

## ECOLOGIA E VALORI ETICO-RELIGIOSI. UNA INTRODUZIONE

« Lo sviluppo della tecnica e lo sviluppo della civiltà del nostro tempo, che è contrassegnato dal dominio della tecnica stessa, esigono un proporzionale sviluppo della vita morale e dell'etica ».

Enciclica *Redemptor hominis*, 1979, n. 15

Secondo il titolo stesso del secondo rapporto al Club di Roma (Mesarovic-Pestel, 1974), l'umanità si trova « ad una svolta » della sua storia — Teilhard de Chardin direbbe « ad un cambiamento di età » —, paragonabile forse soltanto a quell'intreccio di « rivoluzioni », scatenatesi negli ultimi decenni del Settecento (Deane, 1965), che indusse lo storico Cipolla (1974, p. 335) a sentenziare che « nel 1850 il passato non è solo passato: è morto ».

« Che la nostra società conosca una crisi profonda che alcuni daterebbero dagli anni 60 mentre altri farebbero risalire all'immediato dopo-guerra, è un'evidenza così palese che praticamente non riscontra contraddittori. Ciò è diventato addirittura un luogo comune del discorso quotidiano. Ma al di fuori di questo, tutto è dissenso: sull'ampiezza della crisi, sulle sue cause, sul suo significato o sul suo sbocco, l'unanimità non esiste e le divisioni che si fanno strada su codesti diversi punti fanno parte integrante della crisi stessa » — così René Rémond iniziava, nel 1978, il suo rapporto sul tema « Crisi di una società? » al colloquio di « ricerche e dibattiti », nel corso della « Settimana degli Intellettuali Cattolici Francesi », pubblicati poi sotto il titolo di *La société désorientée* (1978).

Il fatto che oggi ci troviamo, per così dire, nell'occhio del ciclone impedisce di vederci chiaro; una cosa, però, sembra ormai certa: da più di una decina d'anni aumenta sempre più il consenso attorno all'affermazione che la crisi odierna annovera, tra le sue componenti sostanziali, il fattore ecologico — l'acuirsi cioè

della degradazione dell'ambiente e della natura. « La natura — problema politico » fu, già nel 1971, il tema del colloquio del Centro Cattolico degli Intellettuali Francesi, in seguito ad un lucido articolo del gesuita François Russo su « natura ed ambiente » nella rivista « Études » (1970). Jean Dorst, professore al « Museum » e vice-presidente dell'Unione Internazionale per la Conservazione della Natura, nonché autore di un libro famoso, tradotto in diverse lingue, *Avant que nature meure* (1965) — « notevole veduta d'insieme della questione », nella valutazione dello stesso padre Russo —, ha presentato il primo rapporto sotto il titolo « Minacciati da un'eco-catastrofe », seguito da quello del domenicano Dominique Dubarle, a carattere filosofico, rispondente all'interrogativo « Padroni e possidenti della natura? », e da quello del domenicano Philippe Roqueplo, il quale commentava la frase paolina « la creazione geme come in doglie di parto » (Rom. 8, 22) — riflessione teologica quindi, riassunta in due interrogativi: « In che cosa la "crisi della natura" concerne la nostra fede? Non solleva essa una nuova problematica dei rapporti fra la scienza e la fede? ».

È innegabile che, anche per ciò che riguarda la « crisi ecologica » esiste una vasta gamma di autorevoli opinioni, ma non si può non scorgere una crescente consapevolezza che la soluzione del problema non può essere semplicemente tecnologica e/o economica, ma coinvolge profondamente i valori etico-sociali e quelli etico-religiosi. C'è chi addirittura non intravede altra soluzione e della crisi generale in cui ci troviamo e di quella ecologica in particolare, se non nel ripensare a fondo i valori etico-religiosi della nostra civiltà (occidentale) — vedi il libro recente di Roger Garaudy, *Appel aux vivants* (1979) —, o, in particolare, i valori soggiacenti alle nostre istituzioni economiche e sociali improntate alla crescita quantitativa piuttosto che allo sviluppo qualitativo — vedi, per esempio, il libro dell'economista americano Herman E. Daly (1977) con il sottotitolo suggestivo « l'economia dell'equilibrio biofisico e della crescita morale ». In questo stesso senso si muove il recente (settimo) Rapporto al Club di Roma col titolo originale *No Limits to Learning - Bridging the Human Gap* (1979): bisogna colmare cioè, al più presto pos-

sibile, la crescente sfasatura che c'è fra il nostro « progredire » nel campo materiale e la nostra incapacità mentale di « apprendere » ciò che sta succedendo o sta per succedere; bisogna riuscire a superare « la fase di declino culturale, spirituale ed etico, se non anche esistenziale » che l'umanità sta attraversando (Aurelio Peccei, nella prefazione, p. XIV).

Per una ironia della storia, i « naturalisti » che sembravano propensi all'agnosticismo ed all'ateismo, richiamano oggi l'attenzione sul fatto religioso: Qual è, secondo il disegno di Dio, interpretato attraverso le grandi religioni storiche, il rapporto che deve intercorrere fra esseri umani e natura?

Non è la prima volta che qualcosa di simile avviene. Basti pensare all'interminabile controversia attorno alla vasta ricerca di Max Weber, dagli inizi di questo secolo fino alla sua morte prematura al principio degli anni 20, sui rapporti tra religione e società economica, raccolta nei tre volumi dei suoi *Aufsätze zur Religionssoziologie* (Contributi alla sociologia della religione): vol. I (1920) « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » (già pubblicato negli anni 1904-1905); « Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo »; « L'etica economica delle grandi religioni mondiali: Confucianismo e Taoismo »; « Teoria dei gradi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo »; vol. II (1921): « Induismo e Buddismo »; vol. III (1922, postumo): « L'antico Ebraismo ».

Non interessa, in questa sede, entrare nel merito della polemica sollevata da codesta gigantesca opera di Max Weber — più esattamente, forse, dalla sociologia marxista che egli contestava —; molto meno fare una rassegna della vasta ed importante controversia che ne seguì fino agli anni 30 almeno — rassegna, del resto, già compiuta, una decina d'anni fa, ad opera di Luciano Cavalli nel libro *Max Weber: religione e società* (Cavalli, 1968, vedi in particolare p. 143). Ciò che vorremmo sottolineare è che, in tutto questo dibattito si ricercavano gli elementi religiosi, *favorevoli* al sorgere dei primi modelli storici — « capitalistici » — di sviluppo economico. Oggi, l'interessamento per i valori etico-religiosi va in senso contrario. Già nel 1949, nel tenere la IX « Holland Memorial Lecture » — la I, nel 1922, era stata

tenuta da Tawney, il primo contestatore della tesi maxweberiana (Tawney, 1926) —, Demant, quasi preludendo alla polemica odierna, condusse il discorso su « La religione ed il *declino* del capitalismo » (Demant, 1952), mentre quello attorno all'opera di Max Weber riguardava « la religione ed il *sorgere* del capitalismo ». Dal libro di Demant stralciamo una frase pregnante che ben dimostra il rovescio d'impostazione: « *Christianity is the religion of which Socialism is the practice* » (Il cristianesimo è la religione la cui pratica è il socialismo) (p. 110).

La polemica attorno ai rapporti tra religione ed ecologia è cominciata negli Stati Uniti d'America quando, il 26 dicembre 1966, in occasione del raduno annuale dell'« American Association for the Advancement of Science » (Associazione Americana per il progresso della scienza) tenutosi a Washington, l'autorevole storico Lynn White Jr., dell'Università della California (Los Angeles), tenne una conferenza su « Le radici storiche della nostra crisi ecologica » (pubblicata poi, con lo stesso titolo, nel prestigioso organo della stessa Associazione, « Science », nel marzo del 1967) (White Jr., 1967).

Secondo White, « l'ecologia umana è profondamente condizionata dalle credenze sulla nostra natura ed il nostro destino, cioè dalla religione » (p. 1205). Anche in questa nostra epoca « post-cristiana » — continuava lo White Jr. — restiamo tutti quanti, anche i marxisti, radicati nella *teleologia* (sic!) *giudaico-cristiana* (l'islamismo ed il marxismo, in fondo, non essendo altro, secondo lui, che « eresie » giudaico-cristiane). Il trionfo del cristianesimo sul paganesimo — che era « animista » — fu la più grande rivoluzione psicologica della storia della nostra cultura: tutto è creato, ma « fatto ad immagine di Dio ». Il cristianesimo è quindi la religione più antropomorfa che sia mai esistita, specialmente nel suo versante occidentale. Essa ha introdotto un profondo, incolmabile dualismo fra essere umano e natura.

Per le loro singole differenziazioni, le due « cristianità », quella orientale — più intellettualista, più contemplativa —, e quella occidentale — più volontarista, più attiva —, non avrebbero potuto avere le stesse implicazioni sul rapporto fra essere

umano e natura. « Le implicazioni del cristianesimo riguardo alla conquista della natura sarebbero emerse più facilmente nel clima occidentale » (p. 1206). Nella Chiesa primitiva, e tuttora nella cristianità greco-ortodossa, la natura era ed è concepita come un sistema simbolico attraverso il quale Dio parla all'essere umano; nell'Occidente latino, invece, sin dall'inizio del XIII secolo, la « teologia naturale » compiva lo sforzo di capire la mente divina tramite la scoperta di come la Sua creazione funziona. Ad esempio, l'arcobaleno non era più soltanto un segno di speranza, ma un fenomeno « naturale » da spiegare in termini ottici. Fino a Leibnitz e Newton inclusi, gli « scienziati » presentavano le loro teorie con motivazioni religiose. « Infatti, se Galileo non fosse stato tanto esperto come teologo dilettante — scrive ancora lo White Jr. —, non si sarebbe cacciato in tanti guai: i professionisti (della teologia) erano risentiti della sua intrusione ». Lo stesso Newton sembrava considerarsi un teologo piuttosto che uno scienziato. « Fu soltanto verso la fine del XVIII secolo che l'ipotesi di Dio è diventata superflua per molti scienziati ».

Ma il prof. White Jr. intravede « una visione cristiana alternativa ». Certo, secondo lui, nella misura in cui la scienza e la tecnologia — sviluppatasi in una matrice cristiana occidentale — accordarono all'umanità dei poteri sulla natura che oggi sfuggono al suo controllo, non si potrebbe non riconoscere l'enorme colpa di una tale cristianità riguardo alla crisi ecologica. D'altra parte, però, lo White Jr. non crede ad una soluzione semplicemente scientifica e tecnica del problema che si è creato. Si dovrebbe trovare una nuova religione, oppure ripensare la nostra vecchia religione.

Ed in questo, « il più radicale dei cristiani » — S. Francesco d'Assisi — forse ci potrebbe aiutare, conclude il prof. White Jr.: il suo carisma era *l'umiltà*, non solo degli individui, ma anche della specie umana. C'è chi afferma che il Santo d'Assisi credeva nell'*anima* degli animali, forse anche in una specie di reincarnazione (cf. l'eresia dei Catari in Italia e nel meridione della Francia, la « cabbala » provenzale). Certo, la fede del francescanesimo primitivo (fino a S. Bonaventura) non era il panteismo, bensì una specie di panpsichismo (p. 1207).

Ad ogni modo, « continueremo a veder peggiorare la crisi ecologica — è la prognosi dello White Jr. — fintanto che non rigettiamo l'assioma cristiano che la natura non ha altra ragion d'essere che servire l'essere umano ». Francesco proponeva una visione alternativa. Non vi riuscì. Comunque, « poiché le radici dei nostri guai sono in gran parte religiose, il rimedio deve anche essere sostanzialmente religioso [...] ». Il senso profondamente religioso, seppur eretico, che i primitivi Francescani avevano dell'autonomia spirituale di tutte le parti della natura ci potrebbe indicare la direzione giusta. Io (*White Jr.*) propongo Francesco come il Santo patrono degli ecologi ».

Questa requisitoria del noto storico statunitense contro la tradizione giudaico-cristiana in nome di un cambiamento di rotta della scienza e della tecnologia nei confronti della natura, ha sollevato un'enorme eco negli ambienti scientifici e religiosi. Qualche anno dopo, nel maggio del 1970, l' *ITEST* — *Institute of Theological Encounter with Science and Technology* (Istituto d'Incontro Teologico tra Scienza e Tecnologia), della *Saint-Louis University* (Missouri, Università S. Luigi, dei Gesuiti), ha tenuto una sessione sulla « Teologia dell'Ambiente », ma senza raggiungere conclusioni etiche concrete, secondo il parere del padre Russo (Russo, 1970, p. 397, n. 31).

Molto importante, a nostro avviso, è stata la contestazione della tesi dello White Jr. fatta dal geografo-ecologo d'origine cinese Yi-fu Tuan, dell'Università del Minnesota: nel suo articolo su « La nostra maniera di trattare l'ambiente nell'ideale e nei fatti », apparso in « *American Scientist* » (Tuan, 1970, maggio-giugno), egli richiama l'attenzione, contro lo White Jr. e, in generale, contro « l'etnocentrismo » europeo, ed occidentale, su due idee che stavano affiorando nella polemica di quegli anni: la prima è che squilibri ecologici seri sono stati provocati da popoli primitivi che non disponevano ancora di attrezzature tecniche se non molto rudimentali; la seconda è che esiste uno scarto fra i valori ideali di una determinata cultura e la loro espressione nel mondo reale.

Per dimostrare la prima idea, il Tuan fa riferimento all'ipotesi largamente accettata dagli studiosi — e dallo stesso White Jr. —

nell'avvenuta estinzione, ad opera di popoli cacciatori, d'innumerabili specie di grossi mammiferi sin dal pleistocene; sulle osservazioni di scrittori dell'antichità, come Sofocle, Platone, Aristotile, relative a dissesti ecologici, quali il disboscamento, l'erosione, ecc., provocati da popolazioni umane; sui danni causati dalle famose « strade » ed acquedotti romani che collegavano direttamente una città ad un'altra senza curarsi minimamente della natura né della proprietà privata (p. 247); oppure a quelli causati dalle « centurie quadrate » che tagliavano la campagna, per esempio, nella valle padana o addirittura in territori già semi-desertici come quello di Cartagine (oggi Tunisi).

D'altra parte, gli occidentali amano contrapporre l'atteggiamento « mite » nei confronti della natura da parte del buddismo e del taoismo in Cina e in Giappone (prima della « restaurazione Meiji », 1868) all'aggressività ecologica ispirata alla tradizione giudaico-cristiana in Occidente. Infatti, il concetto di « feng-shui » e « geomanzia », l'arte cioè di adeguarsi alle « curve naturali », ha radici profonde in Cina: già nel periodo che va dall'VIII al III secolo a.C. furono nominati degli ispettori delle montagne e delle foreste per arginare il disboscamento risultante dall'espansione agricola e dalla costruzione di case e di templi di legno nelle città. Malgrado tutto, però, il disboscamento e l'erosione accompagnarono la crescita demografica cinese. Si conosce un'antica abitudine, che risale almeno al IV secolo a.C., di bruciare delle foreste per sterminare gli animali feroci e scoprire i covi dei banditi. Già nel periodo 960-1279 d.C. la domanda di legno e di carbone vegetale aveva superato le disponibilità naturali, portando allo sfruttamento del carbon fossile, analogamente a quanto si sa essere accaduto in Europa in un periodo non di molto più recente.

Alcuni rituali buddisti, per esempio quelli della cremazione delle salme, costituivano un altro fattore di aumento del consumo di legname. A dispetto del vegetarianismo buddista, il superpascolo da parte di pecore e di capre ha lasciato tracce indelebili, soprattutto nella Mongolia settentrionale.

In Giappone si è potuto accertare, già nel secolo XVIII, che il 7/10 del consumo del legno deve essere imputato allo stile

di vita e d'architettura del buddismo. La fabbricazione del famoso « inchiostro cinese » (*nankin*) richiedeva come materia prima la fuliggine dei pini bruciati.

Quando i comunisti arrivarono al potere nel 1949 hanno dovuto fare un grande sforzo per controllare l'erosione e per rimboschire il territorio cinese.

Nello stesso anno 1970, sulle pagine della rivista « Science », l'ecologo Lewis W. Moncrief attaccava frontalmente la tesi dello White Jr. riguardante « la base culturale della nostra crisi ambientale » (Moncrief, 1970, 30 ottobre): la tradizione giudaico-cristiana sarebbe soltanto uno dei fattori culturali che hanno contribuito ad innescare la crisi ecologica. All'inizio del suo articolo il Moncrief allude alla controversia attorno alla tesi di Max Weber e riconosce che quella dello White Jr. è riuscita a guadagnarsi « una vasta circolazione ed accettazione in sede accademica », e perfino presso parecchi eminenti teologi e circoli teologici. Ma, secondo lui, si tratta di una « spiegazione semplicistica », la cui risonanza è basata sulla moda piuttosto che sui fatti. Egli non nega che la religione possa avere un certo influsso, ma essa non costituisce « il fattore primordiale che condiziona il comportamento umano nei confronti dell'ambiente ». Del resto, lo stesso White Jr. si contraddice quando, all'inizio del suo saggio, ammette come plausibile l'ipotesi che, già da molti millenni, i metodi di caccia che facevano ricorso al fuoco, avrebbero creato le grandi praterie, contribuendo così allo sterminio dei mastodontici mammiferi del pleistocene (p. 509).

Bisogna considerare, prosegue il Moncrief, che l'Occidente ha conosciuto, sin dalla fine del secolo XVIII, due grandi Rivoluzioni: quella Industriale, che ha recato il fenomeno dell'urbanizzazione, e quella Francese, che ha scatenato un vasto movimento di democratizzazione; le due Rivoluzioni si sono coniugate nel senso di maggiore produzione e di maggiore distribuzione, e quindi di maggior consumo. Ciò ha evidentemente provocato un più ampio deterioramento dell'ambiente, già, del resto, da molto tempo percepito, tanto è vero che, nel 1890, si creava negli Stati Uniti d'America il primo « movimento conservazionista » (p. 510).

D'altra parte, anche in altre aree culturali-religiose è avvenuto, da secoli e millenni, deterioramento ambientale e spreco, ecc. Insomma, l'influsso anti-ecologico della tradizione giudaico-cristiana è stato semmai molto indiretto e tenue, analogamente a quanto dimostrato a proposito della tesi maxweberiana.

Alla concatenazione « semplicistica » dello White Jr., che sarebbe:

- |                                  |  |                           |
|----------------------------------|--|---------------------------|
| A. tradizione giudaico-cristiana | B. sviluppo della scienza e della tecnologia | C. degradazione ecologica |
|----------------------------------|--|---------------------------|

il Moncrief contrappone un'altra concatenazione di « momenti » del problema:

- |                                  |  |  |                           |
|----------------------------------|--|--|---------------------------|
| A. tradizione giudaico-cristiana | B. capitalismo con sviluppo della scienza e della tecnologia democratizzazione | C. urbanizzazione aumento dei beni aumento demografico proprietà privata | D. degradazione ecologica |
|----------------------------------|--|--|---------------------------|

I momenti B e C sono comuni a tutte le parti del mondo, il momento A no.

Frattanto, nel 1972 appariva negli Stati Uniti d'America il famoso, primo Rapporto al Club di Roma (fondato nel 1968 dall'industriale italiano Aurelio Peccei) su « I limiti della crescita » (non dello « sviluppo », come erroneamente fu tradotto in Italia!) e, insieme con la valutazione, positiva o negativa, del « modello globale » costruito dai Meadows con i loro collaboratori del MIT-Massachusetts Institute of Technology, scoppiava anche in Europa, specialmente in Germania occidentale, la stessa polemica attorno alla responsabilità del filone religioso giudaico-cristiano riguardo alla problematica ecologica.

L'attacco è partito dal libro del filosofo-ecologo Carl Amery (pseudonimo di Christian Mayer) edito nel settembre 1972, con il titolo provocatorio di *Das Ende der Vorsehung - Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (La fine della Provvidenza - Le funeste [letteralmente: disgraziate] conseguenze del cristianesimo) (Amery, 1972). L'Amery prendeva come punto di partenza

una frase di Aurelio Peccei stralciata dalla prefazione al suddetto I Rapporto al Club di Roma. La frase del Peccei non faceva alcuna allusione a una qualsiasi origine etico-religiosa della crisi, ecologica o altra, della « crescita ». Non cosí Dennis Meadows, l'autore principale del Rapporto; in una conferenza che egli tenne a Francoforte il 15 ottobre 1973 su « Crescita fino alla catastrofe? », contrapponeva esplicitamente « l'immagine dell'essere umano onnipotente » che, secondo lui, sarebbe stata diffusa in Occidente dalla religione giudaico-cristiana, a quella delle religioni orientali per cui « la specie umana è una tra tutte le altre specie, immerse nella trama dei processi naturali ».

Il libro dell'Amery è apparso anteriormente a questa conferenza del Meadows; comunque, anche lui se l'è presa specificamente col cristianesimo: egli riconosce che il cristianesimo ha avuto delle conseguenze benefiche (*segensreichen*), ma in questo libro intendeva sottolinearne le « conseguenze funeste », capaci di tramutare la « storia della salvezza » in « storia del terrore finale »; anche la tradizione giudaica è coinvolta, poiché l'Amery parte dal versetto dell'Antico Testamento « soggiogate la terra » (Gen. 1, 28).

La frase del Meadows l'abbiamo presa da un articolo di Norbert Lohfink, S.J., autorevole esegeta dell'Antico Testamento, il quale, sulle pagine di « Stimmen der Zeit » — rivista mensile di cultura dei Gesuiti tedeschi — (Lohfink, luglio 1974), si è assunto il compito di mettere i puntini sulle i per ciò che riguarda la corretta interpretazione della pericope biblica. Veramente, il Lohfink l'aveva già fatto in un articolo anteriore, dal titolo *Was deckt Gen. 1, 28?* (Cosa cela Gen. 1, 28?), scritto su domanda della redazione del quindicinale dei Gesuiti svizzeri « Orientierung » (Lohfink, 30 giugno - 15 luglio 1974), dove egli fa riferimento a due articoli precedenti, apparsi sullo stesso quindicinale, del biologo Paul Erbrich, S.J., (Erbrich, 1972), su « i limiti della crescita » e su « il collasso del sistema mondiale ».

Sui due articoli del padre Erbrich non ci soffermiamo, ma non possiamo non rilevare come egli, all'inizio del primo articolo (p. 219), abbia sottolineato il cambiamento d'impostazione « futurologica » tra lo studio di Herman Kahn e dei suoi collabo-

ratori dello « Hudson Institute » su « L'Anno 2000 », pubblicato nel 1967, dove non appare alcun sospetto sui limiti ecologici della Terra, ed il libro del Club di Roma, stampato cinque anni dopo (1972), il quale sin dal titolo mette in evidenza « i limiti della crescita ». D'altra parte, alla fine del secondo articolo, il biologo-ecologo svizzero raccoglie l'esplicita affermazione del I Rapporto al Club di Roma, secondo cui « misure meramente tecniche, per quanto necessarie, non sono sufficienti » per risolvere il problema sollevato e sottolinea la necessità di trovare o ritrovare « nuovi valori » (p. 236).

Dell'approfondito studio esegetico del padre Lohfink (luglio del 1974) su « la versione sacerdotale della Sacra Scrittura ed i limiti della crescita », destinato espressamente a contestare le suddette obiezioni ecologiche dell'Amery e del Meadows contro la tradizione religiosa giudaico-cristiana, basti qui riportare i risultati per ciò che riguarda la giusta interpretazione del testo biblico di Gen. 1, 28, il quale, secondo il contesto, è una *benedizione* piuttosto che un *comandamento*:

- « 1. La benedizione della moltiplicazione ("siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra") significa la crescita dell'umanità e la sua diversificazione in etnie e popoli, finché ogni popolo abbia raggiunto il suo numero adeguato di esseri umani. Allora la benedizione è realizzata.
2. Dallo spargersi del genere umano su tutta la terra (fine della benedizione: "Riempite la terra") deriva immediatamente la tappa successiva: i singoli popoli debbono prendere possesso dei loro territori ("soggiogate" la terra; meglio: "Prendete possesso" della terra).
3. Nelle loro regioni i popoli devono vivere in pace ed addomesticare gli animali ("Imperate su", meglio: "Gestite i pesci del mare, gli uccelli del cielo e tutti gli animali che si muovono sulla terra").
4. Dilapidazione delle risorse naturali, alterazione dell'ambiente, della tecnica e dell'arte sono al di fuori del-

l'orizzonte di codesta benedizione. La versione sacerdotale della Bibbia, alla quale appartiene il versetto di Gen. 1, 28, parla infatti più tardi di alcuni di questi argomenti, nella narrazione dell'esodo dall'Egitto e della edificazione del santuario sulla base di quanto è stato rivelato sul Sinai. La tecnica e l'arte sono viste allora come continuazione dell'opera creativa di Dio. Esse rendono il mondo capace di offrire a Dio una dimora tra gli esseri umani. Il cosmo non deve quindi essere distrutto da esse, ma perfezionato » (p. 437).

Secondo il padre Lohfink, la versione sacerdotale della Bibbia, che probabilmente è stata redatta durante l'esilio del popolo giudaico in Babilonia nel VII secolo a.C. ha subito l'influsso diretto del poema epico mesopotamico *Atrahasis* che risale al XVII secolo a.C.; questo vetusto poema è stato ritrovato durante scavi compiuti nel 1853 d.C., ma decifrato solo recentemente; esso ha come tema centrale « la stabilità del mondo mediante la limitazione delle nascite » degli esseri umani che erano gli schiavi delle divinità (p. 438). Si trattava, già in quelle antichissime ere, di una « cosmogonia (mitologica)... » « malthusiana »..., di origine niente affatto occidentale — sottolinea il padre Lohfink —, bensì prettamente orientale! <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A proposito degli squilibri ecologici preistorici cui si riferiscono diversi studiosi qui citati (White Jr., Tuan, Moncrief, Lohfink), sembra opportuno richiamare l'attenzione sulla recente ricerca di Marla N. Cohen (Cohen, 1977) riguardante « la crisi alimentare nella preistoria - sovrappopolazione e origini dell'agricoltura ».

Già la prima frase della Cohen è tale da provocare brividi: « L'uomo culturale esiste sulla Terra ormai da ca. 2 milioni d'anni; durante più del 99% di codesto periodo, egli è vissuto di caccia e raccolta. Soltanto negli ultimi 10.000 anni l'essere umano ha cominciato ad addomesticare le piante e gli animali [...]. L'*Homo Sapiens* ha dovuto attendere almeno 50.000 anni prima di riuscire a fare qualcosa atto a migliorare i suoi mezzi di produzione. Finora lo stile di vita del "cacciatore" è stato l'adeguamento più riuscito e persistente che l'essere umano abbia mai realizzato » (p. 1).

La tesi della Cohen è « che la popolazione umana è venuta crescendo lungo la sua storia, e che questa crescita è la causa, piuttosto che il semplice risultato, di gran parte del "progresso" umano o del mutamento tecnologico, in particolare per ciò che riguarda la sussistenza. La caccia e la raccolta costituiscono una maniera estremamente ben riuscita di adat-

La conclusione generale dello studio dell'autorevole eseguita è davvero sorprendente:

« Il Club di Roma è assai ottimista. In fondo, esso crede che si possa portare l'umanità a pensarla diversamente mediante l'informazione sui pericoli incombenti. Ma forse

tamento per i piccoli gruppi umani, ma non sono atte al sostentamento di popolazioni umane numerose o dense. Ipotizzo quindi che lo sviluppo dell'agricoltura fu un adeguamento che le popolazioni umane furono costrette a fare in risposta all'accrescersi del loro volume. Ca. 11 o 12 mila d'anni fa, popoli che vivevano di caccia e raccolta avevano ormai occupato pienamente, in virtù del loro incremento naturale e della concomitante espansione territoriale, quelle parti del globo che erano capaci di sostenere il loro stile di vita in modo ragionevolmente possibile. In quell'epoca, infatti, essi già avevano creduto necessario, in molte aree, allargare la varietà di risorse selvatiche che usavano come nutrimento per le loro popolazioni crescenti. Suggerisco che, sin d'allora, quando l'espansione territoriale diventava più difficile e niente affatto attraente come metodo di soluzione dei problemi (alimentari) sollevati dall'incremento demografico, i popoli si son trovati nella circostanza di rendersi ancor più selettivi nella raccolta di alimenti, di mangiare cibo sempre meno appetibile, ed in particolare di concentrarsi nella coltura di alimenti di basso livello trofico e di alta densità. Nell'epoca tra ca. 9 e 2 mila anni prima del pleistocene, le popolazioni sparse in tutto il mondo, che già consumavano press'a poco la totalità della varianza disponibile di cibo appetibile, sono state costrette ad affrontare ulteriori incrementi demografici aumentando artificialmente non quelle risorse che preferivano, ma quelle che meglio rispondevano alle necessità umane e quindi portare a produrre il massimo di calorie commestibili per unità di terreno » (pp. 14-15).

Dunque, l'agricoltura che non è più facile né fornisce cibo di qualità superiore, di maggiore appetibilità e sicurezza di quello offerto da caccia e raccolta, è stata praticata solo quando imposta dalla pressione demografica. Non è vero quindi che sia esistita una tendenza all'equilibrio al di sotto della disponibilità di risorse; al contrario, le società umane hanno oltrepassato progressivamente le loro risorse in virtù di un continuo sviluppo di nuove strategie di adeguamento ed una continua ridefinizione dei rapporti ecologici. Ne risulta che c'è stata una sincronia nel sorgere di pressioni demografiche in vaste parti del globo, e quindi l'agricoltura sarebbe stata « inventata » dalla maggioranza delle popolazioni in uno stesso arco di tempo relativamente breve. Un tale parallelismo, che balza agli occhi quando è considerato in una prospettiva cronologica e geografica ragionevolmente ampia, c'induce a supporre l'esistenza di un fattore comune a tutte quelle regioni. L'essere umano paleolitico e mesolitico, nonché quello pre-agricolo del « nuovo mondo » americano, avrebbe subito un continuo, seppure precario, incremento demografico e, in ogni singolo caso, l'adozione dell'agricoltura appare come solo uno di una serie di adeguamenti ecologici all'accrescersi della popolazione. Cf. *Summary and Conclusions* (Sommario e Conclusioni), pp. 279-286.

l'obiettivo cui si mira non sarà raggiungibile se non nella linea indicata dalla versione sacerdotale del racconto biblico. Il timore della catastrofe non ci farà arrivare ad un mondo stabilizzato. Si dovrebbe, anzi, riuscire a far vedere alla gente il valore di vivere in un mondo stabile, in cui regnino la pace, la giustizia, il significato del tempo disponibile, insomma un genere di vita che punti alla trascendenza » (p. 450).

In verità si deve costatare che, dopo quel primo Rapporto del 1972, il Club di Roma è venuto consacrando sempre più alla ricerca, non più esclusivamente dei limiti « esterni », ma dei limiti « interni » della crescita e dello sviluppo, degli « obiettivi dell'umanità » (V Rapporto al Club di Roma, Laszlo, 1978), dello sviluppo delle sue capacità d'apprendimento innovativo ed anticipativo (VII Rapporto al Club di Roma: *No limits to Learning - Bridging the Human Gap*, Botkin, Elmandjra and Malitza, 1979; tradotto in italiano col titolo di *Imparare il futuro*).

Frattanto, neanche il padre Lohfink è rimasto inoperoso: nel 1977, infatti, è venuto alla luce un suo libro quanto mai originale, dal titolo *Unsere grossen Wörter - Das Alte Testament zu Themen dieser Jahren* (Le nostre parole grosse - L'Antico Testamento di fronte ad assunti di questi ultimi anni, Lohfink, 1977, 1979<sup>2</sup>), in cui l'esegeta del Vecchio Testamento tenta di « acchiappare nelle reti dell'Antico Testamento » — per usare la sua stessa espressione (p. 3) — le « brillanti bestie » del nostro tempo, appunto le « grosse parole » che esprimono i temi scottanti di questi ultimi anni, quali « unità », « pluralismo », « dominio », « partecipazione dei poteri », « storia della salvezza », « liberazione », « popolo di Dio », « limiti della crescita », « sistema mondiale stabile », ecc. Così, nel capitolo sulla « Crescita » (pp. 156-171) il Lohfink riprende l'ermeneutica del mito (giudaico) della crescita, sviluppatosi attorno al versetto di Gen. 1, 28, press'a poco quale già la conosciamo dal suo articolo su « Orientierung » del 1974, cui aggiunge un altro suo studio: « *Seid fruchtbar und füllt die Erde an! - Zwingt die priesterschriftliche Schoepfungsdarstellung die Christen zum Wachstumsmythos?* »

(Siate fecondi e riempite la terra! - La versione sacerdotale della rappresentazione biblica della creazione costringe i cristiani ad accettare il mito della crescita?), pubblicato sulla rivista « Bibel und Kirche » (Lohfink, 1975).

Ed il capitolo sul « Futuro » offre al grande pubblico un'altra esposizione circa l'influsso del mesopotamico poema epico *Atrahasis* sul racconto « sacerdotale » dell'Antico Testamento.

Ma questi nuovi testi del Lohfink, risultanti da conferenze occasionali, non aggiungono nulla di sostanziale a ciò che già abbiamo ricavato dalla sua ricerca del 1974. Vogliamo soltanto rilevare la frase con la quale egli conclude il suo saggio sul « futuro » quando, avendo fatto allusione al carattere « apocalittico » del Nuovo Testamento, il quale avrebbe ripreso la dinamica futurologica del profetismo, si domanda « perché i cristiani non s'impegnano più a fondo nell'evoluzionismo profetico che oggi è all'ordine del giorno? » (p. 189).

Un problema sembra però rimaner aperto: quello cioè della « sacralità » della natura. Il termine viene adoperato oggi anche negli ambienti cattolici: in una recente intervista a « L'Osservatore Romano della Domenica », del 23 dicembre 1979, il prof. Carlo Savini, membro corrispondente dell'Accademia delle Scienze e studioso tra i più impegnati in campo nazionale ed internazionale nelle iniziative di carattere ecologico, ebbe a dire che « sono convinto che solo quando l'uomo contemporaneo saprà riscoprire la "sacralità" della natura [...] i problemi ecologici saranno avviati verso una soluzione ». Le virgolette adoperate dall'eco-sociologo cattolico, il quale da parecchi anni « sta cercando i termini di una "esegesi ecologica" dei testi biblici, della Patristica, della Scolastica e dei documenti ecclesiali », starebbero ad indicare che il termine non va preso in senso proprio ma analogico.

D'altra parte, sin dal noto testo di Paolo agli areopagiti, scorgiamo nella tradizione cristiana la fede in una certa « immanenza » del Dio ignoto »... « in cui viviamo e ci muoviamo e siamo » (Atti, 17, 23-28).

Questa fede ha nutrito la spiritualità e la mistica cristiana. « Iddio abita nelle creature » — ha scritto Ignazio di Loyola nella

sua Autobiografia, ed ha fatto di una tale visione mistica il tessuto connettivo della *Contemplatio ad amorem obtinendum* (Contemplazione per raggiungere l'amore) con cui chiude i suoi *Esercizi Spirituali*. Commentando questa pagina ignaziana — che probabilmente è stata stesa, come il *Principium et Fundamentum*, dopo che colui che si era ritirato a Manresa si era sottoposto alla disciplina intellettuale « scolastica » della Sorbona di Parigi — il padre Fessard (1956, p. 156) la ricollega ad un articolo della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino: « *Deus est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est in omnibus per praesentiam, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi* » (I, q. 8, a. 3).

Spetta quindi al teologo ripensare i rapporti, non solo dell'essere umano con la natura ma della natura stessa con Dio, onde evitare che l'odierno « ecologismo » degeneri in panteismo.

Pedro C. Beltrão S.J.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Amery Carl (Christian Mayer), *Das Ende der Vorsehung - Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 1972.
- Botkin James W., Elmandjra Mahdi, Malitza Mircea, *No Limits to Learning - Bridging the Human Gap. A Report to the Club of Rome*, Pergamon Press, Oxford 1979; trad. it., *Imparare il Futuro*, Mondadori, Milano 1979, coll. Est.
- Cavalli Luciano, *Max Weber: religione e società*, il Mulino, Bologna 1968.
- Centre Catholique des Intellectuels Français, *La société désorientée*, Desclée de Brouwer, Coll. Recherches et Débats, 1978.
- Id., *La nature - problème politique*, Desclée de Brouwer, Coll. Recherches et Débats, 1971.
- Cipolla Carlo M., *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Universale Paperbacks il Mulino, Bologna 1974.
- Cohen Marla Nathan, *The Food Crisis in Prehistory - Overpopulation and the Origins of Agriculture*, Yale Univ. Press, New Haven/London 1977.
- Daly Herman E., *Steady-State Economics - The Economics of Biophysical Equilibrium and Moral Growth*, Freeman, San Francisco 1977.

- Demant. V.A., *Religion and the Decline of Capitalism*, Faber & Faber, London 1952.
- Erbrich Paul, *Grenzen des Wachstums*, in « Orientierung », 36 (15-10-1972), 19, pp. 219-222.
- Id., *Der Kollaps des Weltsystems*, in « Orientierung », 36 (31-10-1972), 20, pp. 233-236.
- Fessard Gaston, *La dialectique des Exercices Spirituels*, Aubier, Coll. Théologie, Paris 1956.
- Garaudy Roger, *Appel aux vivants*, Éd. du Seuil, Paris 1979.
- Deane Phyllis, *The First Industrial Revolution*, Univ. Press., Cambridge 1965.
- Laszlo Erwin, *Obiettivi per l'umanità - Quinto rapporto al Club di Roma*, Mondadori, Milano 1978 (titolo or.: *Goals for Mankind*, The Research Foundation of the State Univ. of New York, 1977).
- Lohfink Norbert, S.J., *Was deckt Gen 1, 28?*, in « Orientierung », 38 30-6-1974/15-7-1974, 12/13, pp. 137-142.
- Id., *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, in « Stimmen der Zeit », 192 (Juli 1974), 2, pp. 435-450.
- Id., *Unsere grossen Wörter - Das Alte Testament zu Themen dieser Jahren*, Herder, Freiburg a. Breisgau 1979<sup>2</sup> (1977).
- Id., *Seid fruchtbar und füllt die Erde an! - Zwingt die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung die Christen zum Wachstumsmythos?*, in « Bibel und Kirche » (1975), pp. 77-82.
- Mesarovich Mihaylo, Pestel Eduard, *Strategie per sopravvivere - Secondo Rapporto al Club di Roma*, Mondadori, Milano 1974, (titolo or.: *Mankind at the Turning Point*).
- Moncrief Lewis W., *The Cultural Basis of our Environmental Crisis*, in « Science », 170 (oct. 30, 1970), pp. 508-512.
- Russo François, *Nature et milieu*, in « Études » (oct. 1970), pp. 382-398.
- Teilhard De Chardin, Pierre, *Le phénomène humain*, Éd. du Seuil, Paris 1948.
- Tuan Yi-fu, *Our Treatment of the Environment in Ideal and Actuality*, in « American Scientist », 58 (May-June 1970), pp. 244-249.
- Tawney R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Murray, London 1926.
- Weber Max, *Sociologia della religione: Confucianismo e Taoismo*, Newton Compton, Roma 1975 (ed. orig. del 1921 cit. nel testo).
- White Jr. Lynn, *Historical Roots of our Ecological Crisis*, in « Science », 155 (March 10, 1967), pp. 1203-1207.