



Scienze religiose. Nuova serie

di
Jürgen Moltmann
Piero Stefani
Paolo Trianni

La terra
come casa comune
Crisi ecologica
ed etica ambientale



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento
e-mail: segreteria.isr@fbk.eu

Direttore

Marco Ventura

Redazione e impaginazione:

Editoria FBK

MOLTMANN, Jürgen

La terra come casa comune : crisi ecologica ed etica ambientale / di
Jürgen Moltmann, Piero Stefani, Paolo Trianni - Bologna : EDB, 2017.
- 62 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 33)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Centro per le Scienze Religiose. -
ISBN 978-88-10-41532-0

1. Uomo e ambiente naturale - Aspetti morali 2. Uomo e ambiente
naturale - Concezione cristiana I. Stefani, Piero II. Trianni, Paolo

241.691 (DDC 22.ed.)

Scheda a cura della Biblioteca FBK

Il volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma di Trento

© 2017 Centro editoriale dehoniano
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

ISBN 978-88-10-41532-0

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2017

Indice

Introduzione	
<i>Marco Ventura</i>	7
La terra «nostra patria»?	
<i>Jürgen Moltmann</i>	11
«Che cos'è l'essere umano perché te ne ricordi?».	
I viventi nell'orizzonte della creazione	
<i>Piero Stefani</i>	29
Sensibilità vegetariana ed etica ambientale	
<i>Paolo Trianni</i>	45

Introduzione

di *Marco Ventura*

Il nostro pianeta non sta mai fermo. Si muove la crosta terrestre e ciò che sta sotto, ruota la terra sul suo asse e intorno al sole. In superficie, tutto è movimento: materia, esseri, organismi, sistemi interagiscono tra loro e dipendono gli uni dagli altri. Per millenni l'uomo ha lottato con la terra. Si è sentito fragile di fronte alla forza della natura, debole davanti alla sua potenza, piccolo in confronto alla sua immensità. Oggi l'uomo vede le cose diversamente: può solcare lo spazio e osservare un minuscolo pianeta azzurro; può abusare della propria potenza tecnologica e scoprire la fragilità della terra.

Anche la religione non sta mai ferma. Gli dei cambiano nome e aspetto, mutano i riti e i precetti: si trasforma il modo di pensare il divino. Il movimento della terra e il movimento della religione si intersecano; l'orbita dell'una e dell'altra si influenzano. C'è la religione dell'uomo debole e piccolo davanti alla terra forte e grande; c'è la religione che ha spinto l'uomo ad addomesticare gli animali, a dominare la materia e spedire macchine su Marte. E c'è la religione del riscaldamento globale, della desertificazione, dello scioglimento dei ghiacci e delle inondazioni, della minaccia alla biodiversità, dell'emergenza geologica; la religione di un uomo che avverte la precarietà del suo pianeta.

Davanti alla crisi ambientale, leader religiosi, teologi e comunità mutano orientamento. Ripensano testi sacri e tradizioni. Oltre alla religione bianca – splendore, purezza, razza, vita e morte –, oltre alla religione rossa – uomo, carne e sangue –, c'è ormai la religione verde. Sono tre i passi verso un nuovo equilibrio tra terra, uomo e Dio. Il primo passo riguarda il pianeta. La terra non è oggetto di dominio, da spaccettare e utilizzare; è soggetto, sistema, unità organica di parti. Il secondo passo riguarda il nostro posto sulla terra: l'uomo non è esterno a essa, ma è parte

del sistema, organismo partecipe di un organismo più grande. Il terzo passo riguarda la specificità dell'uomo sulla terra. Egli ha un ruolo specifico e distinto e alla sua distinzione corrisponde una responsabilità.

I tre autori di questo volume si misurano con i punti di contatto tra l'orbita della religione e l'orbita del pianeta; con il cambiamento simultaneo e interconnesso della terra e della fede. Essi si misurano dunque con i tre passi verso un nuovo equilibrio: il passo verso il sistema terra; il passo verso l'uomo parte integrante del sistema terra; il passo verso l'uomo responsabile per il sistema terra.

Jürgen Moltmann è da molti anni impegnato nella fondazione di una «ecoteologia» che superi i limiti dell'antropocentrismo cristiano e moderno, che non si occupi soltanto di temi ecologici, ma rinnovi la teologia nella sua interezza. Se la terra è un organismo, un sistema, un «essere creativo», l'uomo non può più essere il sovrano per mandato divino, ma è il «membro dipendente della comunità terrestre». I diritti dell'uomo sono davvero universali perché non si fondano più sulla dignità dell'uomo, ma «sulla dignità di tutte le creature».

Piero Stefani spinge l'indagine sull'«essere concreature» di Moltmann nelle profondità del testo sacro: se non ci fossero le altre creature, non ci saremmo neppure noi; e tuttavia nella dimensione globale della biosfera «non si dà reciprocità». In definitiva, «il senso di comune interdipendenza è espressione di una coscienza propriamente umana». L'uomo è specifico, dunque. Secondo Stefani, la specificità è duplice: le creature umane affermano la loro specificità da un lato «quando esercitano la loro responsabilità nei confronti degli altri esseri» e dall'altro «quando danno corpo alla capacità di formulare domande incentrate sulla vita». Quanto alla qualità di tale distinzione dell'uomo, tuttavia, è molto più difficile esprimersi: in proposito Stefani ritiene che «soltanto Dio» sappia per davvero «dove situare la differenza qualitativa tra l'umano e il resto dei viventi». Un punto fermo è la capacità dell'uomo di innalzare un inno di lode universale e di celebrare così il Creatore, «origine comune di tutti gli esseri». In tale gesto si esercita la capacità tipicamente umana di «dar voce alle altre creature». La lode riconosce allora il ruolo dell'uomo come vicario di Dio in terra e si trasforma di conseguenza in dovere, in responsabilità;

comprendiamo così, con le parole di Stefani, che «siamo incaricati di governare il creato». Il *Laudato si'* di Francesco d'Assisi risuona nell'invito di papa Francesco a una «conversione ecologica» fondata – spiega Stefani – su «una triplice relazione rispetto a Dio, al prossimo e alla terra». Il legame universale tra tutte le creature prospetta un nesso cosmico tra fratellanza e sororità: frate Sole è anche Signore; la terra è madre e sorella. «L'universo intero», commenta Stefani, «si presenta come un grande convento maschile e femminile». Ritorna il pensiero di Moltmann: la centralità della speranza in una creazione che, come scrive Paolo nella Lettera ai Romani, nella traduzione di Stefani «tutta congeme e consoffre» e attende con l'uomo la redenzione del corpo.

Per il teologo Paolo Trianni l'incontro odierno tra l'orbita della terra e l'orbita della religione domanda una rifondazione della teologia della creazione. È richiesta ai teologi la «capacità di spiegare» sempre meglio «il mistero del mondo», ovvero il suo consistere non in una «oggettività», ma in una «realtà viva che interseca la soggettività umana». Lo sforzo coincide con la proposta di una teologia cattolica della ecologia e di una spiritualità ecologica che ha trovato pieno riconoscimento nell'enciclica *Laudato si'* di Francesco. Sui confini di tale proposta si dibatte. Trianni muove dalle conquiste della teologia degli animali e dall'affacciarsi del vegetarianesimo come tema teologico per porre le basi di una legittimazione teologica della scelta vegetariana. Il teologo ammette, in proposito, che nonostante lo sforzo di vari autori, «una teologia del vegetarianesimo rimane complicata», in particolare a causa degli scarsi fondamenti biblici. Egli tuttavia ritiene che un «vegetarianesimo cristiano» sia non soltanto possibile, ma anche necessario per la salvezza del pianeta; solo una teologia del vegetarianesimo, a suo avviso, è capace di «innescare abitudini virtuose che avranno effetti positivi sull'ecosistema». Ad alcune fondamentali trasformazioni teologiche, come quella che comporta un ripensamento della creazione, si accompagna la nascita di teorie specifiche, tra cui la teologia del vegetarianesimo. In entrambi i casi, il dibattito è aperto: tra teologi e credenti, tra gli scienziati, nella società. Si incontrano in queste pagine un autore anziano, un autore di mezza età e un giovane autore: sono diverse le generazioni convocate a raccontare le orbite del pianeta e della fede e a cogliere il significato delle loro conver-

genze, divergenze, incroci. La terra casa comune si costruisce nel tempo: ciò vale per tutte le creature; ciò vale anche e soprattutto per i credenti e per le teologie.

Questi scritti sono stati elaborati a partire dalle relazioni presentate dai tre autori al convegno su «La Terra come casa comune. Confronti sull'etica ambientale» tenutosi nel quadro delle attività del Corso Superiore di Scienze Religiose presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento il 5-6 maggio 2017. Significativamente, il convegno è stato concepito e realizzato secondo un approccio interdisciplinare insieme ai ricercatori del MUSE - Museo delle Scienze di Trento. Indispensabile nella concezione e nella realizzazione del convegno è stato il contributo di Milena Mariani, responsabile del Corso Superiore di Scienze Religiose.

La terra «nostra patria»?

di Jürgen Moltmann

La terra è la «nostra patria», come si legge nella *Carta della Terra*,¹ oppure la «nostra casa comune», come l'ha chiamata papa Francesco nell'Enciclica *Laudato si'*, o la nostra «madre», come viene detta in molte religioni locali?

Oppure sulla terra siamo solo «ospiti», perché la nostra vera patria è nei cieli e la vita sulla terra è un gemere in una valle di lacrime? Non sentiamo, con san Paolo, «il gemito delle creature» votate a un destino mortale (di «gemito della creatura oppressa» parlava anche il giovane Marx riferendosi alla religione)?

Oppure ancora la ragione per cui su questa terra non troviamo una patria e «una città stabile» sta nel fatto che cerchiamo la nuova terra in cui abita la giustizia, e la città futura in cui abitano la vita eterna e la gloria di Dio?

Poiché abbiamo perduto il paradiso in terra per nostra colpa, come indica il surriscaldamento terrestre causato dall'industrializzazione, forse ultimamente stiamo diventando romantici nei confronti della natura oppure ci innamoriamo dell'aldilà, in assenza di idee migliori, o progettiamo navicelle spaziali in grado di portarci su altri pianeti nel caso quaggiù ci dovesse «scottare la terra sotto i piedi» (nel senso letterale, non solo nel senso metaforico usato per parlare di un fuggitivo)?

La crisi ecologica, che in molti Paesi ha già assunto i caratteri della catastrofe ecologica – centinaia di organismi viventi si estinguono ogni anno e uomini devono fuggire dalla siccità perché minaccia la loro vita –, è all'origine di prese di posizione religiose e concezioni del mondo spesso diversissime fra loro,

Traduzione di Andrea Gloria Michler

¹ Cfr. D.H. MEADOWS - L. MEADOWS - J. RONDERS - W.W. BRFEHENZ III, *I limiti dello sviluppo*, Milano 1972 (ed. orig. *The Limits to Growth*, Royal Tunbridge Well 1972).

perfino antitetiche. Non sappiamo perché noi uomini siamo qui, e non sappiamo molto della terra. La nostra cultura sta «nella natura come un esercito di occupazione in terra nemica e non sa nulla dell'interno del paese», scriveva Ernst Bloch già nel 1961.

In questa mia relazione affronterò il tema del superamento dell'immagine antropocentrica del mondo coltivata dalla modernità e dell'etica antropocentrica moderna e parlerò della costruzione di un'immagine ecologica del mondo e di un'etica del creato. Per farlo mi soffermerò in particolare sui fondamenti teologici che vi sono implicati. Incomincio dalla «comunità terrestre» invocata nel preambolo della *Carta della Terra*.

I. DALLA COMUNITÀ MONDIALE ALLA COMUNITÀ TERRESTRE

1. *Il «villaggio globale»*

Con la celebre immagine del «villaggio globale» diciamo che grazie ai moderni strumenti di comunicazione e mezzi di trasporto tutti gli uomini diventano vicini come in un antico villaggio. La comunicazione crea una comunione in grado di superare tutti i confini e le distanze precedenti. Grazie a telefono, fax, Internet, e-mail ecc. noi possiamo entrare tutti in contatto quasi contemporaneamente. Si crea una nuova vicinanza fra gli uomini dei diversi popoli. Il trasporto aereo permette di colmare le distanze. Cominciamo a vivere in uno stesso spazio, gli intervalli di tempo scompaiono, diventiamo contemporanei, le distanze spaziali si riducono: crescono le interdipendenze. Gli uomini diventano sempre più dipendenti gli uni dagli altri. Ciò che accade in Europa ha ripercussioni in Africa, i mutamenti che avvengono in Cina ci riguardano tutti, e il crollo del mercato immobiliare americano ha rovinato le finanze di molti Stati nazionali. I diversi popoli della terra si rinsaldano in un'umanità compatta. Le diverse tradizioni culturali si mescolano. L'economia globalizza i mercati e le produzioni. Le banche globalizzano la ricchezza di pochi e la povertà dei popoli. Come in un antico villaggio tutti sono parenti di tutti e condividono le miserie e la felicità della vita comune.

Un solo partner è rimasto finora in silenzio, dal momento che quasi nessuno ascolta la sua voce: la terra, nostro habitat

condiviso e fonte di ogni forma di vita. Globalizziamo la nostra civiltà senza prestare attenzione alle forze e alle debolezze di questo globo terrestre. Globalizziamo la nostra economia umana a scapito delle risorse della terra. Lo chiamiamo «progresso», ma per gli altri esseri viventi e per le fragili condizioni di vita della terra il nostro «progresso» significa «regresso». Ogni anno migliaia di specie si estinguono, il clima peggiora, i deserti si estendono, il livello del mare sale. Tutti noi conosciamo *I limiti dello sviluppo*, lo studio del Club di Roma pubblicato nel 1972, ma a quei limiti badiamo davvero poco.²

Intendo ora passare rapidamente in rassegna le altre trasformazioni intervenute in ambito politico ed economico.

2. *Dalla politica mondiale alla politica della terra*

Vedo l'evoluzione in tre fasi:

a) Fino alla Seconda guerra mondiale la forma di organizzazione politica dei popoli era rappresentata dallo Stato nazionale. A sfide universali come la minaccia atomica gli Stati nazionali rispondevano con accordi internazionali. Vennero fondate le Nazioni Unite, ma nessuna nazione cedette un briciolo della propria sovranità al Consiglio di sicurezza. Non videro la luce istituzioni transnazionali. Le reazioni politiche alle minacce degli uni nei confronti degli altri sono state e sono ancora oggi di competenza della politica estera dei singoli Stati nazionali.

b) Tuttavia, più crescono i pericoli universali, meno gli Stati particolari sono in grado di garantire la pace e tutelare la vita. Il fisico e filosofo tedesco Carl Friedrich von Weizsäcker già 30 anni fa, al culmine della Guerra fredda, invocò un cambio di prospettiva: dalla politica estera nazionale alla politica interna mondiale. In questo modo si sposta il centro del pensiero politico dagli interessi vitali della propria nazione all'interesse del genere umano per la sopravvivenza nell'unico mondo, giacché un altro mondo non lo abbiamo.

² Cfr. D.H. MEADOWS - L. MEADOWS - J. RONDERS - W.W. BRFEHENZ III, *I limiti dello sviluppo*, Milano 1972 (ed. orig. *The Limits to Growth*, Royal Tunbridge Well 1972).

Ogni nazione deve subordinare i propri interessi a quelli del genere umano. I conflitti fra nazioni non devono minacciarne la sopravvivenza. Le rivendicazioni di verità assolute di matrice ideologica e religiosa devono essere relativizzate per garantire il futuro all'umanità.

c) Occorre fare un passo ulteriore e passare da una politica interna mondiale a una politica comune della terra.³ Le catastrofi ecologiche non si arrestano ai confini nazionali, minacciano tutte le nazioni. Le vittime di *tsunami* e terremoti, di siccità e inondazioni hanno suscitato una straordinaria solidarietà umana. Sarà tuttavia difficile riuscire a mettere a punto internazionalmente una strategia su vasta scala per evitare future catastrofi ecologiche, perché gli interessi nazionali rimangono diversi, mentre una politica della terra concertata richiede istituzioni transnazionali. I diritti dell'uomo rappresentano un buon fondamento per una politica transnazionale della pace. Per l'indispensabile politica della terra, occorre tuttavia formulare e far valere anche i diritti della terra, «indipendentemente dal loro valore per l'uomo», come si legge nel Preambolo della *Carta della Terra*. Lo stesso dicasi delle altre «forme di vita» esistenti in natura. Esse vanno tutelate in quanto tali.

II. LA TERRA: MATERIALE INANIMATO?

1. L'ecoteologia non si occupa solo di temi ecologici, ma punta al rinnovamento di tutta la teologia. Ci troviamo oggi alla fine dell'epoca moderna e all'inizio del futuro ecologico del nostro mondo, se vogliamo che il nostro mondo continui ad esistere. Sta nascendo un nuovo paradigma, che istituisce fra la cultura dell'uomo e la natura della terra un legame diverso da quello esistente nel paradigma dell'età moderna. L'età moderna è stata contraddistinta dalla presa di potere dell'uomo sulla natura e sulle sue forze. Queste conquiste e la presa di possesso della

³ C.F. VON WEISZÄCKER, *Bedingungen des Briefens*, Frankfurt a.M. 1963, pp. 9, 11; E.U. VON WEISZÄCKER, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1991; dello stesso autore, *Fattore 4. Come ridurre l'impatto ambientale moltiplicando per quattro l'efficienza della produzione*, Milano 2009 (ed. orig. *Faktor Vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch*, München 1995).

natura sono oggi giunte al loro limite. Tutti i segnali lasciano intendere che il clima della terra si sta alterando drasticamente per opera dell'uomo. Le calotte di ghiaccio dei poli si sciogliono, il livello dei mari si innalza, alcune isole scompaiono, aumentano i periodi di siccità, si estendono i deserti e così via. Sappiamo tutto questo, ma non facciamo nulla in rapporto a quanto sappiamo. La maggior parte degli uomini chiude gli occhi ed è come paralizzata. Eppure nulla favorisce le catastrofi tanto quanto la paralisi del non fare nulla.

Abbiamo bisogno di un modo nuovo di comprendere la natura e abbiamo bisogno di una nuova immagine di uomo, e con ciò di una nuova esperienza di Dio nella nostra cultura. Una nuova ecoteologia può aiutarci in questo. Perché proprio la teologia? Perché il rapporto con la natura e l'immagine di uomo dell'età moderna sono stati determinati dalla teologia moderna: in primo luogo, il dominio del mondo da parte dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio; in secondo luogo, la concezione di Dio senza il mondo e la concezione del mondo senza Dio; e, infine, il concetto meccanicistico della terra e di tutti i suoi abitanti non umani, che bisognava rendere «sudditi».

2. Secondo la lettura moderna della Bibbia è l'uomo il coronamento della creazione. L'uomo soltanto è creato a immagine di Dio e destinato a esercitare il dominio sulla terra e su tutte le creature della terra: «... riempite la terra e soggiogatela e dominate sui pesci, sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali terrestri» (Gn 1,28). Secondo il *Salmo* 8,7, Dio ha fatto l'uomo signore: «Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi». Stando al secondo racconto della creazione, l'uomo deve piuttosto «coltivare e custodire» il giardino di Eden come un giardiniere. Ciò suona più mite ed esprime maggiore attenzione, sebbene l'uomo in entrambi i racconti della creazione sia il soggetto e la terra, con tutti i suoi abitanti, sia il suo oggetto. Questa è la famosa «posizione speciale dell'uomo nel cosmo», come la chiamò Max Scheler. Questi testi biblici sono antichi di 2500 e più anni, ma diventarono «moderni» solo 400 anni fa, all'epoca del Rinascimento.

In età rinascimentale questa immagine biblica dell'uomo fu potenziata: l'uomo è ora al centro del mondo. Il testo classico

lo fornì Pico della Mirandola nel 1486 con il suo *Discorso sulla dignità dell'uomo*. Esso inizia con una citazione del dotto islamico Abdallah – «Nulla esiste al mondo che sia più splendido dell'uomo» – e prosegue affermando che l'uomo è «degno di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che, toccatagli nell'ordine universale, è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani» (gli angeli).

«La natura limitata degli altri [esseri] è contenuta entro leggi da me [Dio] prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo ... perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto».⁴

In quanto immagine del Creatore, l'uomo del Rinascimento è un «creatore di se stesso» e – come oggi spesso si dice – è la sua «specifica invenzione». Il mondo è costretto sotto la legge della necessità, mentre l'uomo è il suo libero signore. Egli fa di se stesso la «misura di tutte le cose», l'inventore di sé e il dominatore del proprio mondo.

Dall'inglese Francesco Bacone giunse il motto che caratterizzò il sistema educativo tedesco fino a tutta la mia giovinezza: «Sapere è potere». All'aumento del potere della scienza e della tecnica sulla natura Bacone legò un sogno di redenzione: l'uomo, in quanto immagine di Dio, era stato creato per esercitare un dominio sulla natura. A causa del peccato originale aveva perduto questo potere cui Dio lo aveva destinato e si era trovato a dipendere dalla natura. Attraverso la scienza della natura e la tecnica egli avrebbe ottenuto «la restituzione e (in gran parte) il reinvestimento della sovranità e del potere che egli ebbe nel primo stadio della creazione». Tuttavia, mentre secondo la Bibbia è l'immagine e somiglianza dell'uomo a Dio il fondamento del suo dominio sulla natura, l'argomentazione di Bacone si svolge in senso opposto: il dominio sulla natura motiva l'immagine e somiglianza a Dio dell'uomo. Quale immagine di Dio sta dietro questo pensiero? Come Dio è il signore dell'universo, così l'uomo,

⁴ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Milano 1987, pp. 5 s.

quale sua immagine, deve diventare il signore della terra. Più l'uomo si erge a signore sopra la natura, più si libera della sua dipendenza dalla natura.

Il filosofo francese Cartesio nel suo *Discorso sul metodo*, del 1692, fece un passo avanti. Attraverso la scienza e la tecnica l'uomo doveva diventare «signore e possessore della natura». Cartesio divide il mondo sulla base di *res cogitans*, propria dello spirito umano, e *res extensa*, propria della natura. Nella natura lo spirito pensante vede soltanto oggetti di estensione misurabile. La riduzione della conoscenza della natura a grandezze misurabili divenne la base della moderna scienza naturale. In ciò consiste la *reductio scientiae ad mathematicam*. Cartesio ridusse così il corpo umano alla localizzazione misurabile dell'anima umana. Il suo discepolo, il medico LaMettrie, ne trasse la conseguenza: *L'Homme machine* (1748).

3. Antropocentrismo teologico – L'uomo, secondo le tradizioni bibliche e cristiane, non occupa forse una posizione speciale nel mondo delle creature? A partire dal racconto biblico della *Genesi*, tale posizione è descritta come «imago Dei – dominium terrae». Il dramma biblico della salvezza non sta forse nel peccato originale e nella redenzione degli uomini? Il Dio d'Israele non si rivela forse nella storia umana, durante l'esodo, la presa di possesso della terra promessa e in Sion, e non negli ordinatori e poteri cosmici? La fede cristiana non si caratterizza forse per il farsi uomo del Figlio di Dio e la risurrezione del Figlio dell'uomo? La redenzione non sta forse nel fatto che l'anima del credente ascende al cielo? Il giudizio universale (Mt 25) non si restringe al giudizio espresso da Dio sugli uomini, mentre le altre creature non vengono nemmeno menzionate? È comprensibile che questo antropocentrismo cristiano si sia fuso con l'antropocentrismo del mondo moderno. L'unica differenza fra i due è data dal teocentrismo del primo. Un rapporto con il trascendente di cui l'antropocentrismo moderno poté fare a meno.

4. Etica antropocentrica – Ciò che interessa all'etica antropocentrica del mondo moderno è accrescere il potere della scienza e della tecnica sulla natura della terra. La terra è «res nullius», essa appartiene a colui che per primo la scopre e ne prende possesso. Ciò servì a giustificare la colonizzazione del mondo da parte

delle potenze europee. Strappare alla terra i suoi segreti, penetrare in foreste vergini, stanare gli animali, «scoprire» le leggi della natura: questo linguaggio non è soltanto antropo-centrico, ma anche andro-centrico. Si tratta del dominio dell'«uomo bianco». La vita è depredare. Tutti gli esseri viventi vivono depredando altri esseri viventi. Il principio di competizione è profondamente radicato in natura: «La sopravvivenza del più adatto». Perché non dovrebbe valere anche nel mondo dell'uomo?

Stiamo sostituendo la biosfera con la tecnosfera del mondo umano. Il 50% dell'umanità vive già in metropoli che in Asia, dove superano i 10 milioni di abitanti, sono di fatto «world cities». Queste megalopoli si estendono letteralmente «come un esercito di occupazione in terra nemica»; la natura si vede in televisione, non se ne fa più l'esperienza diretta. Vogliamo trasformare questa terra in un'astronave artificiale oppure vogliamo tornare alla natura della terra e integrarci nella comunità della terra e imparare il «profondo rispetto per la vita»? A giudicare dall'odierno incremento demografico e dall'urbanizzazione crescente dell'umanità, si direbbe che stiamo scegliendo la prima di queste due opzioni.

III. LA TERRA – NOSTRA PATRIA E NOSTRA CASA?

1. *La teoria di Gaia*

«Terra» assume significati diversi in contesti differenti. Parliamo di aria – acqua – terra e intendiamo il suolo sul quale poggiamo i piedi. In termini religiosi, il mondo si presenta duale: cielo e terra, oppure: il mondo visibile e quello invisibile. Vista dagli astronomi, la terra è il «Pianeta azzurro», di cui i viaggi nello spazio ci forniscono bellissime immagini. Nella prima accezione del termine, la terra è il suolo che coltiviamo e sul quale alleviamo il bestiame; nella seconda, è lo spazio in cui vivono gli abitanti della terra in contrapposizione al cielo degli dèi; nella terza è la nostra fonte di vita e il nostro *habitat*.

Le nuove astroscienze hanno documentato le interazioni esistenti fra le zone abitate e quelle disabitate del nostro pianeta. A partire da queste osservazioni si è ipotizzato che la biosfera insieme all'atmosfera, agli oceani e alle terre emerse formi un

sistema complesso, unico nel suo genere, in cui si può scorgere qualcosa di comparabile a un «organismo», poiché è in grado di generare esseri viventi e di approntare loro degli habitat. Questa è la molto discussa «tesi di Gaia» di James Lovelock, che volle chiamare il sistema terra così descritto «sistema universale bio-cibernetico con tendenza all'omeostasi». Il suo contemporaneo, però, il poeta William Golding, gli diede il nome di «Gaia», divinità greca della terra. Sicché questa teoria passò alla storia come «teoria di Gaia». Essa non intende idolatrare il nostro pianeta, anche se la «Terra» è considerata alla stregua di un organismo che genera la vita e offre degli *habitat* a tante forme di vita. La «Terra» non è un accumulo di materiali e di forze, essa non è né cieca né muta; non è neppure soltanto l'«ambiente» delle culture umane, ma va intesa come un grande soggetto che genera la vita, mantiene in vita, crea condizioni favorevoli alla vita e disinnesca congiunzioni ad essa ostili e, non da ultimo, sviluppa forme di vita sempre più complesse. Noi stessi siamo creature della terra. In un preciso momento del suo sviluppo la terra cominciò a sentire, a pensare, a diventare consapevole di sé e a provare un rispetto profondo, secondo le parole usate da Leonardo Boff. Per comprendere appieno il nostro essere uomini, non dobbiamo partire da noi, ma dal soggetto naturale «Terra». La teoria di Gaia pone termine all'antropocentrismo del mondo moderno e sgombra il campo a una collocazione democratica del genere umano nella vita complessiva del sistema terra. È un ponte per la trasformazione ecologica del nostro mondo globalizzato e delle moderne concezioni del mondo.⁵

È sorto un dibattito volto a chiarire se si possa definire la terra «vivente». Se con «vivente» si designa solo ciò che può autoriprodursi, la terra non è «vivente». Se la si considera terreno e spazio di vita per altre forme di vita, essa è più che «vivente». Definirla un «organismo» ha senso solo come similitudine: la terra non è un mucchio di materia ed energia, ma nell'interazione degli

⁵ Cfr. J. LOVELOCK, *Gaia. Nuove idee sull'Ecologia*, Torino 1991 (ed. orig. *Gaia – A New Look at Life on Earth*, Oxford 1979), e, dello stesso autore si vedano: *Le nuove età di Gaia: una biografia del nostro mondo vivente*, Torino 1991 (ed. orig. *The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth*, Oxford 1988); *La rivolta di Gaia*, Milano 2006 (ed. orig. *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity?*, London 2006).

ecosistemi assomiglia piuttosto a un «organismo», pur essendo qualcosa di più che un organismo che vive sulla terra. Ha senso altresì parlare di «soggetto naturale», come ha proposto Ernst Bloch, perché nelle sue reazioni al mondo esterno e al proprio mondo interno si evidenzia più una soggettività attiva che una oggettività passiva. Ma in fondo il pianeta terra, insieme alla vita che è in grado di generare dentro di sé, è un solitario (per quanto ci è dato vedere) o una creatura unica nel suo genere e perciò incomparabile. Da un punto di vista teologico, la terra è un essere creativo, e in ciò comparabile solo all'uomo.⁶

2. *È l'uomo il «coronamento della creazione», come vuole la lettura antropocentrica del racconto della creazione? No!*

Stando alla nuova lettura ecologica dei racconti della creazione del testo biblico, l'uomo è la creatura creata per ultima da Dio e, quindi, quella più condizionata. Per la sua vita sulla terra l'uomo dipende dall'esistenza degli animali e delle piante, dell'aria e dell'acqua, della luce e delle ore diurne e notturne, deve fare affidamento sul sole, sulla luna e sulle stelle, senza i quali non può vivere. L'uomo esiste soltanto perché ci sono tutte queste altre creature. Esse possono esistere tutte senza l'uomo, ma non l'uomo senza di esse. Non si può dunque immaginare l'uomo come sovrano divino della terra. Egli è un membro dipendente della comunità terrestre.

3. *La teoria di Gaia è perfettamente in linea con le ricche tradizioni bibliche della terra*

Secondo il primo racconto della creazione, la terra non è un suddito dell'uomo, bensì un grande essere creativo e in quanto tale unico. Essa genera la vita: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie» (Gn 1, 24). L'evoluzione della vita e la storia della terra sono tra loro intrecciate. La terra non offre soltanto habitat

⁶ Cfr. C. DEANNE-DRUMMOND, *God and Gaia: Myth or Reality?*, in «Theology», 95 (1992), pp. 277-285; R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, London 2010, pp. 179-180.