Il contributo della teologia cristiana al problema ecologico

L'intento di questa relazione è quello di giustificare il valore della riflessione teologica, in particolare di quella cristiana, per la comprensione del problema ambientale nell'ambito di un contesto culturale pluralista e non religioso quale è quello universitario: questo al fine di motivare la presenza di alcuni interventi di carattere biblico e teologico in un percorso dedicato all'ecologia che si svolge nell'ambito dell'università, in Italia già da molto tempo non più abituata ad interagire realmente con le forme confessionali del sapere religioso. La questione di cui ci occupiamo è molto complessa perché sottende almeno due diversi interrogativi a cui occorre trovare risposta.

Un primo interrogativo riguarda *l'utilità* di una riflessione di carattere teologico per chi si occupa di cultura, in particolare di scienza, e come tale intende contribuire al dibattito pubblico sul problema ambientale. Al di là delle convinzioni religiose personali, che ovviamente non possono motivare la presenza di tematiche religiose nell'ambito culturale pubblico, ci si deve domandare quale utilità possa avere la riflessione teologica nel dibattito di una società laica volto a favorire una migliore comprensione del problema ecologico. Non è tanto in discussione l'opportunità che un'esperienza religiosa offra la propria dottrina etica sul tema ambientale al dibattito pubblico, nella misura in cui tale dottrina può essere compresa anche a partire da principi non specificamente religiosi, quanto piuttosto l'interesse ad entrare nelle motivazioni e nelle dinamiche originarie di quell'esperienza religiosa, cioè nell'ambito propriamente teologico, di cui la dottrina etica non rappresenta che una conseguenza. Quale utilità si può ravvisare, in altre parole, nel non limitarsi a considerare del cristianesimo o di un'altra religione il suo insegnamento morale sul tema ambientale e nel fare invece la fatica di comprendere i principi teologici che stanno dietro a tale insegnamento?

Una seconda domanda riguarda la *possibilità* di una riflessione teologica che intenda dialogare con le scienze umane e naturali in un contesto pluralista quale è quello della nostra società e in particolare dell'università. Si potrebbe obiettare, infatti, che tale contesto si caratterizza per la ricerca consensuale della verità delle cose (dando al termine "verità" una valenza non necessariamente metafisica), unita alla certezza di non poter mai arrivare ad una comprensione definitiva della realtà che ci circonda e del mondo in cui viviamo; al contrario, il comune modo di intendere la teologia la comprende come una forma di sapere che ritiene di conoscere già la verità ultima di tutte le cose, il mistero di Dio, e che dunque non sembra potersi più mettere alla ricerca della verità, ma piuttosto sentirsi in diritto di insegnarla. Può dunque un contesto culturale nel quale la verità la si ricerca ospitare una forma di sapere come quello teologico che ritiene di conoscerla già?

La portata di questi interrogativi non consente che di tentare in questa sede alcune piste di soluzione, che potranno poi essere sviluppate in altri momenti.

1. L'utilità della teologia per il dibattito pubblico sul tema ambientale

La prima questione da affrontare riguarda l'utilità della teologia per il dibattito pubblico sul tema ambientale. La premessa che ci consente di abbozzare una risposta a tale questione è che il problema ecologico non consiste semplicemente in un'istanza morale, ("come ci si deve comportare nei confronti dell'ambiente per esserne responsabili") né in una domanda scientifica ("come funziona l'ambiente e come si fa a tutelarlo"), ma si pone primariamente come un problema filosofico: è il significato dell'ambiente, che cosa esso rappresenti per la persona umana e per la società la domanda di fondo posta dalla questione ecologica, e a tale domanda viene data una risposta diversa da parte di ogni cultura. Tale risposta culturalmente segnata fonda poi un certo modo di intendere la responsabilità nei confronti dell'ambiente e stabilisce in che termini accogliere il contributo della scienza per vivere tale responsabilità. In altre parole, ogni cultura decide come l'ambiente vada tutelato a partire dal proprio modo di concepirlo, e dunque sia il modo di concepire l'ambiente che la

conseguente istanza etica volta alla sua tutela sono parte integrante della cultura di un popolo. Se per cultura intendiamo genericamente il complesso delle conoscenze, delle credenze, dei modi di comportamento, delle convenzioni e delle aspettative di una collettività umana, risulta evidente che il modo di pensare l'ambiente e la responsabilità morale che ci si assume nei suoi confronti fanno parte di essa. Tra ambiente e cultura vi è però una mutua correlazione, nel senso che non solo la cultura determina la concezione dell'ambiente e il modo di tutelarlo, ma pure il problema ambientale, con le sue caratteristiche e le sue istanze, influenza la cultura, cioè le conoscenze, i comportamenti e le aspettative di una collettività.

La correlazione tra cultura e problema ambientale rappresenta la premessa per comprendere il valore di una riflessione teologica, non solo cristiana, per il tema in esame. La medesima correlazione, infatti, esiste tra cultura ed esperienza religiosa. Se da un lato non è possibile fare teologia al di fuori della cultura nella quale ci si trova, d'altro lato ogni esperienza religiosa che riflette razionalmente sui propri simboli, sui propri testi fondativi e sulle proprie tradizioni (cioè, che fa teologia), è capace di dischiudere alcune fondamentali visioni del significato della vita individuale e sociale e di offrire così alla società nuove possibilità di comprendersi e di trasformarsi. Ad esempio, da una corretta lettura dei primi capitoli della Genesi si può enucleare una concezione dell'ambiente e dei conseguenti criteri etici che possono essere fruttuosamente assunti, almeno in parte, anche da una società laica. L'utilità della teologia per una società viene poi ulteriormente motivata se tale società, anche se attualmente laica, affonda le sue radici in una determinata esperienza religiosa e annovera tra i propri simboli e le proprie tradizioni anche quelle che da essa derivano. In tal caso la riflessione teologica di quell'esperienza religiosa è qualcosa di cui la società ha bisogno per ricomprendere continuamente le proprie radici, pur nella libertà di configurarsi diversamente rispetto al passato.

Insomma, le religioni, nella misura in cui fanno teologia, possono avere qualcosa da dire e da offrire alle varie società senza per questo intaccare la loro laicità. Ovviamente tale contributo pubblico delle religioni non avrà il tono dell'insegnamento autorevole, ma piuttosto quello della semplice offerta della propria visione della realtà al dibattito comune affinché, nell'interazione con le altre istanze che influenzano la cultura, possa determinarsi un condiviso processo di crescita della cultura stessa.

Se dunque la teologia aiuta la cultura a comprendersi e a maturare, tale contributo non può che riguardare anche la questione ambientale. Dalla riflessione sui suoi simboli, i suoi testi fondativi e le sue tradizioni, la teologia può offrire alla società nuove prospettive di comprensione dell'ambiente e quindi generare, in seconda battuta, nuove istanze di carattere etico.

Non è sufficiente, tuttavia, che la teologia offra alla società le sole conclusioni etiche della sua riflessione. Se i presupposti di tali conclusioni restano qualcosa di esterno al dibattito pubblico, qualcosa di comprensibile solo a chi condivide l'esperienza religiosa da cui derivano, il contributo della teologia alla società resta menomato. Come non sarebbe pensabile, in ambito filosofico o scientifico, che qualcuno si limitasse a pubblicare determinate conclusioni senza illustrare l'iter intellettuale che lo ha condotto fino ad esse, così la teologia non può limitarsi a comunicare le conclusioni della propria elaborazione senza offrire parimenti a chi è presente nel dibattito pubblico la possibilità di ripercorrere tale elaborazione, di comprenderne le ragioni e quindi di muovere le eventuali critiche. Una teologia "privata", che resta sostanzialmente chiusa nei limiti della comunità religiosa che l'ha generata, che diviene al limite esoterica anche solo nei fondamenti ultimi del suo pensiero, oltre a venire meno al proprio statuto epistemologico, offrirebbe dei contenuti etici incomprensibili e alla fine irrilevanti per il dibattito pubblico perché privati della loro radice. Questo aspetto ci introduce però nel secondo passaggio della nostra riflessione, relativo alla possibilità della teologia nel dibattito pubblico di una società laica.

2. La possibilità della teologia cristiana nel dibattito pubblico

La teologia, oltre ad offrire la possibilità di comprendere i fondamenti della propria elaborazione a chiunque sia presente nel dibattito pubblico, deve anche spiegare come possa comporre la propria pretesa di conoscere la verità ultima di ogni cosa, il mistero di Dio, con la dimensione di continua ricerca della verità che è caratteristica delle società laiche e quindi di ogni disciplina che voglia prendere parte al dibattito al loro interno. Da questo punto in poi, per semplificare il problema, ci limiteremo a parlare dell'esperienza religiosa cristiana, anche se le conclusioni che si ricaveranno potranno essere significative anche per le altre esperienze religiose.

a. La critica della filosofia ermeneutica alla concezione tradizionale del cristianesimo

La questione in esame è in realtà un aspetto di una critica radicale rivolta contro il cristianesimo, o più precisamente nei confronti della sua concezione tradizionale, da parte di alcune filosofie contemporanee di matrice nichilista, specificamente del filone ermeneutico¹.

Tale critica va di pari passo con la presunta dissoluzione del modo antico di concepire la realtà, cioè della metafisica greca; secondo questa concezione il mondo ha il suo fondamento ultimo in una realtà trascendente e assoluta, cioè l'essere, il quale tuttavia è completamente slegato dal mondo, caratterizzato invece dal divenire e dalla molteplicità. Come emblema di questa visione delle cose possiamo citare il modello parmenideo dell'essere come realtà sublime e suprema, dalla quale tutto dipende, e che rappresenta il termine ultimo della contemplazione dell'uomo, il quale può elevarsi alla sua conoscenza solamente diffidando dei suoi sensi e utilizzando la sola ragione. In modo ben più articolato, il grande sistema platonico riprende il concetto di una realtà trascendente, il mondo delle Idee al cui vertice sta l'Uno come loro principio formale, e si sforza di fondare la consistenza ontologica della realtà che appare ritenendola plasmata ad immagine del mondo ideale; anche Platone ritiene quindi che il fondamento ultimo della realtà molteplice e in divenire stia al di fuori di essa, al di là di ciò che è visibile e tangibile, al punto che tale principio può essere intuito solamente con il puro ragionamento (la seconda navigazione).

Secondo la critica in esame, il limite fondamentale di questa impostazione metafisica è dato dal fatto che l'essere, inteso in senso metafisico, non è conoscibile in se stesso; l'essere che può venir compreso è solamente il linguaggio. La verità, dunque, non consiste nella conformità di una proposizione linguistica ad una realtà oggettiva che avrebbe nell'essere metafisico il suo fondamento, ma piuttosto nel patrimonio storico e linguistico che viene trasmesso nella storia umana e che orienta e rende possibile la comprensione del mondo². È quindi necessario abbandonare definitivamente la pretesa di spiegare la realtà visibile ipotizzando una causa invisibile e trascendente, ed accettare invece l'esistenza di un mondo che resta nella sua essenza incomprensibile e che non è governato da nessun principio intelligibile. Ne deriva una comprensione della realtà che viene definita "post moderna", in quanto si affranca sia dalla pretesa della filosofia antica di spiegare la realtà facendo riferimento all'esistenza dell'essere trascendente, sia dall'analoga pretesa dell'evo moderno di riconoscere alla ragione umana la capacità di spiegare il mondo e di dominarlo. L'accettazione dell'incomprensibilità ultima della realtà apre la porta a molteplici interpretazioni del reale, semplicemente funzionali alla necessità di ogni essere umano e di ogni società di dare un significato alla propria esistenza; tali interpretazioni, tuttavia, possono sussistere nella misura in cui riconoscono il proprio

¹ Al riguardo, vedi ad esempio G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma – Bari 1994.

² Un'altra linea di pensiero, anch'essa debitrice del filone nichilista, critica la metafisica classica in quanto essa avrebbe cercato di fondare il valore ontologico della realtà che diviene derivandola dall'essere: non è però possibile affermare l'essere e il divenire nello stesso tempo, perché queste due realtà sono in intrinseca contraddizione. Cfr. ad esempio P. CODA – E. SEVERINO, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

carattere temporaneo e parziale, rinunciano a qualunque pretesa di assolutezza, di universalità e ad imporsi in qualsiasi modo come normative per tutti.

Del resto, secondo l'orizzonte di pensiero in esame questa decostruzione della metafisica classica rappresenta l'unica via percorribile per salvare l'uomo e la sua effettiva libertà; perché egli sia effettivamente libero, occorre svincolarlo da categorie assolute nelle quali egli dovrebbe entrare e a cui dovrebbe sottomettersi, e che alla fine si dimostrerebbero comunque inadeguate per consentirgli di comprendere la complessità della sua esistenza. Solamente nella dissoluzione di questi elementi oggettivi e normativi diventa possibile per ogni persona identificare in modo creativo e libero le proprie verità soggettive, funzionali alle esigenze della propria vita, e riconciliarsi così con il carattere essenzialmente storico della propria esistenza. In altre parole, per salvare la libertà dell'uomo occorre negare che esistano riferimenti oggettivi, assoluti e indiscutibili, a cui tutti devono adeguarsi, e dare invece alle persone la possibilità di interpretare la realtà nel modo che ritengono migliore, consentire loro di costruirsi le proprie verità senza dover necessariamente rispettare uno schema predefinito. È il regno della libera interpretazione, in cui ciascuno, come un artista, può liberamente plasmare e riplasmare il mondo dei significati della propria vita secondo la necessità e la creatività del momento, o far convivere tra loro significati diversi e al limite contrapposti.

Per impedire poi che questa prospettiva degeneri in un conflitto, causato dallo scontro tra interpretazioni inconciliabili del reale di persone che vivono nella stessa società, è indispensabile che il processo ermeneutico non sia individuale, ma comunitario; solo nell'intrecciarsi amichevole delle interpretazioni della realtà può essere colto progressivamente il volto di quella verità "debole" (cioè, storica) che, ben lungi dall'essere il fondamento metafisico della realtà, è il principio della pacifica convivenza umana. È solo tale dialogo amicale, inteso come un fattore decisivo di verità, ad impedire al pensiero post metafisico di determinare grossi conflitti sociali.

D'altra parte, il pensiero metafisico li genera necessariamente. Se l'essere (eventualmente personificato nel divino) si rivela personalmente, questa sua manifestazione non può che imporsi all'uomo con un'evidenza assoluta; il rifiuto di tale rivelazione non può che essere antagonista del bene dell'umanità, di quel bene che essa troverebbe nell'assoggettarsi completamente al trascendente. Si può leggere in questo il germe di un'ottica integralista, che non può riconoscere in linea di principio qualcosa di positivo in chi non si sottomette alla manifestazione dell'essere supremo e non lo accoglie come compimento della sua vicenda umana. Con ciò non è detto che da questa ottica derivi necessariamente uno stile fondamentalista, che cioè intende imporre con la forza la propria fede nel divino; tuttavia, se il principio supremo manifesta il suo volere e se questa rivelazione rappresenta il bene assoluto dell'umanità, coloro che non aderiscono ad essa restano di fatto un potenziale pericolo al benessere del genere umano e che è quindi bene cercare di marginalizzare.

In questa prospettiva diventa abbastanza semplice comprendere la critica che la filosofia ermeneutica pone alla tradizionale comprensione del cristianesimo. Nell'incontro con la filosofia greca, esso avrebbe pensato se stesso nel quadro della sua metafisica. Il Dio di Gesù Cristo avrebbe assunto i tratti dell'essere di Parmenide, cioè di una realtà eterna, immutabile, fondamento ultimo di ogni cosa e lontano dal divenire della storia mondiale, al quale i credenti dovrebbero ascendere attraverso la fede in Cristo. In realtà, se questo essere supremo fosse entrato personalmente nella storia in Gesù Cristo, quest'ultima avrebbe cessato di esistere: non avrebbe più senso la ricerca della verità, di risposte sempre nuove alle rinnovate sfide poste dal divenire del mondo e delle culture, perché se la verità assoluta fosse entrata nella storia, essa non potrebbe che rappresentare la risposta perfetta e definitiva a qualunque interrogativo e la soluzione adeguata ad ogni problema. Non potrebbe più esistere la ricerca in quanto tale, e con essa scomparirebbe anche la libertà dell'uomo: se l'essere supremo si rivelasse personalmente, la persona umana avrebbe davanti a sé la risposta ad ogni sua esigenza, e ciò che gli resterebbe da fare sarebbe semplicemente il sottomettersi.

Per svincolarsi dai limiti intrinseci di questa prospettiva, il cristianesimo dovrebbe semplicemente riscoprire la propria vera identità. Il concetto fondamentale su cui si sviluppa la teologia cristiana, cioè l'incarnazione personale di Dio, è analogo (e forse preparatorio) al dissolvimento postmoderno della metafisica, nel senso che in ambedue i casi siamo davanti al crollo del concetto metafisico dell'essere e al suo dissolversi nel tempo. Il cristianesimo, in quanto nasce dall'abbassamento e dall'umiliazione di Dio, di natura sua dovrebbe configurarsi come un'esperienza religiosa senza dogmi o istituzioni, in quanto questi sono espressivi di un'autorità metafisica che sovrasta il mondo e lo domina; dovrebbe rinunciare alla pretesa di conoscere ed insegnare una verità unica, oggettiva, esaustiva, e imparare a coesistere con la pluralità delle verità. Non esistendo più una verità assoluta e certa, il cristianesimo dovrebbe entrare umilmente nel processo collettivo dell'interpretazione del reale con uno stile amicale e dialogico, senza la pretesa di imporre la propria verità. In particolare, se vuole esistere nel tramonto della metafisica, il cristianesimo (soprattutto quello cattolico) dovrebbe abbandonare l'idea di poter fondare un'etica religiosa sulla conoscenza delle leggi oggettive, immutabili e normative che Dio stesso avrebbe posto all'interno della natura, e sviluppare invece un'etica fondata sulla libera stipulazione dialogica. Dovrebbe altresì imparare a motivare, a convincere, a costituire il consenso attorno alle proprie posizioni attraverso il dialogo e l'accettazione effettiva della critica.

Si comprende bene, a questo punto, come la questione posta dalla nostra seconda domanda, affondi le sue radici in un retroterra filosofico estremamente complesso.

b. Il concetto cristiano di rivelazione come risposta

Il nodo cruciale della critica che la filosofia ermeneutica rivolge all'esperienza religiosa cristiana, intesa nel senso tradizionale del termine, nasce dalla convinzione che l'essere non sia conoscibile in se stesso e parimenti dal ritenere che la concezione tradizionale della rivelazione cristiana consista essenzialmente nel ritenere che l'essere si sia reso presente nel tempo. Detto in termini teologici, ciò che viene posto in discussione è la possibilità della rivelazione di Dio, o per meglio dire, di un Dio che rivelandosi non perda la sua trascendenza ed alterità.

In realtà, se confrontiamo il concetto filosofico di conoscibilità dell'essere con il concetto biblico di rivelazione, dunque con quello caratteristico dell'ebraismo e del cristianesimo, troviamo che tra i due non vi è completa omogeneità. E' vero che per il mondo biblico Dio si è rivelato e che per il Nuovo Testamento egli è entrato personalmente nella storia in Gesù di Nazareth, ma questa sua rivelazione è ben lungi dall'assomigliare all'essere di Parmenide che si cala nella materialità di questo mondo.

La ragione fondamentale che fa la differenza tra i due modelli è che per il mondo biblico la rivelazione di Dio è un fatto relazionale e non intellettuale; Dio, cioè, non si rivela nel senso che comunica all'uomo tutta la verità su di sé o sul mondo, ma nel senso che offre all'uomo la relazione con sé unitamente a quelle alcune verità che sono strettamente necessarie a rendere effettiva tale relazione o che ne conseguono direttamente. Peraltro, tutte le pagine della Bibbia, sia nell'AT che nel NT, sottolineano che questa offerta relazionale da parte di Dio, cioè il suo comunicarsi all'uomo, non compromette affatto la sua trascendenza e non richiede per nulla – anzi, non consente affatto – un pieno disvelamento della sua identità, di quella dell'uomo o del suo mondo, né di tutto quello che è vero o di tutto ciò che è buono; gran parte di tutto questo non è oggetto della rivelazione divina, ma offerto alla ricerca umana.

Sul fatto che per la Bibbia Dio resti trascendente, si può citare a titolo esemplificativo il divieto di farsi immagini di lui (Es 20, 4); la vicenda del vitello d'oro (Es 32, 1-6), che il popolo di Israele si costruisce ai piedi del Sinai come immagine dello stesso Dio che lo aveva liberato dall'Egitto e con cui distrugge l'alleanza con lui, esprime il bisogno profondamente umano di vedere e toccare il proprio Dio per poterne disporre a proprio piacimento; questo però la Bibbia non lo tollera in nessun modo. Si può anche menzionare la preghiera che Salomone eleva a Dio durante la dedicazione del tempio (1Re 8, 27), in

cui egli si premura di sottolineare come questo edificio sacro non intenda affatto imprigionare Dio, ma semplicemente porsi come il luogo in cui egli ascolta la preghiera dei suoi servi. Un tema ancor più significativo del non pieno disvelamento di Dio nella storia, che ci congiunge al NT, è quello del regno di Dio. Con questo termine si indica la situazione in cui la relazione dell'umanità con Dio arriva al suo compimento (ciò che la Bibbia chiama "vedere Dio faccia a faccia") e in cui egli assume definitivamente e pienamente il controllo della realtà umana e del suo mondo perché ogni cosa esista secondo il suo progetto di amore. Per la Bibbia questo regno, il cui avvento avrebbe la conseguenza di annullare la storia, è qualcosa di esclusivamente escatologico, cioè destinato a realizzarsi solo alla fine della storia stessa, introducendola in una condizione completamente nuova. Secondo i Vangeli, lo stesso ingresso personale di Dio nella storia in Gesù di Nazareth rappresenta solamente l'inizio di questo regno: se nel discepolato del Cristo se ne vive anticipatamente la logica, esso resta comunque qualcosa che deve ancora compiersi. Anche se la rivelazione di Dio in Cristo rappresenta la sua manifestazione perfetta (Eb 1, 1), questo non toglie che la capacità umana di comprendere tale rivelazione sia sempre e comunque incompleta; per questo, ad esempio, il vangelo di Giovanni parla della necessità dell'azione dello Spirito nel cuore dei credenti per introdurli progressivamente nella Verità, cioè nella vera rivelazione di Dio che è il Cristo (Gv 16, 13).

Il cristianesimo, quindi, nasce e si costruisce su due elementi che sono in tensione tra loro: da un lato l'autocomunicazione di Dio in Cristo, con un complesso di verità che essa porta con sé e che si esplicitano sempre di più, e dall'altro la sua trascendenza e la sua non piena conoscibilità. Il cristianesimo non potrà mai pretendere di possedere una tale conoscenza di Dio e di ciò che egli ha rivelato da ricavare da essa la risposta definitiva ad ogni interrogativo al punto da rendere vana la ricerca dell'uomo. Al contrario, in quanto il cristianesimo annuncia l'incontro interpersonale tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo, difenderà sempre con forza la libertà dell'uomo e dunque la sua storicità che ne è la condizione, perché solo questa libertà e il suo ambito storico rendono possibile l'accettazione libera di Dio nella fede.

In questo senso si può dire che il cristianesimo è "debole": non però per affermare che esso non si possa più costruire su un fondamento trascendente, ma per significare che esso ha di Dio una conoscenza sempre e solo analogica, in cui i concetti umani utilizzati per comprenderlo sono sempre parzialmente inadeguati. Se il cristianesimo può esistere in una cultura debole, che si è emancipata dai tradizionali riferimenti forti della metafisica, non è perché esso possa rinunciare ad una visione di Dio come realtà oggettiva e assoluta, ma perché sa che egli è ben più grande dell'umana capacità di comprenderlo. Da questo punto di vista, la teologia cristiana dovrebbe forse ribadire con maggior forza il carattere analogico della sua conoscenza di Dio. Al di là del fatto che la realtà creata orienti verso Dio, come ritiene il pensiero cattolico, o che essa ne sia sostanzialmente incapace, come ritengono le teologie protestanti, resta vero che comunque il discorso sul divino può e deve essere fatto solo nella consapevolezza che quanto si dice di lui può essere vero, ma non sarà comunque una verità esaustiva.

Il fatto che il cristianesimo ritenga di conoscere Dio e la sua rivelazione ma pure di non possedere la verità su ogni cosa lo rende consapevole del fatto che non sempre ha qualcosa da dire. La sfida che esso deve continuamente affrontare è data dalla fatica di discernere, davanti alle istanze poste dalle culture e dalle situazioni storiche, se la propria conoscenza di Dio abbia qualcosa da dire a loro riguardo, oppure se la risposta a questi interrogativi debba essere trovata nella libera stipulazione dialogica. La conoscenza di Dio che nasce dalla rivelazione cristiana, insomma, non fa di per sé delle varie chiese le depositarie di una verità onnicomprensiva che offre la soluzione a qualsiasi problema, ma piuttosto le custodi di una verità che a volte parla, più spesso tace: e questo suo silenzio rende possibile e fruttuoso per la teologia cristiana il suo ingresso nel dibattito pubblico della società, pur con le sue certezze, dove si ricerca la risposta alle tante domande irrisolte dal silenzio di Dio attraverso il dibattito e il confronto. La stessa scienza moderna

come ricerca umana sulla costituzione e sul funzionamento della natura nasce, dal punto di vista cristiano, sul fatto che su questo punto Dio tace, aprendo la possibilità dell'umana investigazione: non perché egli non conosca la sua creazione, ma perché la relazione con lui non richiede come presupposto che tale conoscenza sia nota all'uomo. Anche sul tema ambientale, quindi, la teologia cristiana non potrà esimersi dal professare la propria ferma adesione a quelle convinzioni che derivano dall'autocomunicarsi di Dio in Cristo, ma non per questo sarà incapace di interagire con le altre forme di sapere presenti nel dibattito pubblico. Si renderà presente al suo interno con i propri postulati, ma al fine di interagire con le altre forme di sapere che si interrogano sull'identità dell'ambiente per far progredire la cultura nella quale vive.

c. L'approccio ermeneutico come condizione necessaria

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che, anche ammettendo che la rivelazione divina non offra indicazioni normative su ogni cosa, resta pur vero che sui temi sui quali essa si pronuncia resta qualcosa di indiscutibile. Non potrebbe essere questo un elemento di frattura con la società, visto che comunque si tratta pur sempre di una presa di posizione deduttiva, calata dall'alto, che non viene maturata nel dialogo e nel consenso?

Sicuramente nel cristianesimo vi è una dimensione di deduttività; se esso è testimone della rivelazione divina, anche se questa verità non è tale da poter diventare un progetto sociale o politico, resta pur vero che la conoscenza di essa non è maturata in una libera stipulazione dialogica, come invece avviene in una società in cui la verità la si coglie in modo consensuale. Tuttavia, anche nel suo rapportarsi con ciò che la rivelazione divina afferma e che quindi viene considerato normativo, il cristianesimo ha assunto sin dall'inizio della sua esistenza un approccio vicino alla cultura post moderna, quello dell'interpretazione.

Per il cristianesimo, Dio è entrato nella storia umana senza annullarla: si è rivelato non in modo immediato, cioè manifestandosi così com'è, ma attraverso mediazioni storiche; per questo per il cristianesimo in luogo per incontrarlo è esattamente la storia. A riprova di questo si può menzionare la genesi dei testi biblici, che non sono nati come trascrizione di una parola divina da lui stesso dettata o composta, ma come espressione della fede di persone concrete che hanno narrato in quei testi la loro interpretazione della loro esperienza religiosa e di quella del loro popolo. Se Dio entra nella storia, è possibile parlare di lui in modo storico, cioè interpretare la sua azione di salvezza esprimendola con categorie storicamente e culturalmente determinate; di fatto, è l'interpretazione a rappresentare da sempre il modo in cui il cristianesimo parla della verità divina. La possibilità di interpretarla gli consente di incarnare questa verità nelle varie culture e situazioni storiche in cui esso si viene a trovare, dando vita ad un insegnamento della verità che è deduttivo quanto alla sua origine, ma che nello stesso tempo non può che essere compreso che nel processo ermeneutico. Di fatto, nella migliore tradizione cristiana, la rivelazione di Dio codificata nei testi sacri (che pure ne rappresentano un'interpretazione, per quanto normativa) non è mai stata ripetuta, ma reinterpretata, cioè nuovamente compresa alla luce delle categorie culturali del momento. Questo ha fatto della rivelazione cristiana qualcosa che ha potuto inserirsi a pieno titolo in molte culture dei secoli passati ed interagire con esse. Al contrario, se il cristianesimo in alcune fasi della sua vita ha assunto tratti fondamentalisti, è perché ha smesso di interpretare le sue fonti e si è limitato a ripeterle, non distinguendo più tra la rivelazione di Dio in sé e l'umana comprensione di essa, che, per quanto possa essere vera, non risulta mai esaustiva.

Da questo punto di vista, l'istanza della post modernità che invita ad entrare nell'intreccio delle interpretazioni ha un suo valore; il richiamo alla centralità del processo ermeneutico ricorda al cristianesimo che l'unico modo corretto attraverso cui esso può accedere alle sue fonti è l'interpretazione. Ovviamente il cristianesimo non potrà mai pensare all'interpretazione come sostitutiva della rivelazione divina, come cioè se non esistesse nulla di assoluto e tutto dovesse fondarsi sulle molteplici verità che vengono identificate dalla libertà delle persone. Per interpretazione il cristianesimo non intende il conferire un

significato ad una realtà, la rivelazione divina, ma il cogliere soggettivamente il significato che tale realtà ha in sé, nella sua oggettività. In questo senso la teologia è un processo ermeneutico, in quanto essa si volge ad un oggetto "materiale", le fonti della rivelazione (la bibbia e la tradizione ecclesiale), e cerca di comprenderne sempre più il significato oggettivo che da esse promana. In tale processo di continua reinterpretazione delle sue fonti e delle sue convinzioni fondanti il cristianesimo trova la capacità di pensare i contenuti della sua fede a partire dalla cultura in cui si trova e di esprimerli, per quanto possibile, nell'interazione con essa. Anche a livello dei contenuti dottrinali fondanti, dunque, è possibile una correlazione tra fede e cultura.

Si potrebbe ipotizzare che questa concezione di "interpretazione dell'oggettivo", forse molto vicina al concetto di analogia, possa essere valida anche per comprendere l'approccio scientifico e rappresentare così una chiave di lettura per cogliere una sorta di somiglianza tra i metodi delle due discipline. Se le discipline scientifiche naturali intendono studiare l'ambito della materia e dell'energia attraverso il metodo sperimentale per tentare poi di identificare delle leggi e delle teorie che spieghino nel miglior modo possibile i dati sperimentali, ci si può chiedere se non svolgano di fatto un'attività interpretativa del loro oggetto. Ovviamente per sondare questa pista occorrerebbe approfondire il concetto di interpretazione, fin qui definito in termini troppo generici, cosa che esula però dai limiti di questa relazione.

Conclusione

Nonostante la complessità delle due questioni affrontate, sono state messe in campo alcune riflessioni che potrebbero servire per comprendere il valore della teologia (non necessariamente cristiana) per il dibattito pubblico sul tema ambientale e parimenti per definire le caratteristiche che essa deve avere per entrare in tale dibattito rispettandone le regole. In sintesi, potremmo dire che se vi è un'effettiva interazione tra la teologia prodotta da una determinata esperienza religiosa e la cultura nella quale essa vive, quella teologia rappresenta un elemento fondamentale per la comprensione di quella cultura e per favorirne lo sviluppo. Parimenti, tuttavia, quella stessa teologia deve trovare al proprio interno le motivazioni teoretiche sia per non ritenere esaustiva la propria conoscenza della verità, sia per accettare un approccio ermeneutico (e non di mera ripetizione) alle proprie fonti normative, pena la sua incapacità di riconoscere il valore del libero dibattito pubblico e di prenderne parte.

Massimo Nardello