

Spazio e tempo nella cultura (*ecologica*) occidentale

1. «La carta della Terra» e il problema olistico dell'ecocompatibilità

Oggi è in atto nel mondo e non solo in Occidente una **rivoluzione di mentalità** strisciante e trasversale di vaste proporzioni sull'ecosistema, che sconvolge tra l'altro la tradizionale percezione di spazio e di tempo. **Si va perdendo la sicurezza sull'onnipotenza della natura**, che si rimargina le ferite, anche quelle prodotte dall'uomo, e **vacilla la rappresentazione galileiana del tempo lineare**¹.

Al seguito della globalizzazione del mercato e delle inevitabili conseguenze dello sviluppo produttivo sulla scacchiera mondiale, si registra un saldo negativo tra costi e benefici per il degrado ambientale e antropologico. È ormai a tutti chiaro che il vertiginoso sviluppo, con il corrispettivo depauperamento di risorse naturali, e l'insana emissione di scarichi nocivi stanno mettendo a dura prova l'ecosistema. Pur non acconsentendo a interpretazioni catastrofiste e pur riconoscendo che in passato si sono già registrati sconvolgimenti

¹ Cfr. J.T. FRASER, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Feltrinelli, Milano 1992².

planetari, si fa strada un sentimento diffuso di preoccupazione per la terra e per il futuro del pianeta.

Al vertice ONU di Rio de Janeiro (1992)² è stato costituito il *Consiglio per la Terra*, che con un lavoro di collaborazione internazionale, ha redatto nel 2000 *La carta della Terra*, ovvero ‘un patto tra i popoli’, che superava l’antropocentrismo dei *Diritti dell’uomo* a favore di una visione solidaristica ed ecocompatibile. Il documento esordisce con un *Preambolo* programmatico:

Ci troviamo a una svolta critica nella storia del pianeta, in un momento in cui l’umanità deve scegliere il suo futuro. Mano a mano che il mondo diventa sempre più interdipendente e fragile, il futuro riserva allo stesso tempo grandi pericoli e grandi opportunità. Per progredire dobbiamo riconoscere che, pur tra tanta straordinaria diversità di culture e di forme di vita, siamo un’unica famiglia umana e un’unica comunità terrestre con un destino comune. Dobbiamo unirici per costruire una società globale sostenibile, fondata sul rispetto per la natura, i diritti umani universali, la giustizia economica e una cultura di pace. Per raggiungere questo obiettivo è imperativo che noi tutti, popoli della terra, dichiariamo le nostre responsabilità, gli uni verso gli altri e nei confronti della vasta comunità degli esseri viventi e delle generazioni future³.

La fine della centralità dell’uomo rappresenta una vera e propria svolta dal punto di vista antropologico e culturale. Edgar Morin, uno dei massimi epistemologi del paradigma olistico, scrive: «Ciò che muore oggi non è la nozione di uomo ma una nozione insulare del-

² Nel mese di giugno del 1992, si riunirono a Rio de Janeiro, in Brasile, 183 capi di stato, 700 rappresentanti di ONG e migliaia di esponenti della società civile venuti da tutti i paesi del mondo. In quello che fu soprannominato vertice della terra di Rio (*Earth Summit*), organizzato dalle Nazioni Unite, venne fatta per la prima volta collettivamente la diagnosi sullo stato di salute del pianeta e si definì un piano d’azione, la Agenda 21, per affrontare i principali problemi ambientali che, se non controllati, porteranno ad un’emergenza ambientale di dimensioni mai viste entro il 2030.

³ R. TAGLIAFERRI (ed.), «*Carta della Terra*». *Manuale di riflessione per l’azione*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, 19.

l'uomo isolato dalla natura e dalla propria natura, **ciò che deve morire è l'autoidolatria dell'uomo** che si ammira in un'immagine convenzionale della propria razionalità»⁴. In un altro passaggio sul paradigma della complessità Morin continua: «L'antropologia fondamentale deve respirare ogni definizione che faccia dell'uomo un'entità sia sopra-animale (la Vulgata antropologica), sia strettamente animale (la nostra Vulgata pop-biologica); essa deve riconoscere l'uomo come essere vivente per distinguerlo da altri esseri viventi, essa deve superare l'alternativa natura/cultura»⁵. Dunque il nuovo grido che ci fa pensare è «l'uomo è morto», ovvero l'antropocentrismo escludente è morto, anche nel pensiero religioso. La totalità antropocentrica gioca su quattro poli complementari e antagonisti: sistema genetico (ciò che ereditiamo e che rimane fisso nel tempo), cervello, ecosistema e cultura (società).

In questo **nuovo paradigma epistemologico**, che ha il merito di essere intraculturale, **la terra acquista una posizione centrale**, quasi come principio religioso:

L'umanità è parte di un più vasto universo in rapida evoluzione. La terra, nostra casa, è viva e ospita un'unica comunità vivente. Le forze della natura rendono l'esistenza un'avventura impegnativa e incerta, ma la terra fornisce le condizioni essenziali per l'evoluzione della vita. La capacità di ripresa della comunità degli esseri viventi e il benessere dell'umanità dipendono dalla preservazione della salute della biosfera, con tutti i suoi sistemi ecologici, una ricca varietà vegetale e animale, la fertilità del suolo, la purezza dell'aria e delle acque. L'ambiente globale, con le sue risorse finite, riguarda tutti i popoli. La tutela della vitalità, diversità e bellezza della terra è un *impegno sacro*⁶.

⁴ E. MORIN, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milano 2001³, 191.

⁵ *Ibid.*, 191.

⁶ TAGLIAFERRI (ed.), «*Carta della Terra*», cit., 19.

2. La madre terra nelle tradizioni religiose

La sacralità della terra è un tema ricorrente nelle tradizioni religiose. La coppia cielo-terra ha rappresentato i principi vitali. **La terra è la Grande Madre.** Tranne in Egitto, che rappresenta Geb, la terra è la parte passiva, come «cosmo ricettacolo di forze sacre diffuse»⁷. La madre terra è la divinità della fecondità. Talora era vietato ararla o zapparla per non ferire la madre. La divinità latina Levana alludeva al rito di posare a terra il neonato appena lavato: *Levat de terra*. La consacrazione del bambino alla terra era il primo contatto con le forze sacre del suolo. In molte tradizioni, compresa quella veterotestamentaria, il parto era a terra. In Egitto 'sedersi per terra' significava *partorire*. I riti di inumazione affidavano alla terra i cadaveri perché venissero rigenerati. Soprattutto i bambini si posavano in terra per guarire dalle malattie. Il ritorno alla terra si accompagna con l'idea olistica della *restituito ab integro*. La terra è viva perché è **fertile**. *Homo* è *humus* non perché è mortale, ma perché appartiene alla terra e all'incessante generazione. Il desiderio di essere sepolti nella propria terra è una forma di 'autoctonismo mistico' «*Hic natus, hic situs est*» si legge sulle iscrizioni sepolcrali romane. L'idea sistemica tra viventi e la terra è un pensiero antico e molto diffuso. **La vita è ciò che lega tutto.** L'agricoltura fu una scoperta femminile. In Uganda la sterilità della donna è pericolosa per l'orto e il marito può divorziare per questa minaccia. Le donne si dedicano alla semina non perché sono sfruttate dagli uomini, ma perché influenzano l'abbondanza dei raccolti. La donna è il campo, il solco, l'uomo la semente. Un inno del XII secolo chiama la Vergine Maria «*terra non arabilis quae fructum parturiit*».

Questo mito tellurico, che accosta la terra al sacro, non è mai scomparso, anzi i credenti della nuova era, della *New Age* post-secolarizzata, si rifanno volentieri al paganesimo. «Il paganesimo – sostiene Graham Harvey – è una religione di casa sulla terra, una spiritualità ecologica, una filosofia somatica della vita»⁸. **Il nuovo paganesimo è una**

⁷ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976, 249.

⁸ G. HARVEY, *Credenti della nuova era. I pagani contemporanei*, Feltrinelli, Milano 2000, 7.

mistica olistica, di vibrazione cosmica in cui l'individuo si sente una cosa sola con la terra e con il cosmo. È famosa l'esperienza descritta da Fritjof Capra al riguardo: «In un pomeriggio di fine estate, seduto in riva all'oceano, osservavo il moto delle onde e sentivo il ritmo del mio respiro, quando all'improvviso ebbi la consapevolezza che tutto intorno a me prendeva parte a una gigantesca danza cosmica»⁹.

Questa fusione mistica è una religione ecologica in cui l'uomo si sente avvolto dal mistero. Clifford Geertz nel suo famoso saggio *La religione come sistema culturale* fece intendere che la religione è la dimensione simbolica dell'uomo che connette il microcosmo col macrocosmo¹⁰. Se si toglie questa percezione olistica difficilmente il sacro può sottrarsi al sistematico lavoro di smantellamento razionalistico operato dalla secolarizzazione. L'uomo è religioso perché viene rapito dal un mondo più ampio in cui la sua percezione spazio-temporale subisce una caratteristica dilatazione simbolica.

3. Fine del tempo cosmico-vitale?

Bisogna a questo punto precisare che la dimensione spaziale-tellurica coinvolge sempre anche la dimensione temporale. Anzi a rigore bisognerebbe precisare che spazio e tempo vanno sempre insieme e che la temporalità si percepisce solo spazialmente. Come evidenzia in modo puntuale Adrian Snodgrass l'architettura dello spazio sacro include sempre una serie di riferimenti temporali.

Sebbene l'architettura sia un'arte spaziale e non temporale, essa è nondimeno in grado di trasmettere significati temporali grazie all'intima connessione che esiste tra lo spazio e il tempo [...]. Il tempo in se stesso è ineffabile; non se ne può parlare direttamente ma solo per

⁹ F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1989, 11.

¹⁰ Cfr. C. GEERTZ, *La religione come sistema culturale*, in *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987, 139-185.

mezzo di analogie spaziali [...]. Il tempo non è misurato direttamente, ma per mezzo del movimento di un corpo nello spazio¹¹.

Anno, mese e giorno possono avere una trascrizione spaziale; la forma architettonica esprime il simbolismo temporale.

La misurazione del tempo ottenuta grazie alla rotazione delle stelle intorno a un perno celeste è un'immagine del modo in cui il tempo, e con esso tutti i cambiamenti e le trasformazioni, tutte le sequenze e successioni di eventi, si dispieghi dal Principio eterno che è la Sorgente dello spazio, del tempo e di tutte le esistenze¹².

Il centro geometrico dell'edificio coincide con l'Ora eterno, Sorgente del tempo. La mistica olistica della terra era ritmata ritualmente nelle religioni tradizionali dai simbolismi spazio-temporali della festa, dell'anno liturgico, del *Genius loci* e del santuario teofanico. **Oggi il tempo è stato desacralizzato.** È prevalso 'il tempo del mercante', dove vige la metaforizzazione 'il tempo è denaro', per cui non bisogna perder tempo, bisogna guadagnare tempo, bisogna investire tempo ecc. La festa ha ceduto il posto al *Week-end* e il rito festivo si è trasformato nelle 'cerimonie dei *media*' e nelle *performances* liminoidi degli sport nazionali-popolari¹³. Il pellegrinaggio al santuario è stato sostituito dall'esodo di massa nei posti di villeggiatura e lo spazio sacro non è più il luogo di rigenerazione degli stati mentali della società. È piuttosto 'la cattedrale del consumo', come la crociera, o il centro commerciale splendidamente illuminato con offerte al di là dell'immaginabile¹⁴. La modernità ha sovvertito la percezione spazio-temporale dell'uomo perché in essa non vi è più traccia di sacralità. Gli stessi riti cristiani hanno abbandonato i simbolismi spazio-temporali con

¹¹ A. SNODGRASS, *Architettura, Tempo, Eternità. Il simbolismo degli astri e del tempo nell'architettura della Tradizione*, Bruno Mondadori, Milano 2004, 111.

¹² *Ibid.*, 112.

¹³ Cfr. D. DAYAN – E. KATZ, *Le Grandi Cerimonie dei Media*, Baskerville, Bologna 1993; M. SEGALÉN, *Riti e rituali contemporanei*, il Mulino, Bologna 2002.

¹⁴ Cfr. G. RITZER, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, il Mulino, Bologna 2000.

le loro connotazioni del riposo festivo, del travestimento festivo, dell'assemblea riunita, delle iniziazioni religiose, delle processioni, delle rogazioni. La percezione temporale si misura tra un consumo e un altro nel quadro di un'economia politica del segno, dove tutto è sostituibile e senza allusioni simboliche¹⁵. **Il tempo non allude più alle origini o all'éschaton, ma si consuma nel presente mercantile** della metaforizzazione: 'il tempo è denaro', per cui 'si deve guadagnare tempo', 'investire tempo', 'non perdere tempo' ecc. Le poche eccezioni sono sopravvivenze di un tempo remoto. Gli stessi sacramenti dell'iniziazione cristiana sono fatti quasi privati, che non coinvolgono il gruppo sociale, ma solo i diretti interessati. **Il cristianesimo pare avallare una deritualizzazione dello spazio e del tempo** a favore di un linguaggio più funzionale, che favorisca la responsabilità pubblica, la testimonianza coerente e il servizio socialmente utile. Non ci si stupisce allora delle derive del cristianesimo e del successo delle nuove religioni, che sanno intercettare questa domanda olistica tipica del post-moderno.

4. Spazio e tempo nella liturgia

La riforma liturgica nel suo sforzo di adeguare i riti all'intima natura del culto divino ha insistito sulla semplificazione e sul riferimento al codice scritturistico dei sacramenti. Ha prodotto un grande **sforzo di evidenziazione cristologica ed ecclesiologica**. Ha offerto un antropocentrismo accentuato sul registro sia individuale sia comunitario. Ha tuttavia perso di vista il quadro olistico del rapporto cosmico-vitale con la natura e con i ritmi del tempo. I pochi riferimenti sono condensati nel *Benedizionale*, che è una sorta di religiosità popolare sdoganata dall'autorità ecclesiastica competente. **Dalla liturgia sono rimasti fuori i riferimenti ecologici alla vita**. I numerosi documenti sul giorno del Signore e sullo spazio sacro sono stati di grande interesse teologico, ma con scarsa ricaduta pastorale. La secolarizzazione e la demitizzazione cosmologica, che nella modernità ha fugato gli dèi dal

¹⁵ Cfr. J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.

mondo per far posto al pensiero strumentale, ha convinto anche la chiesa. Ma, come ricordava F. Nietzsche ne *La nascita della tragedia*, «così sogliono estinguersi le religioni», ovvero quando si razionalizza il mito e il mondo è svuotato di presenze sacre. Il **compito pastorale** che tocca il futuro del cristianesimo dovrà per forza **riconsiderare il valore simbolico dello spazio e del tempo**, soprattutto nell'azione sacra per eccellenza, ovvero nella liturgia. Essa dovrebbe ribadire gli aspetti ecologici del rito. La tradizione della liturgia cosmica, tenuta in grande considerazione dall'Oriente cristiano sulla scia teologica di Basilio, di Nicolas Cabasilas¹⁶, può trovare anche nella liturgia occidentale un grande slancio. Vi è una parte nella messa, la *Preparazione dei doni*, dove vengono presentati il pane e il vino, frutti della terra e del lavoro dell'uomo, che diventeranno il Corpo e il Sangue di Cristo. Il legame stretto di creazione e redenzione trova una sua sintesi rituale, sul modello del mistero dell'incarnazione. La sottovalutazione del tenore ecologico della liturgia non dipende dunque dalla carenza di riferimenti espliciti all'interno del rito, ma dalla **scarsa sensibilità ecclesiale al problema della mistica cosmica**. Teilhard de Chardin è stato una delle poche voci, in ambito cattolico, sensibili a questi temi. Il suo Cristo cosmico, va molto al di là della liturgia cosmica di Hans Urs von Balthasar che sulla scorta di Massimo il Confessore riconcilia *lógos* e mistica, azione e contemplazione¹⁷. La visione di Teilhard è fortemente legata all'evoluzionismo e alla visione olistica del mondo. 'Il fenomeno cristiano' sarebbe il *filo rosso* della biogenesi che porta verso il *Punto omega*, il compimento. Teilhard rivendica che «non è il credente convinto bensì il naturalista che parla e chiede di essere ascoltato»¹⁸. Il fenomeno cristiano si inserisce nel processo del fenomeno umano come conferma di tutta la sua evoluzione. Scrive l'autore citato:

O tutta la costruzione del mondo che ho presentato in queste pagine è null'altro che una vana ideologia, oppure, da qualche parte, attorno

¹⁶ Cfr. N. CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, du Cerf, Paris 1967

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, A.V.E., Roma 1976.

¹⁸ P. TEIHLARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, il Saggiatore, Milano, 1973², 397.

a noi, sotto una forma o sotto un'altra, un qualche eccesso di energia personale, extra umana, deve apparire e rivelare la grande Presenza... se sappiamo osservare attentamente. Ed a questo punto si scopre l'importanza, per la scienza, del fenomeno cristiano¹⁹.

Poco importa se la ricostruzione 'scientifica' di Teilhard sia fin troppo romanzata, rimane la sua intuizione geniale del radicamento del cristianesimo nella carne della terra. E questo appare oggi sbalorditivo in un clima ecclesiale ostile all'evoluzionismo darwiniano e in un modello culturale marcatamente antropocentrico, di stampo razionalistico e disgiuntivo tra natura e cultura, ben lontano dai presupposti epistemologici del 'pensiero complesso'.

La liturgia deve ritrovare oggi la sua profonda *vocazione ecologica*, se vuole andare incontro alla nuova mentalità della *Carta della Terra* e se vuole funzionare come meccanismo omeostatico dello scambio tra fattori eterogenei come l'uomo e Dio, l'individuo e la società, la cultura e la natura. Dal punto di vista teologico sono stati fatti alcuni passi significativi in questa direzione. Rimane il compito pastorale di **celebrare una liturgia cosmica in cui tutto il creato è coinvolto e l'antropocentrismo cede il passo alla sensibilità ecologica**. Il rito dovrebbe a questo punto marcare una separazione nello spazio e nel tempo perché la sua capacità di attraversare ordini diversi di esistenza lo rendono accattivante e insieme pericoloso. Esso è il più importante fenomeno sociale dell'umanità, sostiene Roy Rappaport²⁰, perché è il meccanismo omeostatico 'basilare', che scambia linee di confine conflittuali e genera nuovi equilibri. Quando il rito non rimane confinato nel suo territorio, come se fosse una realtà uguale alle altre, produce un sentimento rassicurante, che però non è ecologico e forse nemmeno 'religioso' nel senso inteso da Gesù. Infatti, impedisce lo scambio tra vita e morte, tra individuo e madre terra e perde inesorabilmente il suo arrischiato fascino di avere a che fare con un Dio, che si nasconde e sembra aver abbandonato gli uomini solo perché abita il mistero.

¹⁹ *Ibid.*, 396.

²⁰ Cfr. R. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 2002.

Il punto saliente della prospettiva olistica di teologia ecologica del rito sottolinea che il rito è il fenomeno che scambia sistematicamente vita e morte in modo tale da creare continui equilibri e continue lacerazioni per una progressiva accettazione della finitezza come condizione umana di fronte all'alterità irriducibile del nascere e del morire. Il rito non sarebbe tanto un meccanismo di elusione della finitezza, del pericolo, della solitudine e della morte ma un meccanismo omeostatico che controlla e presiede a tutti i livelli lo scambio tra vita e morte nella dinamica inesausta di ordine e disordine. Il rito è misura sacra perché scatena continuamente il conflitto tra canone e caos, non in senso recidivo del ritorno dell'identico, bensì nel senso creativo di produrre nuovi ordini. In tal modo l'uomo può reggere il disordine nella fattispecie di un ordine rituale rassicurante, e contemporaneamente, senza panico prende coscienza del segreto del mondo e dell'inesorabile esposizione al ni-ente. Di fronte ad esso l'uomo prende istintivamente contro-misure adattative e di difesa a tutti i livelli ma nel rito impara a esporsi rischiosamente nell'atto di libertà che si affida, altrimenti detto fede. Il rito come l'opera d'arte è urto, è lo *Stoss* heideggeriano tra terra e mondo, è lo *Shok* nell'accezione di Benjamin dove tutto si mentamorfizza. Il punto però è che in questa procedura simbolica tra vita e morte lo scambio non è lineare ma traumatico, per provocare l'atto totalmente umano della libertà che rischia di fronte all'esposizione al ni-ente. Così il rito dà il suo alto contributo alla qualità della vita, che non è mai decisa una volta per tutte e procede per salti e per traumi sempre da riassorbire in un quadro più ampio. Gli innumerevoli stravolgimenti cosmici potevano decretare il caos perenne se non vi fossero stati fattori di riequilibrio naturali e in seguito ritual-ecologici in grado di trasformare le disgrazie, gli errori, i salti climatici in occasione di evoluzione. Noi siamo il frutto di questo immane sforzo della vita che geme le doglie del parto, per dirla con san Paolo, in attesa della rivelazione dei figli di Dio. Non possiamo rendere ragione dei cataclismi, possiamo rendere ragione dei meccanismi rituali che hanno portato la specie umana all'autocoscienza. È su questo sfondo che le scienze umane, ciascuna per la sua parte, sono chiamate a riflettere sul rito non in termini esclusivistici, ma in termini ecologici, sapendo che il rito mette insieme molte cose e produce più che la somma delle parti, cioè quella che chiamiamo coscienza (cfr. R. TAGLIAFERRI, *La "magia" del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 2006, 333s.).