Nicolo Abbagnano, che ha persino definito l'epoca moderna un'apocalisse senza Dio²¹.

L'ecologia come "studio della casa", però, è stata collocata da Frosini non all'interno della teologia della speranza, ma in quella del lavoro. Come scriveva: «L'ecologia è oggi un nuovo capitolo della teologia del lavoro»²². Considerando tale collocazione, il sacerdote toscano non sembra voler attribuire alla teologia dell'ecologia un suo ambito autonomo; al tempo stesso, però, afferma con risolutezza che «la teologia non se ne può disinteressare anche perché è essa stessa chiamata in causa come correa da una certa pubblicistica assai diffusa»²³. In particolare è da notare come Frosini nel capitolo che dedica al tema usi il prefisso "per" al fine di indicare che quella dell'ecologia è una branca teologica ancora in *statu nascenti*²⁴. Nello specifico, la sua riflessione ritorna sulla messa sotto accusa della Bibbia riportando la frase di Ian McHarg secondo il quale l'affermazione del predominio di JWHW – il dio che aveva creato l'uomo a suo immagine e somiglianza – è stata una dichiarazione di guerra alla natura²⁵. Il teologo di Pistoia, scagionando il testo biblico sulle tracce del percorso già tracciato da Moltmann, va alla ricerca delle vere cause alla base degli abusi umani sull'ambiente, e li individua piuttosto

¹⁹ J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, p. 145.

²⁰ Cfr. il capitolo "Lavoro ed ecologia" in G. Frosini, *L'attività umana. Per una teologia del lavoro*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 203-234.

²¹ Cfr. N. Abbagnano, *L'uomo progetto 2000*, Dino, Roma 1981, p. 89s.

²² G. Frosini, *L'attività umana. Per una teologia del lavoro*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 203.

²³ Ivi, p. 203.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 227.

²⁵ Cfr. Ivi, p. 216.

nel pensiero di Cartesio e Bacone. Entrambi, infatti, sono alla base di un modo di pensiero che ha influito fortemente sulla cultura occidentale: il primo perché definisce l'uomo come solo pensiero guardando alla natura come una semplice macchina, il secondo perché crede che sapere sia potere, concependo la conoscenza come un mezzo di dominio. Più che la Bibbia, quindi, egli conclude indirettamente che è un certo pensiero filosofico che deve essere messo sotto accusa.

Oltre a Frosini e agli altri saggi ed articoli in italiano menzionati in precedenza – in verità non numerosi – deve essere segnalato un convegno organizzato nel 2012 da "Piacenza teologia" sulla questione ecologica che ha raccolto circa venticinque interventi con la presenza dello stesso Moltmann²⁶. In quell'occasione il sottoscritto aveva già suggerito che un'eventuale teologia dell'ecologia avrebbe dovuto essere fondata – come essenzialmente fa l'Enciclica di Bergoglio – sul pensiero di Romano Guardini e Teilhard de Chardin. Il teologo veronese, infatti, è il primo che non solo abbia denunciato il potere distruttivo della tecnica sull'equilibrio ecologico del pianeta, ma è arrivato persino a demonizzarlo. Scrisse Guardini: «quando la coscienza dell'uomo non assume la responsabilità della potenza, ne prendono possesso i demoni. Con questo termine non intendiamo alcuna moda momentanea e giornalistica, ma esattamente ciò che dice la Rivelazione: esseri spirituali, creati buoni da Dio e caduti lontano da Lui: che si sono decisi per il male ed ora sono decisi a rovinare la creazione divina»²⁷. Papa Francesco, oltre a citare Guardini, menziona esplicitamente, al numero 83, anche Teilhard de Chardin e la sua concezione di «Cristo come fulcro della maturazione universale». Al di là di questo richiamo esplicito, però, è possibile dimostrare che il pancristismo del francese, la sua mistica della natura e il suo impegno per una trasfigurazione escatologica del cosmo rimangono sottesi sullo sfondo dell'intera Enciclica.

In particolare, l'articolazione concettuale della Lettera potrebbe essere letta alla luce della dottrina teologica del pancristismo che, come cercavamo di dimostrare nel convegno di Piacenza, consente di risacralizzare la natura e ristabilire quel nesso tra Dio, l'uomo ed il cosmo che il pensiero moderno sembra aver smarrito. Potremmo precisare che anche la celebre "ecosofia" di Raimon Panikkar, da lui connessa alla propria dottrina del cosmoteandrisimo, è in verità basata su precedenti intuizioni teilhardiane²⁸.

Forse la riflessione ecologica di Francesco poteva essere più esplicita nel palesare le radici del suo ragionamento teologico in Teilhard de Chardin e in quel pancristismo che, agli inizi del Novecento, ha occupato le riflessioni anche di autori del calibro di Maurice Blondel e Jules Monchanin. Probabilmente ha pesato il fatto che il pancristismo è stato spesso equivocado col panteismo, e molti passaggi dell'opera teilhardiana sono ancora

²⁶ E. Garlaschelli-G. Salmeri-P. Trianni (edd.), *Ma di' soltanto una parola.. economia, ecologia e speranza per i nostri giorni*, EDUcatt, Milano 2013.

²⁷ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, op. cit., p. 82.

²⁸ Cfr. R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, Jaca Book, Milano 2015.

oggi oggetto di discussione. Il Papa, però, sembra voler cogliere l'essenza mistica contenuta in tali intuizioni, per farle confluire nella fondazione concettuale di una teologia ecologica che non può non leggere la terra – la casa comune –, come un organismo vivente e dinamico che riflette l'impronta, la presenza e l'amore del suo creatore. Va in questa direzione, per esempio, la sua sottolineatura dell'impronta trinitaria del creato.

Ad ogni modo alcune considerazioni bergogliane riverberano la dottrina teologica del pancristismo: «secondo la comprensione cristiana della realtà, il destino dell'intera creazione passa attraverso il mistero di Cristo, che è presente fin dall'origine: "Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui (Col1,16)"» (99). Al riguardo è possibile aggiungere che tale dottrina è accostabile a quel pan-psichismo e a quella teologia del processo di Alfred North Whitehead a cui si rimanda anche il saggio teologico di Derr²⁹. Nell'enciclica di Bergoglio, tuttavia, non si fa esplicito riferimento a queste dimensioni. In essa, in termini più equilibrati, si riconosce che «per la tradizione giudeo-cristiana, dire "creazione" è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio» (76). È questo un passaggio che rimanda agli orizzonti teologici cari a Teilhard de Chardin, il cui pancristismo coincide con un certo pan-psichismo. Sono inoltre parimenti teilhardiane le allusioni – attraverso una citazione di Tommaso –, che le cose stesse si muovono verso un determinato fine (cfr. 79). Parimenti attigui alla teologia eucaristica teilhardiana sono infine i richiami della Lettera alla trasfigurazione escatologico del cosmo. Soprattutto quando Francesco, citando il suo predecessore, sostiene che l'Eucarestia è sempre celebrata sull'altare del mondo (cfr. 236). In generale, comunque, a dimostrazione della simbolicità del cosmo, ma anche della continuità tra natura e soprannatura che vi possiamo rintracciare, viene affermato che «i Sacramenti sono un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale» (235).

Proprio in virtù di questi rimandi teologici, quella di Francesco, come lascia suggerire Luigi Alici, è a tutti gli effetti un'"ecologia profonda" (*deep ecology*), termine creato dal filosofo norvegese Arne Naess, che intende distinguerla da un'"ecologia di superficie" (*shallow ecology*) che ha inferiori riferimenti filosofici, spirituali e teologici³⁰. In particolare, l'ecologia profonda bergogliana risulta legata alla necessità di dare fondazione ad una nuova antropologia. Nel testo Francesco scrive appunto che «non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (118). La conversione ecologica globale di cui parla il pontefice, quindi, passa attraverso una nuova antropologia teologica che non relativizza i passi genesiaci, ma li reinterpreta in modo nuovo.

In virtù di questo nuovo approccio antropologico, e grazie a questa diversa ermeneutica dei passi biblici, *Laudato si'* presenta una vera e propria teologia

²⁹ Cfr. T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 67.

³⁰ Cfr. L. Alici, *Natura e persona: lo "sguardo diverso" di papa Francesco*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra*, op. cit., p. 52.

dell'ecologia. L'assenza di un approccio sistematico al tema era una lacuna stridente del panorama teologico moderno, e papa Francesco, con la promulgazione del documento, vi ha per l'appunto posto rimedio. La lettera, in particolare, solleva tutta una serie di tematiche il cui approfondimento successivo punterà e darà strutturazione ancora più compiuta a questa teologia dell'ecologia che deve essere considerata, a tutti gli effetti, una teologia delle realtà terrestri, forse la più urgente ed indispensabile.

In particolare il n. 16 dell'Enciclica presenta un sintetico elenco di tutte quelle tematiche che fanno da sfondo ad una riflessione teologica mirata alle problematiche ecologiche: l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita.

Sono questi i capitoli portanti di questa nuova branca teologica che fa da ponte tra l'etica e la spiritualità, intersecando vari altri ambiti: dalla dottrina sociale della Chiesa all'antropologia. Proprio per questo motivo la teologia dell'ecologia è chiamata a circoscrivere meglio il suo ambito specifico ed il proprio metodo. Frosini, intorno a questo punto, sottolinea che la sua metodologia specifica non può essere che quella, ben conosciuta, della "comprensione oggettiva" che viene usata per quasi tutte le altre teologie delle realtà terrestri chiamate a giudicare problematiche non direttamente presenti nella Bibbia³¹. Parallelamente all'adozione di tale metodo, una riflessione cristiana sull'ecologia che abbia l'ambizione di presentarsi come una vera teologia, ha bisogno di solidi riferimenti biblici, un ancoraggio alla patristica e ai documenti della tradizione teologica e magisteriale ed una chiarezza di fondo circa gli obiettivi e gli scopi della disciplina. Da questo punto di vista è chiaro che sebbene nella Sacra Scrittura non siano presenti problematiche come quelle dell'inquinamento ecologico, essa contiene comunque dei rimandi cosmologici più che sufficienti per strutturare una tale teologia. Inoltre, anche la pubblicistica degli ultimi anni e i documenti del magistero post conciliare dedicati al tema del lavoro, del progresso sociale e all'attività umana in genere, forniscono ad essa un valido sostegno.

Per quanto riguarda gli "obiettivi" una teologia dell'ecologia integrale deve mirare – utilizzando le parole di Francesco – ad «eliminare le cause strutturali delle disfunzioni dell'economia mondiale e di correggere i modelli di crescita» (6). In particolare la teologia dell'ecologia ha il compito di insegnare, come scrive sempre il pontefice, a «riconoscere il messaggio che la natura porta inscritto nelle sue stesse strutture» (117), proprio perché si dà per scontato che esso non sia un messaggio casuale o contingente, ma porti le tracce

³¹ Cfr. G. Frosini, *L'attività umana*, op. cit., p. 227.

di un disegno creatore, e quindi di una normatività e di una saggezza che rimane tale a prescindere dal peccato originale.

A questo proposito meriterebbe un approfondimento, anche perché dà degli strumenti per affrontare problematiche stringenti come quelle legate ai diritti connessi al genere sessuale o alla bioetica, l'allusione bergogliana – tratta da Guardini – “alla natura come norma valida” (cfr. 115). In questo contesto tale questione non può essere approfondita, perché non lo fa nemmeno l'Enciclica, tuttavia è indubbio che essa dovrà sempre più essere al centro delle riflessioni dei teologi dell'ecologia.

Suo tema di fondo e ragione essenziale, comunque, rimane la salvezza del pianeta dall'autodistruzione, anche perché i danni all'ambiente devono essere considerati alla stregua di veri e propri peccati. Francesco lo ricorda citando una frase del patriarca Bartolomeo: «un crimine contro la natura è un crimine contro noi stessi e un peccato contro Dio» (8). In definitiva, quindi, una teologia dell'ecologia non solo è possibile, ma anche doverosa, in virtù della natura simbolica e sacramentale del cosmo, che dovrà sempre più essere considerato alla stregua di una realtà sacra dalla cui conservazione dipende il proprio e l'altrui futuro.

3.1 L'approccio integrale ai problemi ambientali

Nota peculiare dell'enciclica di Bergoglio è che essa non propone una semplice riflessione sull'ecologia, ma sull'ecologia integrale. Il suo modo di approcciare il tema si dissocia da un ambientalismo semplicistico perché insieme alla protezione della “casa comune” promuove lo sviluppo della persona umana che la abita, in tutte le sue varie dimensioni. D'altro canto, nella maniera bergogliana di affrontare la crisi ecologica non c'è nulla di particolarmente nuovo, e già la *Populorum progressio* di Paolo VI del 1967 aveva parlato di sviluppo “integrale” dell'uomo. L'Enciclica non fa che ribadire questa constatazione già montiniana attraverso la presa d'atto che, soprattutto oggi, «l'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme» (48). È ovvio, rispetto a questo rilievo, che il principio base che fa dà sostegno alla suddetta ecologia integrale è sempre quello dell'interdipendenza. Non c'è dubbio, infatti, che la questione ecologica, dal momento che «tutto è intimamente relazionato», debba essere compresa nel quadro più ampio delle relazioni umane e sociali. Proprio per questo motivo il testo dell'enciclica, dopo aver dato una sua definizione di ecologia – «L'ecologia studia le relazioni tra gli organismi viventi e l'ambiente» (138) – , precisa che essa esige di fermarsi a pensare e a discutere sulle condizioni di vita e sui modelli di sviluppo, produzione e consumo. Appare evidente, quindi, che quella di Bergoglio esprime un'autentica ecologia integrale nella misura in cui sotto tale voce iscrive non solo l'ambiente, ma anche l'economia, la cultura ed il progresso sociale. Da vari punti di vista, l'aggettivo “integrale” è anzi la parola chiave che qualifica l'insegnamento ecologista di Francesco. Il suo punto centrale rimane quella svolta o conversione ecologica che deve avere alla base un nuovo rapporto tra l'uomo e la

natura: «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (118). Nell'enciclica viene appunto precisato che l'unica soluzione possibile ai problemi ecologici è quella "integrale", nella misura in cui «non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale» (139). La prima urgenza, quindi, è quella di correggere «l'antropocentrismo deviato» senza per questo cedere il passo al «biocentrismo», ovvero all'ambientalismo puro e semplice, che, su un piano filosofico e religioso, è alquanto limitativo. Indagando a fondo le ragioni profonde del disastro ambientale in corso, Bergoglio precisa che «la crisi ecologica è un emergere o una manifestazione esterna della crisi etica, culturale e spirituale della modernità» (199). È esattamente quest'ultima la ragione per la quale, ad una crisi ecologica che ha una causa "integrale", è necessario rispondere con una reazione "integrale." La convinzione implicita è che un mero "ecologismo", pur lodevole, non ha speranza di successo senza il sostegno di un solido orizzonte teologico e spirituale. Ecco perché, nelle indicazioni del pontefice, la soluzione risolutiva ai problemi attuali dell'ecosistema passa necessariamente attraverso il personalismo cristiano, perché ecologia non significa solo cura della casa comune, ma anche «valorizzazione di ogni persona umana, [ch]e così stimola il riconoscimento dell'altro» (199). In altre parole, il rispetto dell'ambiente nasce sicuramente dalla simbolicità essenziale della natura creata da Dio, ma anche e soprattutto dal fatto essa è il primo luogo di condivisione dell'esistenza altrui. Non si può amare il prossimo senza rispettarne l'ambiente vitale, sebbene una certa superficialità etica non lo metta sufficientemente in evidenza. Accade, invece, soprattutto nel terzo mondo, che poteri ed economie forti, per un egoistico vantaggio personale, esercitino violenze conniventi e soprusi nei confronti dei più deboli, distruggendone l'ambiente di vita e compromettendo il futuro e lo sviluppo di intere popolazioni e grandi aree geografiche, come succede in Amazonia o in certe parti dell'Africa.

Un'ecologia integrale e spirituale poggia quindi sulla responsabilità, sulla solidarietà e sull'attenzione personale al prossimo. Come scrive Francesco: «non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio» (119).

3.2 Un escatologismo moderato

Per collocare teologicamente la riflessione di Bergoglio sull'ecologia è necessario chiamare in causa una disputa teologica tipica della stagione pre-conciliare, sebbene presente da sempre sullo sfondo della spiritualità cristiana: quella tra escatologisti ed incarnazionisti. È questa una distinzione tutt'altro che irrilevante, proprio perché attraversa l'intera tradizione spirituale del cristianesimo e ne interroga l'essenza del messaggio. Le due correnti teologiche riassumono i due diversi atteggiamenti spirituali che i cristiani possono assumere davanti al mondo. L'escatologismo, più pessimista, è il riconoscimento dell'elemento trascendente e metastorico del cristianesimo, ed ha per

modello il monaco, proprio perché legge il “mondo” come una realtà negativa che non si può cambiare ma va essenzialmente fuggita. L’incarnazionismo, più ottimista, coincide con l’attenzione alla storia, ed ha come modello il laico che considera il mondo una realtà positiva all’interno del quale può essere costruito il Regno di Dio³².

L’analisi cristiana dei problemi ambientali deve essere letta ed interpretata alla luce di queste due correnti teologiche, che, tra l’altro, fanno da sfondo alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Alla luce delle ragioni teologiche che motivavano le due correnti spirituali, è possibile affermare che, dopo vari decenni nei quali l’incarnazionismo sembrava prevalere nel panorama teologico, Francesco abbia promulgato un’Enciclica nella quale sono presenti accenti escatologistici, sia pure moderati, soprattutto per quanto riguarda l’atteggiamento nei confronti della tecnica e del liberalismo consumistico.

Leggendo le pagine dell’Enciclica, però, almeno a prima vista, il pensiero di Bergoglio sembrerebbe palesemente incarnazionista, proprio per l’accento che mette sulla centralità dell’Incarnazione. In particolare, nel testo viene menzionato il prologo di Giovanni sottolineando che una “Persona della Trinità si è inserita nel cosmo”. Tale evidenziazione dà un chiaro indirizzo teologico, perché l’Incarnazione è la prima categoria utilizzata dagli incarnazionisti contro gli escatologisti, che spesso ne sottovalutano la valenza positiva e le ricadute sulla storia ed il cosmo. L’Incarnazione, del resto, oltre a valorizzare il creato, legittima, o sembra legittimare, un’assunzione di responsabilità negli impegni storici e nelle varie attività umane della vita quotidiana. Francesco, richiamando il lavoro di Gesù “falegname”, sottolinea per esempio che egli «ha santificato il lavoro e gli ha conferito un peculiare valore per la nostra maturazione» (98). È parimenti tipicamente incarnazionista la puntualizzazione dell’Enciclica che Gesù «era distante dalle filosofie che disprezzavano il corpo, la materia e le realtà di questo mondo (98).

All’opposto, però, sono tipicamente escatologistici gli appelli allarmati di Francesco per il futuro del pianeta, anche se egli non usa mai quegli accenti e quei toni apocalittici – se non millenaristi – che si trovano negli escatologisti più radicali. È altresì prettamente escatologista la convinzione che «il progresso della scienza e della tecnica non equivale al progresso dell’umanità e della storia» (113). Lo è, inoltre, anche la critica «all’idea di una crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia» (106). Nei termini da lui usati, infatti, si nota una certa sfiducia ed un certo pessimismo escatologico, soprattutto quando annota che «la gente ormai non sembra credere in un futuro felice, non confida ciecamente in un domani migliore a partire dalle attuali condizioni del mondo e dalle capacità tecniche» (113). È infine da ricondurre all’escatologismo la constatazione – già guardiniana – che «la potenza della

³² B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l’histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*, Cerf, Paris 1964. Si considera anche il capitolo “La teologia delle realtà terrestri” in G. Frosini, *La fede e le opere. Le teologie della prassi*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1992, pp. 41-66.

tecnologia ci pone di fronte ad un bivio» (102). Rispetto a questo sospetto critico nei confronti del progresso tecnico e della sua forza condizionante, è altresì da rilevare la sua annotazione che «la vita diventa un abbandonarsi alle circostanze condizionate dalla tecnica, intesa come la principale risorsa per interpretare l'esistenza» (110).

Come approfondiremo nel paragrafo successivo, le gravi perplessità verso il progresso tecnico, o almeno la sottolineatura della sua ambiguità, sono una delle dimensioni maggiormente caratterizzanti l'Enciclica, e l'aspetto che maggiormente avvicina Francesco a quegli ecologisti cristiani che si possono pacificamente definire escatologisti. Al tempo stesso, però, la riflessione bergogliana mantiene una posizione di equilibrio, perché molte sue riflessioni rimandano anche a quell'ottimismo storico e a quell'impegno per la trasfigurazione del cosmo di cui grande cantore, nel corso del Novecento, è stato Teilhard de Chardin.

3.3 La critica al sistema tecnico

Uno dei punti centrali che dividevano, ed in parte dividono, escatologisti ed incarnazionisti, è il diverso atteggiamento nei confronti della tecnica, del progresso e del mondo moderno. L'Enciclica di Bergoglio, anche se non è necessario dare rigide classificazioni, appare caratterizzata da un moderato escatologismo, proprio perché su queste tematiche si dimostra piuttosto critico. D'altro canto, che nell'Enciclica trovino spazio tali tematiche non deve sorprendere, perché gli ecologisti, non di rado, si dichiarano scettici verso il progresso tecnico-industriale. Oltre a ciò, va ricordato che anche molti teologi cristiani si sono pronunciati contro la tecnica ed una civiltà meccanica, che, come scriveva Congar, «nata al di fuori della Chiesa, non è mai stata regolata e consacrata da essa»³³. Persino Teilhard de Chardin, sebbene figura di riferimento dell'incarnazionismo, parlava di un "pericolo della meccanizzazione" e del "rischio perenne" che la crescita del mondo non abbia un esito positivo.

Queste osservazioni teologiche facevano eco alle riflessioni di vari filosofi che, soprattutto nel secondo Novecento, si sono espressi nei confronti della tecnica in maniera assai critica. In Italia, Severino, sviluppando delle preoccupazioni che risalgono ad Heidegger (e prima ancora al suo maestro Husserl), ha ripetutamente scritto sul perversimento della tecnica da mezzo a fine³⁴. Con queste sue considerazioni egli riprendeva appunto la scia heideggeriana, che, tra i primi, aveva sottolineato come la tecnica trasformasse la natura in *Bestand*, cioè in fondo di magazzino³⁵.

³³ Y. M.-J., Congar, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 583.

³⁴ A suo avviso le forze dell'Occidente hanno adottato la tecnica come strumento principale per conseguire i propri fini, ma ciò è degenerato in una competizione, che ha appunto trasformato la tecnica da mezzo a fine (cfr. E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 10-14).

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 10-21.

Se sono numerosi i filosofi critici della tecnica che si potrebbero menzionare, non sono pochi nemmeno i teologi cristiani – tutti riconducibili sia pure con accenti diversi all'escatologismo – che verso di essa si sono pronunciati in modo assai polemico. Solo per fare alcuni nomi noti potremmo ricordare il filosofo e teologo Lanza del Vasto che ha reinterpretato la critica di Gandhi alla macchina alla luce del Peccato originale³⁶. Pur senza citarlo, le critiche lanziane sembrano avere un'eco nel saggio di Derr, il quale, come appunto già aveva fatto Lanza del Vasto, riconduce la distruzione dell'ambiente al peccato originale: «l'ostilità tra uomo e natura è uno dei tristi risultati della colpa originale che ha corrotto le finalità del dominio umano sul creato»³⁷. Il pensatore cristiano-gandhiano arrivò persino a demonizzare la tecnica, ma termini simili si trovano anche in Guardini e in Dubos, che parlava di un demone della tecnologia³⁸.

Tra i maggiori critici del sistema tecnico – e sorprende persino che l'Enciclica non lo menzioni – dobbiamo ricordare il cristiano della Chiesa Riformata di Francia e professore di Bordeaux Jacques Ellul, che al tema ha dedicato svariati saggi³⁹. Non è chiaro, al riguardo, se la riflessione bergogliana abbia attinto a questo autore; certamente, però, esattamente come lui, l'Enciclica, della tecnica, critica in primo luogo il suo essere "sistema". Al riguardo scrive appunto Francesco che «il paradigma tecnocratico tende ad esercitare il proprio dominio anche sull'economia e sulla politica» (109). Stando alle sue stesse annotazioni, quindi, il pontefice sembra preoccupato soprattutto dal suo dominio totalizzante: «oggi il paradigma tecnocratico è diventato così dominante, che è molto difficile prescindere dalle sue risorse, e ancora più difficile è utilizzare le sue risorse senza essere dominati dalla sua logica» (108). In un intervento di commento all'Enciclica, riprendendo questo aspetto, Calvani sottolinea appunto come il problema denunciato da Francesco sia non soltanto il paradigma tecnocratico, ma la sua "globalizzazione"⁴⁰.

All'interno del testo, però, non mancano delle considerazioni positive nei confronti della tecnica. Viene citato, per esempio, un discorso di Giovanni Paolo II pronunciato nel significativo scenario di Hiroshima nel quale la scienza e la tecnologia sono state da lui definite un prodotto meraviglioso della creatività umana e un dono di Dio. Lungi dall'esserne univocamente critico, anche Bergoglio sottolinea che «la tecnologia ha posto rimedio a innumerevoli mali che affliggevano e limitavano l'essere umano» (102). Il

³⁶ Per un approfondimento della critica filosofica lanziana alla tecnica nel contesto della filosofia del Novecento che si è occupata di questo tema si consideri: P. Trianni, *I quattro flagelli. La critica alla civiltà tecnica moderna*, in A. Bongiovanni-P. Trianni (edd.), *Lanza del Vasto. Filosofo, teologo e nonviolento cristiano*, Aracne, Roma 2015, pp. 65-94.

³⁷ T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p.105.

³⁸ Cfr. R. Dubos, *Il dio interno. Un messaggio che viene dal mondo della vita*, Mondadori, Milano 1977, p. 200.

³⁹ Cfr. J. Ellul, *Contro il Totalitarismo tecnico*, Jaca Book Milano 2014; Id., *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano 2009.

⁴⁰ Cfr. S. Calvani, *La globalizzazione oltre il paradigma tecnocratico*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra*, op. cit.

pontefice ne fa anzi un esplicito elogio, sia pure non generalista e circoscritto, alla tecnica usata in modo corretto: «la tecnoscienza, ben orientata, è in grado non solo di produrre cose realmente preziose per migliorare la qualità della vita dell'essere umano, a partire dagli oggetti di uso domestico fino ai grandi mezzi di trasporto, ai ponti, agli edifici, agli spazi pubblici. È anche capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il "salto" nell'ambito della bellezza. Si può negare la bellezza di un aereo, o di alcuni grattacieli?» (103).

La posizione di Bergoglio risulta quindi equidistante sia dal rifiuto totale della tecnica sia dal suo elogio indistinto. Egli non critica la tecnica sempre e comunque, come appunto fanno gli escatologisti radicali, e meno che mai la demonizza; al tempo stesso, però, non ne è nemmeno ingenuamente entusiasta, né gli attribuisce particolari funzioni escatologiche, come tendono a fare taluni teologi incarnazionisti. Con un certo distacco critico puntualizza che «l'antropocentrismo moderno, paradossalmente, ha finito per collocare la ragione tecnica al di sopra della realtà» (115). La riflessione bergogliana, da questo punto di vista, sembra riecheggiare le convinzioni di C.J. Glacken, che ha espresso un'osservazione simile individuando in Bacone, Cartesio e Leibniz la fonte principale da cui la mente tecnologica moderna ha attinto l'idea di opposizione tra uomo e natura⁴¹.

In generale, comunque, scrive Francesco che la difficoltà nel formulare una valutazione su questa materia si riassume nel fatto che «la scienza e la tecnologia non sono neutrali», rispondono a «diverse intenzioni» e «possono configurarsi in vari modi». È questo il motivo per il quale il giudizio sulla tecnica risulta come sospeso, e nel testo non è presente alcuna condanna in sé della tecnica, ma solo l'uso strumentale che se ne fa e il dominio condizionante e globalizzato. Ciò nondimeno la lettera bergoliana invita a «guardare la realtà in un altro modo» e a porre un limite a quella «sfrenatezza megalomane» che obnubila la dignità dell'uomo⁴².

Sebbene critico del sistema tecnico, quindi, Francesco non è certamente un Papa "antimacchinista". Come scrive: «nessuno vuole tornare all'epoca delle caverne» (113). La sua riflessione dà semplicemente sottolineatura del fatto che «i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere» (107).

Oltre a denunciare queste possibili degenerazioni sul piano politico-economico, l'Enciclica sottolinea la congenita e strutturale ambiguità dello sviluppo tecnico: «la libertà

⁴¹ Citato in T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 57.

⁴² Pur senza affrontare direttamente la questione ecologica, un moralista cattolico degli ultimi anni che è stato particolarmente attento alle questioni sociali ed economiche e al tema della pace è stato Enrico Chiavacci. Si consideri: E. Chiavacci, *Teologia morale, 3/1. Teologia morale e vita economica*, Cittadella editrice, Assisi 1985; Id., *Teologia morale 3/2. Morale della vita economica, politica di comunicazione*, Cittadella editrice, Assisi 1990.

umana può offrire il suo intelligente contributo verso un'evoluzione positiva, ma può anche aggiungere nuovi mali, nuove cause di sofferenza e momenti di vero arretramento» (79). Considerando i contenuti di filosofie critiche della tecnica e di teologie escatologistiche assai più radicali della sua, è necessario tornare a ribadire che Bergoglio non condanna la tecnica in sé, ma solo il suo cattivo uso: «quando la tecnica non riconosce i grandi principi etici, finisce per considerare legittima qualsiasi pratica» (136). Il vero timore di Francesco riguarda l'enorme potere concentrato oggi dalla tecnica, che egli, riecheggiando Guardini, aggettiva come "tremendo". È emblematico che la sua riflessione critica sul sistema tecnico non si chiuda con dei giudizi definitivi, ma con una domanda inquietante che interpella tutti a riflettere e richiama alla responsabilità: «in quali mani sta e in quali può giungere tanto potere?» (104).

3.4 Teologia degli animali e vegetarianesimo cristiano

L'Enciclica di Bergoglio non è né animalista né vegetariana, o, tantomeno, vegana. Tuttavia la sua riflessione ecologica "integrale" lambisce anche tali tematiche. Del resto, soprattutto nel mondo anglosassone, è assai diffusa – e questo sin dal Settecento –, una teologia degli animali⁴³. Essa si sta diffondendo oggi anche nel contesto teologico italiano, dove si comincia a parlare di vegetarianesimo cattolico. A questo riguardo, anzi, va ricordato un convegno organizzato dall'Associazione Cattolici Vegetariani nel 2013 – i cui atti sono stati curati dallo scrivente insieme a Lorenzetti e Bormolini – al quale il pontefice non ha mancato di mandare i suoi saluti attraverso il cardinale Edoardo Menichelli che ne ha scritto la prefazione⁴⁴.

Non c'è dubbio, nell'ottica di una riflessione sull'ecologia, che il vegetarianesimo sia una di quelle tematiche che possono essere meglio comprese proprio a partire dagli allarmi lanciati dall'Enciclica. Una più larga condivisione dell'alimentazione vegetariana, infatti, darebbe senz'altro una spinta positiva alla risoluzione dell'odierna crisi ecologica che ha, tra i suoi fattori scatenanti, anche l'abuso di carne.

Già da vari anni il modo cattolico, sia in relazione alle questioni ecologiche sia in virtù della crescente sensibilità verso gli animali domestici, ha iniziato a sviluppare una grande attenzione verso le loro sofferenze e i loro diritti. Giovanni Paolo II, il 10 novembre 1989, fece uno storico intervento sull'anima degli animali. Il suo discorso può essere considerato una sorta di premessa a quella che potremmo definire teologia cattolica degli animali, perché nel suo intervento spiegò che per la Bibbia il soffio vitale (*ruach*) non

⁴³ Un autore di riferimento al riguardo è Linzey. Cfr. A. Linzey, *Teologia degli animali. I diritti degli animali nella prospettiva teologica*, Edizioni Cosmpolis, Torino 1998.

⁴⁴ Cfr. G. Bormolini-L. Lorenzetti-P. Trianni, *Il grido della creazione. Spunti biblici e teologici per un'etica cristiana vegetariana*, Lindau, Torino 2015. Il testo si lascia apprezzare per la sua struttura sistematica in quanto prende in esame gli aspetti biblici, i testi patristici e la tradizione teologica.

appartiene solo all'uomo, ma anche agli animali, ed è sempre, in qualche modo, un riflesso e una partecipazione dello spirito di Dio⁴⁵.

Sul tema, ad ogni modo, Bergoglio, cita direttamente il Catechismo della Chiesa Cattolica, sottolineando che «è contrario alla dignità umana far soffrire inutilmente gli animali e disporre indiscriminatamente della loro vita» (130). Per spiegare che la Scrittura non autorizza a nessun «antropocentrismo dispotico» nei confronti degli animali, richiama alcuni passi biblici dove è documentata una vera tenerezza nei loro confronti: «se vedi l'asino di tuo fratello o il suo bue caduto lungo la strada, non fingerai di non averli scorti [...]. Quando, cammin facendo, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta covando gli uccellini o le uova, non prenderai la madre che è con i figli » (Dt 22,4.6). Bergoglio, inoltre, pur avallando le sperimentazioni sugli animali, ha cura di precisare che essa è legittima "entro certi limiti" (cfr. 130). Con realismo psicologico, inoltre, afferma che non si può scindere l'amore verso le persone e quello verso le creature animali: «quando il cuore è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità. Di conseguenza, è vero anche che l'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al trattamento che riserviamo agli altri esseri umani. Il cuore è uno solo e la stessa miseria che porta a maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone. Ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura è contrario alla dignità umana» (92). Questa chiamata cosmica all'amore, che non può avere limiti e circoscrizioni, è ribadita con poetica solennità nella convinzione bergogliana che «perfino l'effimera vita dell'essere più insignificante è oggetto del suo amore, e in quei pochi secondi di esistenza Egli lo circonda con il suo affetto» (77).

3.5 Mistica della natura

Non deve sorprendere che all'interno di un'Enciclica dedicata all'amore verso il creato sia presente una vera e propria mistica della natura. Il cristianesimo, infatti, al pari di altre religioni, ha sempre visto nella natura un luogo di incontro con Dio. Ne fanno fede, per esempio, varie voci del *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, o la testimonianza di figure come san Bernardo il quale scriveva: «Troverai più cose nei boschi che nei libri. Gli alberi e i sassi ti insegneranno cose che nessun uomo ti potrà dire»⁴⁶.

Questo sguardo mistico sulla natura trova una sponda anche nell'insegnamento magisteriale di Giovanni Paolo II puntualmente ripreso da Bergoglio: «accanto alla rivelazione propriamente detta contenuta nelle Sacre Scritture c'è, quindi, una manifestazione divina nello sfolgorare del sole e nel calare della notte» (85). Il testo dell'Enciclica si richiama inoltre a testi di varie conferenze episcopali, dal Brasile al

⁴⁵ Cfr. G. Frosini, *L'attività umana*, op. cit., p. 233. L'autore pistoiese è stato uno dei primi in Italia a prendere in esame il tema.

⁴⁶ Bernardo, *Lettera CVI* sect. 2

Giappone, i cui testi evidenziano che le virtù ecologiche discendono direttamente dal riconoscimento della presenza del divino nella natura (cfr. 88). Quello dell'unione mistica dell'uomo con la natura, del resto, è un tema che attraversa l'intera storia umana, dal Culto cretese della Gran Madre alla poesia romantica del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Si potrebbe aggiungere, per esempio, che persino nel deismo e in Giovanni Keplero sono presenti espressioni mistico-panteiste. Anche nell'Enciclica non mancano accenti di questo tipo: «Egli è presente nel più intimo di ogni cosa senza condizionare l'autonomia della sua creatura, e anche questo dà luogo alla legittima autonomia delle realtà terrene» (80).

In un orizzonte cristiano, però, non si può parlare di semplicistica unione dell'uomo con la natura, né di panteismo vero e proprio. Nella tradizione teologica è altresì presente una dottrina che, senza essere panteistica, ne riflette la medesima tensione verso l'unità: il pancristismo. Nel Novecento sono stati diversi i teologi che hanno riportato in auge questa prospettiva, già presente, peraltro, al tempo dei padri della Chiesa. Tra questi vari teologi merita una menzione speciale Teilhard de Chardin, che parlava di Corpo cosmico di Cristo: «No, il Corpo del Cristo non è, come alcuni, per pigrizia, vogliono che si creda, l'associazione estrinseca o giuridica degli uomini avvolti in una medesima benevolenza e ai quali è destinata una medesima ricompensa. Il corpo del Cristo dev'essere inteso arditamente, quale san Giovanni, san Paolo e i Santi Padri lo hanno veduto e amato: costituisce un mondo naturale e nuovo, un organismo animato e nobile, in cui siamo tutti uniti, fisicamente, *biologicamente*»⁴⁷. In un suo studio dedicato all'ecologia, muovendo proprio dalla cosmologia teilhardiana, il camaldolese Hale, si è richiamato in modo esplicito a questa particolare cristologia: «si deve sottolineare perciò che Teilhard de Chardin intende la sua categoria "Corpo cosmico del Cristo", come ben più di una semplice metafora»⁴⁸.

Attraverso la categoria teologica del pancristismo diviene quindi possibile ricucire quella frattura, tra natura e soprannatura, che la teologia si porta dietro dalla dissoluzione del realismo scolastico e dal superamento della cosmologia platonica. Con il nominalismo di Occam prima, e poi con Cartesio, è infatti subentrato un meccanicismo che ha separato Dio dalla natura. In generale, comunque, il pancristismo è espressione di quella nuova teologia biblica che vari autori ecologisti ritengono massimamente necessaria⁴⁹. Derr, citando uno studio di Bonifazi, cerca di dimostrare, per esempio, che nello stesso mondo ebraico non vi era separazione tra materia e spirito, spiegando che per gli ebrei «la materia è realmente imbevuta di energia vitale. Il termine ebraico *dabar*, parola, indica

⁴⁷ P. Teilhard de chardin, *La vita cosmica*, il Saggiatore, Milano 1970, pp. 73-74.

⁴⁸ R. Hale, *Il cosmo e Cristo. Basi di una teologia ecologica secondo Teilhard de Chardin*, Edizioni Camaldoli, Arezzo 1973, p. 21.

⁴⁹ Derr, che cita l'inno dell'Universo di Teilhard de Chardin, difende la necessità di una nuova teologia biblica (cfr. T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 62).

un'unità vivente di parola e di essere. Tutto ciò che esiste ha questo "carattere di parola". Lo vediamo nella *Torah*, parola divina pronunciata, nella Sapienza presente nella creazione, e nel Logos del quarto vangelo»⁵⁰.

Se una teologia dell'ecologia ha il compito preliminare di mettere in risalto il legame tra Dio e la complessità della natura, Cristo è esattamente tale "nesso", tale vincolo. Questa intuizione, come si accennava, la si ritrova già in vari Padri della Chiesa, da Gregorio di Nissa a Massimo il Confessore, i quali hanno appunto parlato di un Cristo cosmico, e di una presenza nascosta di Dio in tutte le cose, mentre in epoca moderna chi è ritornato su dimensioni simili è Raimon Panikkar attraverso la sua dottrina del cosmoteandrisimo.

L'Enciclica di Francesco, soprattutto in questi paragrafi mistici, raccoglie tutta quella tradizione spirituale cristiana che ha riconosciuto nella creazione le vestigia della Trinità, presentando così la comunione con la natura come una via spirituale per contemplare il Creatore. Viene sottolineata, infatti, la pace e l'ispirazione che l'uomo può ricavare dalla natura quando si ferma ad osservarla realmente, senza secondi fini utilitaristici o egoistici. È questa una prospettiva a cui si richiama anche Derr quando scrive che «poiché la natura diventa una rivelazione di Dio, l'uomo può scoprire la sapienza divina contemplando la natura appena uscita – per così dire – dalle mani del Creatore, cioè nella sua condizione originale non contaminata dall'attività umana»⁵¹. Bergoglio si sofferma su questi medesimi scenari quando, citando san Giovanni della Croce, sottolinea che il mistico sente che Dio è tutte le cose (cfr. 234).

Non c'è dubbio che la lettera del pontefice presenti questa comunione contemplativa come la strada prima per superare le devastazioni ambientali: «siccome la radice della nostra crisi ecologica è data da questo atteggiamento di separazione e superiorità, dobbiamo nuovamente immergerci nella natura se vogliamo evitare la catastrofe finale»⁵². Bergoglio, in virtù di questi appelli, si può quindi inserire in modo pacifico tra quei pensatori che Derr chiama "rimistificatori della natura"⁵³. Egli, cioè, è da collocare tra coloro che ritengono un'esigenza primaria quella di reinserire la natura nel regno del sacro.

Sono parimenti da inserire in questa schiera, per esempio, tutti i teologi del processo, a partire da Alfred North Whitehead, la cui visione filosofica si basa sul panpsychismo, concetto che avvicina non poco il pancristismo di Teilhard de Chardin e la sua teologia della natura intesa come diade spirito-materia. Per Whitehead, infatti, anche i processi naturali fanno parte della storia, e Dio agisce nella natura agendo nella storia. La

⁵⁰ No separazione tra materia e spirito citando Conrad Bonifazi docente a Berkeley, la cui teologia della natura riteneva che per gli ebrei era animata (cfr. Ivi, p. 64).

⁵¹ T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 73.

⁵² Ivi, 77.

⁵³ Ivi, 73

sua teologia del processo, pertanto, risulta intrinsecamente ecologica, nella misura in cui propone una visione organica e non meccanica del mondo⁵⁴. Un nuovo approccio alla natura ecologista e spirituale, pertanto, non può prescindere dallo sviluppo di teologie come quelle di Whitehead o Teilhard de Chardin. Per meglio dire, senza una mistica della natura ed una sua solida fondazione teologica, non sarà in ultima istanza possibile costruire un vero ecologismo cristiano. Ciò potrà avvenire non tanto attraverso la categoria di creazione, quanto mediante quella del pancristismo, ovvero la convinzione che vi sia una presenza diffusa di Cristo e del suo Spirito nell'intero ordine della natura.

4. *Conclusioni: per una spiritualità dell'ecologia*

Se *Laudato si'* segna la nascita di una teologia dell'ecologia, a maggior ragione esprime e tiene a battesimo una primigenia spiritualità ecologica o dell'ecologica.

D'altro canto nel nostro tempo anche la teologia spirituale è chiamata a contestualizzarsi, ovvero a specializzarsi e ad approfondire ambiti specifici, quali, appunto, l'ecologia. Per meglio dire, esattamente come le teologie delle realtà terrestri – dette anche teologie del genitivo –, una teologia spirituale mirata alla comprensione e alla coltivazione di virtù spirituali specifiche deve circoscrivere ed incanalare la propria ricerca.

Detta spiritualità, soprattutto in un'epoca di sconvolgimenti climatici, rappresenta una vera urgenza. Essa rientra nell'universale chiamata alla conversione che deve caratterizzare la vita del cristiano, e non c'è dubbio che sia oggi pressante, come ha scritto anche la Conferenza episcopale lombarda, una "conversione ecologica".

Questo è già il sentire comune di molti cristiani, i quali, in un certo senso, hanno fatto propria la sensibilità di Thoreau, il quale invitava a preservare la natura se si voleva preservare il mondo. Se un tempo queste parole potevano apparire nostalgico romanticismo, ai giorni nostri risuonano invece cariche di un realismo drammatico. Non sorprende, quindi, che la parte cattolica del movimento ecologista italiano abbiamo accolto con entusiasmo l'Enciclica bergogliana, ispirata anche da autori assai noti a livello internazionale come Boff, Illich, Panikkar ed altri ancora. Già da anni, per esempio, l'editoria cattolica più progressista ha attivato alcune collane specificatamente dedicate all'ecologia⁵⁵. Esse hanno compensato una diffusa mancanza di attenzione verso l'ambientalismo e la condizione animale che era, almeno fino a questa Enciclica, una delle

⁵⁴ Per una reinterpretazione di Whitehead in chiave ecologica cfr. T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., pp. 67ss

⁵⁵ Tra le case editrici di orientamento cattolico che si sono distinte per l'impegno ecologista dobbiamo ricordare La Libreria Editrice Fiorentina che ha una collana sul tema: "ecologist" ispirata a Edward Goldsmith ed una rivista dal titolo: "L'ecologist italiano". Anche la Jaca book di Milano in collaborazione con Alce Nero ha vari titoli ecologici.

lacune maggiori dell'etica e della spiritualità cristiana. Da questo punto di vista papa Francesco ha compiuto una vera rivoluzione. Egli, valorizzando alcune considerazioni degli immediati predecessori, si candida ad essere l'autore guida dell'intero movimento ecologista cristiano. È significativo, per esempio, che il suo testo sia arrivato ad evocare uno dei "cavalli di battaglia" dell'ecologismo: il concetto di "decrescita". L'Enciclica, infatti, contiene un esplicito invito ad «accettare una certa decrescita» (193)⁵⁶.

Tale decrescita è una delle forme privilegiate di quell'auspicata conversione ecologica evocata da Francesco. Essa coincide non tanto nel rifiuto della tecnica, ma nella necessità di "rallentarne la marcia" (cfr. 113). Nel testo sono riportati anche vari esempi concreti della forma che può prendere questa resistenza al "paradigma tecnocratico". Tali indicazioni, ad ogni modo, non esprimono tanto una teologia critica della tecnica, né un escatologismo pessimista ed antimoderno, ma sono altresì dei modi per gestire il nuovo "dominio" della tecnica ed eticizzarla.

In sintesi l'Enciclica esprime ed auspica «uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (111). Prendendo atto di queste sue parole, sembra quasi che Bergoglio raccomandi una sorta di ascesi della tecnica, o comunque un suo uso parsimonioso. Molti cristiani, del resto, già adesso non guardano la televisione, rifiutano di avere un'auto propria, o scelgono di evitare, nel lavoro, nella cura personale e nella vita quotidiana, apparecchi elettrici e modernità tecnologiche. Risulta significativa, a questo proposito, l'aggiunta fatta da Francesco nel testo che «è diventato contro-culturale scegliere uno stile di vita con obiettivi che almeno in parte possano essere indipendenti dalla tecnica» (108). Sebbene non lo specifichi, è possibile che il pontefice faccia riferimento a quegli stili di vita alternativi, come quelli che si conducono nelle comunità amish o in quelle nonviolente di estrazione gandhiana, che tradizionalmente fanno a meno della tecnica e cercando di rendersi indipendenti dalla modernità. Francesco sembra quindi apprezzare tali scelte esistenziali che spesso l'opinione comune giudica invece eccentriche.

In generale, comunque, una spiritualità dell'ecologia rappresenta una sintesi di tutti i punti toccati in precedenza. Essa coincide non tanto e non solo con la tutela rispettosa della creazione e della sua sacralità, ma anche nel rispetto del creato in quanto "casa" del prossimo, ed è quindi una delle tante forme in cui si declina l'attenzione tipicamente cristiana verso la persona. Ciò vale a maggior ragione, come spiega il pontefice, nella misura in cui la devastazione ecologica va a detrimento soprattutto dei paesi e delle fasce sociali più povere. Pertanto una spiritualità dell'ecologia si impegna contro l'inquinamento e lo sfruttamento ambientale anche perché tale impegno coincide con la lotta contro la povertà e per la giustizia economica.

⁵⁶ Per un approfondimento del tema cfr. N. Ridoux, *La decrescita per tutti*, Jaca Book-Alce Nero, Milano 2008.

Una spiritualità ecologica integrale, quindi, non guarda solo all'ambiente, ma anche all'economia, e coincide, più in generale, con uno sguardo attento e profondo verso i problemi del nostro tempo, perché, come annota Francesco, «a nulla ci servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana della crisi ecologica» (101). Fondata sulla consapevolezza che l'uomo ha un'origine ed un destino comune, questa spiritualità deve necessariamente coincidere con la lotta contro quell'indifferenza consumistica che ci rende schiavi dei beni materiali ed insensibili alle necessità altrui. Non essendo una spiritualità acosmica, ma direttamente impegnata nelle problematiche della storia, la spiritualità ecologica è anche intrinsecamente legata a quella del lavoro, ed è tutt'una con la chiamata escatologica alla trasfigurazione del cosmo verso la pienezza del Regno di Dio.

Rispetto al rapporto che sussiste tra lavoro ed ambiente, è stato scritto che la teologia spirituale cristiana conosce due modelli diversi: quello incarnato da san Benedetto e quello incarnato da san Francesco⁵⁷. Se si guarda alla natura non solo come contemplazione ma anche come campo di espressione della laboriosità umana esercitata con armonia, il mondo monastico benedettino è indubbiamente un esempio ecologico. In un suo studio, Sawicki sottolinea, per esempio, che patrono dell'ecologia prima ancora di san Francesco è san Benedetto⁵⁸.

La teologia spirituale dell'ecologia è quindi una chiamata sia all'azione che alla contemplazione. Essa deve insegnare a modificare l'ambiente naturale con armonia ed equilibrio, ma anche invitare a riconoscere in esso un'essenza mistica e soprannaturale dal quale lo spirito umano può trarre pace, ispirazione e rapimento mistico. Questa nuova declinazione della spiritualità implica dunque una ri-sacralizzazione, una ri-misticazione ed un ri-apprezzamento della natura come orizzonte – a suo modo sacramentale – d'incontro con Dio. Del resto il distacco dalla natura e la perdita della sua carica spirituale e simbolica, è una delle cause alla base della crisi spirituale del nostro tempo ed una delle dimensioni centrali del secolarismo imperante.

La spiritualità ecologica di Francesco possiede questa anima mistica, ed è anche moderatamente escatologista, non perché disprezzi il mondo creato della tecnica, ma perché invita a trovare una verità più alta al di là di esso, e, almeno in parte, a liberarsene:

«la liberazione dal paradigma tecnocratico imperante avviene di fatto in alcune occasioni. Per esempio, quando comunità di piccoli produttori optano per sistemi di produzione meno inquinanti, sostenendo un modello di vita, di felicità e di convivialità non consumistico. O quando la tecnica si orienta

⁵⁷ Annotava Frosini: «Storicamente, in campo cristiano, hanno preso forma due modelli possibili di rapporto dell'uomo con la natura: sono i modelli che fanno capo a san Francesco e a san Benedetto, il primo più estatico-contemplativo, il secondo più operativo-trasformativo. Forse il primo si ispira di più al secondo racconto della Genesi, il secondo al primo» (G. Frosini, *L'attività umana*, op. cit., p. 232).

⁵⁸ Cfr. B. Sawicki, *Una glossa monastica alla Lettera Enciclica "Laudato si'" di Papa Francesco*, in «Studia monastica» 57 (2015) 449.

prioritariamente a risolvere i problemi concreti degli altri, con l'impegno di aiutarli a vivere con più dignità e meno sofferenze. E ancora quando la ricerca creatrice del bello e la sua contemplazione riescono a superare il potere oggettivante in una sorta di salvezza che si realizza nel bello e nella persona che lo contempla» (112).

Leggendo questo passo si può comprendere come Francesco non invochi tanto una generica conversione ecologica, quanto una conversione specifica dal dominio della tecnica, la quale, ad ogni modo, non è giudicata essere un male in sé, proprio perché il Papa ritiene che possegga dei risvolti positivi quando è indirizzata verso un bene altruistico.

Soprattutto, però, una spiritualità dell'ecologia coincide con la teologia della speranza. Bergoglio sottolinea che «la speranza ci invita a riconoscere che c'è sempre una via di uscita, che possiamo sempre cambiare rotta, che possiamo sempre fare qualcosa per risolvere i problemi» (61). È questo, in ultima istanza, l'appello fondamentale che dobbiamo raccogliere dall'Enciclica ecologica di papa Francesco.

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.