

“GIUBILEO E QUESTIONE ECOLOGICA” in in F.MARINELLI(a cura di), Il Giubileo del 2000, Rogate , Roma 1997,pp.234-250

La preparazione del “grande giubileo dell’anno 2000” è caratterizzata dalla conversione, dalle confessione dei peccati e dalla penitenza proprio perché ogni giubileo è “anno di grazia: anno della remissione dei peccati e delle pene per i peccati, anno della riconciliazione tra i contendenti, anno di molteplici conversioni”¹. Perché possa gioire per la salvezza testimoniando la presenza di Dio in ogni tempo e anche all’avvicinarsi del nuovo millennio, la Chiesa è chiamata a vivere il mandato di conversione insito nel giubileo. In tal modo coglie l’opportunità dell’anno giubilare per rispondere ad alcune sfide del momento presente, tra le quali la crisi ecologica.

Nella tradizione biblica le usanze dell’anno giubilare, che ampliano quelle dell’anno sabbatico (liberazione degli schiavi, condono dei debiti, riposo della terra) e che testimoniano più una speranza che una realizzazione concreta², sorgevano da una visione teologica della creazione: “Era convinzione comune infatti, che solo a Dio, come Creatore, spettasse il “dominium altum”, cioè la signoria di tutto il creato ed in particolare sulla terra (Lv 25,23)... Chi possedeva questi beni come sua proprietà, ne era in verità soltanto amministratore, cioè un ministro tenuto ad operare in nome di Dio unico proprietario in senso pieno, essendo volontà di Dio che i beni creati servissero a tutti in modo giusto. L’anno giubilare doveva servire proprio al ripristino anche di questa giustizia sociale”³.

LA TERRA “BENE DI DIO”

L’anno giubilare, come il riposo del sabato, è il segno “liturgico” della rinuncia dell’idolatria come illusione che l’opera delle proprie mani possa salvare dalla morte. E’ un segno che da struttura sensata alla “casa” (oikos) del mondo⁴.

¹GIOVANNI PAOLO II, Tertio Millenio Adveniente, 1994, n.14. “L’annuncio della conversione come imprescindibile esigenza dell’amore cristiano è particolarmente importante nella società attuale, in cui spesso sembrano smarriti gli stessi fondamenti etici di una visione etica dell’esistenza umana” (n.50).

²Es 23, 10-11; Lev 25, 1-28; Dt 15, 1-6.

³Tertio Millenio Adveniente, n.13. Sugli aspetti etico religiosi della questione ecologica si soffermano anche Sollicitudo Rei Socialis, n.34, Centesimus Annus, n.37-38; Messaggio per la giornata mondiale della pace 1990: AAS 82 (1990) 147-156.

⁴Il termine “ecologia” insinua che l’ambiente è come una “casa” per l’uomo dove egli si riconosce come atteso e accolto, dove trova non solo un sistema di servizi di cui la vita umana ha bisogno, ma anche i significati della vita che lo costituiscono e lo trascendono, autorizzandolo così a volere.

L'invito alla conversione significa allora liberarsi della bramosia sfrenata di possesso e di sfruttamento della terra e ricevere il mondo da Dio stesso. La speranza di entrare nella "pienezza del tempo" fa sì che l'opera dell'uomo non diventi interminabile e disperata. L'anno giubilare allude ad una relazione definitiva che Dio vuole stringere con la totalità delle sue creature: una relazione di santità, di benedizione e di vita. Rimanda oltre il tempo storico, al tempo messianico, al sabato escatologico che realizza pienamente le feste sabbatiche che Israele storicamente celebra nel mondo⁵.

La conversione al senso cristiano del rapporto dell'uomo con la natura mostra a quali condizioni tale rapporto si possa identificare con il fondamentale modello della fede operante mediante la carità⁶.

Se il mondo voluto da Dio arriva a compimento ed emerge pienamente dal caos primordiale solo con la creazione dell'uomo, l'uomo è però "tratto dalla terra" (Gen 3,19) e non esiste senza il suo mondo, che non è un insieme di sole cose, ma sempre il "mondo dell'uomo" (Sal 115, 16). L'uomo (adam) è strettamente legato alla terra (adama). Egli si trova nell'unità della creazione che comprende ogni realtà, e non può realizzarsi senza o contro la natura, ma solo e sempre in un legame permanente e costitutivo con essa. E il suo radicamento nella natura è compreso a partire dal rapporto con il Creatore ("immagine di Dio") ed è caratterizzato dal principio della creaturalità che lega tutti gli esseri viventi tra loro. Il suo compito di custodire il mondo non lo strappa da questo radicamento⁷.

Proprio perché la creazione culmina nell'uomo, essa non è semplicemente un dato, ma un dono. L'uomo credente si autocomprende non come "padrone" del cosmo ma come il custode di una realtà donata da un Altro, cioè creata, come mondo di Dio.

Se l'ordine cosmico è connesso con l'ordine umano, di conseguenza il disordine sociale e morale sconvolge il cosmo stesso (Sal 72,17). E' la legge di Dio osservata e praticata, che può mantenere e garantire l'unità benefica tra uomo e cosmo, continuamente minacciata dal peccato (predicazione profetica, Sal 104, 95). Nonostante la violenza che giunge fino a sconvolgere

⁵G. ANGELINI, "Lavoro", in Nuovo Dizionario teologico, Roma 1977, pp.717-721. Anche J MOLTMANN, Dio della Creazione, Brescia 1986, p.323.

⁶In questo senso si afferma il primato della vita contemplativa nella vita umana, primato inteso come ideale di vita in cui l'attività cerca sempre da capo il proprio senso nella fede e nelle promesse di Dio (Lc 10, 39; Mt 6,33). La contemplazione dell'azione porta a scoprire che il mondo è dono, un dono di Dio all'uomo del presente e del futuro (L. A. SCHOKER, "Teologia Ecologia Contemplazione", in Civiltà Cattolica 3290 (1987) 110 ssg.

⁷La connessione tra cosmo e umanità era avvertita acutamente anche nelle antiche cosmogomie del vicino oriente antico (AA.VV., La Création dans l'Orient Ancien, Paris 1987).

il mondo creato, Dio permane nella promessa di salvezza che coinvolge anche il cosmo (Is 49, 9-11; 11, 6-8)⁸.

L'interpretazione credente incorpora la natura nelle forme di pensiero dominante dell'Alleanza: le categorie per collocare il mondo e l'opera dell'uomo nel quadro dell'azione di Dio sono la promessa e la benedizione. Gen 1,28 interpreta un'esperienza umana che è esperienza di un dono e della conseguente meraviglia, come illustrano il Sal 9 e Is 28, 26-29. L'assoggettamento della terra al bisogno dell'uomo, assai prima di essere pensato come un compito, è riconosciuto dall'uomo come un fatto sorprendente, una rivelazione del destino promettente della vita a lui dischiuso, rivelazione insieme di Dio e dell'uomo. Il comandamento ("soggiogate la terra") che pur ha origine dalla benedizione divina ha la figura di una prescrizione di fiducia nella promessa di Dio, per cui il rapporto dell'uomo con la terra dovrà attingere conseguentemente a tale fiducia i criteri del suo dispiegarsi concreto⁹.

L'uomo dovrebbe pertanto dominare la natura, ma in modo "responsabile", come tutore incaricato di proteggerla e preservarla secondo il progetto del Creatore. La terra appartiene in ultima analisi a Dio, perché è lui che l'ha creata, l'uomo ne è solo l'intelligente custode che deve rendere conto a Dio del "dono affidatogli". Custodire non è quindi un fatto di mero esercizio del potere, ma di riconoscimento e di lode. La "cura" dell'uomo per il mondo è inseparabile dal servizio dell'uomo a Dio¹⁰.

Il dono di Dio è compiuto e perfetto (Gen 1,31), per cui il lavoro dell'uomo è anche esperienza riconoscente di un dono, un gioire con Dio della sua creazione (Sal 104, 31). Dio non cerca un collaboratore per portare a termine il giardino, ma un destinatario a cui affidarlo come una promessa¹¹. L'uomo

⁸I fenomeni naturali negativi sono visti come giudizio o collera di Dio, nel senso che sono segni dell'incompatibilità tra Dio e il peccato, che si riassume nella "violenza" (A. BONORA, "L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11", in AA.VV., Questione ecologica e coscienza cristiana, Brescia 1988, p. 159).

⁹Il nesso tra benedizione e comandamento, comune a tutta la tradizione sacerdotale, esprime lo schema dell'Alleanza; il fondamento dell'Alleanza di Dio con il suo popolo è una "benedizione" o beneficio di Dio che dà autorità ai suoi comandamenti. In questa prospettiva va intesa l'opera dell'uomo (Gen 1,28) (G. ANGELINI, "Il dominio della terra", in Rivista del Clero Italiano 6 (1988) 410).

¹⁰I verbi usati dalla tradizione javista in Gen 2,15: "coltivare" (abad) e "custodire" (samar) evocano un atteggiamento religioso: "abad" indica come il servizio culturale e il rapporto con Dio, mentre "samar" esprime sia la fedeltà di Dio, sia la fedeltà dell'uomo verso Dio nel praticare i comandamenti (Sal 121,4).

¹¹L'interpretazione del compito di assoggettamento della terra affidata da Dio all'uomo in termini di "secolarizzazione" non è solo moderna (V. KROLZIK, "Il dominum terrae. La storia di Gen 1,28", in Rivista di teologia morale 87 (1990) 257-267) ed è stata ripresa dalla teologia delle "realità terrene". In particolare M. D. Chesu legge i testi biblici della creazione per intendere il lavoro umano come assoggettamento tecnico della terra, volto a "portare a compimento" l'opera incompiuta di Dio (M. D. CHENU, Per una teologia del lavoro, Torino 1964, pp. 35-36). Emerge l'inclinazione ad un'accoglienza irenica dell'umanesimo moderno ritrattando la contrapposizione del cattolicesimo moderno al prometeismo dell'homo faber. L'ideologia illuministica del progresso entra nel linguaggio cristiano: l'autoevoluzione dell'uomo mediante l'artificio della tecnica è reinterpretato in chiave teologica

coltiva e serve il dono di Dio: non lo sciupa, né lo dissipa, ma neppure si riposa oziosamente in esso (Sal 104, 23). Dio ha cura degli animali, provvede a loro il cibo (Sal 104, 21; 147, 9), fa germogliare l'erba nella steppa (Gb 38, 27), si entusiasma della bellezza del mondo (Gen 1,12.18.25.31). Come potrebbe accadere all'uomo di comportarsi diversamente? Solo la conversione a questo senso cristiano della natura, a cui l'anno giubilare ci richiama, consente di scorgere nella terra abitata non quasi una "orrida regione" (Is 45, 18) o "una banda di ululati solitari" (Dt 32,10), ma la terra già benevolmente predisposta da Dio perché possa fungere quale casa accogliente per la vita dell'uomo.

La benedizione di Dio, a cui è legato il fatto che la terra sia sottomessa all'uomo e possa costituire il suo regno, istituisce un compito e la possibilità di un'opera quale è quella storico-civile, il cui senso non può prescindere dalla benedizione di Dio, che si prende cura della vita dell'uomo e promette la terra tutta a coloro che non tentano di impossessarsene con la "violenza" (Mt 5,5). La non violenza biblica è quella che corrisponde all'obbedienza nei confronti del comandamento di Dio¹².

Il fatto che l'opera dell'uomo e il conseguente progresso tecnico sia intrapreso quale obbedienza ad un comandamento non lascia immutata la sua qualità intrinseca. Solo a procedere dal riconoscimento dell'opera di Dio, sarà possibile l'opera dell'uomo. Quando il disegno di Dio è stravolto, allora la terra produrrà solo "spine e cardi" (Gen 3, 18). L'esperienza del mondo come creazione è contesto per accedere alla conoscenza del bene e del male, alla pace che Dio ha promesso all'uomo e alla coscienza critica del modello sociale e civile contemporaneo.

CONVERSIONE COME CRITICA CIVILE

La questione ecologica consta, oltre che di fattori "materiali"¹³ e "politici"¹⁴, anche di fattori ideologici secondo i quali l'istanza ambientale si iscrive entro

secondo il modello dell'uomo collaboratore della creazione e demiurgo della propria evoluzione nello scoprire, nello sfruttare, nello spiritualizzare la natura" (p. 44). Chenu suppone come evidenti che "le formule rilevate nel Genesi" abbiano questo senso senza occuparsi della ricerca storico-critica di esse.

¹²Di fronte alla pretesa autosalvifica del progresso storico moderno la teologia cattolica è chiamata a distinguere i sistemi ideologici di interpretazione del progresso, criticabili nella loro pretesa assoluta dal complesso di fatti che producono un progresso tecnico, apprezzabili positivamente, ma per i quali bisogna elaborare criteri nuovi. La questione cruciale è se c'è un senso nel progresso storico-sociale e che rapporto ha con il senso ultimo e trascendente della storia.

¹³Fattori "materiali" sono quelli connessi al deperimento dell'ambiente, alla società dei consumi, alle nuove tecnologie: la contrazione della terra degli uomini, l'esauribilità delle materie prime, la desertificazione, la deforestazione, l'effetto serra... Tali problemi hanno carattere intrinsecamente interdisciplinare, aspetto che rende difficile la loro conoscenza, previsione e possibilità di controllo. Sforzi di costruzione di "nuove discipline interdisciplinari" sotto l'ombrello del termine ecologia e con concetti di derivazione biologica, rischiano confusioni metodologiche (D. WORSTER, Storia delle idee ecologiche, Bologna 1994).

un processo di contestazione della civiltà occidentale, industriale e tecnologica, e diventa prospettiva tendenzialmente totalizzante. Si tratta di teorie che propongono di riconoscere nel modello epistemologico formale proprio dell'ecologia il possibile nuovo paradigma del sapere scientifico in generale. Invece del modello analitico deterministico di conoscenza scientifica si propone un modello sintetico ed elastico, dinamico e "storicizzante". L'ecologia, come articolazione relativamente recente delle scienze biologiche (E. H. Haeckel) definisce la vita (bios) come principio autopoietico di sintesi di elementi dispersi e si occupa della "storia naturale" cioè del destino delle singole specie e della loro capacità autoorganizzativa (vita) in correlazione con il destino delle altre forme di vita presenti nell'ambiente rispettivo¹⁵.

L'ecologia appare forma di sapere rilevante nell'ottica dell'interesse pratico dell'uomo all'integrità dell'ambiente. Ma l'integrità dell'ambiente può essere definita in termini semplicemente ecologici o di equilibri naturali di fatto esistenti? Le ragioni di convenienza e di sconvenienza dell'ambiente alla vita dell'uomo possono essere determinate facendo riferimento ad una nozione biologica di "vita" dell'uomo?

Il linguaggio del "rispetto" della natura e l'uso di antiche categorie mitico-religiose e di tradizioni esoteriche orientali, già risuscitata da C. G. Jung (F. Capra, E. Lovelock, R. Maturana, J. Varela, G. Bateson, E. Morin...) per argomentare il passaggio dall'antropocentrismo cartesiano e cristiano al "geocentrismo", insinuano una concezione della natura quale realtà autoconsistente a monte rispetto al rapporto dell'uomo con essa¹⁶. Il misticismo della natura e l'efficacia soteriologica del ritorno alla natura diventano sintomo di una sorta di religione neo pagana e più precisamente sintomo del disagio della civiltà secolare che ha perso ogni connotazione religiosa. Il rimedio alla frammentazione del sapere scientifico e all'evoluzione civile senza direzione non può essere cercato nella direzione

¹⁴Lo sbocco politico dell'istanza ecologica è interpretato soprattutto dai movimenti "verdi". Tale istanza, stralciata dalla più complessiva elaborazione del problema politico della società contemporanea nel suo insieme, tende al radicalismo e alla concreta impraticabilità (Citta dell'uomo (a cura di), Pensare politicamente l'ambiente: i fondamenti, Milano 1993).

¹⁵Le singole "comunità biologiche" (biocenosi), i sistemi delle diverse popolazioni (ecosistemi) e finalmente l'unità complessiva del sistema dei viventi (biosfera) diventano le categorie formali mediante le quali opera l'ecologia. Per l'istruzione della questione dell'ecologia come scienza e la relativa bibliografia ci permettiamo di rimandare a G. MANZONE, "Etica ed ecologia come scienza", in La Scuola Cattolica 122 (1994) 711-734. Anche A. RUSSO - G. SILVESTRINI (a cura), La Cultura dei Verdi, Milano 1988.

¹⁶F. CAPRA - D. STENDL-RAST, L'universo come dimora, Milano 1993; J. E. LOVELOCK, Gaia, Torino 1987; H. MATURANA - F. VARELA, The tree of knowledge, Boston 1985; G. BATESON, Mente e natura, Milano 1984; B. COMMONER, Il cerchio da chiudere, Milano 1972. Per una critica di questa tendenza a pensare il ritorno alla natura in termini "soteriologici" e "mistici" S. LEONE, "Etica dell'ambiente", in RTM 91 (1991) 339-350; I. CARNODY, "Saggezza ecologica e la tendenza ad una remitologizzazione della vita" in Concilium 4 (1991) 115-131, "Ecologismo e Cristianesimo" in La Civiltà Cattolica 3351 (1990) 214-227.

di una pretesa scienza universale e di un vago misticismo, che ad una visione umanistica sostituisce una visione “animalistica” e “materialistica” e che pone al centro la “vita” senza distinzione tra vita umana e vita animale (Deep Ecology)¹⁷. Il problema obiettivo proposto dall’ideologia ecologista è alla fine quello di un’etica della civiltà e della responsabilità etico-politica della scienza¹⁸. La critica civile e non il ritorno alla natura è la via per il vero rispetto per l’ambiente.

Diventa urgente una riflessione teorica che consenta di disporre delle categorie formali mediante le quali articolare la critica civile dello sviluppo storico moderno fondato sul dominio tecnico dell’uomo sulla natura. Il compito di chiarire categorie quali quelle di natura, cultura, ambiente, storia, società civile implica la ripresa della stessa riflessione antropologica fondamentale per rendere ragione del nesso tra coscienza e civiltà. Alla luce di questi presupposti è possibile un’intelligenza cristiana dei rapporti tra tecnica ed etica in cui si sostanzia il rapporto tra uomo e natura.

Il processo storico che da una concezione “creazionista” e teocentrica sbocca in una prospettiva “antropocentrica” (Rinascimento) fino alla “umanizzazione della natura” o “naturalizzazione dell’uomo” grazie alla scienza applicata, tende a sostituire il tradizionale ambiente naturale con l’“ambiente tecnologico”, costruito secondo i modelli concettuali e tecnici delle scienze naturali (R. Guardini, M. Heidegger, N. Berdjaev, E. Marcel, P. Tillich, J. Ellul). La fiducia nella tecnologia come capace di controllare lo sfruttamento della natura in modo ,da offrire all’uomo una migliore “qualità di vita” presuppone una visione troppo ristretta della natura, ridotta al apparato di materiali di cui servirsi, e ignora le dimensioni non biologiche dell’uomo che riguardano la qualità della sua vita. Si tratta di concepire l’impresa tecnologica non unicamente nel segno dell’appropriazione e dell’avere fine a sé stesso, ma seguendo il criterio dell’essere e con attenzione ai nessi radicali, alle relazioni costitutive e reciproche degli elementi dell’ambiente, facendo emergere la parentela e l’intimità tra la natura e l’uomo. La disposizione conoscitiva della modernità che concepisce la verità come chiarezza distinta (Cartesio, empirismo) è all’origine della prospettiva dell’avere come appropriazione espropriante, prospettiva coerente con un

¹⁷A. LEOPOLD fonda la sua nuova immagine (biologizzante) dell’etica su un concetto chiave dell’ecologia, quello della “comunità biotica”. Il metro del valore morale delle azioni non è l’utilità degli esseri umani, ma sono le conseguenze di queste ultime sulla “comunità biotica” in quanto tale (A Sand Country Almanac, New York 1968).

¹⁸Una disamina della recente epistemologia scientifica e la messa in luce degli aspetti umani dell’attività dello scienziato si trovano in G. GISMONDI, Critica ed etica nella cultura scientifica, Torino 1988; Id., Fede e cultura scientifica, Bologna 1993; L. GALLEN, Scienza e Teologia, Brescia 1992.

universo costituito nella diversità dei molteplici ma negativa se esclude una relazione più radicale nella comunità dell'essere. La logica dell'essere si dischiude al riconoscimento dei "confini" e della "misura" che distingue mentre raccoglie e raccoglie mentre distingue¹⁹.

Perché la tecnica diventi opera di custodia e svelamento della verità e non di pura appropriazione, occorre smascherare la pretesa di svincolare la scienza da ogni considerazione valutativa (M. Weber) e svelare le coperture ideologiche della logica della pura profittualità e del puro consumo, progettando un diverso contesto socio-economico che privilegi gli obiettivi dell'appartenenza e del bene comune (progettazione politica).

La linea ispiratrice del rinnovamento culturale dovrà curare la coscienza "simbolica" che coglie la struttura dell'essere come ultimamente relazionale e il rinvio di ogni ente all'intero, mentre la scienza positiva è per se stessa volta alla determinazione oggettiva: essa vale solo come una necessaria ma non definitiva astrazione. Il riferimento al senso più profondo della realtà diverrà allora una regola per dirigere le linee della ricerca sull'ambiente, dimora di un senso che ad un tempo lo costituisce e lo trascende, come suggerisce la stessa etimologia (oikos = casa)²⁰.

La soluzione del problema generale dei rapporti uomo-natura sta nella possibilità di rapportarsi alla natura come ad un "medio simbolico", come spazio cioè della comunicazione umana (arte, lavoro...) e del rapporto con Dio, secondo il dato più costante dell'umana esperienza²¹. La natura è implicata nell'esigenza etica di accogliere e di rispondere alle attese dell'altro e in definitiva di Dio. E il bene, anche quando si esprime come rispetto della natura, non è un modo di essere della natura, ma una determinazione della "vita", creduta e sperata e perseguita dall'uomo, "vita" non definita dai processi teleologici della natura, ma simbolicamente annunciata anche in forza di quei processi alla libertà dell'uomo.

Il profilo secondo cui la natura è "medio simbolico" della relazione interumana e più radicalmente della relazione della coscienza umana alla prospettiva ultima di senso che sola istituisce le condizioni della libertà rende

¹⁹E. AGAZZI, Il bene, il male, la scienza. La dimensione etica dell'impresa scientifica-teologica, Milano 1992; AA.VV., Filosofia della scienza e problemi etici, Roma 1993; G. MANZONE, "Libertà e società tecnologica", in Rassegna di Teologia 4 (1994) 445-463.

²⁰L'aspetto "simbolico" dell'ambiente è particolarmente approfondito da G. ANGELINI, "L'ambiente, il suo senso e il suo valore propriamente umano" in AA.VV., La responsabilità ecologica, Roma 1990, pp. 137-160; Id., "La dimensione etica dell'uomo-ambiente" in AA.VV., La questione ecologica, Roma 1989, pp. 37-54.

²¹VIGNA, "Per la costruzione di un'etica dell'ambiente" in A. CAPRIOLI - L. VACCARO, Questione ecologica e coscienza cristiana, Brescia 1988, p. 173.

ragione della competenza specifica della fede in ordine alla questione ambientale.

CONVERSIONE DALLA TEOLOGIA “ECOLOGICA”?

La riflessione filosofico-trascendentale sul rapporto uomo-mondo in termini di “medio simbolico” giustifica e precisa il punto di vista della fede nei confronti del mondo-natura quale creazione.

Il prevalere del modulo “tecnico” nel rapporto tra l’uomo e la terra è stato spesso imputato alle responsabilità storiche del Cristianesimo, indicando come origine dell’opposizione tra uomo e natura la tradizione biblica e ritenendo che la concezione lineare del tempo, tipica della tradizione ebraico-cristiana sia alla base del moderno mito del progresso²². Tale critica all’antropocentrismo cristiano mette in luce quanto sia indeterminata l’identificazione tra antropocentrismo moderno e radici cristiane. La concezione biblica pone l’uomo in posizione eminente del creato, ma in relazione fondamentale al Creatore, in una storia di salvezza tra Dio e l’uomo: il riferimento a Dio è il rapporto con gli altri e la storia rende l’uomo responsabile del creato di fronte a Dio e all’umanità. Infatti il rapporto tra l’uomo e la terra in Gen 1,28 è descritto secondo schemi simbolici (alleanza, promessa, benedizione, comandamento) che traggono ultimamente origine e ispirazione dalla “storia della salvezza” di Israele e sullo sfondo di quella storia essi debbono essere intesi. La “soggezione della terra” non è da pensare come un compito affidato all’uomo, ma è il frutto unilaterale della benevola disposizione di Dio, quale benedizione a cui corrisponde il comandamento quale prescrizione di fiducia alla promessa di Dio²³.

L’antropocentrismo moderno è piuttosto il risvolto ideologico della presa di coscienza della storicità delle strutture sociali e culturali a cui ha contribuito la nascita del sapere sperimentale e le rivoluzioni moderne (industriale e sociale).

La teologia cosiddetta “ecologica”, di fronte agli esiti inaccettabili della modernità, prospetta un suo superamento mediante la restituzione di un’autorità assiologica e di un diritto proprio della natura. Già a livello

²²S. BARTOLOMEI, *Etica e ambiente*, Milano 1989, pp. 35-47; S. VECA, “Alcune osservazioni su etica e ambiente” in AA.VV., *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Torino 1990, pp. 113-132; J. MOLTMANN, *Dio della Creazione*, Brescia 1986, p.41; A. RIZZI, “Oikos. La teologia di fronte al problema ecologico” in AA.VV., *Teologia ed ecologia*, Roma 1992, p.78. Per un quadro sintetico delle critiche all’antropocentrismo cristiano in nome dell’ecologia cfr. A. AUER, *Etica dell’ambiente*, Brescia 1988, 201-206.

²³Per una risposta puntuale alla critica che indica la tradizione biblica come origine dell’opposizione tra uomo e natura cfr. G. ANGELINI, “Il dominio della terra”, o.c. pp. 407-418.

gnoseologico l'introduzione del punto di vista della natura appare solo a lato e in forma paratattica rispetto al discorso sul senso della storia: il significato della libertà umana, e dunque della storia, viene escluso dalla stessa comprensione della natura, grazie al pregiudizio dell'anti-antropocentrismo²⁴. Sotto il profilo contenutistico la teologia "ecologica" presenta la teologia della creazione come risvolto teologico della moderna ecologia di cui condividere l'intenzionalità storico-pratica privilegiando una teologia della natura in funzione della salvaguardia del creato. Se infatti la nozione della natura risulta irrelata all'uomo e al suo agire, verrà facilmente compresa a partire dalle situazione storica di natura in pericolo. Di conseguenza la teologia della natura appare determinata dal presupposto culturale di una natura sommata in modo dualistico all'uomo. Pensare l'unità di uomo e mondo implica argomentare anche la differenza specifica evidenziata in maniera unilaterale nell'antropocentrismo moderno²⁵.

Emerge un primo compito della teologia della creazione nella sua valenza propriamente teologica: essa non può che partire dalla Rivelazione e dunque dovrà essere una teologia strutturata cristocentricamente. In questa prospettiva l'evento cristologico è assunto come il senso decisivo della realtà culturale e determina il fine della creazione²⁶. La nozione cristiana della creazione è caratterizzata dalla sua essenziale sottolineatura antropologica nel senso che la comunione a Cristo non può avere come termine che la libertà creaturale e sarà per rendere ragione della concezione cristiana della libertà cristiana che si dovrà indagare il senso della natura in rapporto alla libertà umana²⁷.

Il secondo compito della teologia è l'elaborazione di una strumentazione teorica che costituisca la mediazione concettuale del discorso della creazione in rapporto a concezioni culturali diverse senza snaturare o

²⁴Abbiamo messo a punto sinteticamente lo status quaestionis del rapporto tra ecologia e teologia con la relativa bibliografia in G. MANZONE, "Ecologia e Teologia", in RTM 108 (1995) 525-539.

²⁵Oltre la tendenza a perseguire una comprensione teologica della natura come creazione (J. Moltmann, Ch Link) altre tendenze intendono tracciare un raccordo tra le scienze e la teologia della creazione differenziandosi per i diversi punti di partenza: la filosofia del processo, la teoria dell'evoluzione, il principio antropico, la teoria del mondo come sistema aperto. Per una panoramica sui diversi tentativi cfr. A. STAGLIANO (a cura di), La Creazione e l'uomo. Appunti filosofici per una teologia, Padova 1992; A. R. PEACOCKE, Creation and the World of Science, Oxford 1979; H. FAES, "Ecologie et sens de la creation" in RSR 81 (1993) 581-611.

²⁶La lettura apostolica Tertio millennio adveniente sottolinea l'aspetto cristocentrico della creazione: "Grazie al Verbo, il mondo delle creature si presenta come "cosmo", cioè come universo ordinato" (n.3, anche n.4); e in particolare del tempo (n.9-16). K. BARTH, Dogmatique III/I, Geneve 1961, pp. 103-258; H. V. VON BALTHASAR, Teodrammatica II, Milano 1982, pp. 167-402; W. PANNEMMERG, Systematische Theologie, Gottinger 1991, pp. 15-201.

²⁷G. COLZANI, "Dio nella creazione. La teologia si interroga", in AA.VV., Ambiente e tradizione cristiana, Brescia 1991, p.51.

dissolvere il significato della tradizione cristiana²⁸. L'approccio all'ambiente come "medio simbolico" manifesta quell'aspetto per cui il mondo deve essere scelto dalla libertà dell'uomo perché solo nel quadro del rapporto pratico implicante la libertà con la natura si raggiunga quella vita promessa da Dio che è il bene per l'uomo rivelato pienamente dall'evento di Gesù Cristo la ragione e la libertà umana si attualizzano compiutamente attraverso il "medio simbolico" della natura che, in quanto tale, rimanda alla storia per veder precisato il suo significato di manifestazione della gloria di Dio. In questa ottica, l'impegno ecologico si finalizza non a una rispetto indeterminato della natura, ma alla giustizia in senso evangelico, senza la quale la natura non è terra ospitale.

CONVERSIONE ALLA GIUSTIZIA CRISTIANA

Luogo appropriato per la discussione in teologia morale della questione ambientale è l'etica sociale. Parlare di "etica ecologica" pare insinuare che le fondamentali categorie dell'osservazione ecologica empirica (equilibrio, ecosistema...) siano categorie esprimenti doveri morali e forniscano un'etica che viene dalla terra stessa e che perciò si debba attribuire una medesima rilevanza morale a tutti gli esseri che compongono un ecosistema. Si deve piuttosto parlare di etica dei comportamenti economici, politici, scientifici, militari... che coinvolgono trasformazioni dell'ambiente rilevanti dal punto di vista dei valori umani. Collocare noi la questione ambientale all'interno della bioetica espone al fraintendimento di un concetto univoco e biologico di vita²⁹.

La mediazione che entra in gioco è la giustizia. E la giustizia in questione non è da intendersi in termini semplicemente "materiali", quasi avesse come oggetto esclusivo la disponibilità materiale per tutti di ciò che serve per vivere, ma riguarda la percezione "simbolica" della natura, percezione strettamente connessa alle strutturazioni civili di tale esperienza.

Il criterio della giustizia, tenendo presente la differenza tra il moralmente buono e il moralmente corretto, si specifica in atteggiamenti che derivano sempre da una determinata immagine di uomo: innanzitutto l'atteggiamento della responsabilità verso il creato, responsabilità dataci al momento della nostra creazione, che precede la nostra libertà e che dimostra che l'uomo

²⁸F. G. BRAMBILLA, "La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica" in ATI, La creazione, Padova 1993, pp. 43-142.

²⁹A. BONANDI, "sulla collocazione dell'etica ambientale" in AA.VV., Questione ecologica e conoscenza cristiana, Brescia 1988, p. 196; L. LORENZETTI, "Questione ecologica: questione morale" in RTM 87 (1990) 303-316; PH. DRUET, "Ethique de la responsabilité à l'égard de l'environnement" in NRT 117 (1995) 654-669.

non è fatalmente nemico dell'ambiente ma capace di affrontare anche responsabilità lunghe.

Il criterio della giustizia viene ulteriormente concretizzato dall'esigenza di chiarire il rapporto tra sviluppo economico e ambiente meno inquinato, ricercando la sintesi e l'equilibrio dei diversi modi in cui si configura l'orientamento dell'uomo all'ambiente: sfruttamento e risparmio, modificazione e rigoroso lasciar nascere e morire, innovare e conservare, fabbricare e eliminare, lavorare e godere. L'istanza finale, mediata dalle conoscenze empiriche disponibili, non può trovarsi se non nel senso fondamentale che l'uomo dà alla sua vita e negli atteggiamenti e norme che ne derivano.

Tra le virtù sociali da promuovere nominiamo la sobrietà o moderazione che si contrappone a quel consumo che dissipa e spreca, moderazione che rende liberi per il progresso attraverso la rinuncia; la fermezza o risolutezza a sperare nella vita e a cercare nuove istituzioni sociali, la partecipazione o cooperazione a tutti i livelli della comunità umana armonizzando indipendenza e interdipendenza, sovranità e cooperazione, diversità e unità, inventando nuovi equilibri attraverso l'educazione, la formazione culturale, l'informazione precisa sui dati, il lavoro nelle istituzioni³⁰.

Gli atteggiamenti di fondo enunciati permettono di fondere delle strategie di cambiamento articolate in norme concrete. Le norme d'azione non potranno essere elaborate che a partire dai valori su cui c'è consenso e determinano delle priorità tra i diversi beni e interessi vitali in conflitto. Ne ricordiamo alcuni: proteggere e tutelare quelle realtà che rappresentano la base e garantiscono il fondamento per la vita, salvaguardare gli interessi vitali esistenziali delle generazioni future, dare la precedenza agli interventi che causano danni reversibili rispetto a quelli che causano danni irreversibili, privilegiare le fonti di energia rigenerabili rispetto all'energia non rinnovabile a parità di condizioni³¹.

CONCLUSIONE

³⁰Senza dimenticare che il problema ecologico è un problema globale, il lavoro concreto a livello individuale può essere colto in alcuni ambiti del vivere quotidiano, come suggerisce A. AUER: la nutrizione, l'economia domestica, l'agricoltura e il traffico (Etica dell'ambiente, o.c., p. 81-85).

³¹Conferenza Episcopale Lombarda, La questione ambiente, Milano 1988, parte C.; K. GOLSER, "Questione ambiente" in RTM 85 (1990) 11-20. R. BERTHOUSOZ, "Pour un'ethique de l'environnement" in Le Supplement 169 (1989) 43-87. Un approfondimento interessante riferito all'agricoltura in Custodire la terra, Nota Pastorale dei Vescovi di Alba, Cuneo, Fossano, Mondovì e Saluzzo, 1994.

A queste dimensioni deve giungere il mandato della conversione insito nell'anno giubilare. Se il giubileo dell'anno 2000 ha "un carattere gioioso" e vuole essere "una grande preghiera di lode e di ringraziamento soprattutto per il dono dell'incarnazione del Figlio di Dio e della redenzione da lui operata"³², l'uomo si pone nel creato non come un despota ma come custode ed amico, sì che la sua relazione col mondo sia all'insegna non del dominio ma della comunione.

La tradizione cristiana coglie l'uomo e il cosmo dell'interno di un unico disegno di alleanza: pur ricevendo una particolare dignità e responsabilità, l'uomo sta davanti a Dio nella solidarietà con tutto il creato. La natura non ha nulla di divino essendo anch'essa creatura e tuttavia, in quanto oggetto dell'amore creatore del Dio dell'Alleanza, ha una sua dignità altissima ("Dio vide che era cosa buona" Gen 1). Il "disincanto del mondo" compiuto dalla Rivelazione biblica si traduce allora non nel rapporto esclusivo uomo-natura, interpretato nella forma dello sfruttamento e del dominio, ma nella relazione articolata tra l'universo creaturale, la più alta delle creature e l'unico creatore e Signore del cielo e della terra.

Il cristiano vede l'"interiorità" del mondo, il suo essere raccolto nell'eterno dinamismo della vita divina, pur senza in alcun modo confondersi con essa: il mondo è come "nascosto con Cristo in Dio" (Col 3,3), al tempo stesso in cui è infinitamente trasceso dal mistero di Dio. L'Incarnazione del Verbo è la riprova che tra Dio e il mondo esiste un'infinita vicinanza nell'infinita differenza. Il Verbo incarnato rivela così l'autonomia del mondo, proprio mentre ne manifesta la destinazione ultima e la dimora presente, il suo essere in Dio, totalmente dipendente da Dio e "destinato" a Lui. Cristo "è dunque colui che rivela il disegno di Dio nei riguardi di tutta la creazione"³³.

Nella prospettiva della meta finale il mandato della conversione del giubileo chiama a valorizzare e approfondire "i segni di speranza presenti in questo ultimo scorcio di secolo", tra i quali è ricordato "il più vivo senso di responsabilità nei confronti dell'ambiente"³⁴.

³²Tertium millenium adveniente, n.32.

³³Ibid., n.4. "Occorre infatti porre in luce il carattere spiccatamente cristologico del giubileo, che celebrerà l'incarnazione del Figlio di Dio" (n.40).

³⁴Ibid., n.46.

Gianni Manzone