

ANDREA AGUTI

INTRODUZIONE

Questo numero di «Hermeneutica» affronta la questione del rapporto tra crisi ecologica e religione utilizzando come filo conduttore il tema della sacralità della natura. Il dibattito sulla crisi ecologica sviluppatosi nella seconda metà del Novecento ha individuato sin dall'inizio le radici storiche e culturali di questo fenomeno in un atteggiamento antropocentrico e nella sua giustificazione religiosa da parte del monoteismo ebraico-cristiano. L'influente articolo, datato 1967, dello storico Lynn White Jr., che, per il suo carattere seminale, abbiamo riproposto in conclusione del volume in una nuova traduzione italiana, ha avanzato la tesi che il cristianesimo «è la religione più antropocentrica che il mondo ha visto» e che per essa «la volontà di Dio è che l'uomo sfrutti la natura per i propri fini»¹.

Questa tesi, pur divenuta popolare, è come minimo parziale ed è stata delimitata e criticata da molti autori. Un filosofo che è stato influente nella prima parte di questo dibattito, come John Passmore, l'ha ripresa, operando due importanti puntualizzazioni: la prima è che le radici dell'antropocentrismo occidentale sono "greco-cristiane", piuttosto che ebraico-cristiane, dal momento che dall'Antico Testamento si evince soltanto un diritto a usare la natura da parte dell'essere umano, non un asservimento totale ai propri fini, mentre un antropocentrismo altrettanto forte come quello cristiano è da trovare nella filosofia greco-ellenistica, soprattutto nello stoicismo. La seconda è che il cristianesimo, nel corso della sua storia, non ha legittimato soltanto un atteggiamento volto all'assoggettamento e allo sfruttamento della natura in ordine ai fini umani, ma anche uno conservatore che legittima una trasformazione della natura soltanto entro certi limiti e che considera quest'ultima, principalmente, come un mezzo per la trasformazione di se stessi. Come Passmore ha osservato, il «preservazionismo» ecologi-

¹ L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in «Science» 155, 3767(1967), pp. 1203-1207, cit. p. 1205.

co odierno che invita a non «disturbare l'equilibrio della natura» deve molto a questa interpretazione conservatrice presente soprattutto nel cristianesimo orientale².

La tesi di un legame diretto tra crisi ecologica, antropocentrismo e monoteismo ebraico-cristiano è stata in seguito criticata da molti altri autori. Un decennio fa anche papa Bergoglio nell'Enciclica *Laudato si'* (2015) ha richiamato questo punto, sottolineando che la visione biblica e quella cristiana non legittimano un "antropocentrismo dispotico". In effetti, come alcuni autori contemporanei mettono in luce³, la tesi di un nesso diretto tra antropocentrismo cristiano e crisi ecologica è del tutto discutibile. L'antropocentrismo dispotico è piuttosto una figura moderna, come mostra programmaticamente il famoso passaggio del *Discorso sul metodo* (VI, 1) di Cartesio dove l'uso della conoscenza umana è finalizzato al compito di divenire "padroni e possessori della natura". È stata poi la nascita della società industriale e dell'industrialismo, unita al crescente sfruttamento della natura connesso allo sviluppo dell'economia capitalistica e all'obiettivo utilitaristico di un sempre maggiore benessere collettivo, trasferito su scala globale, a creare le condizioni effettive per la crisi ecologica. Oggi l'ideologia di una crescita industriale ed economica illimitata viene messa in discussione da molte parti, ma l'idea di un progresso illimitato della conoscenza scientifica e delle sue applicazioni tecniche (soprattutto nel campo della AI) è ancora forte, come dimostra l'influenza che i movimenti culturali del transumanesimo e del postumanesimo esercitano sul dibattito culturale odierno.

Nel frattempo, l'accusa rivolta all'antropocentrismo si è in parte emancipata dalle sue radici religiose, suggerendo che l'antropocentrismo dispotico è strutturalmente connesso all'evoluzione umana e alla peculiare struttura biologica e cognitiva di *Homo sapiens*. La nostra è infatti una specie "cosmopolita invasiva" che si è dimostrata in grado di trasformare radicalmente l'ambiente a scapito degli altri esseri viventi

² Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974; tr. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 111 ss.

³ Cfr. N. Wirzba, *This Sacred Life. Humanity's Place in a Wounded World*, Cambridge University Press, Cambridge 2021 e A.J.B. Hampton - D. Hedley (eds.), *Christianity and the Environment*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

fino al punto da divenire la specie dominante sul pianeta. Proprio la crescente realizzazione di questa capacità spinge oggi alcuni, com'è noto, ad accettare l'uso del termine "Antropocene" per definire la nostra epoca geologica⁴, e proprio in questa accettazione si può vedere la più netta affermazione della centralità della questione dell'antropocentrismo nel dibattito sulla crisi ecologica.

Nonostante questo parziale congedo naturalistico dalle radici religiose dell'antropocentrismo, le risposte alla crisi ecologica continuano spesso a utilizzare una semantica religiosa o quasi-religiosa, soprattutto per mezzo dell'idea di una sacralità o di una rinnovata sacralizzazione della natura. Ed è su questo punto che i contributi presenti in questo volume si concentrano, poiché, in effetti, si tratta di un punto dove convergono molteplici prospettive capaci di illuminare la questione del rapporto tra crisi ecologica e religione, mettendo in luce, al tempo stesso, le tensioni che la caratterizzano.

Indubbiamente i termini "sacro", "sacralità", "sacralizzazione" presentano significati diversi a seconda dei contesti dove vengono utilizzati, e sono suscettibili di essere usati o come minimo evocati in contesti secolari che hanno nulla o poco a che fare con la religione. Sotto questo punto di vista aveva ragione Passmore quando contestava che la sensibilità ecologica odierna producesse una rinnovata sacralizzazione degli esseri viventi, osservando che «il nuovo "rispetto per la vita" è più del tipo di quello che si può nutrire per un bell'edificio o per un'opera d'arte»⁵. In ogni caso, la semantica del sacro può servire anche in contesti secolari per veicolare l'idea della dignità e della indisponibilità della natura, tale da suscitare il rispetto di essa e una vera e propria obbligazione di tipo morale. È un significato che si può evincere da quelle etiche ambientali centrate sulla nozione del "valore intrinseco" degli enti naturali o sull'apprezzamento del carattere teleologico degli esseri viventi, che oggi rappresenta un'alternativa a quello derivante da un senso o un ordine esplicitamente religiosi (come mette bene in luce il contributo di Luca Valera). Esistono poi chiare analogie tra l'uso del

⁴ Cfr. J. Davies, *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*, Yale University Press, New Haven CT 2018.

⁵ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 133.

sacro in ambito religioso, specie per come è stato inteso nella teoria del sacro di Rudolf Otto, e determinate articolazioni del pensiero ecologico, come l'ipotesi Gaia di James Lovelock, la cui esplorazione (come fa notare nel suo contributo Damiano Bondi) serve soprattutto a mettere in luce la validità euristica della prima e i limiti della seconda.

La parte più consistente del dibattito in questo volume riguarda la compatibilità tra la nozione di sacro e il monoteismo ebraico-cristiano. Quest'ultimo, secondo la classica interpretazione weberiana, ha promosso un "disincantamento del mondo" che, secondo alcuni, sarebbe in ultimo responsabile dell'atteggiamento predatorio nei confronti della natura. Questa tesi, tuttavia, come abbiamo già detto, è del tutto discutibile. Gabriele De Anna la discute mostrando che il pensiero cristiano afferma la sacralità della natura per mezzo della sua partecipazione alla trascendenza, e che è piuttosto il naturalismo, negando l'apertura alla trascendenza, a interdire la possibilità di formulare consistenti criteri etici che muovono al rispetto della natura. Il pensiero cristiano sarebbe così capace di generare, per riprendere una felice formula usata da Francesco Totaro nel suo contributo, una "sacralità diffusa senza confusione", cioè una sacralità che distingue la natura e il divino pur mettendoli in relazione. Allo stesso risultato arriva, da un punto di vista teologico, il contributo di Simone Morandini, che considera il concetto di sacro nella prospettiva biblica della bontà della natura e del ruolo, affidato all'essere umano, di suo custode, un ruolo che, se esercitato correttamente, è ben lungi dal dare vita a un antropocentrismo dispotico o predatorio. Anche le prospettive più critiche sul rapporto tra sacro e cristianesimo, come quella girardiana (illustrata da Silvio Morigi), possono essere ricondotte a questo risultato, mentre altri contributi (come quelli di Angelo Tumminelli e Luca Montanari) richiamano la capacità della teologia cristiana contemporanea di produrre nuove sintesi concettuali (come nel caso di Teilhard de Chardin), o superare contrapposizioni apparenti con il pensiero ecologico (come nel caso di Anne Primavesi e della sua appropriazione teologica dell'ipotesi Gaia).

Più audaci, su questa linea, sono le prospettive di Paolo Gambellini, che mira a un vero e proprio cambio di paradigma della teologia cristiana, capace di superare la visione tradizionale del teismo e il dualismo tra Dio e mondo; quella di Lucia Vantini, che utilizza il pensiero

sul religioso di María Zambrano per inibire il potenziale prevaricatorio del logo occidentale, incluso quello teologico; e ancora quella di Marcello Ghilardi, che, sotto la formula “dalla sostanza alla relazione”, compendia nel suo contributo un’idea fondamentale del pensiero orientale che ispira molti teorici attuali del pensiero ecologico, soprattutto quelli che sostengono la tesi dell’interdipendenza e dell’interconnessione di tutti gli enti naturali.

Queste prospettive sono suscettibili di entrare in dialogo con altre che emergono dall’attuale dibattito sulla crisi ecologica e tematizzano il discorso del sacro in contesti non cristiani o non teistici. A questo riguardo, il quadro è molto differenziato. Nel loro contributo Nicola Pannofino e Stefania Palmisano offrono un’utile panoramica sulle molte forme contemporanee di spiritualità non religiosa che non solo considerano la natura come il contesto in cui esercitare le loro pratiche (spiritualità *nella* natura), ma producono una rinnovata sacralizzazione della natura (spiritualità *della* natura), che oscilla tra neopaganesimo, estetizzazione di tipo romantico, misticismo. Al fondo di queste forme di spiritualità sembrano stare opzioni di tipo animistico, panpsichistico e panenteistico che sono tornate ad avere una consistente presenza nel dibattito filosofico contemporaneo, non da ultimo per contrastare una concezione materialistica della natura che appare troppo ristretta. In effetti, si può osservare che l’odierna spiritualizzazione dell’ambientalismo costituisce un moto di reazione alla concezione meccanicistica della natura indotta dalla scienza moderna, così come al fisicalismo in tutte le sue forme, anche se non bisogna nascondere i rischi che questa reazione produce. Come ricorda nel suo contributo Antonio Allegra, essi sono, principalmente, quelli di esibire una visione idilliaca della natura, che nasconde la sua tragedia, e di promuovere una critica radicale dell’antropocentrismo che sfocia in un anti-umanesimo di principio (come accade nella *deep ecology* di Arne Næss).

Esiste, infine, un’ulteriore linea interpretativa del rapporto tra sacro e natura, che è quella della sacramentalità della natura. Sviluppata nel dibattito attuale soprattutto da Wendell Berry⁶, essa ha ovviamente radici antiche e moderne, ed è illustrata nel volume dal contributo di Mar-

⁶ Cfr., in particolare, W. Berry, *The Gift of Good Land*, in Id., *The Gift of Good Land. Further Essays Cultural and Agricultural*, North Point Press, San Francisco 1981.

co Fiorletta e Andreas Telser grazie all'interpretazione di una lirica di Hölderlin. In questo contesto, il carattere sacramentale della natura non è legato tanto alla dialettica tra nascondimento e rivelazione del sacro trascendente nella natura, ma alla capacità della natura stessa di essere segno del sacro, con il suo carico di ambiguità, di rischio, ma anche di significato salvifico.