

SCIENZA E TEOLOGIA: TEOLOGIA E ETICA AMBIENTALE

Elisabeth Green

Unione Cristiana Evangelica Battista

Lo scopo del mio intervento è di fornire un'introduzione a un tema il quale ha già generato un dibattito intenso e sembra diventare più complesso ogni giorno: teologia e etica ambientale. Dividerò il mio intervento in sei parti. Nella prima andrò alla ricerca di un concetto che possa unire teologia e etica ambientale. Nella seconda offrirò una breve lettura del messaggio cristiano a partire da un'ermeneutica ecologica. Nella terza seguirò per sommi capi la storia del rapporto tra teologia e etica ambientale. Nella quarta affronterò la questione dell'antropocentrismo, nella quinta delinearò un'etica ambientale in chiave ecumenica per concludere, nella sesta, con alcune parole guida per un'etica ambientale.

1. Ecologia, economia, ecumene

Che cos'è l'ambiente, l'etica ambientale e perché la teologia se ne occupa? In questa prima parte vado alla ricerca di un concetto che possa unire teologia e attenzione per l'ambiente. L'ambiente è il "complesso delle condizioni esterne all'organismo e in cui si svolge la vita vegetale e animale"¹. Quindi possiamo pensare all'ambiente come la casa delle piante, dei pesci, degli animali cui esso fornisce un supporto inanimato solido, liquido o gassoso. La scienza dell'ambiente è quindi la scienza della casa, l'*ecologia* secondo la parola coniata nel 1866 dal biologo tedesco Haeckel. L'*ecologia* studia "le relazioni e retroazioni che tutti i sistemi vivi e non vivi mantengono tra loro e col proprio ambiente naturale"². Ma quando a viverci c'è anche l'uomo allora l'ambiente o l'ecosistema umano include "l'insieme di fat-

¹ N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1973¹⁰, p. 42.

² L. Boff, *Grido della terra, grido dei poveri*, Assisi 1996, p. 12.

tori culturali, sociali, economici, tecnologici che condizionano la vita dell'uomo sulla terra"³. L'etica ambientale, quindi, ha a che fare con i *problemi ecologici* che da tempo minacciano la vita sul pianeta. Seguendo una classificazione ormai diventata consueta questi consistono nell'esaurimento delle risorse naturali, come le fonti di energia o le diverse specie di vita, l'inquinamento della biosfera, dell'acqua, dell'aria, del terreno, la crescita demografica con la conseguente incapacità della terra di alimentare una popolazione in aumento continuo e, infine, il proliferare delle armi il quale crea una situazione non solo instabile e pericolosa ma in grado di distruggere la vita sulla terra. Ognuno di questi problemi, poi, sta in rapporto all'altro, moltiplicando le sue conseguenze negative⁴. Per esempio, i paesi dei due terzi del mondo sono costretti sia a produrre raccolti per l'esportazione (l'ananas, le banane) che ad importare le armi prodotte nel Primo Mondo. Noi importiamo il loro cibo – la loro vita (si potrebbe dire), per poi esportare le armi della morte.

Quando si inserisce nell'ecosistema l'essere umano l'ecologia come scienza si rivela da sola un'interlocutrice per una teologia che riflette sull'etica ambientale. I problemi ecologici, sono infatti frutto di uno sviluppo tecnoscientifico avvenuto all'interno di un certo ordine socio-politico retto da interessi di mercato. Viviamo, infatti in un mondo in cui l'ottanta per cento delle ricchezze sta in mano al venti per cento della popolazione e in cui il divario tra ricchi e poveri, sia tra i paesi sia all'interno dello stesso paese, è in aumento costante. Scrive Boff: "Esiste la possibilità che il problema mondiale dei poveri passi a costituire il baricentro della politica... Sarebbe insopportabile per qualsiasi etica assistere al dualismo mondiale: da una parte una crescente accumulazione dei mezzi di vita e di godimento consumistico senza limiti, e dall'altra parte, la miseria e la destrutturazione sempre più asservitrice di tre quarti dell'umanità"⁵. E' ormai un fatto consolidato che i problemi ambientali non sono la preoccupazione esclusiva di un'élite mondiale ma incidono direttamente nella vita dei più poveri e causano povertà. Degrado ambientale e povertà pro-

³ P. Giolitti, *Pedagogia del medio ambiente*, Barcelona 1984, p. 24.

⁴ Cfr. J.L. Ruiz de la Pena, *Teologia de la creacion*, Santander 1986, pp. 186 ss. Per un resoconto dei problemi ecologici cfr. Boff, *Grido della terra*, cit., A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988 e S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, Bologna 1999 e la letteratura ivi citata.

⁵ L. Boff, *Ecologia, mondialità e mistica*, Assisi 1993, p. 126.

cedono a pari passo⁶. Entra in scena un'altra scienza che si occupa della produzione, distribuzione e consumo dei beni della casa: l'economia⁷.

Ma che cosa unisce l'ecologia e l'economia alla teologia? Per rispondere a questa domanda vorrei suggerire ancora un'altra parola domestica: l'*ecumene*. L'*ecumene* vuol dire mondo abitato, terra abitabile, casa comune. Tuttavia secondo il NT è anche possibile pensare che la vera *ecumene* sia il regno di Dio. Nel corso della storia, infatti, la parola "ecumenico" ha avuto diversi significati tra cui "ciò che riguarda la missione evangelistica della chiesa" e "ciò che esprime la consapevolezza e il desiderio di unità cristiana"⁸. Una teologia che si interessa di etica ambientale è, quindi, una teologia ecumenica per due motivi. In primo luogo, perché essa dà il suo contributo al compimento dell'*ecumene*, alla venuta del regno, alla creazione di quello *shalom* promesso dalle scritture. In secondo luogo, partecipando ad un dialogo che include uomini e donne di altre fedi e culture, essa stessa sarà frutto del proprio dialogo interno. "L'*ecumene* ecclesiale è parte integrante dell'*ecumene* mondiale: l'ecumenismo "ad intra", concentrato sulla cristianità, e l'ecumenismo "ad extra", rivolto all'intero pianeta abitato, sono interdipendenti" afferma Hans Küng⁹. Non mi sembra un caso che negli ultimi anni il movimento ecumenico abbia messo al centro della sua riflessione e del suo impegno i temi che sono emersi in questa breve introduzione: giustizia, pace e integrità del creato¹⁰. Abbiamo così trovato il concetto che cercavamo, quello della casa. L'etica ambientale si chiede come il mondo possa diventare una vera casa per gli abitanti della terra. La teologia cogliendo le istanze etiche che provengono dalla preoccupazione ecologica fornisce all'etica un orizzonte di senso. Seguendo Auer, esso "offre nuove motivazioni per l'agire concreto del cristiano e introduce incessantemente l'effetto critico e stimolante del messaggio cristiano nel processo di formazione di orientamenti e di norme etiche"¹¹.

⁶ Per una critica ad alcune formulazioni del rapporto tra miseria e degrado ambientale: J. Boff, *Grido della terra*, cit., pp. 114 ss.

⁷ Sull'importanza dell'economia in un'etica ambientale cfr. Auer, *Etica dell'ambiente*, cit., cap. V e Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., cap. II.

⁸ W.A. Wisser 't Hooft, "The Word 'Ecumenical' - Its History and Use", R. Rouse e S.C. Neill (a cura), *A History of the Ecumenical Movement*, London 1954, pp. 735 ss.

⁹ H. Küng, *Teologia in cammino*, Milano 1987, p. 255.

¹⁰ Cfr. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., pp. 71-82.

¹¹ Auer, *Etica dell'ambiente*, cit., p. 299.

2. Verso un'ermeneutica ecologica

Diventa quindi fondamentale per un'etica ambientale in chiave teologica sviluppare un'ermeneutica ecologica per rileggere il messaggio cristiano alla luce dei problemi ambientali¹². Se partiamo dalla storia delle origini, e dai racconti della creazione tre cose risultano chiare: (i) la creazione è opera di Dio, (ii) il creato è buono in ogni singola parte e nell'insieme delle sue parti; (iii) l'essere umano – uomo e donna – fanno parte integrante dell'ambiente (“fatto dalla polvere della terra”) al cui interno occupano un ruolo di responsabilità (il governo o la custodia). Il quadro idillico di un'umanità in armonia con se stessa e con l'ambiente animale e vegetale viene spezzato però al venire meno della comunione con Dio. Al capitolo tre della Gen, infatti, la relazione sia tra i sessi che con la terra soffre un'involuzione. Invece di un rapporto reciproco tra uguali il rapporto tra uomo e donna è declinato all'insegna del dominio e della subordinazione. Invece di coltivare la terra e di custodire il giardino, da ora in poi l'uomo ricaverà il suo cibo solo con fatica e “col sudore del suo volto”. La terra stessa viene infatti maledetta, costretta a produrre “spine e cardi”. In altre parole, le conseguenze del peccato investono l'ambiente (o l'ecumene) nella sua totalità.

Nel corso della storia delle origini la terra stessa continua a reagire all'accrescere della violenza orizzontale, rifiutando di dare i suoi frutti al fratello assassino (“Ora tu sei maledetto respinto dalla terra bagnata dal sangue del tuo fratello che hai ucciso. Quando la coltiverai non ti darò più le sue ricchezze. Sarai vagabondo e fuggiasco sulla terra” (Gen. 4, 10 s)). Come la terra partecipa alle conseguenze del male umano così essa viene anche inclusa nell'opera salvifica di Dio. Come Caino viene protetto dal segno datogli dal Signore e Noè e la sua famiglia vengono salvati dal diluvio così nell'arca entrano anche gli animali, uccelli e rettili creati da Dio. Inoltre, dopo il diluvio Dio stringe un'alleanza non solo con Noè ma con tutta la comunità del creato: “Poi Dio disse a Noè e ai suoi figli: ‘Io stabilisco un'alleanza con voi e con tutti i vostri discendenti e con gli esseri viventi attorno a voi: uccelli, bestie selvatiche, animali domestici, quelli usciti con voi dall'arca e quelli che vivranno in futuro sulla terra. Mi impegno a questo con voi: nessun essere verrà mai più coperto dalle acque

¹² Sul tema: H. Paul Santmire, *The Travail of Nature*, Philadelphia 1985; R. Radford Ruether, *Gaia e Dio*, Brescia 1995, pp. 293-309.

del diluvio; esse non allagheranno mai più la terra per distruggerla” (9, 8 ss.)

L'intreccio stretto tra uomo e ambiente continua lungo tutta la storia di Israele. La cura per l'ambiente rientra infatti a fare parte delle leggi del sabato e del giubileo. Così il sabato dà occasione di riposo agli animali domestici mentre l'anno sabbatico (*Es* 23, 10 ss.) non solo lascia riposare la terra ma permette ai poveri e agli animali selvatici di mangiare. Inoltre, quando il popolo trasgredisce il patto di solidarietà, allontanandosi da Dio e dal prossimo anche la terra ne risente. Alla stessa stregua l'opera salvifica di Dio abbraccia tutta la terra (*Os* 2, 11.20.23 s., per esempio). Questo è dimostrato chiaramente dalla visione isaianica dell'ecumene o dello shalom di Dio. Nel “nuovo cielo e nuova terra” – conoscenza del Signore, giustizia e pace nel regno animale vanno insieme “I lupi e gli agnelli pascoleranno insieme, i leoni mangeranno fieno come i buoi, i serpenti si nutriranno di polvere. Nessuno farà azioni malvagie o ingiuste su tutto il mio monte santo” (65, 25). L'attenzione all'ambiente non scompare dall'orizzonte del NT; esso viene abbracciato dall'opera salvifica di Cristo sia secondo la cristologia cosmica di Ef e Col che secondo il pensiero escatologico di Paolo¹³. Per l'apostolo, infatti, il creato è come una donna che “soffre e geme” in ansiosa attesa della sua rinascita. La terra, infatti è stata trascinata nel caos ma sarà liberata “per partecipare alla libertà e alla gloria dei figli di Dio”. Tale liberazione avrà luogo quando il vero volto dei figli di Dio verrà manifestato. In altre parole, la liberazione umana comporta la liberazione dalla terra di cui l'essere umano è parte integrante.

Questa lettura del messaggio cristiano è stata resa possibile dall'incorporare nell'ermeneutica una coscienza ecologica. La teologia, infatti non si rapporta tanto con l'ecologia come scienza (tranne quando glielo acconsentono delle competenze specifiche) quanto con una delle sue variazioni filosofiche. La teologia, infatti non è sempre stata così ricettiva al discorso ambientale. Torniamo un po' sui nostri passi per scoprire come, negli ultimi trent'anni il rapporto tra teologia e etica ambientale sia andato configurandosi.

¹³ Per la prima volta cfr. J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo*, 1991, cap. VI e Ruether, *Gaia e Dio*, cit., pp. 328-335.

3. Teologia e ecologia, storia di un rapporto

Solo nel 1971 la pubblicazione del rapporto del Club di Roma portava all'attenzione del pubblico più vasto la questione dei problemi ecologici¹⁴. L'anno seguente le Nazioni Unite organizzarono a Stoccolma una conferenza mondiale sull'ambiente. Davanti allo scenario devastante che all'epoca si prospettava – l'esaurimento delle risorse naturali in un futuro prossimo e l'aumento dell'inquinamento a livelli da pregiudicare la vita sul pianeta – cominciava a svegliarsi l'interesse anche dei teologi. Scrivendo negli anni Ottanta, il teologo riformato Moltmann afferma: "Ai nostri giorni la teologia e le scienze naturali sono entrate in un terzo stadio di rapporti. Se l'uomo e la natura dovranno sopravvivere sul nostro pianeta, devono affrontare insieme la crisi ecologica ed insieme convertirsi"¹⁵. All'inizio, però, la teologia interveniva nel dibattito ecologico soprattutto perché veniva chiamata direttamente in causa. Alla fine degli anni Sessanta infatti venivano fatte una serie di critiche al cristianesimo accusandolo del degrado del pianeta. La crisi ecologica, così recitava la tesi, è frutto della tecnologia occidentale, la tecnologia occidentale è frutto di una società formata alla scuola del cristianesimo. Quindi, alla radice della crisi ecologica vi sono alcuni elementi del cristianesimo. Ad essere messi sotto accusa erano: l'antropocentrismo in quanto l'uomo è considerato l'apice o "coronamento del creato"; l'idea del tempo lineare e del progresso che aveva rimpiazzato la concezione ciclica del tempo legata ai ritmi della natura; la sdivinizzazione del mondo operata dalla dottrina della creazione; la legittimazione divina del dominio della terra da parte dell'uomo¹⁶. In questo modo vengono messe sul tappeto le questioni fondamentali che avrebbero poi impegnato il primo stadio della riflessione teologica sul nostro tema¹⁷. Immaneabilmente tutti gli scritti teologici che intervengono sul nostro tema prendono come punto di partenza questo dibattito.

¹⁴ Club di Roma, *I limiti dello sviluppo*, Milano 1983⁸.

¹⁵ Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione*, Brescia 1986, p. 49.

¹⁶ Lynn White, "The Religious Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 55, 1967, pp. 1203-1207; W. Leiss, *Scienza e Dominio*, Milano 1976; Theodore Roszak, *Person/Planet*, London 1979. Cfr. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., pp. 36-40.

¹⁷ A titolo di esempio: T. Derr, *Ecologia e liberazione umana*, Brescia 1974; O. Jensen, D. e E. Spring (a cura), *Ecology and Religion in History*, New York 1974.

Come ho già detto la teologia non si trovava ben preparata ad affrontare l'etica ambientale. Infatti dalla Riforma protestante in avanti la cosmologia era stata abbandonata a favore di una fede personale nella creazione. Scienza e teologia erano giunte ad una tregua: la scienza si occupava (per così dire) della materia, la teologia dello spirito. Il mondo naturale fu consegnato alla ragione scientifica mentre la salvezza era limitata alla sfera umana¹⁸.

L'interesse suscitato dall'inizio degli anni Settanta dall'ecologia si rivelò molto più di una delle tante mode teologiche. Finite le prime schermaglie la teologia continuava ad approfondire la questione dell'etica ambientale negli anni Ottanta¹⁹. L'interesse sostenuto da parte della teologia è dovuto senz'altro alla consapevolezza crescente che la crisi ambientale era di prima portata; in questi anni si susseguono infatti una serie di disastri ambientali come Seveso (1976), Torrey Canon (1978), Bhopal (1984), Chernobyl (1985) e via dicendo. Inoltre, come ho accennato, la questione ambientale veniva accolta nel 1983 dal Consiglio ecumenico delle chiese il quale si è fatto promotore di una riflessione di ampio respiro su "Giustizia e pace e salvaguardia del creato" alla quale tornerò. Gli anni Ottanta, quindi vedono l'affermarsi dell'emergente coscienza ecologica all'interno della teologia stessa. La teologia si avvicina all'etica ambientale, quindi, attraverso le griglie di letture che provengono dai diversi movimenti ambientalisti. Teologi e teologhe cercano nuove formulazioni per i contenuti cristiani a partire da un paradigma ecologico informato dal pensiero di diversi scienziati e filosofi (come Prigogine, Capra, Ehrlich, Bookchin, Schumacher, Lovelock, Heisenberg). In altre parole, la crisi ecologica apre alla teologia nuove piste di ricerca per la quale viene fondata anche una rivista²⁰.

Gli anni Novanta segnalano due novità per il nostro tema. La prima riguarda la nascita della teologia ecofemminista dovuta ad

¹⁸ Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 50; H.P. Santmire, "Studying the Doctrine of Creation", *Dialog* 21, 1982, pp. 195-198.

¹⁹ Per esempio Moltmann, *Dio nella creazione*, cit.; A. Auer, *Etica dell'ambiente*, cit.; S. McFague, *Modelli di Dio*, Torino (1999=1987); G. Kaufman, *Una teologia per l'era nucleare*, Brescia 1988. Da parte italiana, per esempio: G. Mattai, "Problema ecologico, rischio nucleare e implicazioni morali", *Rassegna di Teologia* 27, 1980, pp. 479-496. Cfr. anche le importanti raccolte a cura di P. Giannoni, *La creazione*, Padova 1993 e dell'ATI, *Cosmologia e antropologia*, 1995.

²⁰ *Theology in Green* (1992) la quale diventa nel 1996 *Ecotheology* pubblicata dalla Sheffield Academic Press.

una feconda contaminazione tra movimento delle donne e movimento ecologico. Abbiamo visto, infatti, come nella storia delle origini sia l'oppressione della donna che lo sfruttamento della terra sono sintomi dell'allontanamento da Dio. L'ecofemminismo metterà in evidenza sia a livello storico che a livello teorico come discriminazione della donna e sfruttamento dell'ambiente sono andati di pari passo²¹. La seconda novità proviene dalla teologia della liberazione. Abbiamo anche visto come, secondo la testimonianza biblica, la terra stessa risente della violenza orizzontale e della mancanza di solidarietà tra gli esseri umani. E' ironico constatare che mentre negli anni Sessanta la crisi ambientale fu considerata dai paesi del terzo mondo una preoccupazione frivola dei paesi ricchi per non affrontare i veri problemi (economici) dei paesi in via di sviluppo, ora sono i teologi di questi paesi ad ampliare – in seguito alla crisi del paradigma marxista – la nozione di liberazione al mondo naturale²². Fu il rapporto di Brundtland (1987), infatti, ad evidenziare che miseria economica e degrado ambientale vanno di pari passo.

Sebbene in un primo momento la teologia si sia interrogata sull'etica ambientale per motivi squisitamente apologetici, col consolidarsi della crisi si è apprestata a dare un contributo costruttivo a tal punto che è diventato pressoché impossibile mantenersi aggiornati in materia²³. Sembra che White (autore di una delle prime critiche rivolte al cristianesimo) avesse ragione ad ipotizzare una radice religiosa alla crisi ambientale²⁴. Il documento di Brundtland afferma: "Le religioni mondiali potrebbero fornire direzione e motivazione per creare nuovi valori che sottolineassero la responsabilità individuale e collettiva verso l'ambiente alimentando l'armonia tra l'uma-

²¹ Per la bibliografia: L. Battaglia, "Donne e natura. Considerazioni sull'ecofemminismo"; L. Marchetti e P. Zeller (a cura), *La madre, il gioco, la terra*, Bari 1992, pp. 241-273. E. Green e M. Grey (a cura), *Ecofeminism and Theology*, Mainz 1994.

²² Oltre le opere già citate di L. Boff si veda il volume *Ecologia e povertà*, a cura di V. Elizondo e L. Boff, Concilium, 1995, 5.

²³ Peter Scott, "Types of Ecotheology", *Ecotheology*, 4, 1998, p. 8.

²⁴ Nel 1967 White affermava "Più scienza e più tecnologia non ci tireranno fuori dall'attuale crisi ecologica se non troviamo una nuova religione o se non ri-pensiamo quella vecchia" e "Poiché le radici dei nostri problemi sono in gran parte religiose, anche il loro rimedio deve essere essenzialmente di natura religiosa" (White, "The Religious Roots of Our Ecological Crisis", cit., p. 1206).

nità e l'ambiente²⁵. In questa linea Hans Küng propone un criterio etico universale incentrato sull'essere umano: "La domanda di fondo per la nostra ricerca di criteri suona dunque così: che cosa è buono per l'uomo? La risposta è: ciò che lo aiuta ad essere veramente uomo. La norma etica fondamentale è dunque, l'uomo deve vivere, non inumanamente, ma umanamente; egli deve realizzare il suo essere-uomo in tutte le sue dimensioni. E' quindi moralmente buono ciò che a lungo andare aiuta la realizzazione e la felicità della vita umana nella sua dimensione sociale, ciò che rende possibile uno sviluppo ottimale dell'uomo in tutti i suoi aspetti... e dimensioni (anche la sua socialità e naturalità) in quanto singolo e in quanto comunità"²⁶. Tale criterio solleva la questione dell'antropocentrismo già soggetto ad una dura accusa da parte di alcuni settori del movimento ecologico.

4. Antropocentrismo e dintorni

Abbiamo visto che, secondo White, l'antropocentrismo cristiano fosse responsabile per lo sviluppo della scienza e della tecnologia in occidente. Non c'è dubbio sull'antropocentrismo cristiano né su come esso ha prestato il suo fianco al cosiddetto *antropocentrismo forte* proprio della modernità. Secondo questa visione la cui formulazione classica risale a Cartesio ogni realtà non umana, tutto il mondo della natura non è che *res extensa* e di valore esclusivamente strumentale per l'uomo. Sarebbe facile mostrare come la teologia cristiana ha accolto l'idea che tutto è stato creato esclusivamente per l'uso e il consumo dell'uomo arrivando ad abbracciare con entusiasmo il progresso tecnoscientifico moderno²⁷. Tuttavia, i problemi ambientali hanno costretto la teologia a ripensare l'essere umano come parte integrante (e fattore di disturbo) dei vari ecosistemi e a mettere in questione o a riformulare l'antropocentrismo forte (o prometeico).

A dire il vero, l'antropocentrismo non è mai stato vero antropocentrismo. Nella misura in cui esso ha circoscritto la capacità di ra-

²⁵ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford 1987, p. 111, trad. it., Commissione Mondiale per l'Ambiente e per lo Sviluppo, *Rapporto: il futuro per noi tutti*, Milano 1988.

²⁶ H. Küng, *Teologia in cammino*, cit., p. 273.

²⁷ Cfr. Boff, *Grido della terra*, cit., pp. 120 ss. e G. Conte, "La natura, nostra compagna", *Protestantesimo* 36, 1981, pp. 65-90.

gionare ad alcuni esseri umani colti, istruiti, abbienti e di sesso maschile, esso si è rivelato sia classista che sessista. L'antropocentrismo forte, cioè, non si limita a considerare l'ambiente materia inerte da sfruttare ma considera così anche quegli uomini e donne che non rientrano nella sua definizione dell'*antropos*. Il movimento delle donne, per esempio, ha mostrato come l'antropocentrismo non ha mai incluso le donne ma è difatti "androcentrismo" mentre altri movimenti di liberazione mostrano come l'antropocentrismo occidentale esclude anche una parte degli antropoi (uomini delle classi subalterne, di altre razze) i quali possono essere sfruttati impunemente. Quali sono le alternative all'antropocentrismo forte?

Nella sua teologia della creazione Ruiz de la Pena ne menziona due. La prima sarebbe il cosmocentrismo oppure il biocentrismo²⁸. In questa ottica viene radicalizzata l'idea dell'essere umano come parte integrante dell'ecosistema il quale è pervaso (in alcune varianti del tema) di una forza vitale talvolta identificata col Dio. Questa sarebbe la posizione della cosiddetta *ecologia profonda* la quale, costruendo sull'etica della terra di *Leopold*, uno dei primi ambientalisti americani, adotta una posizione radicalmente olistica. Secondo questa visione l'essere umano è un tutto uno con l'ambiente, "solo identificandoci con unità più vaste, prendiamo parte alla loro creazione e pertanto alla loro preservazione e pertanto condividiamo la loro grandezza"²⁹. In questa linea si trova anche il pensiero di Taylor per cui ogni essere vivente ha un valore intrinseco. Gli esseri umani non sono che "membri della comunità di vita della Terra" inseriti alla pari con tutti gli altri organismi viventi nel grande ecosistema pianeta terra. Un'altra variante sul tema la riscontriamo negli *animalisti*, preoccupati soprattutto dell'uso che fa l'uomo degli animali con capacità di percepire sofferenza e piacere nell'industria cosmetica, nell'allevamento, negli esperimenti scientifici. Nonostante l'attrattiva e la diffusione di questo filone di pensiero sembra che essa non riesca a fornire criteri di valore per un agire ecologico. Commenta Morandini: "Si ha... l'impressione che proprio la volontà di negare ogni forma di specificità all'*homo sapiens* renda molto difficile...

²⁸ Ruiz de la Pena, *Teologia de la creacion*, cit., pp. 194 ss.

²⁹ A. Naess, *Ecosofia*, p. 221 cit. da Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 43.

l'elaborazione di una prospettiva capace di pensare assieme le singolarità e le differenze che caratterizzano le diverse forme di vita³⁰.

La seconda alternativa di Ruiz de la Pena sarebbe l'*umanesimo creazionista* o ciò che Morandini chiama l'*antropocentrismo biblico* il quale agisce come critica sia al cosmocentrico che all'antropocentrismo forte. Si tratta di un tipo di *antropocentrismo qualificato* il quale risponde alla domanda del salmista "Che cos'è l'uomo perché tu lo ricordi?" tenendo conto sia della testimonianza biblica che degli odierni problemi ecologici. Esso infatti considera l'essere umano come parte di una serie di relazioni che si pongono come dei veri e propri limiti all'agire umano a partire dal quale l'essere umano viene a costituirsi. In primo luogo – maschio e femmina – è in stretta relazione con l'ambiente: egli è parte integrante del creato e esiste in continuità con tutte le creature. Non si può sottolineare abbastanza la dipendenza dell'uomo dalla terra; mentre l'uomo non può vivere senza la sua "casa", l'ambiente continuerebbe ad esistere (e forse meglio) senza l'essere umano. Bisogna cioè assolutamente recuperare una visione dell'uomo come "natura", parte integrante dei vari ecosistemi su cui la stessa vita dipende. In secondo luogo, bisogna riconoscere la centralità dell'uomo come unico essere etico cui Dio ha affidato una responsabilità precisa: quella di custodire, coltivare o amministrare il giardino per il bene del tutto. Tuttavia, come afferma Morandini "non è possibile dare per scontato che solo i soggetti morali siano meritevoli di considerazione morale"³¹. Bisogna cioè "ampliare l'orizzonte di un'etica umana, allargandola oltre i confini della nostra specie" sviluppando un'etica che salvaguarda, per esempio, non solo "gli interessi di altre forme viventi" ma anche la biodiversità stessa nonché gli ecosistemi su cui la vita dipende³². In terzo luogo, l'essere umano non è un individuo isolato ma esiste in relazione con altri uomini e donne. Come abbiamo visto, i problemi ecologici sono strettamente connessi con questione di ordine economico. L'essere umano non ha solo cura del giardino ma anche del suo fratello. Tre aspetti sono importanti. Il primo è l'unità del genere umano – il fatto che siamo tutti e tutte connessi/e gli uni con gli altri e che (per dare un esempio) le mie abitudini di consumo comportano conseguenze per persone nell'altra parte del mondo. Il secondo è la giustizia, la distri-

³⁰ Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., pp. 40-45, qui p. 51.

³¹ Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 106.

³² Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 109.

buzione equa di risorse volte a garantire il benessere e lo sviluppo umani di cui parla Küng. Il terzo è la capacità di coniugare giustizia economica con equilibrio ecologico in modo da permettere uno sviluppo sostenibile non solo a tutti i paesi del mondo ma anche alle generazioni future.

5. Verso un'etica ambientale in chiave ecumenica

Come si delinea un'etica ambientale in chiave ecumenica? Riporterò le affermazioni dell'Assemblea di Seoul con cui si è conclusa la riflessione ecumenica su Giustizia, Pace e Salvaguardia del Creato. Da questo documento possiamo vedere come la teologia fornisce un orizzonte di senso all'etica ambientale dandole un input imperniato sul messaggio cristiano con la sua visione dell'essere umano³³. 1. Il primo riguarda il potere: "Affermiamo che si deve rendere conto a Dio di ogni esercizio del potere". Questa affermazione coniuga responsabilità a Dio cui appartiene il mondo con responsabilità verso l'altro. Contro il monopolio del potere a scapito della giustizia essa porta ad un impegno a favore di forme di governo e di strutture eque fondate sulla partecipazione. 2. "Affermiamo l'opzione di Dio a favore dei poveri". Questa affermazione si esprime contro tutte le strutture che perpetuano la povertà impegnandosi ad eliminare lo sfruttamento e l'oppressione. 3. La terza affermazione del "pari valore di tutte le razze e di tutti i popoli" grazie alla riconciliazione avvenuta in Cristo comporta l'impegno a lavorare contro ogni forma di discriminazione. 4. "Affermiamo che donne e uomini sono creati ad immagine di Dio". Così bisogna opporsi a tutte le strutture patriarcali che perpetuano un rapporto ingiusto tra uomini e donne e allo stesso tempo impegnarsi alla realizzazione di una nuova comunità di donne e uomini. 5. La quinta affermazione "che la verità è il fondamento di una comunità di persone libere" mette in evidenza il contrasto che si va a creare tra la verità divina rivelatasi in Cristo e la condizione umana segnata dal peccato. Il nesso tra verità e libertà viene evidenziato nonché la necessità che tutti abbiano libero accesso ai mezzi di e-

³³ Per ciò che segue: Documento Finale dell'Assemblea Mondiale Giustizia Pace Salvaguardia del Creato (a cura del CIPAX), Roma 1990. Per un commento, Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., pp. 78 ss. e un'analisi critica: R. Coste, "La dinamica ecumenica 'Giustizia, pace e salvaguardia del creato'", *Concilium* 4, 1994, pp. 33-46.

spressione. 6. “La pace di Gesù Cristo”, invece, è strettamente connessa alla giustizia. L’affermazione si pronuncia contro le armi di distruzione di massa nonché a invasioni, interventi e occupazioni militari e a favore della risoluzione non violenta dei conflitti. 7. “Affermiamo che la creazione è amata da Dio”. In questa affermazione viene accordato un valore intrinseco ad ogni vita, una responsabilità speciale all’essere umano “di prendersi cura della creazione” e l’integrità intrinseca al mondo. Afferma che “l’integrità della creazione ha un aspetto sociale che noi riconosciamo come pace nella giustizia e un aspetto ecologico che ravvisiamo nella capacità di autorinnovamento e nella sostenibilità degli ecosistemi naturali”. In opposizione allo sfruttamento dell’ambiente, all’estinzione delle specie, all’inquinamento, l’uomo, riconoscendosi “semplicemente una delle specie e membri della comunità di alleanza di Cristo”, si impegna a “lavorare con Dio” per la salvaguardia del creato. 8. L’ottava affermazione parte dal presupposto “che la terra appartiene al Signore”. Ne consegue che le risorse essenziali al sostentamento della vita come terra e acqua non possono essere trattate come merci da sfruttare ma devono essere usate in modo che siano in grado di ripristinarsi. Inoltre, bisogna impegnarsi affinché i popoli indigeni che ne dipendono direttamente siano messi in grado di poter vivere secondo la propria cultura. 9. L’affermazione della “dignità e (del)l’impegno delle giovani generazioni” si traduce non solo nella protezione dei bambini e delle bambine qui ed ora ma anche nell’impegno di lasciare loro le necessarie condizioni di sviluppo. 10. “Affermiamo che i diritti umani sono dati da Dio” – i diritti umani operano per promuovere la pace. Bisogna opporsi a tutto ciò che lede i diritti umani soprattutto dei più deboli, la tortura e la pena capitale. Un’etica ambientale prospetta una terza generazione dei diritti “che alla libertà e alla solidarietà affianca il riferimento all’ambiente come patrimonio comune all’umanità, incluse le generazioni future”³⁴.

6. Complessità, creatività, compassione

Vorrei concludere con tre parole che (seguendo il pensiero di Morandini) potrebbero orientare un’etica ambientale in chiave ecumenica. La prima è *complessità* e sta ad indicare la complessità dei pro-

³⁴ Morandini, *Nel tempo dell’ecologia*, cit., p. 97.

blemi che un'etica ambientale deve affrontare. Un esempio potrebbe essere l'esigenza da un lato di garantire (soprattutto ai paesi del sud) lo sviluppo economico e dall'altro di tutelare l'ambiente. Come scrive Morandini, "non è possibile alcuna prospettiva planetaria di tutela dell'ambiente in assenza di uno sviluppo giusto"³⁵. Tuttavia, lo sviluppo inteso in termini di "aumento della produttività, dell'accumulazione e dell'innovazione tecnologica"³⁶ non può che peggiorare la situazione ambientale. D'altronde solo un miglioramento nelle condizioni di vita di tutta la popolazione permetterà una riduzione demografica. Un altro esempio della complessità è "l'incertezza, irreversibilità e rischio"³⁷ che accompagnano gli interventi negli ecosistemi. L'ecologia, infatti, non opera in modo lineare, un intervento in un ecosistema può scatenare delle reazioni non facilmente prevedibili, anche a distanze notevoli dal fattore di disturbo (come il caso di Cernobyl o della pioggia acida nei paesi nordici). La complessità dei problemi richiedono quindi soluzioni complesse frutto di un'elaborazione interdisciplinare tra scienza, economia, politica e tecnologia.

La seconda parola è *creatività*. Per chi risiede nel Primo Mondo non c'è dubbio che l'etica ambientale debba comportare un limite nel consumo. Consumare di meno significherebbe utilizzare meno risorse (liberandole per una più equa distribuzione) e creare meno rifiuti (contribuendo alla risoluzione del problema dell'inquinamento). Ripensare l'orientamento della nostra società imperniata sul consumismo richiede una creatività notevole ad ogni livello, la ricerca, afferma Morandini "di innovazione nelle sue potenzialità di riduzione dell'impatto ambientale"³⁸. Connessa alla creatività è, a mio avviso, una nuova spiritualità. Sono molti i cristiani e persone di altre religioni e culture ad insistere che per effettuare i cambiamenti necessari ci vuole una svolta spirituale, un nuovo modo di rapportarci con Dio "tesa a ritrovare in forme nuove il collegamento tra la fede nel Dio creatore e l'esperienza dello spirito che uomini e donne fanno ogni giorno sulla terra"³⁹. Tale spiritualità, come viene messo in ampia evidenza dagli esperti in materia non è una fuga dalla terra ma un invito a trovare Dio anche nella creazione. Se Dio è la realtà in

³⁵ Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 100.

³⁶ Boff, *Grido della terra*, cit., p. 115.

³⁷ Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 125.

³⁸ Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 104.

³⁹ Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, cit., p. 131. Cfr. R. Panikkar, *Ecologia*, Assisi 1993.

cui “viviamo, ci muoviamo e siamo” (Atti 17, 28) la realtà a cui l’essere umano si adatta continuamente, “la realtà centrale dietro tutte le nicchie ecologiche”, allora non sarebbe impossibile pensare a Dio come l’ambiente ossia “l’ambiente ultimo dietro a tutti gli ambienti particolari”⁴⁰.

La terza parola cui non possiamo rinunciare è *compassione* la quale si traduce nell’opzione preferenziale per i poveri e nell’impegno a favore della giustizia sociale e economica. Se appare difficile estendere la nozione di diritto ad altri membri della comunità del creato (e il dibattito è aperto), non è difficile estendervi la compassione. Per Morandini si tratta “di ampliare l’orizzonte di un’etica umana, allargandola oltre i confini della nostra specie, fino a promuovere il rispetto – e talvolta la tutela – per gli interessi di altre forme viventi. Si parlerà allora di una doverosa attenzione degli uomini nei confronti degli animali e dei loro interessi, in primo luogo quello di un’esistenza per quanto possibile libera dal dolore. Più che un’etica della giustizia – realizzabile solo tra pari – si tratterà dunque di un’etica della compassione, tesa a limitare il dolore presente nel creato”⁴¹. La visione ecologica del mondo significa che laddove una creatura soffre altri soffrono insieme con lui, lo compatiscono. Ci viene in mente l’immagine della chiesa come corpo cara all’apostolo Paolo “se un membro soffre, tutte le membra soffrono con lui” (1 Cor 12, 26). Auer, infatti, porta a termine la sua etica dell’ambiente mostrando come la parola “chiesa” contiene anche essa la parola “casa” ed è con questo pensiero che vorrei concludere: “La parola *oikia* che noi troviamo a proposito di ecologia, indica l’insieme di tutti i rapporti e attività umane nella casa. La casa può essere la dimora di una piccola comunità; esiste però la ‘casa del mondo’. *Kyriake oikia* potrebbe significare “la chiesa come casa del mondo in quanto appartiene al *Kyrios*, al Signore”⁴².

⁴⁰ Gerd Theissen, *Come cambia la fede*, Torino 1999, p. 108.

⁴¹ Morandini, *Nel tempo dell’ecologia*, cit., p. 109.

⁴² Auer, *Etica dell’ambiente*, cit., p. 308.