

# Principi per un'ecologia cristiana



**François Euvé SJ**

Decano della Facoltà di Teologia nel Centre Sèvres di Parigi

La nostra epoca è caratterizzata da una forte sensibilità ecologica, che porta a interrogarci sulla relazione tra l'uomo e il resto del creato. Così fa anche la riflessione cristiana, cercando di contribuire alla comprensione del termine "ecologia". Ne emergono alcune domande di fondo, a cui l'Autore cerca di dare una risposta: in che senso l'essere "a immagine e somiglianza di Dio" lega l'uomo al creato? Come declinare in una visione ecologica l'affermazione cristiana dell'esistenza di un Dio creatore libero? Che ruolo giocano i principi di limitazione e di alleanza? In che senso l'uomo può contribuire alla salvezza e al compimento della creazione?

**E**cologia e cristianesimo vanno d'accordo? Guardando al passato, **le prime riflessioni da parte di gruppi cristiani sul rapporto dell'uomo con la natura sono quasi contemporanee alla presa di coscienza dei problemi ambientali avvenuta negli anni Sessanta.** Risale a quell'epoca un rinnovamento della teologia della creazione, a cui ha contribuito la pubblicazione postuma dell'opera di Teilhard de Chardin (Landron 2008). Le autorità ecclesiastiche si sono espresse più tardi, ma molto chiaramente. Un evento simbolico fu l'assemblea ecumenica di Basilea del 1989, dal titolo «Pace, giustizia, salvaguardia del creato», seguita di lì a poco dal Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata mondiale della pace (1 gennaio 1990), e poi da documenti di vari episcopati. Esi-

stono numerose pubblicazioni, anche se non hanno ancora avuto la diffusione che meritano<sup>1</sup>.

Non c'è dubbio che la nostra epoca sia caratterizzata dalla sensibilità ecologica. Non possiamo non lasciarci interrogare sulla relazione che intratteniamo con il mondo non umano, animale, vegetale, terrestre, cosmico. La riflessione cristiana non può restare estranea a questo interrogativo, tanto più che alcuni modi di leggere il racconto biblico della creazione rimangono sullo sfondo dell'avventura tecnico-scientifica moderna. Il mandato divino di «sottomettere e dominare» la terra, espresso nel primo capitolo della *Genesi*, diviene con Cartesio un invito a diventare «come padroni e possessori della natura» (*Discorso sul metodo*, VI). **Questo porta alcuni ecologisti radicali ad accusare la tradizione giudaico-cristiana di essere**

L'**ecologia profonda** è un movimento filosofico fondato nel 1912 dal filosofo norvegese Arne Næss che teorizza il radicale superamento dell'antropocentrismo e l'adozione di un punto di vista integralmente olistico e organicista come condizioni per affrontare con efficacia la crisi ecologica. Tale espressione viene oggi usata per indicare visioni e mentalità ecologiche fondamentaliste, caratterizzate dall'idea che la modernità tecnologica e industriale sia intrinsecamente incompatibile con la salvaguardia degli equilibri ecologici.

**alla radice di una visione degradata della relazione tra l'umanità e la natura. Da parte cristiana si denuncia invece l'emergere di una corrente neopagana nell'ecologia profonda.**

Ci si interroga sullo statuto dell'uomo, che secondo la Bibbia è creato «a immagine e somiglianza» di Dio creatore dell'universo. L'uomo è il vertice della creazione o una specie tra le altre nel vasto ecosistema terrestre? Questo articolo intende proporre alcuni principi, ispirati dalla tradizione cristiana, per riflettere sulla missione propria dell'uomo. La portata delle questioni in gioco presuppone uno sguardo distaccato rispetto all'urgenza dei problemi. Per questo, nelle considerazioni che seguono ci porremo deliberatamente su un piano teorico. La riflessione cristiana sull'ecologia è ancora a uno stadio embrionale e per questo è importante ripartire dagli elementi di fondo.

principi, ispirati dalla tradizione cristiana, per riflettere sulla missione propria dell'uomo. La portata delle questioni in gioco presuppone uno sguardo distaccato rispetto all'urgenza dei problemi. Per questo, nelle considerazioni che seguono ci porremo deliberatamente su un piano teorico. La riflessione cristiana sull'ecologia è ancora a uno stadio embrionale e per questo è importante ripartire dagli elementi di fondo.

## Che cos'è l'ecologia?

La parola "ecologia" sembra riferirsi a realtà diverse ma connesse, a partire da accezioni strettamente scientifiche fino al suo utilizzo in modo militante. È difficile definirla in modo preciso, e ciò indica al tempo stesso l'indeterminatezza del concetto e la fluidità della situazione a cui esso si riferisce. La consapevolezza ecologica che è maturata segna una soglia equivalente forse a quella che l'Occidente

<sup>1</sup> In ambito francofono, l'opera di Jean Bastaire conta numerosi titoli in questo campo di riflessione.

ha vissuto con l'avvento della modernità. La si potrebbe considerare la «matrice vivente di una nuova coscienza e di una nuova cultura» (Deléage 1994, 11). **Useremo così il termine “ecologia” in senso ampio, a indicare un nuovo rapporto dell'uomo verso il mondo, un nuovo modo di preoccuparsi della realtà, un approccio più globale, in contrasto con il metodo analitico caratteristico della scienza classica.** L'ecologia scientifica ha imparato a ragionare in termini di insiemi, di sistemi e di connessioni tra i loro elementi.

Il concetto di armonia riveste un ruolo fondamentale. La sensibilità ecologica è facilmente in sintonia con le saggezze orientali, attente alla ricerca dell'equilibrio, e si riallaccia anche al senso stoico della “cospirazione” di tutte le parti dell'universo all'unità. Nel Messaggio di Giovanni Paolo II del 1990 citato in apertura, questo concetto è centrale: «Teologia, filosofia e scienza concordano nella visione di un universo armonioso, cioè di un vero “cosmo”, dotato di una sua integrità e di un suo interno e dinamico equilibrio» (n. 8). La teologia ecologica del teologo tedesco luterano Jürgen Moltmann (1986, 14) si pone in un orizzonte di comunione, in cui lo scambio e la condivisione prevalgono sulla subordinazione: «vita è comunicazione in comunione». Si guarda con sospetto agli approcci gerarchici, in quanto rischiano di stabilire un dominio che rompe l'equilibrio.

#### **Una ulteriore questione è quella della specificità dell'umano.**

In un approccio che valorizza la relazione vicendevole, lo scambio in una perfetta reciprocità, il concetto di “specifico” assume necessariamente un'altra valenza. Se l'umanità occupa un posto particolare all'interno del mondo, questo non potrà più essere di dominio, “da padrone”. L'ecologia incontra la teoria darwiniana, che pone la specie umana in continuità con le altre specie, senza che di essa si possa fare un vertice o un compimento della storia dell'evoluzione. Si può allora parlare di diritti specifici dell'essere umano, non spettanti invece agli animali? Non si dovrebbe mirare a una maggiore reciprocità di relazioni tra l'uomo e la natura, che porti a una sorta di “contratto naturale”?

Tutto ciò chiama direttamente in causa la tradizione cristiana, per la quale l'uomo e la donna sono creati «a immagine e somiglianza» di Dio (*Genesi* 1, 26). Questo conduce inevitabilmente il cristianesimo a essere – come affermò lo storico americano Lynn White Jr (1967) – la religione «più antropocentrica che ci sia»? **L'antropocentrismo è indubbiamente un dato dell'eredità biblica, che contrasta con il cosmocentrismo di altre tradizioni religiose.** Sin dai primi tempi, esso distingue il cristianesimo dall'ambiente greco-romano in cui esso si sviluppò (Brague 2005), ma ciò non conduce necessariamente

a una negazione del cosmo. Al contrario, può anche condurre alla sua valorizzazione, se si riconosce che una certa creatività è all'opera, sostenuta dalla libertà che caratterizza l'azione umana. Conviene adottare questo punto di partenza, prima di esaminare come questa libertà possa essere condivisa, nonostante le forze che le si oppongono per negarla.

## Il principio di libertà

Il concetto di creazione del mondo da parte di un Dio personale riveste un ruolo centrale nella riflessione cristiana sin da quando essa apparve nel contesto del pensiero greco antico. **I Padri della Chiesa affermano l'esistenza di un Dio creatore e libero, opponendosi sia all'idea di un cosmo eterno**, in cui gli stessi eventi si replicano all'infinito, sia a quella di un fato predeterminato che regolerebbe in anticipo il corso delle cose, tanto per gli dèi quanto per gli uomini. Scrive sant'Ireneo di Lione (130-202 d.C.): «Dio ha fatto tutte le cose non sotto la direttiva di un altro, ma di sua propria iniziativa e liberamente»<sup>2</sup>. Un Dio unico è all'origine di tutto ciò che esiste, e tutto dipende da lui.

Un'altra affermazione biblica, collegata alla precedente, ha importanti conseguenze. Tutto ciò che esiste trae la sua origine da un Creatore distinto dal mondo, trascendente, di una natura "altra" rispetto all'universo; in esso una creatura occupa una posizione particolare: l'uomo, creato «a immagine e somiglianza» di Dio (*Genesi* 1, 26). L'accostamento delle due proposizioni conduce a **riconoscere lo statuto particolare dell'uomo all'interno della natura, affermando la libertà della persona rispetto a ogni componente cosmica**. A immagine del Dio che l'ha creato, proprio dell'uomo è l'aver «libertà dalla necessità, il non essere sottomesso a qualche potere fisico, l'aver un'indipendente capacità di giudizio»<sup>3</sup>. Questo approccio rovescia la tradizionale dipendenza dell'uomo dal cielo. Il suo destino non è più scritto negli astri, perché dipende dalla sua libertà. Nella sua opposizione al manicheismo, sant'Agostino afferma che «appartiene alla volontà di ciascuno lo scegliere ciò che deve cercare ed abbracciare, e che da nulla lo spirito può essere deposto dalla rocca del governo e distolto dalla giusta via»<sup>4</sup>. Se si può affermare che l'azione umana è in parte condizionata, in ragione dell'eredità

<sup>2</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, II, 1,1 (*Contro le eresie*, Città Nuova, Roma 2009 184).

<sup>3</sup> GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, XVI, 148b (*L'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 77).

<sup>4</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De libero arbitrio*, I, XVI, 34 (DE CAPITANI F., *Il libero arbitrio di S. Agostino, Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, Vita e Pensiero, Milano 1987, 285).

evolutiva o della storia psicologica, ciò non impedisce di riconoscere l'esistenza di una libertà più radicale.

Nella prospettiva biblica, la libertà non è una concessione, né tanto meno è strappata a divinità gelose del loro potere. Essa appartiene alla persona umana, in quanto la si riceve da un Altro, che è libero per natura. In forza dell'azione creatrice, la libertà è all'origine di tutto. «È evidente che soltanto dove c'è un Soggetto, una persona, all'origine delle cose, la Libertà si può pensare come originale» (Gesché 2005, 36). Dato che la libertà è la capacità di dare avvio a un'azione, esiste un'analogia tra l'agire umano e l'agire creatore di Dio.

**Dalla creazione dell'umanità a immagine di Dio consegue una relazione particolare dell'uomo con le altre creature**, che il racconto biblico esprime con i due verbi «sottomettere e dominare»: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra» (*Genesi* 1, 28). Da questo deriva una visione gerarchica, secondo cui l'uomo non è sottomesso alle altre componenti del mondo. Il tema della libertà come «l'assimilazione a quello che non ha padrone e che dispone di sé personalmente, e in principio ci è stata data da Dio» è sviluppato in particolare da Gregorio di Nissa<sup>5</sup>. Rispetto alla grandezza del cielo e all'infinito dei mari, il ruolo dell'uomo è di dominarli «come un auriga di una coppia di puledri»<sup>6</sup>.

Ma in che senso dominare? Le espressioni impiegate sono ambivalenti. La dominazione può assumere forme violente, distruttive, agli antipodi quindi dell'azione creatrice. **La possibilità di agire per libero arbitrio non è esente da rischio, poiché l'uomo può abusarne per dominare le altre creature o i suoi simili a suo esclusivo vantaggio.** È quanto mostra la storia dell'umanità, nella quale si ripresenta continuamente la tentazione di garantire l'ordine limitando il più possibile il libero arbitrio altrui. Negare il libero arbitrio per proteggere l'uomo da se stesso è però in contraddizione con il disegno creatore di Dio.

## Il principio di limitazione

Cosciente del rischio, la strada biblica è più sottile. Il principio di libertà non può restare l'unico principio, anche se è coerente con l'unico gesto creatore di Dio. Poterlo esercitare è una sfida e un rischio. **Il dominio sulle altre creature è un mandato ambiguo**

<sup>5</sup> GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, III, 101d (*Sull'anima e la resurrezione. Testo greco a fronte*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007, 451).

<sup>6</sup> GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, III, 65, a cura di Claudio Moreschini, Città Nuova, Roma 1988, 81.

**se non è accompagnato da un limite che impedisca di divorarsi a vicenda.**

Nel racconto della Genesi, che presenta la situazione di origine, cioè il disegno iniziale di Dio, **il primo limite riguarda il cibo.** «Sottomettere» non equivale a «mangiare» tutto, se ciò implica la distruzione del suo oggetto. La creatura umana si nutrirà di «erbe che producono seme e di ogni albero fruttifero che produce seme» (*Genesi* 1, 29), mentre per gli altri animali sarà «ogni erba verde» (*Genesi* 1, 30). La ripartizione del cibo tra le categorie di esseri implica due cose: l'uomo non distrugge l'animale per nutrirsi e i regimi alimentari dell'uomo e dell'animale sono distinti, escludendo così ogni concorrenza diretta.

Questo quadro, che somiglia a una età dell'oro, non riflette ciò che effettivamente si vive. Tutt'al più vi si può vedere l'annuncio di un tempo futuro, in cui, a fianco di un'umanità riconciliata nella quale ogni violenza sarà scomparsa, gli animali stessi non si divoreranno più tra loro, e «il lupo dimorerà insieme con l'agnello» (*Isaia* 11, 6). La Bibbia non è così ingenua da ignorare il divario tra l'ideale e la situazione presente. Dopo il diluvio, che segna un ritorno al caos primitivo, emerge una nuova umanità, secondo un processo che somiglia a un rinnovamento della creazione, a cui Dio ridà i suoi comandamenti iniziali: «siate fecondi e moltiplicatevi» (*Genesi* 9, 1). Si tratta ancora di cibo, ma questa volta si tollera la possibilità di mangiare gli animali: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo» (*Genesi* 9, 3). Tuttavia, l'estensione del dominio umano è accompagnata ancora una volta da un limite: «non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue» (*Genesi* 9, 4). Non si può divorare completamente

**Il limite più caratteristico del racconto della creazione è quello del sabato,** «l'acme verso cui deve tendere ogni dottrina della creazione, sia giudaica che cristiana» (Moltmann 1986, 318). Il comandamento del riposo sabbatico nel racconto biblico arriva dopo, ma è comunque riferito alla creazione del mondo (cfr *Esodo* 20, 11). Si tratta dell'interruzione dell'opera divina, alla quale è posto un termine. Significa forse che l'opera creatrice iniziale sarebbe completa, che avrebbe cioè raggiunto il suo compimento, che Dio non avrebbe potuto creare di più? Affermare ciò significherebbe supporre un limite interno alla potenza divina. Un'altra interpretazione è possibile: Dio stesso pone liberamente un termine alla sua opera creatrice per sua stessa decisione creatrice.

Questo limite non è arbitrario: **il suo scopo è di non occupare tutto lo spazio e di fare posto così all'altro.** Certe concezioni della creazione, ispirate dalla cabala, vi vedono un "ritirarsi" del

Creatore fuori dalla sua creazione. Se si volesse dire così che Dio non intende più intrattenere alcuna relazione con il mondo, ciò sarebbe difficilmente compatibile con la prospettiva biblica. Ma l'idea di una certa "discrezione" divina, opposta a quella di uno sguardo inquisitorio del giudice supremo, ricorda l'immagine, suggerita da alcune parabole evangeliche, di un padrone che si assenta, «parte per un viaggio» in un «paese lontano», e lascia ai suoi servi l'iniziativa. Dio si ritira dal mondo per lasciare un ruolo attivo ad altri. Se Dio cessa da «ogni suo lavoro», come afferma il racconto della *Genesi* (2, 2), è perché altri possano realizzare al loro livello altre opere, che in qualche modo proseguano l'opera creatrice.

**L'umanità è invitata a sua volta a mettere in opera questo principio di limitazione, secondo il modello divino.** Non si tratta tanto di restrizione, di ascesi o di sacrificio, parole la cui connotazione è soprattutto negativa, quanto di condivisione. Il dono ricevuto è destinato a essere condiviso, così da moltiplicarsi in e attraverso questa operazione. La condivisione presuppone una certa ascesi, poiché si tratta di privarsi di una parte di ciò che si possiede, ma lo scopo, in fondo, resta positivo: l'arricchimento di tutte le istanze impegnate in questa condivisione.

## Il principio di alleanza

Il racconto biblico fa emergere una pluralità di istanze. Pur evidenziando che la potenza creatrice è una prerogativa divina (del Dio onnipotente), essa è nondimeno condivisa dalle creature. Per creazione non si intende la fabbricazione di un oggetto, per quanto compiuto nella sua forma; essa afferisce piuttosto al registro della comunicazione e del dono. L'immagine della fabbricazione artigianale è ancora largamente diffusa: essa distingue nettamente un soggetto creatore e un oggetto creato, di natura differente, la cui esistenza dipende interamente dal primo. Un'altra metafora è quella della filiazione (Dio padre). Dire che l'uomo è «immagine» di Dio, significa allora suggerire una relazione di filiazione se, come afferma la *Genesi*, Adamo «generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio» (*Genesi* 5, 3). Si potrebbe obiettare che la tradizione teologica sottolinea la distinzione tra la creazione e la generazione. Nel secondo processo, il prodotto è della stessa natura del produttore, mentre non è così nel primo (si dice ad esempio che Cristo è «Figlio» di Dio, della stessa natura di Lui, «generato, non creato»). Questa distinzione ha avuto la sua rilevanza nel contesto dei dibattiti cristologici dei primi secoli. È problematica se porta ad accentuare la differenza ontologica tra Creatore e creatura (soprattutto umana), più di quanto il racconto biblico non suggerisca.

Si comprende allora l'importanza del concetto di alleanza. L'immagine di Dio si manifesta nella relazione reciproca. **L'unicità divina non è lo splendido isolamento celeste dell'Essere supremo, ma la comunione di tre persone, unite da e nell'amore.** Creata a immagine di Dio, l'umanità è invitata a vivere questa comunione, in relazione con il suo Creatore.

Vi è senza dubbio un paradosso nel voler tenere insieme il relativo "ritirarsi" di Dio nei confronti del mondo, per renderlo autonomo, e la relazione d'alleanza che li avvicina. Ma ogni relazione interpersonale non si realizza proprio su questo modello? In una relazione da persona a cosa – anche se la "cosa" può essere una persona umana, come nel caso del rapporto padrone-schiavo – la dipendenza della cosa è massima e la sua autonomia è minima. L'acquisizione di quest'ultima passa per la rottura di questo tipo di relazione co-sificante. Nel caso dei rapporti interpersonali, avviene (o dovrebbe avvenire) il contrario. Autonomia e relazione crescono in funzione diretta.

Che cosa c'entra in tutto questo l'ecologia? **Nella Bibbia l'alleanza coinvolge soprattutto relazioni tra esseri umani, ma si estende a volte ad altre creature.** L'esempio di Noè è paradigmatico. Dopo il diluvio, Dio stringe alleanza non soltanto con l'umanità, ma anche con «ogni essere vivente che è con voi» (*Genesi* 9, 12), in altre parole, con «ogni carne che è sulla terra» (*Genesi* 9, 16).

Ciò non rischia forse di condurre a una personalizzazione della natura (paganesimo), se non a una sua divinizzazione (panteismo) e all'appiattimento di ogni differenza significativa tra gli esseri viventi? Se la comunione coinvolge tutte le creature, che cosa resta della specificità umana? Questa non può che stagliarsi sullo sfondo di una continuità che lega l'umanità agli altri esseri viventi e al cosmo nel suo insieme. La sostanza di questa visione biologica entra in risonanza con la tradizione biblica, che fa di tutti questi esseri creature di pari dignità. Tuttavia, questa continuità è spesso affrontata a partire da un'angolazione "naturalista", se non decisamente fisico-chimica, che riduce la complessità dell'essere vivente a un modello meccanicistico, fondato sul caso e sulla necessità. La libertà della persona umana non sarebbe allora che un'illusione, un epifenomeno prodotto dai meccanismi neuronali. La seduzione del riduzionismo consiste nel dare potere sugli oggetti svuotati di ogni mistero.

Certi biologi non esitano a capovolgere questo schema, rifiutando il modello meccanico della fisica classica a favore di un postulato di autorganizzazione. Lungi dall'essere una sostanza puramente passiva, la materia beneficerebbe di una certa "creatività", in grado di generare strutture nuove (cfr Kauffmann 2010). I livelli di or-

ganizzazione sono accompagnati da un'autonomia crescente degli organismi e da una capacità sempre maggiore di "inventare" forme nuove, anche sul piano dell'organizzazione sociale, come dimostra, ad esempio, il comportamento "culturale" degli ominidi.

Questo resta oggetto di dibattito tra gli studiosi. Ma un tale schema è indicativo di un modo di **tenere insieme la solidarietà profonda delle componenti del cosmo con una prospettiva gerarchizzata in cui "emergono" strutture complesse**. L'umanità è una componente tra le altre, nella quale, tuttavia, la libertà appare più compiuta. Ma, come propone Adolphe Gesché (1997, 66), questa libertà è anticipata in strutture di capacità già presenti nel mondo non umano, un «dovere costitutivo d'invenzione» che rappresenta la «carta costituzionale di tutta la realtà».

**L'umanità avrebbe così un ruolo di mediazione, essendo la sua vocazione quella di «permettere a tutti gli esseri di realizzare la propria** che è in fondo identica, poiché attraverso l'uomo tutte le creature sono chiamate, ciascuna nella sua misura, a essere divinizzate» (Bastaire 1996, 36, nostra trad.). In modo analogo, come suggerisce Joshua Moritz (2011), si può pensare alla elezione del popolo di Israele nella Bibbia, che non indica un privilegio, espressione di una qualche superiorità di natura, ma una missione, quella di condurre, per sua mediazione, le altre nazioni alla comunione reciproca e con Dio.

## Il principio di salvezza

La sensibilità ecologica valorizza i concetti di armonia, comunione, condivisione reciproca. Il bene comune non è più quello della sola umanità, ma riguarda l'insieme delle creature. Come dire allora lo specifico umano?

Diventa difficile presentare l'uomo come «centro» e «vertice» della creazione terrestre, a cui tutto sulla terra «deve essere riferito», come ancora poteva fare il Concilio Vaticano II (GS, n. 12). I biologi sono per lo meno reticenti ad affermare che l'evoluzione «tende verso l'uomo», anche se possono riconoscere che l'individuo umano gode rispetto al suo ambiente di una autonomia che gli altri animali non hanno. Inoltre, se ci si rende conto degli effetti perversi dell'azione umana, che mettono in pericolo l'avvenire del pianeta, ci si sente poco portati a esaltare l'umanità come compimento della creazione. Non sarebbe più saggio affidarsi alla terra, ispirarsi di più al funzionamento della natura, mettersi in ascolto di essa, rinunciando a ogni violenza nei suoi confronti? Riprendendo tesi stoiche, si afferma che la natura, la terra in particolare, sarebbe un sistema autoregolato, come ad esempio nell'"ipotesi Gaia" di James

Lovelock. «La terra risolverà i suoi problemi, e senza dubbio anche i nostri, se noi la lasciamo funzionare a suo modo» (Berry 1988, 35, nostra trad.).

Tuttavia, **la visione evolutiva dei viventi, persino dell'universo nel suo insieme, suggerisce piuttosto lo scenario di un processo per tentativi che quello di un sistema che si autoregola.** Il futuro è incerto, non prevedibile. La prospettiva biblica presenta una natura che «geme nelle doglie del parto» (*Romani* 8, 22). In quale misura si può fare affidamento sul processo naturale? Questa rimane una domanda aperta. Il presupposto è quello di una “bontà” della natura non umana, che vede il male provenire soltanto dall’azione dell’umanità. Si può davvero sostenere questa tesi? Certo la *Genesi* afferma la bontà della creazione agli occhi di Dio. Non ne consegue quella di tutte le creature prese individualmente. L’immagine del serpente sembra suggerire una presenza del male nel mondo, che non dipende direttamente dall’azione umana.

La presenza del male disturba: la sua origine è enigmatica e, a meno di una grande ingenuità, **non si può non constatare l’esistenza e la potenza di forze di morte nel mondo.** È quindi pertinente parlare di salvezza come liberazione da esse, e non soltanto di compimento di un processo che tenderebbe di per sé verso il bene.

Se il male può essere identificato con la violenza, con l’esclusione dell’altro, con l’egoismo, sarà tanto più evidente che colui che ne è l’autore beneficia di una maggiore autonomia rispetto al suo ambiente, vale a dire di una più potente capacità di azione su di esso. La libertà – come abbiamo visto – è un fattore di rischio. Ma se si mette al servizio degli altri, può essere anche un fattore di crescita che potrà “portare a buon fine” la creazione. Sembra davvero che il “proprio dell’uomo” risieda nella sua capacità di stabilire relazioni ben al di là del suo ambiente familiare, in altre parole in ciò che Éric Charmetant definisce, seguendo Robert Boyd e Peter Richerson, l’«ultrasocialità» (2008).

Non si può negare dunque – ci sembra – una responsabilità propria dell’umanità nel suo contributo al processo del “parto” del mondo, per riprendere l’immagine della *Lettera ai Romani* (8, 22). Se l’uomo è creato a immagine di Dio, lo è a somiglianza di un Creatore che, agli antipodi di una manifestazione di potenza “imperiale” autocentrata, si è fatto servitore delle sue creature.

\* \* \*

La visione ecologica obbliga a rileggere la tradizione cristiana e a riequilibrare alcune sue componenti. Il cristianesimo non può certo adottare una posizione “biocentrica”, che farebbe di quella umana

una specie animale tra le altre, priva di particolare specificità e senza altro obiettivo che quello di nuocere il meno possibile al funzionamento di una natura ritenuta armoniosa, disposta a diminuire numericamente pur di minimizzare i propri effetti dannosi. Non si può più presentare l'uomo come il "vertice" della creazione, che domina una materia completamente passiva esercitando una libertà senza limiti. **Una certa forma di gerarchia va tuttavia mantenuta tra le componenti del mondo.** Essa non appartiene necessariamente alla visione scientifica della vita, che tende generalmente al riduzionismo. La si può invece affermare **in virtù della missione affidata all'umanità di "portare a buon fine" la creazione nella prospettiva di una comunione veramente universale.**

Questa missione può apparire piuttosto utopica, tanto quanto la visione di Isaia che vede il lupo dimorare pacificamente con l'agnello. Si tratta di un orizzonte, senza dubbio lontano, ma la cui contemplazione può essere feconda per agire qui e ora.

- BERRY T. (1988), *The dream of the Earth*, San Francisco.
- BRAGUE R., *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.
- CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano 2003 (ed. or. Leida 1637).
- CHARMETANT É. (2008), «Le propre de l'homme», in *Études*, luglio-agosto, 51-60.
- DELÉAGE J.-P. (1994), *Storia dell'ecologia. Una scienza dell'uomo e della natura*, CUEN, Napoli.
- GESCHÉ A. (1997), *Dio per pensare. 4. Il cosmo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- GESCHÉ A. (2005), *Dio per pensare. 7. Il senso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- GIOVANNI PAOLO II (1990), Messaggio per la giornata mondiale della pace, *Pace con Dio creatore, pace con tutto il creato.*
- BASTAIRE H. e J. (1996), *Le chant des créatures: les chrétiens et l'univers, d'Irénée à Claudel*, Paris, Cerf.
- LANDRON O. (2008), *Le Catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Église et la nature au XX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Parigi.
- MOLTMANN J. (1986), *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia.
- MORITZ J. (2011), «Evolution, the End of Human Uniqueness, and the Election of the Imago Dei», in *Theology and Science*, 9/3, 307-339.
- KAUFFMAN S. A. (2010), *Reinventare il sacro. Scienza, ragione e religione: un nuovo approccio*, Codice, Torino.
- WHITE L. jr (1967), «The historical roots of our ecologic crisis», in *Science* 155 (1967) 1203-1207.

Articolo pubblicato su *Études*, rivista di cultura contemporanea dei gesuiti francesi, aprile 2012, pp. 495-506. Traduzione dall'originale francese a cura di Cinzia Giovani. Neretti e riquadro a cura della Redazione.



Qiqajon  
Magnano (BI) 2012  
pp. 247, € 24

Elizabeth Theokritoff

## Abitare la Terra

Una visione cristiana dell'ecologia

Con linguaggio preciso e ricco di immagini, la teologa ortodossa Elizabeth Theokritoff, docente dell'Istituto ecumenico svizzero di Bossey, ci guida nel rapporto tra teologia e ambientalismo, tra cristianesimo e creazione, senza tralasciare le questioni più sottili. «Il fatto che invociamo con tanta facilità la tecnologia come la panacea rivela un aspetto del moderno modo di vedere le cose che potrebbe avere molto a che fare con gli odierni mali ambientali: una cultura del controllo» (p. 10).

A partire da questa considerazione, l'A. aggancia il lettore sulla "superficie" della vita quotidiana per condurlo tra i contributi dei Padri del pensiero teologico, «sul posto dell'uomo nel mondo, sulla volontà del Creatore per la sua creazione e sul modo in cui Dio si serve della natura per guidarci e istruirci» (iv).

Ne scaturisce un'esplorazione dell'ecologia cristiana attraverso il rapporto dell'uomo con il mondo materiale e con l'intero ecosistema: «Non possiamo accogliere il misantropico pessimismo dell'«aiuta a salvare la terra: commetti un suicidio». Ma se sostituiamo «commetti un suicidio» con «muori al mondo» [...] lo slogan diventa straordinariamente appropriato» (p. 102).

Alla ripresa dei Padri segue un capitolo sui santi, donne e uomini in grado di vivere «in armonia» con il mondo e con l'ambiente. Piuttosto che liquidarli come lontani e irraggiungibili – sostiene l'A. – occorre riflettere che forse la nostra esperienza della realtà è incompleta. La materia stessa dei segni sacramentali di cui il credente «si nutre» non è materia divina da contrapporre a materia profana, semmai è materia «svelata», che rivela la qualità sacramentale delle cose di ogni giorno.

Il libro si rivela un vero e proprio armamentario per rileggere le basi teologiche di una ecologia cristiana, e per affrontare quei nodi biblici che hanno spesso portato a vivere l'antropocentrismo cristiano come dominio illimitato su una creazione «da consumare». Ne sono prova le conseguenze «politiche» nella vita personale e sociale espresse di fronte a «un aspetto della crisi ambientale di cui nessuno vuole parlare: le prospettive per la qualità della nostra vita» (p. 192).

Nel finale l'A. pone un problema di fondo: come di fronte alle ricchezze della tradizione ortodossa citate a sostegno di un'ecologia cristiana, la prassi sia spesso inadeguata o inesistente, in un'abdicazione di quell'essere tutti «sacerdoti della creazione». «Agire personalmente significa lavorare sul nostro io più profondo, lottare contro [...] tutto ciò che distorce le nostre relazioni con il Creatore come con la creazione. [...] Una vera preoccupazione per il benessere dei nostri simili porta necessariamente a una preoccupazione per il loro ambiente» (p. 241).

Giacomo D'Alessandro