

La Chiesa cattolica e la responsabilità per l'ambiente in un mondo globalizzato

1. Premessa

Per chi non ha molta familiarità con gli sviluppi dell'impegno della Chiesa e con la teologia cattolica, bisognerà fare alcune premesse. In primo luogo è opportuno spiegare che anche l'impegno per l'ambiente rientra nei compiti della Chiesa cattolica, la quale recita già nel primo articolo del Credo apostolico: "Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra". L'ambiente o la natura, nell'ottica della fede cristiana, è parte del creato, per cui l'uomo, che è pure creatura di Dio, ha una responsabilità particolare. Impegnarsi per l'uomo in tutte le sue dimensioni significa dunque riflettere anche sul suo rapporto con l'ambiente: significa invitarlo a correggere tutte le distorsioni e le conseguenze negative dello sfruttamento operato ai danni della terra che rischia ora di minacciare la sopravvivenza della vita stessa sul nostro pianeta. L'attenzione a questi aspetti dell'impegno umano che dagli anni sessanta del secolo scorso, in concomitanza con diverse sciagure ecologiche, si è via via imposto, è un fatto relativamente recente nello sviluppo del pensiero etico dell'umanità. La Chiesa cattolica ha però accompagnato questo sviluppo fin dai suoi inizi, come appare da una breve sintesi delle prese di posizione della Santa Sede.

Le prime affermazioni al riguardo risalgono, infatti, all'anno 1971 nella lettera Apostolica "*Octogesima Adveniens*" e nel documento del Sinodo dei Vescovi sulla Giustizia nel mondo¹. Nel medesimo anno l'oncologo americano Van Rensselaer Potter ha pubblicato il suo libro "Bioethics, Bridge to the Future"², con cui ha introdotto il termine "bioetica" nella terminologia scientifica mondiale. Potter è stato anche colui che ha inteso bioetica in un senso più globale, come responsabilità per la vita intera e per la sopravvivenza del pianeta terra³. Un anno dopo, nel 1972 veniva pubblicato il celebre rapporto del Club of Rome "The limits to growth"⁴ e nello stesso anno veniva organizzata a Stoccolma dalle Nazioni Unite la prima conferenza mondiale su "Human Environment".

Per limitarci al Pontificato di Giovanni Paolo II, si può rilevare che l'attenzione alle cause della crisi ecologica è già presente nella sua prima Enciclica "*Redemptor Hominis*" del 1979 (cf. n. 8, 15, 16) e ritorna nella "*Sollicitudo Rei Socialis*" del 1987 (cf. n. 26, 29, 30, 34); il Messaggio per la Giornata della Pace del 1990 è intitolato "Pace con Dio Creatore, pace con tutto il creato"

e nell'enciclica "*Centesimus Annus*" del 1991 si introduce il termine "ecologia umana" (al n. 37); successivamente, l'Enciclica "*Evangelium Vitae*" del 1995, ritorna a più riprese sul tema (ai n. 10, 27 e 42). Ancora nelle Lettere Apostoliche "*Ecclesia in America*" del 1999 (ai n. 25 e 56), "*Ecclesia in Oceania*" del 2001 (n. 31) ed "*Ecclesia in Europa*" del 2003 (n. 89), si affronta il tema dell'ecologia, ma la responsabilità umana verso il creato è spesso presente in innumerevoli discorsi del Santo Padre pronunciati durante i suoi viaggi (per es. a Zamosc in Polonia il 12 giugno 1999), nelle Udienze a singoli gruppi, nelle Udienze Generali del mercoledì, nelle introduzioni all'Angelus domenicale e nel discorso all'Udienza Generale del 17 gennaio 2001 in cui parla in particolare della "necessaria conversione ecologica". Vorrei, infine, ancora accennare alla bellissima dichiarazione congiunta fra il Santo Padre Giovanni Paolo II e il Patriarca Ecumenico Bartolomeo I, pubblicata a Venezia il 10 giugno 2002, dove si dice espressamente:

"Il rispetto della creazione deriva dal rispetto per la vita e la dignità umana. Soltanto se riconosciamo che il mondo è creato da Dio possiamo discernere un ordine morale oggettivo entro il quale articolare un codice di condotta ambientale. In questa prospettiva, i cristiani e tutti gli altri credenti hanno una funzione specifica nel proclamare i valori morali e nell'educare le persone a una *consapevolezza ecologica*, la quale non è altro che la responsabilità assunta nei confronti di se stessi, nei confronti degli altri e nei confronti della creazione"⁵.

Una seconda premessa della nostra riflessione verte sul contesto di questo impegno della Chiesa cattolica. I problemi ecologici sono sempre di dimensione globale e la Chiesa, diffusa fin dall'antichità in tutto il mondo conosciuto (chiamato allora "ecumene"), può oggi essere considerata a giusto titolo come uno dei grandi "global players". Da un lato dobbiamo riconoscere che l'informazione planetaria ha contribuito a una accresciuta consapevolezza ambientale. Oggi sappiamo quali conseguenze comportino, per esempio, il disboscamento e la velocissima riduzione della foresta pluviale tropicale, quali mutamenti climatici producano i gas determinanti l'effetto serra, come si sia arrivati al buco nell'ozono, cosa significhi l'inquinamento delle nostre acque e dei mari, l'avvelenamento del suolo, la riduzione delle biodiversità, ecc. Nell'ambito tecnico della protezione ambientale abbiamo fatto ulteriori importanti passi avanti e anche qui lo scambio scientifico globale ha rappresentato un vantaggio.

Tuttavia la corrente principale dello sviluppo scientifico ed economico sembra andare in una direzione che potrà avere conseguenze fatali per l'ecosistema. Così si favorisce la mobilità motorizzata, vista come principale motore dell'economia, i prezzi per i carburanti fossili sono sempre ancora troppo bas-

si, cosicché un adattamento a energie alternative a livello mondiale non può essere politicamente realizzato; anche lo sviluppo accelerato nelle biotecnologie desta molta preoccupazione, perché, ad esempio, negli interventi genetici si riflette troppo poco sulle conseguenze a lungo termine. L'esplosione del sapere e i continui nuovi risultati della ricerca, legati a obiettivi terapeutici e umanitari, rendono gli uomini ciechi ai contesti naturali.

Quello che manca è una guida responsabile di questi processi, a livello mondiale. Manca una politica mondiale, che abbia alla base una riflessione etica, che possa evidenziare i campi di responsabilità e un adeguato "ethos mondiale", il quale possa esercitare pressione sui responsabili politici ed economici. Come è noto, il teologo di Tubinga Hans Küng cerca da più di dieci anni di portare avanti il suo "progetto ethos mondiale", anche attraverso un cosiddetto "parlamento delle grandi religioni"⁶. In tale ambito spetta proprio alla Chiesa cattolica un ruolo predominante, in virtù della lunga tradizione di etica sociale che questa ha alle spalle.

Il primo punto della nostra riflessione getterà perciò uno sguardo proprio su questa tradizione, cercando di evidenziare come l'etica e la dottrina sociale cattolica hanno reagito alle nuove sfide e specialmente come possano svilupparsi etica e impegno ambientali.

2. I principi della dottrina sociale cattolica alla luce della globalizzazione

È sicuramente una caratteristica del pensiero biblico e cristiano il fatto che fin dall'inizio fu percepita anche una responsabilità etica per le relazioni sociali ed economiche tra gli uomini. Basti leggere, nell'Antico o Primo Testamento, le disposizioni di Lev. 25 sul condono dei debiti nell'anno giubilare o sul divieto di usura, o le critiche di tutti i profeti contro le relazioni ingiuste e ancora, nel Nuovo Testamento, l'incontro di Gesù con il giovane ricco, l'opzione per i poveri nell'evangelista Luca, oppure le affermazioni di Paolo in Rom. 13, dove l'autorità dello Stato è ordinata al bene comune. Fin dai padri della Chiesa e attraverso il Medioevo ha rappresentato un insegnamento costante il concetto che il vero proprietario della terra è Dio stesso, a Lui appartiene il *dominium altum*, mentre noi uomini possiamo disporre solo subordinatamente dei beni di questa terra, i quali sono in prima linea a disposizione di tutti. Allo stesso modo, lungo i secoli, accanto al comandamento centrale dell'amore al prossimo, si è sviluppato un impegno sociale dei cristiani e delle Chiese, conforme ai rispettivi tempi.

Ma una dottrina sociale propria della Chiesa cattolica nasce solo dalla metà del XIX secolo, come risposta alla sfida dell'impoverimento del proletariato, condizionato dall'industrializzazione. L'apporto della dottrina sociale alla riflessione sui rapporti, politici, economici e sociali consiste soprattutto nei suoi principi. "I principi hanno la funzione di ricondurre la pluralità di fatti ed esigenze ai rapporti semplici e basilari. [...] I principi non sono norme immediatamente esecutive, né ordinamenti e neppure norme d'attuazione, ma principi strutturalmente e operativamente rilevanti"⁷. La conversione dei principi in norme concrete e strategie adeguate all'agire economico può realizzarsi, poi, solo nel dialogo con tutti gli interessati. Di fronte alla naturale "apertura" dell'ambito in argomento è altrettanto naturale che nel complesso fenomeno dell'economia debbano operarsi continue correzioni.

È allora interessante constatare che i tre, o meglio i quattro principi sociali, ovvero la personalità, la solidarietà, la sussidiarietà e lo sviluppo sostenibile ("sustainability"), possano essere compresi anche come reazione a precise condizioni temporali.

a) Il principio sociale della personalità

Forse qui si presenta proprio la specificità della dottrina sociale cristiana. Essa parte dalla dignità personale di ogni uomo. Le persone sono prima dello Stato, non come voleva per esempio il socialismo in seguito a Hegel. Un sistema che sacrifichi le singole persone al progresso generale, non può essere giusto. Qui, però, si presenta anche la differenza della dottrina sociale cattolica dal liberismo, cui fa da madrina la tradizione filosofica dell'utilitarismo. Voler raggiungere la più grande felicità per il maggior numero possibile di persone non è etico, quando per i più deboli va di conseguenza peggio⁸. Non è vero – per utilizzare una metafora – che quando sale la marea, quindi quando il prodotto sociale lordo sale, tutte le navi vengono sollevate, perché può succedere che alcune navi siano così incagliate o così malandate alla partenza, che non possono essere affatto sollevate. Il libero mercato o la libera concorrenza presuppone nella teoria, perché sia equa, un'effettiva uguaglianza di opportunità, che nella storia sociale è da lungo assente.

Il Liberismo riceve in eredità dall'Illuminismo una concezione ottimista dell'uomo. È convinto che il perseguimento del profitto personale porti in ultima analisi al bene di tutti. L'etica cristiana, al contrario, è del parere che l'uomo non è solo buono, che non tutte le sue premure, così come sono, producano il bene. Si fa quindi conto che gli uomini possano diventare "pec-

catori”; questo significa che sono soggetti alla corruzione e all’esercizio della propria forza contro il più debole. Alla luce della tradizione biblica, l’etica cristiana opta per i deboli, che vuole difendere e proteggere.

Per tanto tempo, anche successivamente a Immanuel Kant, si è presentato il perseguimento del profitto personale come eticamente cattivo. Rispetto a ciò fu un merito di Adam Smith, soprattutto della sua opera “La ricchezza delle nazioni” (1776), l’aver riabilitato il profitto personale; il medesimo autore, nella sua opera precedente “Teoria dei sentimenti morali” (1759), presuppone appunto un uomo che può anche essere altruista. L’etica cristiana non è solo altruista, ma essa collega l’amore al prossimo con l’amore a se stessi: “Ama il prossimo tuo come te stesso”. È assolutamente necessario anche l’amore verso se stessi, riabilitare il perseguimento del profitto personale, ma all’interno di una cornice che intervenga a correggere, quando si perde il senso della misura⁹.

Inoltre il cosiddetto *homo oeconomicus*, che agisce economicamente in modo razionale solo quando persegue il profitto personale, non è che una riduzione dell’uomo, fatta da Ricardo¹⁰; infatti l’uomo che opera economicamente ha anche altre dimensioni: quella della cura per la propria famiglia, degli interessi culturali, degli ideali. Nella successiva ottica neoliberista si perde anche la dimensione del mercato quale scambio interpersonale. Ora esiste solamente il rapporto persona-cosa: individui isolati, speculatori di borsa che sono impegnati unicamente a massimizzare il loro profitto. Ma d’altro canto non va avanti tutto in modo così razionale e materiale; è singolare come spesso determinate condizioni emotive o timori, siano esse reali oppure prodotti artificialmente, deformino e confondano un avvenimento del tutto razionale ed in certo qual modo prevedibile.

L’etica cristiana desidera, invece, prendere in considerazione la persona in tutte le sue dimensioni. In questo essa s’incontra anche con i diritti dell’uomo, che sono in fondo diritti della persona e proprio in una società postmoderna vengono a delinarsi nuovi punti di vista, in quanto i bisogni della persona sono diventati individuali. Qui appare nuovamente il limite di un’economia pianificata, che può prendere in considerazione l’uomo solo in modo generale, per esempio quando vuole vincere la fame o combattere la povertà e offre strategie generali. Queste istanze, però, oggi non bastano più, perché gli interessi dell’uomo postmoderno sono fortemente individualistici, come ad esempio quelli artistici ed estetici. Oggi non si tratta più di produrre vestiario uniforme per gli uomini, ma di soddisfare aspettative del tutto personali. A tale riguardo servono grande flessibilità ed anche intuizione nell’interpretare i desideri umani. Il settore della moda può essere un esempio in proposito.

Il principio personale si estende poi anche alle strutture sociali. Queste non sono neutrali e semplicemente preconfezionate, ma da realizzare in modo sempre nuovo per il benessere della persona.

b) Il principio sociale della solidarietà

Il significato del principio sociale della solidarietà sta nell'“impegno dell'uno per l'altro nell'insorgere contro circostanze che avversano lo sviluppo umano”¹¹. Si tratta da una parte della correzione dell'isolamento individuale, presupposto dall'economia liberista e dall'altra, al contempo, della correzione di una solidarietà ordinata dall'alto, prevista nel socialismo, in cui il singolo è inglobato nel popolo o nella classe sociale. Accanto al bisogno fondamentale della conservazione di se stesso e della propria specie, l'uomo ha anche il bisogno ovvero la disposizione interna di prendersi cura degli altri. Si pensi qui di nuovo alle esperienze nella famiglia e nelle piccole comunità ristrette, dove questa solidarietà può crescere ed essere praticata.

La società moderna ha senza dubbio una tendenza individualistica. D'altro canto, però, sono sorte nuove forme di solidarietà nelle molte associazioni e organizzazioni non governative. Uno Stato vive e sussiste con la solidarietà dei suoi abitanti: non può produrla, ma deve riallacciarsi con riconoscenza. Dovrebbe, pertanto, esserne costantemente consapevole e mettere a disposizione promozioni adeguate per l'ambito educativo. L'educazione ai valori, però, è prodotta dalle famiglie e dalle comunità religiose e culturali. E qui giocano un grosso ruolo i moderni mass media. Rimane tuttavia sempre importante l'impegno in piccoli progetti che abbiano successo, nei quali la solidarietà possa essere esercitata concretamente.

Nel contesto della globalizzazione, alla solidarietà dell'intera famiglia umana è richiesta una particolare considerazione dei più svantaggiati, con riferimento sia alle nuove povertà nei nostri Paesi, sia allo sviluppo economico dei Paesi del Terzo mondo che rimangono esclusi. In concreto si potrebbe pensare a un condono dei debiti per i Paesi più poveri, a maggiori aiuti per lo sviluppo e al progresso della crescita economica regionale accordato alle rispettive culture locali. Quando, però, si considera che la solidarietà parte sempre dalla cosiddetta ipoteca sociale della proprietà privata, principio sempre molto caro alla tradizione cristiana, allora si deve altresì trovare un metodo per tassare il capitale mobile a livello internazionale.

Vorrei qui fare riferimento anche al messaggio di Giovanni Paolo II per la giornata della pace 2000, che può essere compreso come risposta alla globa-

lizzazione, come annuncio di una globalizzazione non solo economica, bensì dell'umanità¹²; lo sguardo del papa va a quest'ultima, che egli intende come unica famiglia solidale¹³.

Egli auspica poi “una nuova ed approfondita riflessione sul senso dell'economia e dei suoi fini”. “Un'economia che non consideri la dimensione etica e non si curi di servire il bene della persona – di ogni persona nella sua interezza – non può di per sé dirsi neppure ‘economia’, intesa nel senso di una razionale e benefica gestione della ricchezza materiale”, dice il Papa¹⁴. “Così sono da ripensare anche i modelli che ispirano la cooperazione internazionale, nei termini di una nuova cultura di solidarietà”¹⁵. A questo proposito, il papa ricorda:

“Si pone oggi, in forma più urgente che nel passato, la necessità di coltivare la coscienza di valori morali universali, per affrontare i problemi del presente, la cui connotazione comune è data dalla dimensione planetaria che essi vanno assumendo. La promozione della pace e dei diritti umani; la composizione dei conflitti armati interni ed esterni agli Stati; la tutela delle minoranze etniche e dei migranti; la salvaguardia dell'ambiente; la battaglia contro terribili malattie; la lotta contro i mercanti della droga e delle armi e contro la corruzione politica ed economica, sono questioni a cui nessuna Nazione è in grado oggi di far fronte da sola. Esse riguardano l'intera comunità umana, e pertanto si devono affrontare e risolvere operando insieme”¹⁶.

Tutto ciò può essere inteso come realizzazione del principio della solidarietà.

c) Il principio della sussidiarietà

Questo principio è una conseguenza del primato della persona sulle strutture superiori e fu formulato, per la prima volta in modo dettagliato, da Pio XI nella sua enciclica “*Quadragesimo Anno*” del 1931. Si può intendere questo principio come correzione etica dei sistemi totalitari, con particolare riferimento al nazionalsocialismo del XX secolo.

Nella suddetta enciclica di Pio XI il principio viene definito nel seguente modo:

“Ma deve tuttavia restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale: che siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le assemblee del corpo sociale (*subsidium afferre membris corporis socialis*), non già distruggerle e assorbirle.”¹⁷

La sussidiarietà ha ottenuto nuova attualità negli ultimi tempi, essendo stata registrata negli accordi di Maastricht sull'unità europea, nel 1992. A ciò si accompagna l'idea che debba essere alleggerito lo Stato che finora ha cercato di fornire un'assistenza sociale completa, sia perché è oramai incapace di soddisfare le diverse attese che gli vengono rivolte, sia perché a volte viene a essere anche sfruttato.

Sussidiarietà significa¹⁸, come l'ha definita una volta il pronunciamento sociale dei vescovi tedeschi e della Chiesa evangelica in Germania, "promuovere la responsabilità e l'iniziativa personale"¹⁹. È "il principio di competenza e giurisdizione di una società liberale"²⁰. Questa tuttavia non deve essere compresa in modo verticale, così che la delega vada dall'alto verso il basso, attraverso la trasmissione delle competenze dallo Stato a strutture inferiori e dove le condizioni siano stabilite dall'alto; e neppure può essere intesa come una società dove lo Stato stipula delle convenzioni con organizzazioni private, cosicché queste forniscano determinate prestazioni a prezzi più vantaggiosi. Al contrario, sussidiarietà significa un flusso dal basso verso l'alto o, in orizzontale, una collaborazione fra persone e istituzioni di pari dignità. Ogni unità sociale, quindi, deve compiere ciò di cui è capace e per questo ha diritto di ricevere dall'alto, dall'unità superiore, un aiuto, un "*subsidiium*".

Questo processo ha conseguenze per l'economia, come il fatto che il creare lavoro e combattere così la disoccupazione non rappresenti un compito primario dello Stato, bensì degli stessi operatori economici. Essi hanno, però, anche diritto a determinate condizioni quadro, a certe misure d'incentivazione, in modo che possano adempiere il loro dovere, creando posti di lavoro attraverso investimenti e innovazioni.

In riferimento alla globalizzazione, il principio della sussidiarietà significa inoltre che, accanto alla rete planetaria, serve anche il rafforzamento dei processi d'integrazione regionale, quindi delle istituzioni mediane come lo sono da una parte l'Europa, se ci si riferisce al mondo intero, e, dall'altra parte, ad un livello inferiore, le singole regioni (si può qui pensare anche a regioni europee di estensione sovranazionale), le singole province fino ai comuni. E non si tratta solo di diversi livelli di istituzioni pubbliche, ma anche di tutte le forme di una cooperazione in associazioni, iniziative, movimenti dei cittadini ecc., si tratta di tutto quello che chiamiamo società civile.

Riferendo quanto fin ora visto alla problematica ambientale, si parla dell'"Agenda 21", che fu varata già nel 1992 dalla conferenza ONU per l'ambiente e lo sviluppo a Rio de Janeiro; essa si è schierata per "il potenziamento del ruolo di gruppi importanti" (Agenda 21, III parte) ed ha introdotto il

“processo Agenda 21” che si compie soprattutto ad un livello comunale, secondo la massima “pensare globalmente – agire localmente”²¹.

d) Il principio dello sviluppo sostenibile (*sustainability - sustainable development*)

Questo principio, che è la vera risposta alla problematica ambientale globalizzata, è stato formulato partendo dalla presa di coscienza delle interdipendenze mondiali, in primo luogo nell'ambito ecologico.

Già nel XVIII secolo, nell'economia forestale si era parlato di gestione sostenibile, che si ottiene, quando nel bosco vengono tagliati un numero di alberi pari a quanti ne ricresceranno nel ciclo naturale. Fu poi Gro Harlem Brundtland (in seguito anche Presidente del Consiglio dei ministri norvegese) che, in qualità di presidente della Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo (WCED – World Commission on Environment and Development), nella sua relazione conclusiva del 1987 introdusse questa terminologia parlando di “sviluppo sostenibile” (“sustainable development”), terminologia ripresa poi dal *summit* di Rio de Janeiro convocato dalle Nazioni Unite nel 1992. Da allora il concetto viene continuamente utilizzato e discusso²².

Sviluppo sostenibile suona per qualcuno quasi come una contraddizione terminologica. Perché con sviluppo si pensa soprattutto a crescita quantitativa. Ma proprio quest'ideologia della crescita fu una causa dello sfruttamento della natura e dell'utilizzo irresponsabile delle risorse naturali. “Sostenibile” significa, però, che l'utilizzo delle risorse esigue deve prestare attenzione al ciclo naturale, così che sia assicurato anche il futuro. Per questo in tedesco, al posto di sviluppo sostenibile, si utilizza anche il concetto “Zukunftsfähigkeit” (capacità per l'avvenire); in altre lingue si parla di resistenza, di durevolezza. In pratica significa questo: io devo vivere e amministrare i beni così che si mantenga il sistema globale con la sua pluralità di forme e relazioni, per tutti gli uomini di oggi e per le generazioni future. Alla prospettiva per l'avvenire si collega la prospettiva sociale, lo sguardo alla problematica Nord-Sud.

Ciò significa che l'ambiente e le relazioni globali non debbano essere semplicemente riparate o che la considerazione ambientale debba esser vista come un inconveniente alla ricerca del profitto economico, ma si esprime la convinzione che uno sviluppo duraturo è possibile solo quando fin dall'inizio siano considerati come interdipendenti gli ambiti dell'economia, dell'ecologia, della giustizia sociale e del mantenimento della pace. Si tratta di una prospettiva a lungo termine che sta in contrasto con le massimizzazioni di guadagno a breve

termine. Anche qui la comunità internazionale deve creare quelle condizioni politiche, affinché la terra si mantenga, affinché la vita e la vita buona, al cui servizio sta l'economia, possa essere garantita a lungo termine.

Fu Wilhelm Korff, esperto di etica sociale di Monaco, che nel 1992, in seguito al vertice mondiale sull'ambiente, ha proposto d'introdurre nell'etica sociale cristiana un nuovo principio, a cui diede il nome di "retinità"²³. L'espressione deriva dal vocabolo latino "rete" ed indica la interdipendenza planetaria, la rete di comunicazione mondiale. In pratica con ciò s'introduce il punto di vista sistemico. Finora nei principi della dottrina sociale tradizionale si è partiti appunto dalla prospettiva della singola persona: ciò è chiaro nel principio della personalità, ma anche il principio della solidarietà parte ancora dalle persone che vengono esortate ad essere solidali, mentre il principio della sussidiarietà è piuttosto un principio strutturale della società, che contempla i diversi livelli di essa e la cooperazione fra di loro. Ora con il principio della sostenibilità si ha una chiara prospettiva sistemica: si parte da una visione globale dello spazio e del tempo e si presta attenzione in modo consapevole all'interdipendenza di tutti gli ambiti. Devono essere visti gli uomini e le comunità umane in tutte le loro relazioni, fino alla loro collocazione nella natura e nel mondo globale, appunto nell'oikos, fino a considerare anche il presente ed il futuro – si contempla appunto la responsabilità globale.

Teologicamente si potrebbe riferire questo concetto a quello della giustizia considerata in tutta la sua ampiezza, anche allo Shalom biblico²⁴.

3. Globalizzazione ed etica dell'ambiente

Partendo ora dai principi sociali menzionati, si può sviluppare un'etica dell'ambiente. Questa dovrebbe fare attenzione a un doppio binario, quello dell'elaborazione di concrete norme per l'atteggiamento ambientale e quello del cambiamento di un atteggiamento di fondo verso la natura, dello sviluppo di adeguate virtù ecologicamente ordinate e di una specifica spiritualità della creazione. Tracerò in questa sede un breve schizzo di queste argomentazioni.

A livello normativo si tratta di sviluppare, nel dialogo con le scienze competenti, quei criteri sui quali poi possano essere elaborate, nel consenso politico, linee orientative concrete e norme comportamentali. Si può percorrere una via dal generale al concreto, cioè dai principi, passando per criteri indicanti determinate priorità, fino alle norme operative concrete.

Come principi rilevanti per l'ambito ambientale si parla soprattutto di principio della responsabilità, della precauzione e della causalità.

Il *principio della responsabilità ecologica*²⁵ significa che interventi nell'ambiente necessitano sempre di una motivazione. Questa motivazione si ottiene in virtù di un'ampia competenza, in un confronto fra i legittimi interessi dell'uomo e le conseguenze a breve e lungo termine del suo intervento su natura e ambiente. In una comprensione moderna dell'etica, l'uomo è considerato in rapporto al suo libero arbitrio. Chi pretende di limitare questa libertà, ha l'onere della prova. Questa coscienza dimentica, però, le relazioni in cui l'uomo vive sempre, i rapporti che la coscienza biblico-cristiana della creazione vede molto bene. In una nuova comprensione globale, secondo la quale natura e ambiente costituiscono il fondamento della vita e della libertà umana, si delineano limitazioni a quest'ultima affinché essa non tagli il ramo su cui siede.

L'uomo deve, pertanto, riconoscere al mondo e a tutto il creato il valore d'essere che a loro compete. Questo non preclude interventi nell'interesse dell'uomo e dell'umanità, perché, in quanto essere spirituale, l'uomo ha una qualità ontologica superiore ed è, in quanto essere libero, investito di una responsabilità, che gli impone nelle proprie azioni di ponderare sempre i pro e i contro. Nell'ambito di questa ponderazione responsabile devono rientrare sempre anche la natura e l'ambiente, così che l'uomo, nel realizzare i propri interessi, dovrà sempre tenere in giusta considerazione le finalità di tutte le creature e soprattutto garantire la loro esistenza; evitare anche agli animali inutili sofferenze, soprattutto quando si tratta di animali domestici che devono essere allevati in base alle loro esigenze vitali, tenendo sempre presenti le conseguenze a lungo termine degli interventi dell'uomo.

Non si deve altresì dimenticare, che in definitiva economia ed ecologia vogliono le stesse cose. Entrambi gli ambiti hanno la stessa radice: si tratta dell'*oikos*, della terra quale casa comune, destinata a essere l'abitazione dell'uomo. Mentre l'economia tiene d'occhio soprattutto le mete a breve termine di quest'amministrazione domestica, la sua abitabilità e il benessere di tutti i suoi abitanti, l'ecologia vuole soprattutto fare attenzione allo stato della casa stessa; un amministratore accorto deve tenere sotto controllo l'insieme e in caso di conflitto dare la priorità alla sopravvivenza della casa.

Il secondo principio, *il principio della prevenzione e della precauzione*, richiede che, prima dell'autorizzazione di un progetto, ne siano considerate le conseguenze, piuttosto che doversi poi adoperare per la limitazione dei danni. In tutti gli interventi sulla natura-mondo e sull'ambiente bisogna quindi prevenire, ove possibile e ove vi sia sufficiente certezza, che si creino danni, soprattutto a lungo termine o irreversibili, e gestire con responsabilità anche quegli ambiti dove si devono temere danni alla salute e all'ambiente, anche senza

poterne calcolare esattamente al momento l'entità (precauzione²⁶). A questo scopo si richiedono i cosiddetti esami dell'impatto ambientale a seconda dei diversi livelli indicati. Si tratta della delicata questione della valutazione dei rischi conseguenti, che non è sempre facile – si pensi per esempio alle possibili conseguenze delle modificazioni genetiche. Emerge anche qui una questione di difficile soluzione etica, cioè fino a quale effetto a distanza arrivi la nostra responsabilità. Da una parte abbiamo un patrimonio scientifico eminente e in continuo ampliamento, dall'altra dobbiamo continuamente ammettere di ignorare ancora molto. Quando, per esempio, per l'uso dell'energia atomica o anche per gli interventi genetici, la stessa vita sulla terra viene messa in pericolo, è possibile ancora accontentarsi dell'antica procedura che ha cercato di correggere via via gli errori ("trial and error"), oppure bisognerà preferire la cosiddetta "euristica della paura" proposta da Hans Jonas? Ma questo non impedirebbe ogni progresso? Come si vede, si tratta di delicate considerazioni che poi passano dal piano della scienza a quello delle decisioni politiche.

Un terzo principio rilevante nell'ambito ambientale è il principio della causalità, per cui ogni individuo che provoca un danno dovrà essere obbligato a pagare per questo danno. Non può, quindi, essere accettabile che s'inquinino fiumi e mari e si lasci l'eliminazione dei danni alla collettività. Non è altresì corretto che l'onere ambientale che il trasporto motorizzato porta con sé, per esempio l'infiltrazione nel terreno di metalli pesanti, l'inquinamento dell'aria con le ripercussioni sulla salute dei vicini, il mutamento climatico attraverso l'espulsione dei gas dannosi, si debba ripercuotere sulla collettività. Si tratta della verità dei costi che, se fosse applicata in modo corretto, porterebbe a un grosso rincaro di determinate forme di energia in modo da indirizzare gli investimenti ad altre fonti energetiche più sostenibili. Anche qui si tratta di atteggiamenti politici globali, perché nessuna nazione da sola può intraprendere un cammino solitario.

Qualcosa si può, per esempio, forzare attraverso la via dell'assicurazione. Penso qui a processi che hanno avuto luogo negli USA, dove produttori di tabacco sono stati condannati a pagare somme enormi di risarcimento danni per comprovati effetti negativi alla salute causati dal consumo di nicotina. Si potrebbe anche immaginare che la liberalizzazione di piante geneticamente modificate diventerebbe molto problematica, se alle ditte in questione fosse chiesto il pagamento per danni ambientali causati da queste piante e se si dovessero così adeguatamente riassicurare.

Il percorso argomentativo che è partito dai principi dovrà ora passare ai criteri guida per la determinazione di priorità, perché questi non sono altro che

esperienze generalizzate e riguardano valutazioni di per sé ragionevoli. Più di dieci anni fa ho cercato di formulare le seguenti regole²⁷:

“La protezione e la tutela di quelle realtà che rappresentano la base e che garantiscono il fondamento per la vita, hanno, a parità di condizioni, la preminenza sulle realtà che su di esse si basano.

Gli interessi vitali esistenziali delle generazioni future vanno garantiti, se necessario, mettendo da parte interessi meno urgenti degli uomini viventi oggi.

Nel caso si prevedano danni, dovranno avere la priorità interventi che causano danni reversibili rispetto a quelli che causano danni irreversibili o di lunga durata. Conseguenze irreversibili possono essere giustificate solo se si dimostra che altrimenti insorgerebbero danni ancora maggiori.

In caso di prevedibili quantità di rifiuti si deve tenere conto della possibilità di reintrodurli nel ciclo biologico naturale.

Le fonti di energia rigenerabili hanno, a parità di condizioni, la preminenza rispetto all'energia non rinnovabile. Tuttavia, fino a quando queste fonti non potranno essere sfruttate economicamente su larga scala, il risparmio energetico avrà la preminenza su tutte le altre misure. La ricerca e gli investimenti nel campo dell'energia rinnovabile e a basso impatto ambientale sono prioritari rispetto a misure relative ad altre fonti energetiche”²⁸.

Simili criteri di priorità dovrebbero essere postulati per tutti i possibili ambiti ambientalmente rilevanti, così per la tecnica genetica, l'energia nucleare, la politica dei trasporti, l'agricoltura, lo stile di vita personale, ecc.

Da qui si può poi arrivare a concrete norme operative, per esempio in merito alla raccolta differenziata dei rifiuti oppure alla ricerca di determinate fonti energetiche alternative, alla politica dei trasporti, ecc.

Sotto l'aspetto tecnico della tutela ambientale sono stati fatti progressi. Ma ciò che è perlomeno altrettanto importante, è l'impegno che corre sull'altro binario, quello educativo della formazione di corrispondenti atteggiamenti di fondo, cioè di virtù *ecologiche* proponibili a tutti gli abitanti della terra. Perché la causa della crisi ambientale radicale dev'essere vista nel rapporto fondamentale verso la natura dell'uomo della civilizzazione tecnico-industriale. “Infatti, più l'uomo riduce la natura a un mero oggetto a sua disposizione, tanto più ne risulterà non solo la messa in pericolo delle condizioni fondamentali di vita e con ciò della sopravvivenza umana, ma allo stesso tempo una riduzione a oggetto della natura, dell'uomo e della storia”²⁹. Per questo deve essere perseguito in primo luogo un cambiamento profondo di consapevolezza, una modifica dell'atteggiamento fondamentale dell'uomo, non solo verso la natura in quanto mondo esterno, ma in ultima analisi verso se stessi, perché l'uomo stesso è collegato in modo troppo profondo alle condizioni naturali della sua vita; egli ha sempre formato e persino creato il suo ambiente socio-culturale e

ne ha fatto cultura. L'uomo, quindi, deve cambiare se stesso, il suo stile di vita e la sua scala di valori.

Si tratta, quindi, di prendere sul serio il valore proprio della natura o, detto in termini teologici, di tutto ciò che è stato creato assieme a noi, e di assumere uno stile di vita sostenibile, ovvero giustificabile sotto l'aspetto ecologico e sociale.

Qui le Chiese e le religioni hanno un grande campo operativo, perché esse possono ricondurre gli uomini all'atteggiamento fondamentale della meraviglia, della riconoscenza per la creazione e della solidarietà con tutte le altre creature³⁰.

Si dovrebbe sviluppare una propria spiritualità della creazione, che nel contesto cristiano si potrebbe rapportare sia alla Bibbia che alla ricca tradizione spirituale³¹. San Francesco d'Assisi col suo Cantico delle Creature è di esempio per molti. Si potrebbe, però, rapportarsi anche al tesoro della liturgia cristiana che entro l'anno liturgico e anche nella liturgia delle ore fa continuamente riferimento al tema della creazione³², così come lo fa anche la pietà popolare nelle diverse benedizioni e nelle processioni nella giornata del ringraziamento per la raccolta agricola.

Tutto il lavoro d'educazione e d'annuncio delle Chiese cristiane non avrà però successo, se non sarà avallato dalla corrispondente testimonianza del proprio comportamento ambientale e da un personale stile di vita sostenibile. In tale ambito è necessario un forte lavoro di persuasione, perché la via che conduce dalla consapevolezza ambientale all'effettivo comportamento ambientale è spesso straordinariamente lunga. Ci sono molti meccanismi di giustificazione e di rimozione. Così il comportamento ambientale viene determinato in modo decisivo dai vincoli e dai ruoli del proprio mondo di vita diretto. Ci vogliono quindi incentivi materiali, affinché possa trarsi da ciò anche un vantaggio anche finanziario, e incentivi spirituali, affinché si capisca di guadagnare così in qualità di vita personale. Le leggi ambientali adeguate devono essere anche comprensibili e attuabili nella pratica, ma serve fundamentalmente una fiducia nelle istituzioni politiche, economiche e giuridiche del proprio Stato e negli organismi sovrastatali. Infatti è deprimente, quando di fronte all'impegno personale, si deve constatare che a livello globale le esigenze ambientali sono ignorate. È soprattutto importante che le persone possano partecipare a dei progetti concreti di impegno ecologico e che, su questa strada, possano avere esperienze di riuscita. Le comunità ecclesiali sono qui invitate a prendere parte, a livello comunale e regionale, ai diversi processi dell'Agenda 21.³³

Naturalmente è importante che i responsabili ecclesiali e le comunità realizzino che la responsabilità per il creato appartiene ai "compiti essenziali di una

comunità cristiana”, come l’ha espresso l’Assemblea Ecumenica Europea di Graz del 1997, perché ancora troppo spesso l’impegno per l’ambiente è visto come qualcosa di puramente politico. Così non si vede la relazione intrinseca fra la creazione e la redenzione. Le Chiese, che negli ultimi decenni si sono concentrate troppo su problemi interni e su questioni relative alla propria struttura, o che nel contempo si sono ritirate nelle sacrestie, sono chiamate quindi ad assumersi la responsabilità nell’edificazione di un ordine sostenibile e aperto al futuro per il nostro mondo globalizzato. Le Chiese – che come detto sono “global players” – dovrebbero diventare consapevoli di avere un potenziale di speranza, che potrebbero portare in dote in questo violento cambiamento di paradigmi all’inizio del terzo millennio. Viviamo in una società mondiale globalizzata, nella quale però molti sono già rassegnati e quasi credono che gli scambi finanziari in continuo flusso e non più controllabili somiglino a cellule tumorali, di cui non si può più essere padroni. Abbiamo però ancora cellule di solidarietà piene di speranza che vale la pena recuperare, così che l’organismo-mondo possa ritrovare la salute.

Annotazioni

- 1 Cf. Pontifical Council for Justice and Peace, *From Stockholm to Johannesburg. A Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972–2002*; Vatican City 2002.
- 2 Engelwood Cliffs 1971.
- 3 Ho sviluppato più a fondo questa visione di Potter, facendo riferimento a sue affermazioni antecedenti, nel mio studio: *Bioetica ed etica dell’ambiente, verso uno sviluppo sostenibile e un’etica globale*, in: *Bioetica e Cultura XI* (2002,2) pp. 259–268.
- 4 D. H. Meadows/D. L. Meadows/J. Randers/W. Behrens, *The Limits to Growth*, New York 1972.
- 5 Il testo della dichiarazione è stato pubblicato sul sito internet del Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration_it.html.
- 6 Cf. *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, pubblicato da H. Küng/K.-J. Kuschel, Monaco 1993.
- 7 Così A. Baumgartner/W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, in: W. Korff e. a. (a cura di), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol 1, Gütersloh 1999, pp. 225–237, qui p. 225.
- 8 La teoria della giustizia di John Rawls con il suo “principio di equità (fairness)” vi fa da correttivo, cf. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982 (prima edizione: *A Theory of Justice*, 1971).
- 9 Cf. fra l’altro: P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik, Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Berna/Stoccarda/Vienna, 1998.

IV. Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung / Giustizia, pace e salvaguardia del creato

- 10 Cf. A. Biesecker, Vom Eigennutz zur Vorsorge. Zukunftsfähiges Wirtschaften in der Weltgemeinschaft aus der Sicht einer feministischen Ökonomik, in: Th. Maak, e. a. (a cura di), Weltwirtschaftsethik: Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit, Berna 1998, pp. 261–290, part. pp. 265 e s.
- 11 Così M. Vogt, Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, Monaco 2000, p. 23.
- 12 Così si dice nella relazione del defunto Cardinale Nguyen Van Thuan, a suo tempo presidente del Consiglio Pontificio *Justitia et Pax*, alla conferenza stampa del 13.12.1999, in cui il messaggio di pace fu presentato: “Non è esagerato definire questo Messaggio Giubilare il messaggio della globalizzazione, non della globalizzazione economica, ma dell’umanità, tanto forte è la sua insistenza sul fatto che la pace è per tutti e richiede il contributo di tutti, e questo semplicemente perché tutti sono chiamati a formare un’unica famiglia” (Internet-Bollettino della Sala Stampa, 13 dicembre 1999: www.vatican.va).
- 13 Cf. Giovanni Paolo II, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2000, n. 2: “A fondamento di tale ricerca dev’esserci la consapevolezza che, per quanto segnata dal peccato, dall’odio e dalla violenza, l’umanità è chiamata da Dio a formare *un’unica famiglia*”, in: Il Regno Documenti XLV n. 850 (2000/1) 6–10.
- 14 Loc. cit., 15–16.
- 15 Loc. cit., 17.
- 16 Loc. cit., 18.
- 17 Cf. Enchiridio delle Encicliche, vol. 5 (Pio XI 1922–1939), Bologna 1995, n. 661, p. 745.
- 18 Cf. la nota lessicale di F. Occhetta, Sussidiarietà, in: Aggiornamenti sociali 52 (2001,6) pp. 528–531.
- 19 Cf. Chiesa Evangelica in Germania/Conferenza Episcopale Tedesca (EKD/DBK), Per un futuro di solidarietà e giustizia, in: Il Regno Documenti XLII (1997,9), pp. 288–320, qui p. 302.
- 20 Così il Comitato Provinciale dei Cattolici della Baviera nel 1999, citato da M. Vogt, op. cit. (nota 11), p. 30.
- 21 Cf. come informazione sul processo Agenda 21, fra gli altri anche M. Vogt, Der Zukunft Heimat geben. Pfarrgemeinden im Agenda-21-Prozess, Monaco 1999.
- 22 Il teologo morale ed esperto di etica sociale Hans Münk ha pubblicato molti studi su questo principio, cf. H. Münk, Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 216 (1998,4), pp. 231–245; id., Nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development) als Leitbild der Technikgestaltung, in: Ethica 7 (1999,2), pp. 173–195; id., “Starke” oder “schwache” Nachhaltigkeit?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 43 (1999,4), pp. 277–293; id., Sustainable development as a task of the State. Ethical aspects of political-legal realisation, in: Studia Moralia 38 (2000,1), pp. 217–228; id., Das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Wirtschaft, in: Internationale Katholische Zeitschrift “Communio” 29 (2000,3), pp. 222–233; id., Nachhaltige Entwicklung im Schatten der Globalisierung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 41 (2000), pp. 105–129.
- 23 W. Korff, Wirtschaft vor der Herausforderung der Umweltkrise, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36 (1992); M. Vogt, Art. „Retinität“, in: W. Korff/L. Beck/P. Mikat (a cura di), Lexikon der Bioethik, Gütersloh 1998, vol. 3, pp. 209–210.
- 24 Così L. Lorenzetti nel suo Dizionario della Pace, Bologna 1997, cf. anche K. Golser, Il principio sostenibilità, in: Rivista di Teologia Morale 32 (2000,4), pp. 497–500.

- 25 Cf. per l'approfondimento teoretico H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà ecologica*, Torino 1990; J. Römel, *Theologie der Verantwortung*, Innsbruck 1991.
- 26 La problematica dell'applicazione del principio di precauzione l'ho trattata nello studio: *Globalizzazione e sviluppo sostenibile: principi di dottrina sociale*, in: *Bioetica e Cultura* XII (2003,2), pp. 245–268.
- 27 Cf. K. Golser, *Questione ambiente. Tesi per un'etica dell'ambiente*, in: *Rivista di teologia morale* 22 (1990,1), pp. 11–20.
- 28 *Loc. cit.*, pp. 19–20.
- 29 Cf. G. Mertens, *Umwelterziehung. Eine Grundlegung ihrer Ziele*, Paderborn 1989, p. 13.
- 30 Facendo riferimento allo schema classico delle quattro virtù cardinali, ho cercato di abbozzare delle virtù ecologiche, nelle già menzionate “tesi per l'ambiente”, p. 15, e ancora più esplicitamente in un “paper” preparato per il convegno del 1995 della “Societas Ethica”, pubblicato col titolo “*Ethische Überlegungen zur ökologischen Erziehung*”, in: K. Golser/R. Heeger (a cura di), *Moralerziehung im neuen Europa*, Bressanone 1996, pp. 165–178.
- 31 Cf. in proposito G. Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, (Grundrisse zur Dogmatik vol. 2), Francoforte 1997, pp. 389–396. Ho fatto una sintesi di questa esposizione in K. Golser, *La presa di coscienza della responsabilità verso il creato come dimensione essenziale della vita della Chiesa*, in: *Notiziario dell'Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro* IV (2000,4), pp. 35–48.
- 32 Cf. in merito A. Donghi, *Una spiritualità per il creato entro tutto l'anno liturgico*, in: *Notiziario dell'Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro* n. 7 e del Servizio Nazionale per la Pastorale Giovanile, *Quaderni della Segreteria Generale CEI* IV n. 19 (agosto 2000), pp. 113–116.
- 33 Markus Vogt ha illustrato le diverse possibilità che esistono al riguardo in: M. Vogt, *Le comunità ecclesiali e il processo dell'Agenda 21*, in: *Rivista di Teologia Morale* 32 (2000,3), pp. 411–417.