

## ECOLOGIA ED ETICA TEOLOGICA

I percorsi possibili per uscire dalla crisi ecologica

*Antonio Autiero*

**L**a vastità della crisi ecologica coinvolge e sconvolge la nostra esistenza. Di fronte alla minaccia a cui è esposto il nostro pianeta siamo interrogati e provocati. Il nostro stile di vita, la nostra mentalità e la rete delle nostre relazioni vengono posti sotto una lente d'ingrandimento, chiamata a scandagliarne la natura e ad esplorarne le implicazioni. Tutto quello che ci accade intorno nell'universo non è spiegabile senza fare appello alla nostra specifica responsabilità di uomini. Per scelta o per necessità, da qualche decennio, siamo attraversati da una forte corrente di sensibilità ecologica che pone fine ad un certo atteggiamento perbenistico di presunta estraneità, di passivo non-coinvolgimento. Il tempo urge<sup>1</sup> e le coscienze sono mature per porsi di fronte ai grandi quesiti riguardanti la sopravvivenza dell'ecosistema e la promozione di una dignitosa qualità di vita per ogni vivente. L'esempio venuto dalla recente assise delle grandi religioni sul tema della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato<sup>2</sup> deve generare impulsi nuovi di riflessione teorica e deve aiutare a tradurre in concretezza di vita gli impegni personali e sociali, etici e politici che da essa derivano.

Lo stato di degrado ambientale muove da scelte di politica economica a corto respiro; esso è il prodotto naturale di un modello di sviluppo che ha voluto privilegiare ambiti ristretti ed interessi di parte<sup>3</sup>. E tuttavia per capire la reale portata della crisi non basta solo l'analisi di tali fattori. Le sue radici sono ben più profonde e toccano il cuore stesso della nostra cultura occidentale. Per prospettare vie praticabili di uscita dalla crisi, per trovare riserve di speranza e ragioni di futuro occorre ripercorrere un itinerario a ritroso che ci consente di rivisitare la tradizione filosofica e teologica dell'occidente, in quei punti nodali, la cui articolazione più direttamente ha a che fare con il problema ecologico.

Lo scopo di questo contributo si definisce, così, su due fronti. Il primo intende tracciare uno schizzo delle radici culturali dell'attuale crisi ecologica, analizzando il passato, sia sotto il profilo teologico-religioso, sia anche sotto l'aspetto filosofico. Il secondo versante vuole offrire materiali di pensiero prospettico, individuando i frammenti di un possibile discorso teologico ed etico, dalla cui elaborazione possono derivare energie nuove di speranza per il futuro e le opportune ispirazioni di un reale impegno operativo a vantaggio di tutti noi.

## 1. L'eredità della cultura cristiana

La civiltà occidentale, in gran parte plasmata dall'influenza cristiana, non è certo la sola ad avvertire il problema ecologico e lo squilibrio di modelli di sviluppo devastante. Oggi l'allarme ecologico è fortemente sentito anche in paesi asiatici, dove il Buddismo gioca un grosso ruolo e dove il disastro ecologico è legato sia a catastrofi naturali frequenti che a modelli di industrializzazione avanzata, importati dalle nazioni occidentali<sup>4</sup>. Preoccupazioni ecologiche delle medesime proporzioni sono avvertite anche nei paesi del blocco europeo-orientale, in particolare nell'Unione Sovietica. La neve nera che fiocò dal cielo di Mosca, nel 1977, rese evidente ed accessibile ad un largo strato della popolazione lo stato di degrado ecologico che agli esperti era già noto, anche se coperto dal velo del silenzio, come ci attesta la dettagliata ed informata relazione di Zeev Wolfson, pubblicata sotto pseudonimo<sup>5</sup>.

Indubbiamente, però, il collasso ecologico e l'insicurezza del futuro ad esso legata, sono un prodotto tipico della civiltà occidentale. Questa constatazione rivela la legittimità della domanda a cui molti critici del nostro tempo si sono sottoposti e che riguarda direttamente la responsabilità che deve essere attribuita al cristianesimo, come fattore principale della crisi ecologica attuale. Questa tesi, in sé molto stimolante e complessa, è stata formulata in modi e toni diversi, ma con elementi che si possono ritenere comuni. Analizziamone alcune varianti:

Lynn White jr.<sup>6</sup> risale alle radici della concezione di natura e di tecnica nel loro reciproco rapporto. Egli vede nel cristianesimo un formidabile contributo allo sviluppo delle scienze naturali, proprio per effetto del modo di intendere la natura come realtà al servizio dell'uomo. L'antropocentrismo che domina la visione biblica, è direttamente responsabile di una concezione dualistica del rapporto uomo-natura e dell'atteggiamento di sfruttamento da parte dell'uomo, soprattutto dell'uomo o del cristiano occidentale. Il cristianesimo orientale, infatti, ha sviluppato maggiormente la dimensione mistica e contemplativa e meno quella operativo-attiva. Perciò esso ha incoraggiato di meno a sfruttare la natura e le sue possibilità e a trasformarla mediante la tecnica.

La formulazione più tagliente dell'accusa al cristianesimo la troviamo in C.

Amery<sup>7</sup>, secondo il quale l'antropocentrismo biblico ha generato nell'uomo una coscienza di superiorità sulla creazione che lo ha portato a una sproporzionata azione manipolante e trasformante. Amery è talmente preoccupato di indicare i guasti ecologici provocati dall'antropocentrismo biblico, che finisce per passare sotto silenzio i vantaggi che questa visione antropologica ha avuto per la crescita della civiltà occidentale. La sua tesi risulta, perciò, estrema, sebbene non carente di plausibilità. Il suo pessimismo nel giudicare tutte come ecologicamente disastrose le invenzioni tecniche del medioevo cristiano rende un cattivo servizio alla sua intera argomentazione.

Il Cristianesimo è divenuto un fattore di rischio per l'equilibrio ecologico, avendo assunto in sé, da una parte, le tendenze antropocentriche del giudaismo veterotestamentario e, dall'altra, le spinte pragmatistiche e materialistiche del pensiero greco-romano. Questa convinzione è alla base del pensiero di E. Drewermann, che non esita a definire "antropocentrismo distruttivo" l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura, proprio sotto l'ispirazione della concezione cristiana<sup>8</sup>.

Un'analisi non meno approfondita, sebbene non così radicale, si ha nel libro di U. Krolzik<sup>9</sup>. Egli traccia una storia della tecnica in occidente, rilevando come proprio già a partire dal medioevo si siano avuti strumenti e tecniche che hanno reso più agevole il lavoro umano. La stessa natura è stata meglio conosciuta e meglio adoperata; le sue forze meglio impiegate per un obiettivo positivo e non più solo subite come cieche pulsioni. Da quando nel 1185 fu costruito in Inghilterra il primo mulino a vento, la qualità di prestazione del lavoro umano è notevolmente cambiata e l'utilizzazione di strumenti nuovi e progrediti ha reso possibile opere altrimenti impensabili. "Per il medioevo occidentale si può certamente prendere la fede cristiana come un generale orizzonte di legittimità e come una generale struttura di plausibilità"<sup>10</sup>. Molto rilevanti a questo riguardo sono per Krolzik tre elementi: la concezione di tempo e di storia, la valorizzazione del lavoro manuale e l'esegesi di Gn 1, 28.

In contrasto con la filosofia greca che ha una concezione ciclica del tempo, il cristianesimo sviluppa un concetto lineare e progrediente della storia. Con Tertulliano, osserva Krolzik, il cristianesimo latino (a differenza di quello greco) ha maturato una concezione di storia alla luce dell'idea della "*reformatio in melius*"; i padri greci preferivano parlare di "ritorno verso la condizione originale"<sup>11</sup>. I movimenti escatologici e le teologie radicali del medioevo hanno assunto questo pensiero, promuovendo una visione carica di tensione verso il futuro, che non comportava una svalutazione del presente, ma piuttosto la sua valorizzazione. L'idea di futuro che anima la visione della storia secondo il cristianesimo latino viene messa sotto accusa da R. Maurer, come elemento corresponsabile della crisi ecologica<sup>12</sup>. Quest'orientazione verso il futuro, che nel cristianesimo divenne la porta aperta sulla trascendenza della storia, nella concezione secolare finì per assumere un carattere strettamente intramondano e si rivolse ad un futuro immediato o lontano, ma comunque da costruire

attraverso l'intervento della tecnica e la manipolazione della natura. A proposito della concezione del lavoro, c'è da osservare che il cristianesimo riscatta il valore del lavoro che nel mondo greco-romano era opera degli schiavi. Soprattutto attraverso l'esperienza monastica, il lavoro, anche quello manuale, viene rivestito di senso. La posizione particolare dell'uomo nell'universo, il dominio sugli animali e sulle realtà terrestri implicano il ricorso alla manualità riscattata e ritenuta espressione di signoria. Il monachesimo ha saputo sviluppare un'autentico connubio tra dimensione contemplativa e dimensione attiva, affermando il rapporto tra lavoro e preghiera. Proprio presso i centri di vita benedettina si poté meglio comprendere il valore dell'impiego della tecnica e del ricorso al lavoro manuale come regola di vita. Analizzando il contenuto di Gn 1,28 (il "*dominium terrae*") si è spesso incorsi in un'esegesi riduttiva e parziale, interpretando il testo biblico come fonte di atteggiamento aggressivo e devastante da parte dei cristiani. Anzi qualcuno ha parlato di "arroganza cristiana" derivante da tale atteggiamento. Ma è proprio vero che sia così? O non è piuttosto vero che le cause della crisi ecologica, più che risiedere nella tradizione giudaico-cristiana, siano da cercare nel carattere particolare dell'influsso che alcuni pensatori hanno esercitato sulla cultura occidentale, indipendentemente dal retto significato del messaggio biblico? Sembra convincente quanto afferma J. Passmore: "Se dunque si vuole parlare di 'arroganza cristiana' quando si sente dire che le cose sono fatte per gli uomini, bisogna precisare: 'arroganza' non ebraico-cristiana, bensì greco-cristiana"<sup>13</sup>. Chi può negare l'influsso determinante di Cartesio (1596-1650) sulla concezione della tecnica e della natura? Per lui l'universo è "*res extensa*", macchina da utilizzare, per trarre utilità e la tecnica è per l'uomo la modalità per esercitare padronanza sulla natura<sup>14</sup>. Una concezione pressoché simile la troviamo già in Francesco Bacone (1561-1626)<sup>15</sup>. Evidentemente se si va a rileggere con questi occhi il testo di Gn 1,28, si avrà una comprensione tutta particolare del compito che il Creatore affida all'uomo, nell'ambito della creazione. Ma questo non vuol dire che il significato originario sia tale e che al cristianesimo si debba ascrivere tutta la responsabilità della crisi ecologica. Già con Ugo di San Vittore si ha una lettura corretta di Gn 1,28, "quando afferma che l'uomo può esercitare il proprio dominio sulla terra, solo se si comporta come immagine di Dio e riceve tale dominio come immediato dono di grazia. Col suo *Didascalion* (redatto intorno all'anno 1120), egli è uno dei primi scrittori che collega le nuove tecnologie con la restaurazione del dominio di un Dio misericordioso sulla terra"<sup>16</sup>. In San Francesco d'Assisi non si può certo sospettare traccia di atteggiamento antiecológico, se si pensa alla dimensione cosmica in cui egli colloca l'uomo<sup>17</sup>. La tradizione luterana aveva sottolineato chiaramente la bontà del creato come opera di Dio, creatore e redentore. Lutero, sebbene attento alle nuove conoscenze scientifiche, portate alla ribalta dagli umanisti a lui contemporanei, non accetta indifferenziatamente l'atteggiamento di un antropocentrismo senza confini. Per lui l'uomo è e resta

pendolare tra grandezza e nullità, tra la gloria dell'immagine di Dio che porta dentro e la miseria del peccato che minaccia tutto il suo vivere ed il suo agire. Proprio per questo egli deve saper commisurare e temperare la sua signoria nell'ordine della creazione<sup>18</sup>.

La differenziata modalità con cui la cultura dell'occidente cristiano ha elaborato l'autocoscienza del "*dominium terrae*" (Gn 1,28) rende plausibile ed apprezzabile lo sforzo interpretativo di U. Krolzik, quando distingue ben sei fasi di reazione al testo di Gn 1,28 e al mandato in ordine alla creazione, in esso contenuto. Una prima fase è dominata dalla consapevolezza dello stato decaduto dell'uomo peccatore, il quale accoglie sì il mandato, ma senza pretesa di modificare la natura. Una seconda fase - quella del medioevo cristiano - è attraversata dal fervore antropocentrico e dalla coscienza di una superiorità ontologica dell'uomo sul resto del creato. Tutto questo porta a sentire il proprio ruolo nella natura come un compito di "coltivazione" di essa. Una terza fase, localizzabile prevalentemente nell'umanesimo rinascimentale del XV secolo, accentua la coscienza di libertà dell'uomo, come fonte di dominio della natura. Nella congiuntura culturale della Riforma protestante nel XVI secolo si ritorna all'idea della condizione decaduta dell'uomo a causa del peccato originale. Anche il suo dominio sulla natura deve fare i conti con questa realtà. A questa quarta fase ne segue una quinta, tipica della concezione illuministico-romantica del XVII-XVIII secolo. Il flusso vitale della natura è al servizio dell'uomo, il quale vi può intervenire, ma assecondandolo e migliorandolo. Questa sorta di teleologia antropo-funzionale prepara il terreno alla comprensione di natura del XIX e XX secolo. Qui il "*dominium terrae*" è inteso come luogo di esercizio della libertà e come ambito di realizzazione delle potenzialità dell'uomo<sup>19</sup>. Dal canto suo, anche la dottrina della "*Providentia Dei*" ha dato un contributo specifico alla comprensione del concetto di natura, della signoria di Dio e del rapporto che l'uomo può stabilire con essa. Krolzik ne indaga tutto lo spessore, mostrando l'influsso che questa dottrina viene ad avere sulla teologia del XVII secolo e sul pensiero del primo illuminismo, tutto permeato dalla visione naturalistica e scientifica di Isaac Newton<sup>20</sup>.

## 2. La filosofia moderna della natura

La modernità di cui siamo figli ha segnato il nostro destino etico, creando una concezione antropologica carica di responsabilità e di conseguenze per le sorti attuali del nostro pianeta. E' con l'avvento della modernità, infatti, che inizia un rapporto nuovo dell'uomo con la natura, mediato dall'insorgere della connotazione scientifica del sapere e del vivere. Contrariamente a quanto, per opportunismi comprensibili, poteva sostenere Hegel, facendo risalire l'inizio della modernità all'introduzione con Cartesio del principio di autocertezza (*das Prinzip der Selbstgewissheit*), è l'esplorazione della possibilità di una scienza

esatta, della "Mathesis universalis", del dominio sistematico del mondo a capovolgere l'equilibrio di rapporto tra uomo e natura. L'ispirazione classica che accompagna il dettato della IV Regola cartesiana, mostra che il progetto di una conoscenza universale appoggiata sull'aritmetica, appartiene alla più antica tradizione dell'Accademia e del platonismo<sup>21</sup>. E proprio questo ci consente di risalire a Bacone e a Galilei, spostando così l'origine della modernità dal XVII al XVI secolo. "Il 'dissecare naturam' di Bacone gioca un ruolo primario rispetto al 'cogito ergo sum' di Cartesio"<sup>22</sup>.

Il pathos radicale per il nuovo, il fervore del ricominciamento, la pretesa di universalità sono le caratteristiche di questa dirompente modernità e si esprimono tutte in un orizzonte e con un linguaggio di tipo tecnico-scientifico, sicché si può affermare che la tecnica diventa l'essenza del sapere moderno, permeandolo in ogni sua espressione, dalla politica (Hobbes) all'etica (Spinoza), dall'economia (Petty) al diritto (Pufendorf), dalla medicina (Harvey) alla botanica (Linnè). Nei confronti della natura si sviluppa l'attitudine dominante dell'uomo. L'universo non è più oggetto sconosciuto né sacrario del divino. Esso è un libro da dispiegare, un giardino da coltivare, una costruzione da modificare, una macchina da manovrare.

Un ruolo determinante viene giocato dall'accentuazione gnoseologica con cui si colora la filosofia del XVII secolo. Schema tipico di questo atteggiamento intellettuale è la distinzione della realtà nella diade di soggetto-oggetto, articolata interamente nell'ambito della conoscenza. Questo diventa il vero problema filosofico della insorgente modernità e induce a considerare da una parte l'uomo come soggetto che conosce e dall'altra la realtà come oggetto inerte, modificabile e disponibile nei confronti del soggetto conoscente. La natura si definisce come cosa, come oggetto di conoscenza e quindi nella sua relazione al soggetto che la può conoscere. "Per quanto questa prospettiva abbia durato fatica a penetrare durante il '600 nella mentalità dotta europea, per tanto essa vincolò la riflessione dei filosofi ad una tendenza irresistibile a vedere la natura come qualcosa di inevitabilmente legato alla condizione di oggetto"<sup>23</sup>.

Un secondo fattore compone il quadro dell'autocoscienza umana e della comprensione etica emergente dalla modernità. Nel tentativo di emancipare la morale dalla religione, si delinea il tema dell'autonomia etica del soggetto che consiste nel potere della volontà umana razionale di fare legge a se stessa e che, come poi scriverà Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, è il "supremo principio della moralità". La concezione autonoma della morale entra in discussioni vibranti con le visioni fideistiche dell'etica e subisce interpretazioni ingiustificatamente riduttive<sup>24</sup>. Per dare forma alle istituzioni politiche emergenti e per formare i cittadini ideali dello stato liberale si è fatto leva sulla categoria kantiana di autonomia, portandola ad una esasperata interpretazione privatistica e creando così il concetto moderno di individuo.

L'uomo dominatore diventa anche il centro dell'universo. La storia dello spirito dell'occidente moderno si sviluppa in gran parte attorno a questa costru-

zione antropologica di tipo individualistico. Le dimensioni dell'io non vanno oltre la cortina del singolo e meno che mai oltre quella dell'umano. Il riconoscimento di dignità e di rispetto della natura è lontano dalla sensibilità antropocentrica della modernità, fatta salva forse la menzione di eccezioni, una delle quali è senz'altro quella del romanticismo. L'apoteosi dell'io individuale si è consumata tutta quanta all'interno delle strutture di separazione e di isolamento dall'altro in quanto altro da sé, dalla natura, da Dio. E. Lévinas ci avverte che la filosofia dell'occidente coincide con la graduale e progressiva evanescenza ed espropriazione dell'altro, con la perdita del suo carattere di alterità. Essa è perciò essenzialmente una filosofia dell'essere e in definitiva filosofia dell'immanenza, dell'autonomia, dell'ateismo<sup>25</sup>. La forte concentrazione sul soggetto autonomo diventa radice di violenza dell'io sull'altro, in quanto l'obiettivo della relazione è l'assimilazione dell'altro a sé. In nome della libertà viene neutralizzato ed annientato tutto ciò che è altro. Questo che ancora Lévinas chiama "ontologia di potenza"<sup>26</sup> permea lo spirito moderno e fa sì che la sua filosofia si riduca ad "egologia"<sup>27</sup>.

Non è difficile capire come, a queste condizioni e per una sorte di fatale contraccolpo, il pericolo di dissolvenza dell'io sia realmente grande. La perdita di relazione e la prigionia nel castello ipsistico portano alla vera aporia del concetto di autonomia. Per esprimerci con A. MacIntyre, va rilevato che "l'io specialmente moderno, nell'acquistare la sovranità nel suo proprio reame, ha perduto i confini tradizionali che gli erano stati forniti da un'identità sociale e da una visione della vita umana come processo orientato verso un fine prestabilito"<sup>28</sup>. Conseguente con queste premesse diventa la riduzione dell'io in ruoli, come ha fatto Erwin Goffman, finendo poi col ritenere che l'io non è nient'altro che un attaccapanni su cui sono appesi gli abiti dei ruoli<sup>29</sup>.

Non c'è spazio per un corretto rapporto uomo-natura in questo quadro di comprensione antropologica. Non esiste un'etica del rispetto e del discernimento in relazione a ciò che si fa nella natura. Tutto viene misurato ai più con criteri antropocentrici e in base ad argomentazioni teleologiche, utilitaristiche. E le conseguenze sul piano della *Wirkungsgeschichte* di questo atteggiamento sono sotto gli occhi di tutti e costituiscono la ragione della nostra preoccupazione per il futuro.

Anche quando l'etica ha tentato di uscire dalla strettoia individualistica e ha potenziato lo spessore personalistico dell'essere uomo con gli altri uomini e nell'universo<sup>30</sup>, essa non è riuscita del tutto a ritrovare le maglie di un impianto realmente metaindividuale.

### 3. Il percorso teologico-sistematico

Descrivendo i paradigmi fondamentali della teologia occidentale, la teologa protestante Dorothee Sölle mostra, tra l'altro, le diverse concezioni di natura e

le loro relative implicazioni sul piano teologico. Nel suo sviluppo storico la teologia ha conosciuto tre grandi epoche, ispiranti tre grandi paradigmi. Da una parte c'è la teologia classica - che D. Sölle chiama "ortodossa"<sup>31</sup>. Essa si è consolidata nella tradizione protestante con l'insorgere della Riforma, nel XVI secolo. Con l'illuminismo europeo il paradigma dell'ortodossia teologica si è rivelato inadeguato ed insostenibile. Al suo posto si è fatta strada la corrente della "teologia liberale"<sup>32</sup>, ispirata allo spirito critico dell'illuminismo insorgente. Solo negli ultimi decenni di questo secolo, invece, ci si è avviati a considerare la teologia nella sua forte carica di liberazione e di trasformazione storica. Questo nuovo impulso consente di parlare di una "teologia radicale"<sup>33</sup>, le cui espressioni vanno ricercate nelle forme concrete della teologia della liberazione, della teologia femminista, delle teologie che sottendono i movimenti pacifisti, ambientalisti o le prassi di azione solidale<sup>34</sup>.

La teologia della creazione, che fa leva sui tre elementi Dio, l'uomo e il mondo, vede delle diverse accentuazioni, a seconda del paradigma di riferimento che si assume. "Nella comprensione cristiana della creazione occupa un'importanza determinante, da una parte, mantenere presente la divinità creatrice, dall'altra considerare l'uomo creato come essere libero ed inoltre, cosa oggi forse molto più difficile da credersi, apprezzare ed amare la creazione"<sup>35</sup>. Questi tre elementi - il ruolo di Dio, il ruolo dell'uomo e il ruolo del mondo - sono stati percepiti ed accostati con diverso peso, nei diversi paradigmi teologici. La teologia ortodossa si è soffermata molto sul concetto di Dio creatore e conservatore provvidente dell'universo. La teologia liberale ha sottolineato maggiormente il ruolo dell'uomo emancipato, come soggetto libero, anche nei confronti dell'ordine creato. La teologia radicale rivendica una riconsiderazione della dignità della natura e di ogni essere vivente in essa. I suoi itinerari liberatori non si riferiscono solo alla prassi interumana, alle strutture socio-politiche, ma riguardano anche la relazione intersoggettiva, il rapporto uomo-donna e la giustizia interspecifica, il rispetto di ogni vivente.

Il tentativo di uno schizzo teologico capace di fornire elementi significativi per la comprensione e la soluzione del problema ecologico dovrebbe stimolare a superare la contrapposizione talvolta troppo stridente tra i tre paradigmi e le tre accentuazioni. Una pista praticabile in questo senso dovrebbe procedere nel recupero responsabile ed attento della teologia classica di Dio creatore, nella sua continuità con l'antropologia teologica e la dottrina della creazione come luogo di presenza di Dio e di realizzazione di ogni vivente.

a) *Dio creatore*. Il limite della teologia ortodossa è stato quello di aver puntato il discorso quasi esclusivamente sull'atto creativo di Dio. Il racconto biblico della creazione è stato visto nella sua materialità, con una lettura a volte fondamentalista del testo scritto. La moderna cosmologia e le scienze naturali nel loro insieme sono entrate in un certo conflitto con questa visione statica delle cose e l'hanno ben presto abbandonata. Le tesi evoluzionistiche sono state tirate in gioco per una contrapposizione escludente della fede cristiana.

Una risorsa di speranza non veniva più attivata, per l'angustia della via teologica che si proponeva. Ma se si interroga più attentamente il messaggio biblico e la tradizione che lo sviluppa, si vede che le cose stanno diversamente. Soprattutto nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento, accanto alla consapevolezza della grandezza di Dio, nell'atto di creare, si accentua la sua grandezza nella "cura continua verso le sue creature"<sup>36</sup>. Dio pone in gioco se stesso e il suo amore per il creato. E tutto questo comincia nel momento originario della creazione, ma continua nella storia. E poiché questa storia che Dio fa con il suo popolo, con l'intera creazione, è storia d'amore che redime e salva, allora l'attitudine di Dio verso il creato non va compresa come espressione di onnipotenza, ma di dedizione, di amore. La perdita di continuità tra atto iniziale e cura permanente da parte di Dio ha prodotto una concentrazione indebita sia sul momento creativo in sé, sia sulla figura esclusiva di Dio-Padre come artefice della creazione. Anche laddove si è voluto sottolineare maggiormente la dimensione trinitaria dell'*opus divinum* nel creare - come è avvenuto ad es. nella dogmatica luterana del XIX e del XX secolo<sup>37</sup> - non si è sempre potuto evitare la discontinuità.

"L'ontologia dell'*agape*, che ha anzitutto la sua espressione nella paternità di Dio, trova nel mistero di Cristo la sua manifestazione. Nel *Logos* si stabilisce la continuità tra creazione e incarnazione"<sup>38</sup>. A questa cifra cristologica fa riscontro la visione aperta e dinamica di Pierre Teilhard de Chardin, il quale, già subito dopo la seconda guerra mondiale, interviene nel dibattito ecologico che cominciava ad animarsi a New York City, anche in concomitanza con la pubblicazione del libro acutamente allarmante dello zoologo Fairfield Osborn "*Our plundered planet*"<sup>39</sup>. La fede cristiana nella salvezza e l'unità tra opera creativa e opera redentiva porta Teilhard de Chardin ad una concezione che, se da una parte può apparire genericamente carica di ottimismo, dall'altra consente di attivare sorgenti di speranze e di impegno da parte dell'uomo<sup>40</sup>.

b) *L'uomo soggetto*. La fede religiosa nel Dio onnipotente e creatore ha portato allo sviluppo dell'idea di soggettività umana ugualmente colorata della medesima caratteristica di onnipotenza. Con la concezione nominalista del Rinascimento si approfondisce il concetto di uomo-immagine di Dio. La trasparenza di divinità impressa da Dio si manifesta nella sfera intellettuale dell'uomo. Anch'egli, grazie alla sua ragione e per opera dell'immagine divina che vive in lui, partecipa alla prerogativa di onnipotenza. E questa si condensa, anche per l'uomo, nella puntualità materiale degli atti di dominio sulla natura.

In questa concezione di soggettività umana si corre il rischio di perdere sia il nesso con la soggettività di Dio, sia la dimensione di continuità e di sviluppo storico dell'agire umano. In altri termini - e lo sottolinea efficacemente F.W. Graf - anche la più recente teologia della creazione non sempre riesce a superare adeguatamente la trappola soggettivistica, limitata all'orizzonte dell'uomo. Formule ricorrenti come "creazione di fronte al collasso" "distruzione della natura", "stile di vita autodistruttivo" e simili, manifestano una rinnovata

centratura sul soggetto-uomo, nel suo isolamento dal soggetto-Dio e nella sua compressione storica, rivolta al presente minacciato e perciò privo di futuro<sup>41</sup>. La naturale conseguenza di tutto questo va vista nella scarsa carica di speranza con cui affrontare il compito di tutela della natura. Anzi molto spesso ne risulta un quadro disperato che accentua le tendenze apocalittiche che si fanno strada soprattutto in epoche di crisi o in contesi millenaristi, come ben potrebbe essere definito il nostro attuale.

Se la teologia sa ispirare maggiormente una visione trinitaria della *creatio et gubernatio*, allora anche la soggettività dell'uomo troverà altre ragioni fondanti. Il Concilio Vaticano II, nella sua costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (nn. 34-36-38) fa propria una visione dinamica, aperta e progrediente dell'azione storica dell'uomo in compagnia di Dio, nel portare a termine una creazione che non è nata finita, ma che attende il compimento. Lo spazio tipico della responsabilità umana nel creato va definito, quindi, in rapporto alla con-soggettività di Dio e alla portata storico-escatologica dell'agire dell'uomo.

c) *Il cosmo come casa*. Nella dialettica esistente tra cosmo e caos si evidenzia il destino dell'ecosistema. La fonte biblica definisce "buona" (Gn 1,3) la terra che esce dalle mani di Dio. Ma questa qualificazione di bontà, che nel paradigma della teologia ortodossa porta all'esigenza di un rispetto riverenziale, per la santità dell'opera divina, nella teologia liberale viene compresa prevalentemente in rapporto all'attività manipolatrice dell'uomo. Egli concepisce la bontà della creazione come una bontà funzionale a se stesso, una bontà da fare, da realizzare. E tutto questo non può essere raggiunto senza l'opera dell'uomo e l'applicazione della sua tecnica. L'indole ottimistica dell'ideologia del progresso va oggi attenuandosi di fronte all'evidenza dei guasti da essa prodotta. Molto spesso oggi più che ad una visione critica si ricorre ad una anti-ideologia del progresso alimentata di distruttività e di pessimismo. Il progetto iniziale del mondo come "casa dei viventi" viene sovrastato dall'idea logorante del caos che noi siamo capaci di produrre e che ci porterà al tracollo definitivo. Probabilmente questo quadro a tinte fosche ha a che fare con il fatto che lo sguardo sulla creazione viene fissato in maniera esclusiva, isolando la natura dal resto dell'universo vitale che abbraccia anche l'uomo e lo stesso Dio. Nella Bibbia è chiaramente affermata un'antropologia di relazionalità che non consente di immaginare l'uomo senza Dio e la natura senza l'uomo. Essa, infatti, "non considera mai il cosmo quale entità separata e indipendente dall'uomo né l'uomo come disgiunto dal cosmo. Uomo e cosmo sono sempre in relazione tra loro, ma come eventi che accadono sotto un'immane azione divina e non come semplici dati o come pezzi accostati di un meccanismo cosmico"<sup>42</sup>.

Non di rado si ispirano proprio a questa riduzione cosmologica alcuni movimenti ambientalisti, producendo così una visione separata e cosmocentrica del problema ecologico. Il risultato è una specie di astrattezza delle proposte politiche che vengono avanzate e una mancanza di considerazione globale del problema nelle sue diverse angolazioni. Se il cosmo deve essere coltivato come

casa, esso deve trascendere se stesso e attestare la sua destinazione per tutti i viventi. Proprio qui viene esigita una nuova riflessione sulla giustizia, i cui confini vanno al di là dell'orizzonte esclusivamente umano. Questa giustizia tocca le diverse speci di viventi e si definisce, perciò, come giustizia interspecifica.

#### 4. Il percorso etico-pratico

La sensibilità ecologica degli ultimi decenni ha camminato di pari passo con un altro processo di sensibilizzazione che non ha tardato a divenire una vera e propria critica strutturale della società: il movimento di emancipazione femminile. Già negli anni '70, negli USA, Rosemary Ruether ha tematizzato il nesso tra movimento femminista e movimento ecologista<sup>43</sup>. Il punto di gravitazione dell'accostamento avanzato va visto nella connotazione patriarcale della cultura occidentale da cui proveniamo. Essa ha collocato su un piedistallo l'uomo-maschio, facendogli acquisire la falsa coscienza di un'onnipotenza senza limiti. Le modalità di rapporto schiavizzante si sono espresse nelle due direzioni parallele, cioè nei confronti della natura e nei confronti della donna. Anche la teologia, anche l'etica si sono fatte prendere nella rete della logica patriarcale, promulgando un'immagine antropomorficamente maschilista di Dio e una funzione rigidamente normativa dell'etica<sup>44</sup>. Tale logica patriarcale assume come strumentario dialettico la modalità dualistica della contrapposizione. L'aut/aut diviene il criterio ordinario di distinzione e di interpretazione del reale, così da giungere ad una possibile situazione di padroneggiamento dei problemi e di gestione della conflittualità. E tuttavia non si fa fatica a vedere che una simile logica è in se stessa distruttiva, letale<sup>45</sup>.

Dalla cultura femminista possono derivare impulsi etico-pratici alla cultura ecologica. Questi vanno visti immediatamente nell'appello a superare la concezione dualistica e l'ermeneutica della contrapposizione in vista del dominio, a favore di una riscoperta "polarità" che invece è orientata alla condivisione del destino e alla solidarietà. Come il binomio maschio-donna così quello uomo-natura devono essere ripensati in chiave polare e non più in chiave duale. Polarità - per dirla con J. Gebser - è "la costellazione vitale di ciò che si completa vicendevolmente, di ciò che si corrisponde e si condiziona reciprocamente. Il giorno e la notte, il principio maschile e quello femminile, la paura e la fiducia, il lavoratore e l'imprenditore, ad esempio, sono polarità che non senza penalizzazioni possono essere valutati come realtà contrapposte che si escludono a vicenda. La polarità interdipendente e correlazionale dà origine a una totalità e genera una tensione che rende possibile la vita e questa stessa tensione diventa premessa di creatività"<sup>46</sup>.

L'ottica polare è al servizio della speranza rivolta al futuro, mentre l'ottica patriarcale amministra il presente. Anche qui va visto, allora, un possibile

contributo dell'etica femminista per l'eco-etica, proprio in forza di quella carica utopica che caratterizza la cultura di emancipazione della donna<sup>47</sup>. Chi pensa in maniera non principialistica ma contestuale, in prospettiva non discriminante ma egualitaria, non può fare a meno di utopia. Il credente troverà nella categoria teologica di "regno di Dio" la propria sorgente di utopia, la propria riserva di speranza. Questo lo metterà in condizione di vivere integralmente la propria fedeltà al presente e il proprio impegno di trasformazione della storia. Eppure gli farà trovare nella promessa dei "cieli nuovi e della nuova terra" (Ap. 21,1) il coraggio di accettare lo scarto inevitabilmente esistente tra presente e futuro e la forza per lavorare a ridurne la portata. Così la logica della polarità non avrà solo una dimensione intersoggettiva (nel binomio maschio-donna), o una dimensione interspecifica (uomo-natura), bensì anche una dimensione interepocale, relativamente alla tensione tra presente e futuro.

## 5. Un imperativo per vivere di speranza

Nella sua "Eco-filosofia" Henryk Skolimowski, abbozzando il progetto di nuove strategie vitali, si confronta con la necessità di trovare un nuovo imperativo etico, ritagliato sulla misura della sfida e della scommessa con cui dobbiamo confrontarci oggi. Per lui questo nuovo imperativo, corrispondente all'umanesimo ecologico, ha tre coordinate. Egli parla anzitutto di una "componente prometeica" in forza della quale si "sottolinea che il desiderio di miglioramento, di perfezione e di trascendenza è una struttura portante del nostro essere, un bisogno morale"<sup>48</sup>. Questa prima componente va coniugata con la seconda e cioè con "l'imperativo Kantiano" del rispetto dell'uomo come fine e mai come mezzo. Qui si ritrova una cifra antropologica che non può più essere intesa nella sua accezione individualistica, perché è a sua volta coniugata con la terza dimensione del nuovo imperativo, cioè "l'imperativo ecologico", che ci porta all'esigenza primaria di conservare e di migliorare il nostro spazio vitale.

Probabilmente si può operare un accostamento tra questa modulazione del nuovo imperativo e l'accento differenziato posto dai tre distinti paradigmi teologici di cui abbiamo parlato sopra. Il paradigma ortodosso, sottolineando il ruolo di Dio, ci richiama all'etica del rispetto, operoso e riverente, affermando la caratteristica fondamentale della santità del mondo. L'imperativo prometeico, tematizzando il bisogno di trascendenza, implica un'attitudine di contemplazione e genera una speranza derivante dalla realizzazione della promessa di Dio di prendersi cura del mondo da lui creato. La teologia liberale, a sua volta, evidenzia il ruolo dell'uomo e richiama ad un'etica della responsabilità, misurata sulle reali possibilità che l'uomo si vede crescere nelle mani. L'agire, di cui egli è soggetto, va innervato dalla consapevolezza che esso ha un senso, se umanizza il vivere e rende possibile lo sviluppo integrale della persona, princi-

palmente della sua libertà. Ed infine la teologia radicale sottolinea il ruolo del mondo, della sua bontà da liberare e da servire. Essa riscopre nell'imperativo ecologico il disegno strutturale di un'etica della giustizia, la cui attitudine fondamentale è la solidarietà planetaria.

Contemplare, agire e condividere sono le articolazioni ispiranti del nuovo imperativo che ci consente di vivere nella speranza. Questo imperativo non ci estranea dal mondo, non ci separa dagli uomini, non ci divide da Dio. Esso piuttosto ci fa trovare la strada per tradurre in impegno politico la speranza che ci sorregge e ci accompagna. ■

## NOTE

- <sup>1</sup> Con questo titolo esce il libro di CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, München-Wien 1986. Con questo appello si apre la campagna di sensibilizzazione che innesca il "processo conciliare".
- <sup>2</sup> Sul "processo conciliare" e sulle sue tappe esiste una vasta letteratura. Cf ad es. il numero monografico di "Diakonia" 5, 1989.
- <sup>3</sup> Cf A. AUTIERO, *Essere nel mondo. Ecologia del bisogno*, in T. GOFFI - G. PIANA (Edd.), *Corso di morale*, Ed. Queriniana, Brescia 1983, Vol. II, 97-125, 113-114.
- <sup>4</sup> N.E. HAMER - R. NEU, *Buddhismus*, in: M. KLOCKER - U. TWORUSCKHA, *Ethik der Religionen - Lehre und Leben*, Bd. 5: *Umwelt*, München - Göttingen 1986, 70-105.
- <sup>5</sup> B. KOMAROV, *Das Grosse Sterben am Baikalsee. Der geheime Bericht eines hohen Funktionärs über die Umweltkrise der Sowjetunion*, Hamburg 1979. Il nuovo corso socio-politico in Russia tocca anche il tema dell'ecologia, come fa notare Z. WOLFSON, *Perestroika and Glasnost in environmental policy*, in: "Environmental Policy Review" 1, 1988, 1-25.
- <sup>6</sup> L. WHITE jr., *Was beschleunigte der technische Fortschritt im westlichen Mittelalter?*, in: "Technikgeschichte", 32, 1965, 201-220; ID., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in: "Science", 3767, 1967, 1203-1207; ID., *Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft*, München 1968.
- <sup>7</sup> C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek b. Hamburg 1972.
- <sup>8</sup> E. DREWERMANN, *Der todliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981, 103.
- <sup>9</sup> U. KROLZIK, *Umweltkrise Folge des Christentums?*, Stuttgart<sup>2</sup> 1980.
- <sup>10</sup> Ivi, 55.
- <sup>11</sup> Ivi, 56.
- <sup>12</sup> R. MAURER, *Warum in Europa? Geschichtsphilosophische Überlegungen zur Entstehung der modernen Technik*, in: G. FREY - J. ZELGER (Edd.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Innsbruck 1983, Vol. I, 463-467.
- <sup>13</sup> J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, New York 1974, 17 (trad. italiana: *La nostra responsabilità per la natura*, Milano 1986, 32).

- 14 Il dualismo introdotto da Cartesio con la distinzione tra "res cogitans" e "res extensa" conduce immediatamente ad uno stile di pensiero "sub specie machinae", di cui parla A. BARUZZI, *Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae*, München 1973, 30.
- 15 L'autore del *Novum Organum* afferma con chiarezza l'identità della conoscenza scientifica con il potere dell'uomo, formulando il motto secondo cui "sapere è potere" (Ivi, 11, 3) e permettendo così il passaggio da una conoscenza magica alla conoscenza scientifica, anima dell'intervento nell'universo, ad opera dell'uomo, "ministro e interprete della natura" (Ivi, 1, 1). Cf P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino 1974.
- 16 B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, Vol. III, Roma 1982, 225.
- 17 Per Drewermann, tuttavia, la testimonianza di Francesco d'Assisi non ha un valore argomentativo sicuro. L'atteggiamento di Francesco appare al Drewermann più dettato da afflato poetico che da un reale rispetto e da una reale considerazione delle realtà terrene, che sembrano avere più un valore simbolico nell'economia del messaggio cristiano. Cf E. DREWERMANN, op. cit., Regensburg 1986, 202.
- 18 A. PETERS, "Ein Kirschkern kann uns wohl Mores lehren". *Luthers Bild der Natur*, in: G. RAU - A.M. RITTER - H. TIMM (Edd.), *Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie*, Gütersloh 1987, 142-163.
- 19 Per questa periodizzazione cf U. KROLZIK, *Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28*, in G. ALTNER (Ed.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 149-163.
- 20 U. KROLZIK, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn 1988. Krolzik mostra con chiarezza che un'analisi approfondita della dottrina della provvidenza non solo non contrasta una sana tendenza di secolarizzazione della natura, ma contribuisce anche a superare le angolazioni talvolta rigide con cui si è voluto reagire (da parte di K. Barth, ad esempio) alla teologia naturale.
- 21 Cf L. M. NAPOLITANO VALPITARA, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Napoli 1988, 17.
- 22 W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 70.
- 23 C. SENOFONTE, *Dal mondo-oggetto al mondo-ambiente*, in "Cultura e scuola" 109, 1989, 116-130, 116.
- 24 Interessante è il dibattito che si sviluppa a tale proposito. Per la recezione in ambito teologico cf K. HILPERT, *La recezione teologica del concetto di autonomia e sua critica*, in "Concilium" 2, 1984, 27-39; E. GILLEN, *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg 1989.
- 25 E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen*, in: Ivi, Freiburg/Br. 1983, 211-212.
- 26 Id., *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/Br. 1987, 56.
- 27 Ivi, 51-53.
- 28 A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988, 50.
- 29 E. GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959, 253. (trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969).
- 30 Cf B. HÄRING, *Personalismo in teologia e filosofia*, Roma 1969.
- 31 "Il suo punto di partenza è la bibbia e la tradizione dogmatica. Credere significa

l'accettazione credente della verità rivelata nella tradizione. Questa rivelazione non è accessibile alla ragione e ha avuto luogo solo ed esclusivamente in Gesù Cristo". D. SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990, 19-20.

- 32 Ivi, 23.
- 33 Ivi, 29.
- 34 Forse si potrebbe avvicinare questa impalcatura interpretativa della Sölle e le sue categorie di "ortodosso", "liberale" e "radicale", con quella di David Tracy, quando parla di una lettura "moderna", "antimoderna" e "postmoderna" della realtà. Cf D. TRACY, *Quale nome dare al presente*, in: "Concilium" 1, 1990, 76-99.
- 35 D. SÖLLE, o. c., 62.
- 36 Cf ad es. i Salmi 104,13; 145,15; 147,8.
- 37 Cf F.W. GRAF, *Von der creatio ex nihilo zur "Bewahrung der Schöpfung". Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der Schöpfungslehre*, in: "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 2, 1990, 206-223, 217.
- 38 G. PIANA, *L'etica cristiana di fronte alla questione ecologica*, in: "Hermeneutica" 8, 1989, 289-316, 301.
- 39 F. OSBORN, *Our plundered planet*, Boston 1948. Nello stesso anno compare un'altra edizione dello stesso libro anche a Londra.
- 40 Cf P. MODLER, *Pierre Teilhard de Chardin und die ökologische Frage*, in: "Theologie und Philosophie" 65, 1990, 234-245.
- 41 Cf F.W. GRAF, o. c., 220.
- 42 A. BONORA, *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gn 1-11*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARI (Edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, 157.
- 43 E.C. BIANCHI - R.R. RUETHER, *From Machismo to Mutuality*, New York 1976; R.R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985.
- 44 C. GIESE, *Gleichheit und Differenz. Vom dualistischen Denken zur polaren Welt*, München 1989, 97.
- 45 Ivi, 157.
- 46 J. GEBSER, *Verfall und Teilhabe*, Salzburg 1974, 49.
- 47 Cf C. HALKES, *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch Kultur Schöpfung*, Gütersloh 1990, 134.
- 48 H. SKOLIMOWSKI, *Öko-Philosophie. Entwurf für neue Lebensstrategien*, Karlsruhe 1989, 83.