

Mutamento ecologico e cosmologia cristiana

■ Bruno Latour

La nuova questione di mantenere abitabile la Terra in cui viviamo apre nuovi problemi alla teologia. Il tutto è stato aggravato dalla pandemia che ha cambiato i nostri comportamenti. Una sfida raccolta dalla *Laudato si'*, ineludibile per credenti e non credenti.

Essendo del tutto incapace di parlare da teologo, mi rivolgo a voi come chi ha tentato di cogliere quel che il mutamento ecologico produce sulla filosofia, e anche come chi, ispirato da sempre dal cattolicesimo, si trova un po' sconsolato per non poterne trasmettere il messaggio al suo prossimo. Cerco dunque di collegare le due crisi: quella dell'ecologia e quella della trasmissione. Voglio provare a vedere se una diversa comprensione del mutamento in corso può permettere di riprendere in altro modo il messaggio. Procederò secondo tre momenti: nella prima parte, definirò il contrasto fra proiezione cosmologica e predicazione; nella seconda parte, elencherò alcuni punti in cui il cambiamento di cosmologia riapre, a mio parere, questioni classiche di trasmissione e di predicazione; infine, vorrei riassumere la situazione presente, così come io la vedo, proponendo un enigma che permetterà, spero, di aprire la discussione.

Ogni cambiamento di cosmologia offre alla predicazione cristiana una occasione di riprendere in modo nuovo tanto la forma quanto il contenuto del suo messaggio. Ora, noi oggi viviamo un cambiamento di cosmologia abbastanza radicale di cui l'esperienza dolorosa del Covid è l'espressione più viva.

Bruno Latour (Beaune, 22 giugno 1947) è un sociologo, antropologo e filosofo francese. È attualmente professore ordinario presso l'Istituto di studi politici di Parigi e la Scuola di economia e scienze politiche di Londra. Fra le sue opere più recenti ricordiamo *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (La Découverte, 2015; trad. it. *La sfida di Gaia*, Meltemi, 2020) e, con Peter Weibel, *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth* (MIT Press, 2020). Il testo che qui pubblichiamo è la relazione tenuta all'International Congress of the European Society for Catholic Theology, a Osnabrück, nell'agosto 2021.

Drammatizzando all'eccesso, si potrebbe dire che siamo passati da una cosmologia il cui modello canonico era l'esperienza di Galileo che calcolava la caduta dei gravi lungo un piano inclinato, a una cosmologia il cui modello canonico è un virus che non smette di passare di bocca in bocca, di diffondersi progressivamente, di obbligare tutte le società a modificare i propri comportamenti, e che non smette di mutare. Ben più degli antichi modelli meccanici, sono i viventi – e in primo luogo i virus e i batteri – capaci di trasformare le proprie condizioni di vita al punto di costituire, nell'arco di miliardi di anni, un mondo terrestre abitabile, di diventare il centro di tutti i nostri interessi, di tutte le nostre preoccupazioni e di tutti i nostri saperi. Alla terra che si muove nello spazio infinito della tradizione galileiana, si sostituisce una terra «che si commuove», secondo l'espressione di Michel Serres (in *Le contrat naturel*, Bourin, 1990; trad. it., *Il contratto naturale*, Feltrinelli, 1991, rist. 2019), che reagisce alle azioni di quei viventi fra gli altri che sono gli umani, e che pone la domanda esistenziale se questi umani saranno capaci o meno di mantenere le condizioni della sua abitabilità. Mi sembra che un tale cambiamento nelle visioni del mondo non possa non influenzare il quadro, la direzione, l'espressione, della predicazione cristiana.

La prima cosa che la crisi ecologica rivela, e che io chiamo Nuovo Regime Climatico, è che forse non esiste un legame necessario, definitivo, indissolubile tra la predicazione cristiana e le *proiezioni* cosmologiche attraverso le quali essa si è spesso espressa nel passato. Per “proiezione cosmologica” intendo il Grande Racconto di ciò che il catechismo chiamava “Storia Sacra” e che spiegava il mondo, in un magnifico scenario, dalla Creazione fino alla Fine dei Tempi. Scenario che è stato dipinto in innumerevoli chiese e che sconvolge sempre sia l'amante dell'arte che il credente per la sua ampiezza e la sua pienezza. Ora, sono proprio questa pienezza, questa completezza, questa ampiezza a non permettere di cogliere la rottura enorme introdotta dall'irruzione della nuova questione di mantenere il mondo abitabile per gli umani e per i loro commensali. La cosmologia (questa volta come è intesa nel senso classico dalla teologia) copre tutto, ma è proprio questo il problema: essa *copre troppo* e ricopre troppo rapidamente il problema chiave dell'epoca in cui siamo entrati tutti insieme. La Storia Sacra non può più svolgersi nella stessa maniera se non c'è più un mondo terreno in cui essa possa aver luogo. È per questo motivo che le tocca

rallentare un momento e permettere d'introdurre una nuova discontinuità nel suo Grande Racconto.

La si riconosce abbastanza bene, tale discontinuità, allorché ci si accorge che il messaggio evangelico, per definizione, è del tutto *indifferente* a una qualsivoglia cosmologia. Di qui l'espressione di "proiezione" che ho utilizzato. Il quadro cosmologico è una amplificazione, una scenarizzazione, una messa in storia, di un messaggio la cui radicalità obbedisce a *regole di verifica* completamente differenti. È in effetti la particolarità degli esseri *sensibili alla parola* a veicolare la predicazione e dunque a trarre la loro verità dalla capacità di convertire coloro a cui si rivolgono. Se non c'è conversione, non vi è nemmeno più verità.

Prendendo l'esempio principe di Ivan Illich, il Buon Samaritano diventa il prossimo del ferito abbandonato dai sacerdoti, ed è quest'atto stesso che dà la verità dell'interazione; non le appartenenze etniche o l'adesione a una qualunque visione del mondo (si veda *La corruption du meilleur engendre le pire (Interview par David Cailey)*, Actes Sud, 2007; trad. it. *Una fiamma nel buio. Conversazioni*, Eleuthera, 2020). Divenire il prossimo senza attendere più a lungo e senza preoccuparsi dei propri affari urgenti definisce la situazione e infrange di conseguenza il quadro spazio-temporale nel quale si situano gli altri tre protagonisti come anche il Samaritano. La questione dei fini ultimi si gioca qui, ora, e di conseguenza anche quella della salvezza. In una simile situazione, il quadro cosmologico non è soltanto indifferente, piuttosto è l'ostacolo che viene a rompere l'atto di carità. La continuità della predicazione si basa su atti di carità del genere, capaci di costituire a poco a poco, per riassumerlo molto rapidamente, *un popolo di prossimi salvati*.

In rapporto a tale continuità, le proiezioni cosmologiche servono in qualche modo da punti di sosta per riassumere la situazione *nell'attesa* della ripresa degli atti di carità. Sono atti del genere che *verificano* la qualità dell'atto di fede, e non il quadro spazio-temporale con il quale lo si è riassunto per un certo tempo. Per definizione, tale quadro appartiene al senso comune, mentre, sempre per definizione, l'atto di fede rompe con questo stesso senso comune. È proprio qui che si scorge la distinzione fra i due movimenti: si aderisce al quadro spazio-temporale, è un oggetto di credenza, mentre l'esigenza dell'atto di fede è di convertire coloro a cui ci si rivolge, di diventare il loro

prossimo. I due elementi non sono in continuità l'uno con l'altro. E soprattutto non invecchiano allo stesso modo. La proiezione cosmologica varia nello spazio e nel tempo, allorché, per definizione, l'atto di predicazione modifica lo spazio e il tempo poiché instaura il momento della salvezza, l'attesa dei fini ultimi. È in tal senso *universale* (o almeno universalizzabile), ma soltanto se riesce a convertire coloro a cui si rivolge, mentre le proiezioni cosmologiche sono, per definizione, *relative* a un'epoca e a un popolo.

È evidentemente tale radicale discontinuità tra atto di fede e credenza in un quadro spazio-temporale a spiegare perché ogni cambiamento di cosmologia obblighi la predicazione, come pure la teologia, a riprendere tutta la questione. Quando i due aspetti sono in fase, il problema non si pone: se il giovane ricco del Vangelo ha rinunciato a seguire la chiamata di Gesù, non è perché aveva un problema di comprensione del quadro nel quale si esprimeva il Maestro – entrambi avevano lo stesso –, ma perché il pungolo della predicazione esige da lui qualcosa che egli ha rifiutato di seguire «perché aveva grandi ricchezze».

La situazione è ovviamente del tutto differente quando i due aspetti non sono più in fase. Ogni destinatario della predicazione dovrà decidere se deve aderire a un quadro che gli è estraneo o se deve lasciarsi trasformare da una ingiunzione, che lo trasforma in prossimo, ingiunzione in rottura con i quadri dei due protagonisti. Il Samaritano e il ferito non hanno niente in comune, salvo appunto quel che sta per renderli prossimi l'uno dell'altro contro le evidenze delle loro identità rispettive. Quando la distanza diventa infinita tra le proiezioni cosmologiche e l'atto di fede, la predicazione diventa impossibile; nel tempo perduto a districare ciò che dipende dalle une e ciò che dipende dalle altre, gli interlocutori si sono allontanati per sempre. Hanno perso l'occasione di incontrare il messaggio evangelico perché si è chiesto loro di credere dapprima al quadro nel quale esso è per il momento raccolto e semplificato – benché proprio il messaggio sia in rottura con quel quadro! È come se il Buon Samaritano avesse dapprima chiesto al ferito di convertirsi alla sua setta prima di bendare le sue piaghe... In un periodo di crisi cosmologica, la situazione diventa sempre più tragica, il messaggio evangelico diventa letteralmente *inudibile* – per lo meno per coloro che stanno all'esterno, *ad extra*, coloro a cui si rivolge appunto il messaggio.

È da questa sfasatura che comincio ad affrontare la seconda parte

del mio discorso, chiedendomi se la crisi attuale non offra un'occasione per colmare l'abisso che oggi separa il messaggio dalla sua espressione abituale.

Fino alla rottura profetica introdotta dall'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, la proiezione cosmologica più corrente, oggi, dipende dai rimaneggiamenti compiuti durante il periodo moderno per assorbire la nozione di Natura sottomessa alle leggi. In effetti, è in gran parte per reazione all'influsso delle scienze moderne che fu inventata l'opposizione fra la trascendenza e l'immanenza; l'accento posto sul destino delle anime e non più su quello del mondo; l'ossessione per questioni di moralità come contropartita di un disinteresse progressivo per la sorte del cosmo; la paura dell'ecologia; l'orrore del paganesimo; il ripiegamento della Chiesa sulla ricerca di una identità e, soprattutto, la strana idea che fosse necessario opporre al Grande Racconto della Natura conosciuta dalla Scienza un Grande Racconto alternativo che dava della storia del mondo un'altra versione, più "spirituale" e meno "materiale".

Se tali rimaneggiamenti sono potuti apparire necessari dal XVII al XX secolo per resistere alla disanimazione del mondo imposta dallo scientismo, essi non lo sono forse più oggi, quando è la nozione stessa di "materia" e di "materialismo" a ritrovarsi messa in crisi dalla nuova trasformazione cosmologica. Dal momento in cui è la questione stessa dell'abitabilità della Terra a diventare la questione chiave, ci si accorge che il materialismo del periodo precedente era assai poco "materialista" poiché aveva dimenticato, obliterato, rifiutato il ruolo, l'ampiezza, l'importanza, la fragilità, l'interconnessione dei viventi, i soli capaci di costituire, nel corso dei millenni, l'involucro necessario al prolungamento dell'avventura terrestre. Le scienze della terra non hanno quasi più alcun rapporto con la Scienza come la si immaginava ancora nel XX secolo e contro la quale la teologia aveva tentato di redigere un Grande Racconto alternativo. Lottare contro il "materialismo" pare un compito davvero superato, quando, al contrario, occorre apprendere a rimaterializzare in mille modi l'appartenenza alla Terra. È questa immensa rottura nelle concezioni del mondo a offrire alla teologia l'occasione di ripensare, ancora una volta – come ha sempre saputo fare nei periodi di crisi –, come accompagnare la ripresa della predicazione liberata da proiezioni cosmologiche senza più alcun rapporto con le esigenze del nostro tempo.

Ed è forse dal tempo che possiamo iniziare appunto un primo in-

ventario di queste trasformazioni. In un libro tanto importante quanto poco noto (*Eschatology and Space. The Lost Dimension in Theology Past and Present*, Palgrave, 2012), Vitor Westhelle sottolinea il sorprendente tropismo della teologia moderna per la dimensione temporale che ha fatto dell'escatologia un tema quasi unicamente connesso al Grande Racconto della Storia Sacra. Una citazione fra le altre: «Paul Tillich, certamente uno dei grandi teologi del secolo scorso e molto sensibile alle questioni e ai valori culturali, è giunto ad affermare che il cristianesimo ha fatto trionfare il tempo sullo spazio. Egli identifica il paganesimo con l'elevazione di uno spazio speciale a valore e dignità ultima» (p. 10). Come se l'escatologia non fosse un tema anche spaziale oltre che temporale.

Per il Buon Samaritano, l'ebreo ferito è anche escatologico, segna esattamente sia i fini ultimi, i limiti, i margini (è il senso del termine *eschaton*), che i Grandi Racconti della Fine del Mondo, con i suoi effetti speciali, angeli, trombe, resurrezioni, che preoccupavano forse i sacerdoti che passavano davanti al ferito, frettolosi com'erano di andare ad assolvere i loro obblighi al tempio. Ora, quel che il Nuovo Regime Climatico mette in primo piano, in maniera decisiva, è appunto la questione dei *limiti*, e la condizione terribile che sono loro a definire i fini *ultimi*. Il nostro tempo si rende conto che non ha tempo per attendere. E che dunque ogni racconto che minimizza la condizione spaziale dell'escatologia per preferirle una proiezione nel tempo tradisce, di fatto, la condizione stessa della salvezza. A cosa ti serve salvarti l'anima, se finisci per perdere il mondo terreno? Il grido ripetuto ogni giorno, in maniera sempre più stridula, da parte degli scienziati della terra – «Bisogna agire ora o mai più» – non può non risuonare in modo infinitamente tragico per ogni anima cristiana. Soprattutto se si considera l'indifferenza di tanti cattolici, persuasi che la sparizione del mondo terreno sia in fondo “senza rapporto essenziale” con la questione della Salvezza, perché essi sono sicuri, in ogni modo, che potranno sempre volgersi “verso il Cielo”.

Nulla mostra con maggiore durezza il pieno divario tra la proiezione cosmologica della Storia Sacra e le esigenze dell'atto di fede che l'inversione della *direzione* stessa dei rapporti fra Terra e Cielo. Nella tradizione antica, il Cielo non voleva ovviamente dire soltanto un'ascesa verso l'Alto, ma, prima di tutto, una rottura con tutte le appartenenze, con tutte le proiezioni cosmologiche. Il Cielo-*heaven* non

si confondeva con il Cielo-*sky*. Resta il fatto, nondimeno, che per resistere al preteso “materialismo”, a partire dal compromesso moderno, il Cielo finiva per mettersi a designare una fuga fuori del mondo. Si finiva per volere davvero volgersi verso l’Alto. Tutto un immaginario, tutta un’arte, decine di migliaia di prediche, migliaia di inni e di preghiere, un immenso apparato di metafore, di riflessi condizionati, d’immagini mentali, tutto un “ascensionismo” verso l’Alto, quando invece è verso il Basso che la cura della Terra – della Terra veramente Sacra – doveva condurre le anime. È adesso o mai più, è qui o da nessun’altra parte.

Tale stupefacente inversione nello schema della fine dei tempi si contrappone alle forme ordinarie della fede, dei rituali, e non può non avere conseguenze sulla teologia, e anche sulla dogmatica. La “nuova” terra, che era l’oggetto di una speranza così grande, appare davvero oggi in *tutta la sua novità*, ma sotto una forma totalmente impreveduta, quella di un minuscolo involucro, infinitamente antico e fragile, tessuto dai viventi interconnessi e di cui bisogna imparare a prendersi cura per far sì che non scompaia del tutto. Non più l’oggetto di una attesa escatologica lontana, ma di un’azione presente che giudica ognuno di noi con lo stesso giudizio risoluto del giovane ricco del racconto evangelico: «Cosa ne hai fatto del mondo?».

Quel che paralizza questa redirezione verso il Basso è evidentemente lo strano tema dell’immanenza supposta “asfissiante” (l’espressione si trova ancora in *Laudato si’*, n. 119) in rapporto alla necessaria “elevazione” verso la trascendenza. Ma l’opposizione immanenza/trascendenza è essa stessa un artefatto della proiezione cosmologica inventata in reazione alla nozione di Natura. All’epoca, certo, era necessario mantenere un supplemento d’anima poiché esso veniva rifiutato dalla versione falsamente “materialista” dello scientismo moderno. La vita si trovava rinchiusa nei limiti ristretti della biologia.

Ora, i viventi di cui oggi bisogna imparare a prendersi cura non assomigliano affatto ai viventi del darwinismo di un tempo. Questi ultimi appartenevano alla Natura, si riteneva che si adattassero a un ambiente esterno, obbedivano a leggi che erano superiori a loro e, in particolare, alla Legge suprema della selezione naturale, forma appena laicizzata della Provvidenza. Tutto lo sforzo per i cristiani consisteva dunque nello “sfuggire” all’influenza di questi viventi per esistere veramente *in quanto umani*. Ora, i viventi di oggi hanno un *pedi-*

gree del tutto diverso: si sono fatti da sé, contrattando a poco a poco, grazie alla loro interconnessione, le condizioni di abitabilità che sono diventate favorevoli. Sono loro ad avere prodotto l'ambiente, suolo e atmosfera compresi. "Sfuggire" alla loro influenza non ha dunque senso; tanto varrebbe non esistere del tutto. Essi non appartengono alla Natura (semi-concetto la cui altra metà è, ovviamente, la Cultura). Sono il mondo che essi si sono dati e nel quale noi, gli umani, siamo letteralmente avvolti. In tal senso, l'"immanenza" non è più una direzione il cui contrario sarebbe la "trascendenza". Anche il mondo dei viventi è "trascendente" per quanto possibile, nel senso molto concreto che le loro interazioni "vanno oltre" costantemente da sé. Ogni giorno scopriamo la potenza e la fragilità dei loro "oltrepassamenti", anche in quella esperienza tragica riassunta dal termine attualmente ben noto di "Antropocene". È questa trascendenza così peculiare che veniva descritta con tanta precisione nel celebre Cantico di san Francesco d'Assisi, con il quale il santo celebrava non soltanto «sora Luna» e «frate Vento», ma anche «sora nostra madre terra» e, infine, «sora nostra morte corporale».

Vi è, fra il Nuovo Regime Climatico e l'incarnazione, una strana familiarità. La crisi ecologica *prolunga* la stessa direzione che l'incarnazione già aveva designato. La salvezza è verso l'abbassamento, la *kenosis*. A essere in causa sono i limiti dell'antropocentrismo, limiti che si intendono tanto nel tema classico di una dipendenza dell'uomo di fronte al suo creatore, quanto nel tema attuale della dipendenza dell'uomo in rapporto ai viventi che hanno costituito a poco a poco, nel corso di miliardi di anni, il mondo provvisoriamente abitabile nel quale egli si è inserito. Evidentemente, il superamento dell'antropocentrismo è stato impossibile fintantoché si associava la svolta ecologica a un "culto della natura". La contraddizione con il messaggio evangelico, come pure con la proiezione cosmologica ordinaria, appariva troppo forte. Ma l'ecologia ha alla fin fine poco a vedere con la Natura, quest'invenzione del XVII secolo nata per fare da cornice alla trasformazione cosmologica dell'epoca. Oggi, non si tratta più di Natura, ma di cura degli esseri da cui noi dipendiamo e che dipendono da noi, e dei quali nessuna Legge superiore regola in anticipo il destino. L'incarnazione ci immerge in una storia d'interconnessione con i viventi, la cui salvezza dipende ormai in gran parte dagli atti di carità che noi saremo capaci di non rimandare a più tardi con la giu-

stificazione di un “altro mondo”. È adesso o mai più. È qui o da nessuna parte. Se i cristiani mancano questa biforcazione, vorrebbe dire che preferiscono mantenere la proiezione cosmologica alla quale sono abituati e sacrificare il messaggio evangelico che hanno comunque il compito di recuperare.

Non vi è soltanto la Natura degli ultimi tre secoli a paralizzare questa discesa, questo abbassamento, questa *kenosis*, vi è anche la paura morbosa del “paganesimo”, come se, abbracciando la cura della Terra, si finisse per “ricadere” al livello degli idolatri. Ora, vale per il paganesimo quel che si è detto del Cielo: ciò che era stato un contrasto necessario nel momento in cui emergeva la forma nuova di veridizione (ciò che Jan Assmann, per questa ragione, chiama contro-religione: vedi *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino, 2007), nell’epoca moderna è diventato una sorta di fantasma coloniale, come il “barbaro” dei tempi antichi. Il paganesimo esiste solo per i civilizzatori e i modernizzatori. Ma quanti vengono infangati con questo termine hanno *preceduto* di molto le contro-religioni nella cura del cosmo. Mentre i popoli autoctoni, ancora qualche decennio fa, si collocavano nel passato dei popoli in marcia unanimi verso il progresso, ecco che essi, piuttosto, si collocano *davanti a noi* nella ricerca di una cura del mondo che noi condividiamo ormai con loro. Vi è in tutto ciò una *antecedenza* delle tradizioni religiose che dovrebbe essere oggetto di uno studio importante quanto quello che fu fatto, fin dall’inizio del cristianesimo, sull’antecedenza del Popolo eletto (sta qui tutta l’importanza di quell’altro gesto profetico di papa Francesco quando, nell’ottobre del 2019, chiese ai popoli dell’Amazzonia di piantare un albero nel giardino del Vaticano). Malgrado una lunga storia di iconoclastia, la contro-religione cristiana non ha nessuna ragione di prendersela con le religioni cosmologiche che dipendono da altri modelli di veridizione e che mirano a obiettivi del tutto diversi. Volere la continuazione del mondo non può più apparire oggi come un errore o come una colpa morale. Da irriducibili nemici, i “pagani” sono diventati, anch’essi, nostri fratelli nel conservare l’abitabilità del mondo terreno.

Ecco alcuni punti che mi sembrava importante ricordare per evidenziare la distanza, ormai abissale, tra la predicazione e la proiezione cosmologica che le è servita da supporto provvisorio. Sulla dimensione escatologica del tempo o dello spazio, sulla nozione di Natura,

sull'opposizione fra trascendenza e immanenza, sulla concezione dei viventi, sul rapporto così teso fra religioni e contro-religion, si misura fino a che punto il Nuovo Regime Climatico colpisca dritto in faccia la proiezione cosmologica ordinaria che si era grosso modo stabilizzata nei secoli XIX e XX. Per molti aspetti, il cambiamento attuale assomiglia, per dimensione se non per contenuto, a quello del XVII secolo, quando le anime religiose sono state costrette ad assorbire la nuova concezione cosmologica legata a un certo Grande Racconto della Natura conosciuta dalla Scienza. Il che non vuole affatto dire che le nuove scienze del sistema terra offrano finalmente la cornice ideale per ospitarvi la predicazione, come se fosse necessario di nuovo, una seconda volta, adattare il messaggio alle verità degli studiosi. Il fatto è semplicemente che lo shock che le scienze della terra fanno subire alla comprensione del mondo e, in particolare, alla nozione di Natura, apre uno spazio imprevisto in cui le questioni classiche della teologia possono respirare più agevolmente senza essere costantemente obbligate a difendersi contro il "materialismo". Tutto l'interesse per l'epidemia attuale di Covid sta nell'assumere riguardo queste problematiche il ruolo di un tafano, di una zanzara o di una vespa, per ricordarci costantemente che abbiamo decisamente, una volta ancora, cambiato mondo e che è ormai tempo di accorgercene.

Dato che non sono capace di trarre lezioni di teologia da queste considerazioni probabilmente troppo aggrovigliate, vorrei proporvi un enigma riutilizzando un'immagine ben nota, quella del Giardino dell'Eden. Che cosa cambierebbe nel messaggio evangelico se facessimo l'ipotesi che il Dio dei cristiani fosse arrivato in un Giardino *già* là da molto tempo, un Giardino lussureggiante, che si è formato, nel corso di miliardi di anni, grazie all'interconnessione di viventi capaci di dare, gli uni agli altri, senza averlo voluto né cercato, condizioni di abitabilità che assicurano, bene o male, il prolungamento della loro avventura? Questo Giardino simboleggia l'antecedenza dei viventi e la questione chiave delle condizioni di abitabilità che hanno essi stessi creato. È in questo giardino ricco e fertile che viene piantato un albero, un albero *fra gli altri*, detto della conoscenza del Bene e del Male. Tale conoscenza *aggiunge* alle altre forme di veridizione una novità capitale, quella dei fini ultimi, della salvezza, e del prossimo, in rottura con ogni appartenenza. I prossimi salvati da questa forma così nuova di conoscenza formano un popolo, fra gli altri popoli, mesco-

lato a essi. La storia di questo popolo non riassume, né copre quella di tutti gli altri. Ma essa sicuramente vi si *aggiunge*. La questione è, di conseguenza, sapere se questo popolo distrugge il Giardino da cui di fatto si esclude, come qualcuno che segasse il ramo su cui è seduto (si riconosce l'antica figura della Caduta e della Cacciata), o se, al contrario, è capace di far proliferare nuove varianti, nuove specie, nuove colture, che ne arricchiscano la diversità e ne assicurino la continuità nel tempo. Un albero fra molti altri, una varietà di verità fra altre, indispensabile certo, una volta che sia stata impiantata, ma senza il privilegio di riassumere definitivamente tutte le altre. Un evento fondamentale, certo, ma che non potrebbe nutrire una qualche ambizione egemonica. La questione che vorrei porre è dunque molto semplice: un impianto del genere renderebbe il messaggio di nuovo *udibile* a coloro che non hanno più alcuna chiave per decifrare le proiezioni cosmologiche che lo esplicitano oggi?

Ecco dunque, ho tentato di collegare le due preoccupazioni che avevo riassunto all'inizio: il sentimento vivo del mutamento ecologico in corso e lo sgomento davanti all'impotenza in cui mi trovo nel condividere il messaggio con il mio prossimo.