Il Margine, n.4-5/1990

UNA NUOVA RELIGIOSITÀ DELLA NATURA?

Marco Morelli

Entro subito *in medias res*, attenendomi in modo sintetico alla domanda sulle possibili e più o meno auspicabili correlazioni «religiose» della cultura verde. E' ovvio che quanto dico risente della parzialità del mio interrogare: non ho una preparazione specifica ed estesa per fare resoconti o analisi o previsioni: mi limito ad applicare, in modo interrogativo, delle considerazioni sulla religiosità del nostro tempo, anche a questo ambito.

Analisi preliminare

La domanda posta è, distintamente in ogni suo termine, e ancor più nel concetto inteso, molto problematica.
«Religiosità», anzitutto: quanto è difficile definirne in modo determinato il significato! Non so se e quanto la cultura verde si attribuisca una religiosità, ma in ogni caso la religiosità è tanto facile attribuirsela che negarsela, magari per gli stessi motivi. Niente di più generico, variabile, condizionato e imponderabile della religiosità. Basti considerare che qualunque definizione, sia pur minima, chiama in causa i due termini più densi e comprensivi, uomo e Dio, che sono sì centri di riferimento, ma mobilissimi e a cui, per analogia, si può applicare una specie di principio di indeterminazione.
Quale definizione può fissare chi sia l'uomo, quali siano le sue determinazioni, le sue componenti costitutive, e quali sostanziali e quali accidentali; quali le sue certe necessità e le incertissime e insieme inesauribili possibilità? Con tutta la storia e le scienze e la filosofia e le letterature non c'è chi possa rispondere alla domanda: uomo, chi sei? Questo per accennare al primo termine della religiosità, la galassia omnicomprensiva e densissima, in contrazione e in espansione, di cui siamo al centro e che pure ci è remota e che chiamiamo uomo.
E il secondo termine, Dio? Che sorge proprio dalla galassia uomo, che è avvertito, affermato, raffigurato, invocato, temuto, lusingato dall'uomo, e che insieme si configura come l'oggetto relativo all'uomo e insieme come l'assoluto, l'indipendente, il precedente e il determinante; e a cui, come si dice da millenni, si possono dare infiniti attributi, ma senza mai poter dire: ecco, è così, per quanto la tentazione e l'illusione sia tanto ricorrente quanto tragicamente pericolosa per l'uomo stesso.
Che cosa di più indefinibile che le possibilità di relazione tra due indefinibili. Perché tale è in profondità la religione.
Poi è ben vero che la storia dell'umanità non si è rassegnata a questa indefinibilità e ha cercato di determinare, coordinare, rinchiudere e obiettivare in istituzioni e concetti e figure e ha dato vita alle mille religioni con culti, riti, leggi e dottrine. Al punto che la religiosità sembra accertata come un tratto antropologico pressoché universale, rispondente a esigenze profonde e inestirpabili. Ma tale considerazione non può esimerci dal riconoscere anche che, proprio alla luce della fenomenologia storica, la pretesa religiosa è stata esposta a tutte le possibili deviazioni, è stata giustificazione, pretesto, autorizzazione ai comportamenti più diversi: da quelli più sublimi, liberanti, creativi e difensivi dell'umanità in generale e di quella dei singoli uomini; a quelli però anche molto spesso più distruttivi, nullificanti, frustranti, repressivi e oppressivi. Attribuirsi in generale il titolo di seguace di una religione non è di per sé né positivo, né garanzia di innocenza o di purezza morale o di ragioni superiori. Farsi difensori o promotori di religiosità in senso generale non è di per sé meglio che farsene oppositori o negatori. Ciò detto semplicemente con un occhio all'antropologia e alla fenomenologia storica.
A ciò si aggiunga la doverosa attenzione alla critica classica della religione, giudicata come alienazione, che presenta certo molti lati discutibili e superati, ma che anche conserva il valore di avvertimento e di allarme, contro l'insita pericolosità per l'uomo stesso della pretesa religiosa: cioè la proiezione e la fuga e l'usurpazione fanatica.

Religione, diversa da fede

Queste note sono solo pallida eco della profonda riflessione compiuta da quanti (Kierkegaard, Newmann, Barth, Bonhoeffer,...) hanno messo in evidenza la differenza e la distanza tra la religione e la fede, in particolare cristiana.

La religione si rivela prodotto dell'«industria» umana per un miscuglio di motivazioni: amore della vita come della morte, paura e insicurezza come volontà di potenza e di ardimento, dipendenza da condizionamenti del passato come volontà di uscire e superare il presente, fuga dalla oppressione (gemito della creatura oppressa, Marx) come dalla libertà e responsabilità (come per esempio per Fromm è anche il fascismo), ricerca di suprema razionalità (cfr. Spinoza ed Hegel) o denuncia e rifiuto della razionalità (quando per es. è applicata alla tecnologia, e manifesta una potenza temibile). La religione poi escogita e mette in campo azioni e strumenti, attese e doveri, che l'uomo deve fare propri per «addomesticare», lusingare, placare o rendere favorevoli e alleati gli dei. Molto spesso le religioni e i loro sacerdoti finiscono col dire «*Gott mit uns*», o «*Deus le vult*», ponendo condizioni assolute agli uomini. Ogni religione tende a presentarsi come partito di Dio. E' innegabile che la religione può diventare ideologia o minaccia subdola per l'uomo.
La fede è altra cosa: è ascolto, accoglienza, ricevimento di grazia di un Dio-uomo per tutti gli uomini. E' accettare l'azione nella storia di un Dio liberatore, che perdona, che promette, che invita alla convivialità, ma che è anche indisponibile, non riducibile a progetti o a schemi ideologici, sempre Altro e oltre, che ha compiuto e che compirà, del futuro: come il vento, libero e imprevedibile e non catturabile.

Seri dubbi

Con questa idea sommariamente richiamata della religiosità, è auspicabile che la «cultura verde» assuma caratteri e pretese religiose? E se lo fa, giova alla causa della conservazione del creato e dell'umanità? C'è bisogno di una nuova «religiosità»? «Nuova» in relazione a che? Anzi, in sostituzione di quale altra? E in che consiste la novità, nella semplice successione nel tempo o nella capacità di proposte, suggestioni e risposte diverse dalle religioni storiche, e quali sono tali eventuali risposte? Una «nuova» religione sarebbe senz'altro meno alienante della altre? E non dovrebbe in ogni caso, nella misura che si esibiscono delle ragioni «plausibili», essere sottoposta alla critica di ogni religione intesa come possibile proiezione o fuga?
Anche in questi tempi sono innumerevoli i movimenti che cercano e propongono nuove forme religiose, ma non è per nulla un fenomeno senza gravi equivoci. Nel n. 8/1990 di *Rocca* (pp. 30-32) c'è un'interessante relazione di una ricerca antropologica condotta in Italia tra le nuove sette religiose. Ne esce un panorama che poco fa auspicare il diffondersi di tali religiosità.

E allora, che cosa cambia e, eventualmente, aggiunge se si diffonde una *religiosità della natura*? Dopo tutta la scienza e con tutta la scienza, che comprende anche la capacità autocritica e il senso del relativo e del limite umano e insieme della complessità, è ancora il caso di divinizzare la natura o mitizzarla? Rinunceremo alla fiducia nella ragione, alla critica della ragione, pura e pratica, e all'autonomia e alla competenza della ragione umana per valutare e affrontare i molti gravissimi problemi del creato minacciato dalle varie bombe, per affidarci al mito dell'«innocenza» della natura? Perché poi anche «natura» è termine galattico, il cui significato è tutt'altro che ovvio.

Non servono nuovi culti

La necessità della difesa e conservazione della natura non ha bisogno di consacrazioni né di culto, che probabilmente creano problemi e complicazioni ulteriori. Mi pare legittima la domanda: perché non si può ritenere che la coscienza umana, nelle sue valenze conoscitive, etiche, relazionali e poetiche, non possa escogitare argomenti e strumenti per far fronte all'emergenza attuale? Caricare di valenze religiose nuove il movimento per la salvaguardia del creato non sarebbe forse ulteriore fonte di ambiguità, una specie di «aspettarsi gli gnocchi dal cielo»?
Tutt'altro discorso è quello di riconoscere e sviluppare le motivazione sia teologiche che etiche, che sono contenute nelle religioni storiche e in particolare nel Cristianesimo, inteso almeno in senso ecumenico e naturalmente nelle sue radici bibliche e sottratto alle remore di dogmi ideologici e a tentazioni prometeiche. Il problema di come possa e debba la professione di fede concorrere ad una nuova coscienza e una nuova prassi di responsabilità verso tutto il creato, è stato posto esplicitamente e con tutta forza: sono state offerte indicazioni molto impegnative da vari episcopati (in Italia quello lombardo), dalle assemblee ecumeniche di Basilea e di Seul e frequenti sono stati anche gli interventi del Papa.
Sebbene la consapevolezza esplicita dei «doveri ecologici» sia ancora ben poco penetrata nella prassi ordinaria della pastorale e nella comune coscienza morale dei credenti, ormai il capitolo può dirsi aperto e la questione tenuta in piena evidenza. Ormai si sa e si dice che, sia pure con le necessarie mediazioni, è possibile e indispensabile anche dal punto di vista dell'essere e del vivere da cristiani, attivare una rieducazione che porti le coscienze dei singoli e delle comunità a dover controllare il rapporto dell'uomo con la natura e con tutta l'umanità e con il futuro, in modo che sia superato e radicalmente mutato l'atteggiamento ancora dominante; at-

teggiamento finora fondato e ispirato da una logica di sfruttamento e dominio e consumo. Ad esso con urgenza, anche in nome della propria fede, si sa e si dice che si deve sostituire la ricerca di valori assoluti e qualificanti la fede stessa in quanto teorica e pratica, valori che ormai si chiamano pace, giustizia e salvaguardia del creato.

Abitare e custodire la terra

In brevissima sintesi, che può dire a un credente la fede cristiana in ordine all'attuale situazione di emergenza? Ben ricordando che il Vangelo non è mai riducibile a ricettario o a codice per nessuna situazione, a questa domanda si deve rispondere: nulla, direttamente, cioè non sono promessi né sono da aspettarsi né miracoli né apocalissi. La fede non illumina direttamente su quello che dobbiamo comprendere e inventare per evitare disastri ecologici e per garantire un futuro vivibile e decente per le generazioni future. La fede non comprende le istruzioni per l'uso, ma neanche certo tollera riduzioni di responsabilità umane.
La Rivelazione non incita certo alla volontà di potenza e di dominio, né si può semplicemente citare Gen. 1 («Crescete e moltiplicatevi e soggiogate la terra...») per dire che il cristiano sarebbe, in base a questo testo, colpevole di esortazione all'arbitrio e alla prepotenza nei confronti della natura. Per gli esegeti il senso di questo testo è così riassumibile: Dio ha creato il mondo per amore e quindi l'uomo deve essere servitore dell'amore e servitore della vita. Inoltre «soggiogate la terra» in ebraico non significa sfruttare la terra fino ad esaurirla, bensì, letteralmente, «porre il piede su qualcosa»: cioè essa è assegnata all'uomo come luogo da abitare. Poi: Gen. 1 viene integrato da Gen. 2, 15, in cui si afferma espressamente che Dio pose l'uomo nel giardino di Eden «perché lo coltivasse e lo custodisse», perché lo conservasse. Quindi la terra è assegnata all'uomo perché questi ne faccia un uso responsabile (cfr. K. Golser, in *Rivista di teologia morale*, n. 85, gennaio 1990, pp. 11 ss.).

La rivelazione dell'umiltà

La rivelazione offre all'uomo una nuova e globale *Weltanschauung*, che fa riconsiderare la coscienza di sé che l'uomo può farsi in base alla pura esperienza naturale e razionale e lo porta a riconsiderare anche e necessariamente sul piano operativo, individuale e collettivo, i modi di rapporto con gli altri uomini e con tutto il creato.

Tutti i grandi concetti dell'annuncio cristiano possono esser valorizzati per orientare il credente ad un'etica della responsabilità:
□ che Dio è creatore: implica che Lui solo è il Signore, e non l'uomo, e che tutto è creatura e niente può essere idolo o valore assoluto;
□ che nel mondo è entrato il peccato; e che il peccato si configura come presunzione di dominio e come tentazione di violenza: l'uomo non dimentichi mai i suoi limiti, si ricordi di Dio, di tutti gli altri uomini e della sua radicale impossibilità di compiere il bene, che tra l'altro conosce solo parzialmente;
□ che Dio si è incarnato in Gesù Cristo: il nostro è un Dio che ama la terra (Rahner), in tutte le sue implicazioni;
□ che Cristo è risorto: secondo Rom. 8, 18-24, la resurrezione è cosmica.
In particolare, poi, la teologia morale cristiana è tutta orientata a insegnare la carità, la giustizia, la pace, la sobrietà, il senso di solidarietà e responsabilità. Si può quindi dire che l'attuale situazione può essere ben interpretata come un appello in termini nuovi alla mai compiuta *conversione*, da intendere in senso profondo, radicale e collettivo. L'attuale situazione di emergenza in cui versa il pianeta può essere vista come il luogo storico della conversione di tutti, interiore e pratica, ed è una situazione immediata e concretissima dove il credente deve attivare la fede nella resurrezione come, appunto, nuova creazione.
L'impegno cosciente e responsabile per la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato è anche una nuova via all'ecumenismo, come è stato detto chiaramente nelle grandi assemblee di Basilea e di Seul.
Non c'è dubbio, in conclusione, che un cristiano è come tale interpellato e caricato di motivazioni, ulteriori a tutte quelle di cui diventa cosciente per semplice analisi e riflessione razionale, per una dedizione solerte e decisa alla causa per la quale si batte la cultura verde. Ma non c'è bisogno di «una nuova religiosità della natura», ci è già data la legge e i profeti (cfr. Lc 16, 29), anche se sono sempre necessarie mediazioni di interpretazione e di attualizzazione. Il problema è quello di voler capire e sapere accettare, perché «se non accettano le parole di Mosè e dei profeti, non si lasceranno convincere se uno risorge dai morti» (Lc 16, 31), come dice Abramo all'epulone. ■