

Doranna Lupi

Presentazione di *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra* di Rosemary Radford Ruether

Come leggiamo nella postfazione del libro *Gaia e Dio*, curata dalla teologa Elisabeth E. Green, la pubblicazione di quest'opera ha avuto il pregio di introdurre nel dibattito italiano il tema, finora poco conosciuto, dell'ecofemminismo.

R. Ruether è una tra le più rinomate teologhe femministe statunitensi. L'interesse per i temi ecologici è una costante del suo pensiero ma, mentre questi motivi erano condivisi da altri teologi che si affrettavano ad incorporare una sensibilità ecologica nel loro pensiero teologico, la Ruether offriva una versione diversa che proveniva dalla sua prospettiva femminista. Per lei esiste un nesso tra l'oppressione della donna da una parte, e lo sfruttamento delle risorse naturali dall'altra. Ambedue, ed è questo il filo conduttore del suo pensiero, fanno parte della stessa forma mentis che ha condizionato tutto l'ordine sociosimbolico dell'Occidente., inclusa la sua produzione teologica.

L'autrice, introducendo l'opera, s'interroga sulla possibilità di dialogo tra Gaia, la terra sacra e vivente e Dio, la divinità monoteistica delle tradizioni bibliche. L'ecologia e il femminismo, messi insieme nella prospettiva unificata dell'ecofemminismo, offrono all'autrice la prospettiva critica partendo dalla quale essa cerca di dare una valutazione all'eredità della cultura cristiana occidentale. Tuttavia i termini ecologia e femminismo hanno molte dimensioni di significato, pertanto l'autrice precisa che l'ecofemminismo unisce le indagini "dell'ecologia profonda" e del "femminismo radicale". La prima, esaminando i modelli simbolici, psicologici ed etici delle relazioni distruttive degli esseri umani con la natura, vede in particolare nella cultura occidentale, sacralizzata dal cristianesimo, una causa determinante di questa cultura distruttiva. Si è quindi sforzata di creare una nuova e più olistica coscienza e cultura.

Il secondo afferma che il problema è molto profondo, che si deve guardare ai modelli di cultura e di coscienza su cui si basa il dominio maschile e la violenza contro le donne. Unendo questi due punti di vista è possibile indagare sul collegamento tra dominio maschile e dominio della natura, sia nell'ideologia culturale sia nelle strutture sociali.

Le tradizioni culturali classiche dell'occidente, codificate tra il 500 a.C. e 800 d.C., e di cui il cristianesimo è la principale espressione, hanno giustificato e sacralizzato questi rapporti di dominio. Noi ereditiamo così, non soltanto un retaggio di sistemi di dominio, ma anche culture che ci insegnano a vedere questi rapporti come "ordine naturale" e come volontà di Dio. In particolare, il modo in cui queste culture hanno costruito l'idea del Dio unico monoteistico maschile, e il rapporto di questo Dio con il cosmo come suo creatore, hanno rafforzato simbolicamente i rapporti di dominio degli uomini sulle donne, dei padroni sugli schiavi, e degli esseri umani (della classe dominante maschile) sugli animali e sulla terra. Il dominio sulle donne ha fornito un legame-chiave, sia dal punto di vista sociale che simbolico, con il dominio della terra, e di qui la tendenza delle culture patriarcali a legare le donne alla terra, alla materia e alla natura, identificando invece gli uomini con il cielo, l'intelletto, lo spirito trascendente.

Ma queste tradizioni classiche non hanno solamente sacralizzato la gerarchia patriarcale sulle donne. In esse troviamo anche un'eredità di lotta contro ciò che veniva percepito come ingiustizia e peccato e il tentativo di creare relazioni giuste e amorevoli tra le persone nel loro rapporto con la terra e con il divino.

Il lavoro è suddiviso in quattro parti che hanno per titolo: creazione, distruzione, dominio e inganno, guarigione. Queste quattro parti corrispondono, in qualche modo, alle categorie della

teologia cristiana che ci sono più familiari: la creazione, il giudizio, il peccato e la caduta, la redenzione. Ciascuna di queste categorie viene, però, esaminata nel libro per i suoi pregiudizi ideologici, che hanno contribuito ad un rapporto distorto. In ciascuna parte si criticano queste categorie nella loro comprensione tradizionale, proponendo un significato più olistico di questi concetti.

CREAZIONE

Secondo l'autrice i racconti di creazione riflettono la cultura e la visione del mondo del loro tempo. Essa passa in rassegna i tre racconti classici della creazione che hanno determinato la tradizione biblica cristiana. Mostra in che modo questi racconti, formati appunto tra il 500 a.C. e l'800 d.C. periodo in cui i sistemi classici del patriarcato venivano codificati, hanno funzionato per sacralizzare i rapporti di dominio. La nostra cultura occidentale cristiana è stata plasmata a partire da tre racconti classici di creazione:

1) *l'Eunuma Elish*, racconto Babilonese in cui Marduk affronta Tiamat, la madre originale, la uccide e dalla divisione del suo corpo crea cielo e terra. In questo racconto c'è una transizione dalla metafora riproduttiva, tipica dei precedenti racconti sumerici in cui si poneva come primo principio l'immensa Grande Madre che aveva in gestazione tutte le cose nella mescolanza delle acque del suo grembo, ad una metafora maschile e artigiana della creazione.

2) *Genesi*, racconto ebraico, in cui il conflitto tra il creatore e la madre scompare. Il Creatore(Dio Maschio) domina serenamente il processo di creazione in cui la materia risponde istantaneamente al suo comando verbale.

3) Il *Timeo* di Platone, racconto Greco, più astratto e filosofico. Secondo Platone originariamente coesistono due sfere, quella invisibile ed eterna del pensiero, quella visibile della corporeità. Fra di loro il Creatore (Demiurgo) crea il cosmo gerarchicamente. Forma l'anima umana ma il corpo viene creato dagli dei secondari. Le anime poi si incarnano in corpi maschili e il loro compito sarà di dominare gli istinti del corpo. Se falliranno in questo intento la loro anima si reincarnerà in un corpo di donna. Questa gerarchia mente-corpo viene replicata in maschio-femmina, umano-animale, padrone-schiavo.

Il cristianesimo occidentale ha accettato il racconto di Genesi leggendolo però attraverso gli occhi della scienza Greca e producendo una propria sintesi. In essa conserva il simbolismo dell'anima al maschile e del corpo e delle passioni al femminile che giustificheranno l'inferiorità femminile con il rafforzamento della punizione per essere state la causa del peccato originale. L'immortalità dell'anima riaffermò, inoltre, nel cristianesimo una netta divisione tra gli umani e le altre forme di vita, giustificandone il possesso e lo sfruttamento.

LA SCIENZA UN NUOVO RACCONTO DI CREAZIONE

I racconti di creazione hanno quindi trasmesso una sorta di combinazione tra: visione scientifica, visione socio-etica, visione teologico-spirituale del mondo.

Nel XVI sec. Questa visione unificante del mondo comincia ad incrinarsi nel modo occidentale cristiano a causa delle nuove scienze fisiche e biologiche, attraverso le quali si fa strada una descrizione scientifica della natura e della realtà. La chiesa contesta i nuovi maestri della scienza, li censura e li reprime. Negli ultimi cento anni il conflitto tra le due visioni del mondo si attenua ma si creano due sfere di autorità separate che non si ostacolano ma nemmeno comunicano. La conseguenza spesso è quella di una religione completamente sganciata dalla scienza e di una scienza sganciata dalla sfera della religione e delle discipline umanistiche, che, tuttavia, si propone come portatrice di un progresso inevitabile per l'umanità.

Nel 1960 lo scoppio della bomba nucleare mostra il potenziale distruttivo della scienza e della tecnologia sulla vita. Inoltre il riduzionismo scientifico dimostra, nel tempo l'incapacità di soddisfare le esigenze spirituali, etiche ed estetiche umane. Sarà la nuova fisica ad offrire una diversa chiave di lettura della scienza. Con Einstein non sembra più possibile distinguere così chiaramente tra materia ed energia. La scienza scopre un tessuto relazionale che dal microcosmo si estende al macrocosmo. Tutto è connesso con tutto. Nasce da parte di alcuni membri della comunità scientifica un'etica di relazionalità reciproca che dà vita ad una nuova posizione etica dei fisici e deve sostituire il modello meccanico di conoscenza che ha plasmato sino a quel momento tutte le scienze (sociali, biologiche, la medicina, la psicologia, l'economia, la politica). La cultura moderna sembrava creare un ponte tra scienza e rapporti etico-sociali ma si trattava di una provocazione colta solo da pochi religiosi e scienziati. A livello culturale questo dialogo non è ancora divenuto corrente.

L'autrice poi illustra alcune teorie sulla nascita dell'universo della scienza moderna e ripercorre le tappe dell'evoluzione della vita sulla terra per giungere alla situazione attuale in cui gli umani rischiano la loro estinzione e la distruzione della biosfera. L'ecologia, ossia la scienza biologica delle comunità biotiche che dimostra le leggi attraverso cui la natura, senza l'aiuto degli umani, ha generato e conservato la vita, ha dato all'etica e alla spiritualità una lezione fondamentale, dimostrando l'interrelazione che esiste fra tutte le cose. A questo punto l'autrice si dilunga in una bellissima descrizione dell'ecosistema, delle sue varie correlazioni, individuando anche le minacce causate dall'umanità.

DISTRUZIONE

Come mai le narrazioni di distruzione del mondo hanno sempre avuto tanto posto nella coscienza religiosa? I prototipi di questi racconti si trovano in antiche esperienze di distruzione reale, causate sia dalla natura sia da altri gruppi umani: inondazioni, guerre, siccità... Raccontano di cicli stagionali di vita-morte-resurrezione, in cui la divinità (spesso una Dea) discendeva nel mondo sotterraneo (inferi) per essere poi restituita alla vita con le nuove piogge (con la nuova stagione). L'ebraismo riprende questi racconti, che perdono però la loro caratteristica di racconti di risurrezione-rigenerazione, e li trasforma in racconti di punizione del Dio unico e trascendente. Eserciti che distruggono, diluvio universale, manifestano l'ira divina. Questo linguaggio di dominazione prevale in tutte le scritture ebraiche. Ma mentre per la corrente Profetica, che trasmette un messaggio forte di protesta contro il potere politico e religioso, gli atti di distruzione divina non sono definitivi bensì rappresentano l'ammonimento dopo il quale, a condizione del ravvedimento, Dio ristabilirà le sorti del suo popolo, nel pensiero apocalittico (con forti influenze persiane) c'è una netta e permanente divisione tra giusti e peccatori. Qui prevale il carattere dualistico noi-loro, bene-male, Dio-Satana. L'apocalittica si basa su una fantasia di fuga dalla mortalità, il fondamento di questa fantasia di fuga dal corpo, dalla terra, dal male è un certo modello di Dio senza legami con la terra, il corpo, la mortalità. Un Dio che è bene assoluto contro male assoluto, secondo un concetto non relazionale. È facile il passo successivo per cui l'impulso all'apocalittica diventa genocida, lo sterminio di coloro che sono considerati gente di Satana. L'autrice perciò analizza l'influenza dell'apocalittica dagli inizi fino alla modernità.

Nella seconda parte del libro, in una sezione molto vasta, la Ruether descrive le impressionanti nuove narrazioni di distruzione del mondo: popolazione e povertà, alimentazione mondiale, energia, clima e inquinamento, estinzione delle specie, militarismo e guerra. Terribili i risultati prospettati nei prossimi quarant'anni. Come anticipare i disastri su scala globale?

DOMINIO E INGANNO

I nostri modi di dare un nome al male possono essere utilizzati per comprendere questa capacità distruttiva o sono invece un elemento concreto per promuoverla? A questo punto vengono

esaminare tre tradizioni in cui si è dato un nome al male e che hanno plasmato la tradizione occidentale: la visione ebraica, quella platonico-gnostica e paolino-agostiniana.

1) Nonostante alle origini dell'ebraismo bene e male coesistono nella natura umana e gli umani conservino la loro libertà di scelta (primo pensiero rabbinico), nel culto Dio è santo e i luoghi di Dio devono essere santi e incontaminati. L'ebraismo introduce così il dualismo puro-impuro. La contaminazione avviene tramite il contatto con culti e culture pagane, la sessualità, la riproduzione, il sangue femminile del mestruo e della nascita, lo sperma maschile, la morte. Per potersi avvicinare a Dio gli uomini devono quindi separarsi dalle donne e dalla sessualità.

2) Per Platone la radice del male sta nel soccombere dell'anima alle passioni inferiori del corpo. Il bene ultimo quindi è la fuga dal ciclo della vita, la fuga della mente razionale nel mondo disincarnato delle idee immutabili ed eterne.

3) In Paolo troviamo una mescolanza di modi di pensiero apocalittici e gnostici, un profondo dualismo tra due modi di esistere: secondo la carne, stato di schiavitù al peccato e alla morte che ci deriva da Adamo; secondo lo spirito che libera il cristiano, attraverso la rinascita in Cristo, ad una vita capace d'amore e alla promessa dell'immortalità. Quindi per Paolo dal male viene la mortalità e i battezzati vivono tra il mondo della carne e il mondo dello spirito, in un'incessante lotta per sconfiggere il male e la morte. S. Agostino sarà il grande interprete di Paolo per la chiesa d'occidente. La visione della morte come conseguenza del male (il peccato) e quindi il concetto che l'umanità è responsabile della propria finitezza, ha imposto ai cristiani un enorme fardello di sensi di colpa. La mortalità è una condizione naturale!

IL PARADISO PERDUTO E LA CADUTA DEL PATRIARCATO

I racconti su un paradiso perduto hanno due radici principali nella cultura occidentale: il racconto biblico dell'Eden e della cacciata di Adamo ed Eva e il mito greco dell'Età dell'oro in cui Esiodo racconta di un popolo felice e libero da affanni di lavoro e malattia. Quando Prometeo ruba il fuoco agli dei, Zeus punisce l'umanità inviando Pandora che, aprendo il vaso donatogli da Zeus, liberò la malattia e i mali che affliggono l'umanità. Entrambi questi racconti sono prodotti da maschi per accusare le donne degli affanni, del lavoro e della malattia. Sembrano composti da due elementi: una memoria idealizzata delle società pre-agricole e un'infanzia maschile idealizzata che ha come conseguenza il risentimento verso la donna che il maschio deve sostenere con la sua fatica in contrapposizione al nutrimento perduto della madre.

Esiste un nuovo racconto ecofemminista della caduta ed è il racconto della caduta del patriarcato. Narra l'esistenza di un matriarcato originario precedente al patriarcato. In quest'ordine sociale dominavano le donne e i modi femminili di relazionalità. Fu questa un'epoca di pace, prosperità e di rispetto della natura. Questa visione ha una certa base storica (dagli studi antropologici del secolo scorso, agli attuali studi archeologici) ma l'autrice vede come problematico il modo in cui mito e storia sono confusi in molti resoconti femministi.

I miti, nel senso di racconti esemplari portatori di valori spirituali ed etici, sono legittimi ma oltre i desideri soggettivi è necessario che ci sia una vera conoscenza storica. Per vedere se quest'ipotesi può essere verificata storicamente, oltre al lavoro di archeologhe come la M. Gimbutas, l'autrice esamina i recenti progressi nel campo della paleantropologia. Questa disciplina, attraverso lo studio dei resti degli antichi ominidi e attraverso il paragone con il comportamento dei primati (scimpanzè) offre la possibilità di una ricostruzione ipotetica dei modelli di sviluppo dei primi ominidi.

Alcune paleantropologhe considerano matricentriche le prime società ominidi, durante la cosiddetta fase della raccolta. Queste avrebbero seguito il tipo di organizzazione sociale tipico degli scimpanzè in cui il legame di base è quello tra madre e figlio/a.

La madre assume il ruolo fondamentale di raccogliitrice di cibo per se e per i figli. Si forma un

gruppo sociale primario di madri di cui fanno parte la prole e le figlie grandi con prole. I maschi adolescenti si staccano e cercano cibo da soli cercando soddisfazione sessuale in femmine di altri gruppi, spesso offrendo in cambio cibo. Quindi, secondo un modello analogo a questo, le paleantropologhe sostengono che la femmina umana abbia assunto un ruolo di guida nell'evoluzione umana. In quanto procreatrice e principale fornitrice di cibo essa ha socializzato i maschi alla condivisione, è stata pioniera della posizione bipede per trasportare cibo e piccoli; è stata artigiana costruendo i primi cesti per trasportare cibo e figli, trattando le pelli di animali, tessendo il crine, costruendo i primi utensili di legno e di pietra; probabilmente, a seguito della familiarità, acquisita nella raccolta, con i cicli naturali, è stata la prima coltivatrice. Questa tesi è in contrasto con quella della maggior parte degli antropologi maschi i quali sostengono che siano stati i maschi cacciatori ad assumere un ruolo guida nell'evoluzione della specie.

Le società matricentriche di raccolta e piccola caccia erano molto stabili. Questo modello fu probabilmente alla base delle prime società ominidi e delle prime società umane per milioni di anni. Alcuni esempi sono durati fino al xx secolo come i Kung San del deserto Kalahari. Gli studi su queste società hanno dimostrato che i cibi vegetali sono la base della dieta e hanno quindi suggerito che gli studi antropologici classici hanno esagerato attribuendo alla caccia un ruolo centrale nelle società preistoriche. La questione chiave rispetto al potere e al prestigio delle donne sembra essere il controllo che esse esercitano sui propri prodotti come gruppo femminile. La perdita di un contributo importante al rifornimento alimentare e del controllo collettivo su tale contributo, minano alla base il potere femminile nelle società di caccia e raccolta. Si può supporre che il potere delle donne sia declinato nel momento delle migrazioni e dell'aumento della caccia, mentre si sarebbe rinnovato dove vi fu una transizione a modelli più sedentari centrati sull'agricoltura e l'allevamento di piccoli animali domestici. Questo, naturalmente, a secondo del clima, delle crisi alimentari, dell'aumento demografico e così via, con il conseguente sviluppo di diversi modelli sociali.

Che cosa trasformò la cultura dei villaggi agricoli neolitici e delle prime civiltà centrate sul prestigio sociale della donna? Più che ad un intervento esterno (la Gimbutas teorizza incursioni di popoli nomadi patriarcali denominati Kurgan) l'autrice propone il modello, più complesso, di una trasformazione dall'interno. Con la sedentarizzazione apparvero le prime diversità nell'accumulo delle ricchezze. Aumentarono le stratificazioni sociali quindi i conflitti all'interno degli insediamenti. Si pose il problema dei conflitti tra insediamenti rivali e gli attacchi dei nomadi migranti. Le armi per la caccia, proprietà dei maschi, poterono trasformarsi facilmente in armi da guerra. Un altro elemento chiave sta nella proprietà dei maschi di greggi di animali più grandi. Con l'uso dell'aratro e quindi dei grandi animali da tiro, gli uomini poterono ridefinire la loro proprietà sulla terra e sui suoi prodotti. Prima dell'aratro la semina e la coltivazione erano sfera delle donne. Questi elementi, tra il 6000 e il 2000 a.C. permisero l'emergere del patriarcato. Con l'aratro i maschi ebbero dominio sugli animali e sulla terra, con la spada dominarono altri uomini e in seguito le donne. La competizione per le risorse portò all'urbanizzazione. Sorsero le prime élite sacerdotali che monopolizzarono la nuova conoscenza e il potere simbolico (scrittura, calcolo). Si sviluppò la casta dei guerrieri maschi. Queste caste sottomisero e sfruttarono come lavoro servile, sotto il loro controllo, i villaggi contadini circostanti. Le donne del gruppo dominante, che all'inizio probabilmente condivisero il potere, vennero ridefiniti in ruoli di sottomissione ai maschi. Questo appare nei vari codici legali formulati dalle varie civiltà tra il 3000 e il 500 a.C. Non si deve quindi pensare che la subordinazione delle donne sia sempre stata la prima subordinazione.

Questo schema dell'evoluzione umana verso le primitive civiltà urbane è molto generale ed ipotetico e non può assolutamente essere considerato definitivo. L'antropologa Reeves Sandav ha studiato 150 società tribali contemporanee nel tentativo di discernere i modelli fondamentali che dettano la parità o il dominio maschile nello sviluppo umano primitivo. Le società in cui vi è parità di genere (32%) hanno in sostanza sempre dei miti di creazione che attribuiscono la creazione o a una femmina o a una femmina e a un maschio insieme. Le società dominate dai maschi (28%)

hanno tipicamente racconti della creazione solo maschili. Le società a dominazione maschile hanno anche una rigida segregazione di genere e una scarsa cura dei figli da parte del maschio. Le società più egualitarie hanno una minore segregazione di genere, le linee di genere sono più fluide e le donne e gli uomini fanno gran parte del lavoro insieme, qui i maschi sono più integrati nel lavoro di cura dei figli. La Sandy ha scoperto però anche un gruppo intermedio (40%) caratterizzato come conflittuale dove le donne avevano un notevole potere economico ma erano escluse dall'area delle decisioni politiche. I maschi, in questo caso, avevano elaborato un dominio ritualizzato, basato sui circoli e i riti dei legami maschili, in cui agivano miti di rovesciamento del potere femminile (materno) da parte degli uomini. La debolezza psicosociale della società matricentrica sta nella sua difficoltà di attrarre il contributo del maschio adulto senza concedergli un ruolo di dominio sulle donne o nel produrre un maschio demoralizzato con un profondo risentimento verso le donne. Le società che hanno raggiunto la parità di genere, nello studio di Sandy, erano società che avevano laboriosamente strutturato il reciproco riconoscimento del prestigio e del potere del maschio e della femmina, in cui le donne concedevano agli uomini ruoli di potere e gli uomini riconoscevano di averli ricevuti dalle donne, oppure società in cui vi era una notevole fluidità del ruolo di genere. Le società moderne, che da lungo tempo sono ufficialmente patriarcali, conservano il nucleo matricentrico che riappare con evidenza quando la sovrastruttura patriarcale non è in grado di funzionare. Questo fenomeno è visibile nei quartieri poveri delle grandi città industrializzate. In queste famiglie la madre o la donna adulta diventa la risorsa principale dell'esistenza, con lunghi orari di lavoro, a basso salario, cercando di svolgere contemporaneamente il ruolo di genitore nella famiglia. I mariti e padri sono visitatori occasionali e marginali e troppo spesso i figli maschi crescono ripetendo gli stessi modelli. Il prestigio del maschio adulto agisce attraverso il dominio sessuale e fisico sulle donne. Il figlio o il marito disoccupato, demoralizzato dalla società patriarcale gerarchica dominante, disdegna di aiutare nei lavori di casa o nell'allevamento dei figli per non compromettere la propria maschilità. Ma i maschi della classe dominante, pur godendo di una sovrabbondanza di prove di potere e di prestigio, dimostrano un appetito senza limiti per altre forme di convalida, al fine di riempire il vuoto senza fondo dell'insicurezza maschile.

Abbiamo bisogno di strutturare nuove forme di parità di genere. Uomini e donne devono condividere pienamente, fin dalla nascita, la genitorialità e il lavoro associato alla vita quotidiana. Ciò implica la ricostruzione del rapporto tra il nucleo domestico della società e la società più ampia. Dobbiamo elaborare una nuova comprensione della cultura e dei rapporti di potere in tutte le dimensioni della società. I nuovi modelli famigliari egualitari saranno essenziali per plasmare una nuova psiche in cui le donne possano essere affermate come partner e gli uomini si impegnino a promuovere la continuazione della vita sulla terra.

GUARIRE IL MONDO

La ricerca di una cultura e di una società ecologica sembra dunque richiedere tre elementi:

- 1) La ricostruzione di comunità primarie e regionali, in cui la gente possa comprendere l'ecosistema di cui fa parte e assumersene la responsabilità.
- 2) Giusti rapporti tra gli umani che accettino il diritto di tutti i membri della comunità ad una condivisione equa dei mezzi di sussistenza.
- 3) Il superamento della cultura alienante della competizione e del dominio in vista della solidarietà compassionevole.

Vi sono nella cultura cristiana elementi cui si possa fare appello per questo compito? Nella visione ebraica, sebbene la metafora del Dio "fattore" sia modellata secondo l'immagine dell'artigiano, Dio è visto come un creatore di un mondo vivente, e non di "cose morte", come colui

che prende profondo diletto nell'opera della creazione e la creazione, a sua volta, risponde a Dio con la lode. La relazione tra Dio e la natura è spesso animisticamente interpersonale. Inoltre, l'autorità umana sulla natura rimane un'autorità delegata, la natura non è proprietà privata, di cui si può fare ciò che si vuole, ma è amministrazione responsabile di una terra la cui proprietà ultima è di Dio. Uno dei frutti principali di questa comprensione ebraica nel rapporto d'alleanza tra giustizia e prosperità nel paese si trova nella legislazione sabbatica. Essa descrive una serie di cicli concentrici: il ciclo di sette giorni, il ciclo di sette anni e il ciclo di sette volte sette cioè il Giubileo. In ogni ciclo la terra, gli animali e gli umani devono riposare e ristorarsi in modi via via più profondi e completi, che culminano in una periodica rivoluzione permanente nel cinquantesimo anno. Nel patto dell'alleanza con Dio ci deve essere quest'intima unità tra giustizia umana e giusti rapporti con la natura. Si tratta di intervenire periodicamente per non lasciare che tendenze distruttive si stabiliscano come un ordine permanente.

L'intima unità tra giustizia e giusti rapporti con la natura nella relazione di alleanza tra Dio e Israele è andata largamente perduta nelle scritture cristiane, dove la preoccupazione principale è quella di stabilire una giustizia interumana. Al cap.9 l'autrice risale ad una linea della tradizione cristiana che considera Cristo come la manifestazione cosmica di Dio, che appare sia come l'immanente fonte divina che come fondamento della creazione e sua ultima guarigione e redenzione., una tradizione cosmologica del cristianesimo primitivo costruita sulle teologie della cosmogenesi dell'ellenismo orientale, in parte già assimilate dal giudaismo ellenistico. Nella ricerca contemporanea, in vista di una spiritualità ecologica, circolano tre versioni in qualche modo diverse della teologia cosmologica cristiana. La prima è riconducibile al pensiero di Matthew Fox, teologo domenicano. Egli sostiene che la benedizione originaria è la natura intrinseca delle cose. La bontà è fondamentale relazionale; è il nesso celebrativo e vitale di tutte le cose. Il male è la negazione di questo nesso. Per il cristianesimo Gesù è la manifestazione paradigmatica della sapienza cosmica e della bontà; egli è però soltanto una di queste manifestazioni. La medesima sapienza e bontà sottende tutte le altre ricerche religiose e si è manifestata in molte altre espressioni simboliche come il Tao, il Buddha, il Grande Spirito e la Dea; non solo nelle "grandi religioni" ma anche nelle religioni dei nativi, che sono state disprezzate come "paganesimo". Fox invita anche al dialogo con le culture secolari della sapienza, come la psicoterapia e a dare maggiore attenzione alle arti, alla liturgia, alla danza, al lavoro sul corpo, per risvegliare le nostre capacità affievolite. Fox traccia la mappa di un territorio da esplorare attraverso interessanti spunti di ricerca. Il difetto principale, per l'autrice, è una certa superficialità. Il secondo e il terzo tipo di teologia ecologica, elaborata dai seguaci del paleontologo-filosofo P. Teilhard de Chardin e sulla base delle teologie del processo di A. North Whitehead, rappresentano importanti tentativi di integrare la nuova comprensione scientifica, la nuova storia dell'evoluzione della terra, la nuova fisica subatomica. e la meccanica dei quanti.

La teologia e la spiritualità ecofemministe tendono a presupporre che la Dea, di cui abbiamo bisogno in vista del ben-essere ecologico, sia il rovescio del Dio della tradizione monoteistica semitica, immanente anziché trascendente, identificato con il femminile anziché col maschile, relazionale e reciprocamente attivo anziché dominante, pluriforme e pluricentrico anziché uniforme e monocentrico. Ma forse abbiamo bisogno di una soluzione più creativa di queste opposizioni tradizionali che non semplicemente il loro rovescio. La spiritualità ecologica deve essere costruita su tre premesse: la transitorietà dell'io, la vivente interdipendenza di tutte le cose e il valore del personale in comunione. Siamo chiamati ad affermare l'integrità del nostro personale centro di esistenza, nella reciprocità con i centri personali di tutti gli altri esseri attraverso le specie, e nello stesso tempo, dobbiamo accettare la transitorietà di questi io personali. La nostra affinità con tutte le creature della terra è globale, e ci collega oggi all'intera Gaia vivente. Abbiamo bisogno di nuovi salmi e di una nuova riflessione per rendere viva questa affinità della nostra meditazione personale e comunitaria. La compassione per tutte le cose viventi riempie il nostro spirito, spezzando l'inganno dell'alterità. In questi momenti possiamo incontrare la matrice dell'energia dell'universo che sostiene la dissoluzione e la ricomposizione della materia. Essendo affini a tutte le cose ciò che

è fiorito in noi come coscienza si deve anche riflettere nella costante Matrice creatrice del Tutto. Guardando nel vuoto del nostro futuro io estinto e della nostra sostanza in dissoluzione vi troviamo la sorgente della vita e della creatività. Ma la conosciamo anche come il grande Tu, il centro personale del processo universale, con cui conversano tutti i piccoli centri personali nel dialogo che continuamente crea e ricrea il mondo. I piccoli io e il grande Io sono alla fine uno, perché mentre Lei prende forma in noi, tutti gli esseri rispondono esprimendo la loro diversa opera creativa che fa il mondo.

In conclusione l'autrice esprime la propria convinzione rispetto alla necessità di costruire forti comunità di celebrazione e di resistenza, gruppi locali in cui vivere, pregare e lavorare faccia a faccia.

Nel lavoro di queste comunità vi sono tre aspetti connessi tra loro:

- 1) quello di esprimere le personali terapie, spiritualità e liturgie collettive attraverso le quali noi alimentiamo e simboleggiamo una nuova coscienza biofilica;
- 2) si possono utilizzare istituzioni locali sulle quali abbiamo un certo potere come progetti pilota per un vivere ecologico,
- 3) vi è la costruzione di reti organizzative a livello regionale, nazionale, internazionale, nella lotta per cambiare le strutture di potere che mantengono in vita l'attuale sistema di morte.

Dobbiamo cominciare con il riconoscere che il cambiamento di coscienza comincia da noi. Abbiamo bisogno di terapie e di spiritualità risanatrici, di crescita interiore; la lotta per cambiare il sistema di morte deve essere profondamente radicata nella gioia per la bontà della vita. Abbiamo bisogno di recuperare il nostro corpo-mente-spirito, di imparare di nuovo a respirare, a sentire la nostra energia vitale. Piccoli gruppi, con il consiglio iniziale dell'esperto/a, possono apprendere e insegnarsi a vicenda tecniche di respirazione, di meditazione e di massaggio.

Dobbiamo prenderci il tempo per contemplare la natura, ritornare in contatto con la terra vivente, dipingere, scrivere poesie e sapere che stiamo su un suolo sacro. Le comunità del nuovo essere e della nuova coscienza devono produrre esse stesse le proprie liturgie, portarle per la strada, nelle marce di protesta, facendo appello a tutte le arti- canto, musica, danza, mimica, costumi, maschere- Queste comunità locali devono cominciare a vivere subito una vita ecologicamente sana. E' necessario trovare il modo di esercitare una pressione sulle imprese locali attraverso boicottaggi, petizioni, dibattiti. Dobbiamo essere a conoscenza dei movimenti paralleli delle altre parti del mondo, dei problemi distinti che vi sono nelle diverse regioni e dei collegamenti che essi hanno con la nostra vita.

Dobbiamo pensare sia localmente che globalmente e agire sia localmente che globalmente. Il tempo è scarso. Gli studiosi nel campo sostengono che abbiamo davanti circa quarant'anni per portare avanti volontariamente dei cambiamenti globali. Dopo di allora si verificheranno gravi disastri che si manifesteranno con le carestie, il collasso dei sistemi di vita, sotto la pressione dello sfruttamento e potrebbero esserci pericolosissime reazioni militariste e totalitarie da parte delle élite minacciate, come del resto sta già accadendo.

Ciò di cui abbiamo bisogno non è né ottimismo né pessimismo bensì di un amore impegnato per le nostre concrete comunità di vita e per la nostra madre comune, Gaia. Questo può insegnarci una passione paziente capace di sperare in un raccolto che vada al di là dei limiti delle nostre capacità e delle nostre aspettative di vita.

Tratto da: www.viottoli.it

