

8.

Guarire il mondo: la tradizione del patto

In questo capitolo e in quelli seguenti esplorerò due linee del pensiero biblico e delle tradizioni cristiane che presentano risorse recuperabili per una spiritualità ed una pratica ecologiche: la tradizione del patto e la tradizione sacramentale. Desidero dire con chiarezza fin dal principio che cosa *non* intendo con questa indagine. *Non* presuppongo che queste siano le sole o le migliori tradizioni religiose per un'etica ed una spiritualità ecologiche; e *non* presuppongo che queste tradizioni possano essere recuperate e rese utilizzabili senza cambiamenti.

Entrambe queste tradizioni sono segnate dall'eredità del patriarcato e vanno reinterpretate se si vuole che siano autenticamente rispettose delle donne, della natura e degli uomini oppressi. Anche allora rimarrà l'interrogativo se esse possano essere adeguatamente liberate e liberanti. E neppure penso di non tener conto del fatto che esistono risorse per una spiritualità e una pratica ecologiche in altre tradizioni, come le tradizioni indigene dei nativi americani, africani e del Pacifico, ed anche in spiritualità asiatiche come il taoismo e il buddhismo. Tutte queste molteplici vie vanno onorate e le loro risorse vanno sviluppate per una spiritualità e una pratica ecologiche.

Concentrandomi su queste due tradizioni cristiane, parto da alcuni presupposti. In primo luogo, presumo che non

vi sia una spiritualità ed un'etica belle e pronte nelle tradizioni passate. La crisi ecologica è nuova per l'esperienza umana. Ciò non significa che gli umani non abbiano già in passato devastato il loro ambiente; ma finché le popolazioni rimanevano di piccole dimensioni e la tecnologia umana era debole si poteva rimediare a queste devastazioni con la migrazione, con l'abbandono di centri urbani sovrappopolati o mediante l'adattamento di nuove tecniche. La natura appariva una enorme e inesauribile fonte di vita e gli umani erano al confronto piccolissimi. Soltanto dopo le bombe di Hiroshima e Nagasaki gli umani hanno cominciato a riconoscere la possibilità di distruggere il pianeta con il potere di cui sono venuti in possesso. La natura radicale di questo nuovo volto della distruzione ecologica significa che tutte le tradizioni umane del passato sono inadeguate ad affrontarla. Qualsiasi elemento utile esista, per esempio il pensiero dei nativi americani o quello taoista, va reinterpretato per renderlo utilizzabile sia di fronte alla nuova conoscenza scientifica sia di fronte al potere distruttivo della tecnologia che essa ha reso possibile.

Il mio secondo presupposto è che ogni tradizione viene meglio investigata da coloro che affermano l'appartenenza a quella tradizione. Questo non preclude la conversione ad altre tradizioni o la comunicazione tra loro; credo, anzi, che dobbiamo attingere a tutte le nostre risorse spirituali in una comunità globale di tradizioni spirituali collegate tra loro. Scandagliare ogni tradizione, e la sua reinterpretazione per la crisi odierna, è un compito assai arduo, che deve cominciare nel contesto della comunità di cui siamo responsabili. Le persone per le quali il taoismo o la spiritualità degli indiani Pueblo rappresentano le proprie tradizioni indigene sono le più adatte a scavare in

queste radici e ad offrirne i frutti a tutti noi. Quelli di noi che non hanno tali radici devono essere prudenti nel reclamare frutti che non appartengono loro ed essere rispettosi nei riguardi di coloro che parlano dall'interno di tali tradizioni.

La tradizione cristiana è una di quelle comunità di responsabilità in cui sono presenti temi profondamente validi per la spiritualità e la pratica ecologiche; presenta, però, anche carenze problematiche e porta una significativa responsabilità per l'eredità di dominio sulle donne e sulla natura; ma, proprio per questa ragione, non va trascurato il suo potenziale di liberazione. Chi è troppo distaccato da questa tradizione perché essa possa parlargli ha tutto il diritto di cercare altre tradizioni spirituali che possano soddisfarlo; ma, nella loro grande maggioranza, oltre un miliardo di cristiani nel mondo possono essere condotti ad una coscienza ecologica solo se vedono che in qualche modo essa cresce sul suolo in cui sono radicati.

La tradizione del patto: le radici ebraiche

Ai cristiani occidentali si è fatta apparire la Bibbia molto più anti-natura di quanto non sia, secondo una linea particolare di interpretazione biblica, formatasi nel protestantesimo europeo occidentale del diciannovesimo secolo, che si esprimeva nei termini di un netto dualismo tra storia e natura. La storia era considerata il vero regno dell'umano, preminente sulla "natura" e, per questa ragione, la sfera autentica della presenza del vero "Dio" della Bibbia. La "natura" era considerata subumana e vista come la sfera della necessità, da negare per ascendere all'umani-

tà e alla libertà. Le divinità rivelate nella e dalla natura erano, per definizione, falsi dèi¹.

Le più recenti indagini sulla Bibbia, intraprese per rispondere ad una preoccupazione ecologica, hanno dimostrato che il moderno dualismo europeo tra storia e natura distorce la prospettiva biblica. La comprensione ebraica del Dio di Israele non poneva la storia contro la natura, ma anzi sperimentava Dio come Signore del cielo e della terra, il cui potere riempiva ogni aspetto della vita². Il medesimo costante amore di Dio è presente quando Dio «fece apparire la terra dalle acque [...] fece i grandi luminari», fece «il sole per regolare il giorno [...] e la luna e le stelle per regolare la notte», e quando Dio «liberò da loro Israele [...] con mano potente e braccio teso [...] divise il Mar Rosso in due parti [...] e in mezzo fece passare Israele [...] travolse il faraone e il suo esercito nel Mar Rosso» (*Salmo 136,6-15*).

Si tratta di una realtà vissuta in un tempo e in un luogo specifici, che non si differenzia nelle due sfere separate della "creazione" e della "redenzione". Il Dio che si è reso presente negli atti storici della liberazione è nel medesimo tempo il Dio che «ha fatto il cielo e la terra». E non sarebbe corretto dire che l'affermazione della redenzione dall'Egitto preceda o sia più fondante dell'affermazione di Dio come Creatore³, o viceversa. Israele spe-

¹ Cf. il dibattito sulla scissione natura - storia nella recente teologia protestante europea in H. PAUL SANTMIRE, *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia/Pa. 1985, cap. 9.

² H.P. SANTMIRE, *The Travail of Nature*, cap. 10.

³ È questa l'opinione di studiosi dell'Antico Testamento come Gerhard von Rad, *The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation*, in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, McGraw-Hill 1966, New York 131-143.

rimentò il giudizio divino e la divina benedizione in relazione ai suoi minacciosi vicini oppure alle tempeste e alla siccità. Gli israeliti lodavano Dio per la liberazione dai loro nemici e per il miracolo dei campi fertili e dei notturni cieli stellati. In contrasto con il pensiero greco, che vedeva la realtà muoversi in uno spazio geometrico, il pensiero ebraico vedeva la realtà come "evento".

La visione ebraica del rapporto con Dio è senza dubbio fortemente androcentrica, antropocentrica ed etnocentrica. Dio è visto in relazione con questo popolo particolare attraverso la guida maschile di questo popolo; ma ciò non preclude prospettive più inclusive, di un Dio che si rapporta amorevolmente con gli altri, un Dio che si rapporta direttamente con le donne senza intermediari e un Dio che si rapporta con la natura prescindendo dalla mediazione umana. Nel capitolo 5 abbiamo parlato di etnocentrismo e di universalismo nella Bibbia ebraica. Si possono anche indicare racconti, come l'incontro di Agar con Dio nel deserto, che spezzano le mediazioni etnocentriche e patriarcali di Dio⁴.

Ai fini di questo capitolo mi concentrerò, però, in modo particolare sulla testimonianza di un Dio che si rapporta direttamente con la natura, si tratti o meno di una natura a beneficio degli umani. Sebbene la metafora del Dio "fattore" sia modellata secondo l'immagine dell'artigiano che forma i suoi oggetti, Dio è visto come creatore di un mondo vivente, e non di "cose morte". Dio è visto come colui che prende profondo diletto nell'opera della creazione e la creazione, a sua volta, risponde a Dio con

⁴ Per le interpretazioni femministe della storia di Agar, cf. PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror. Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia/Pa. 1984, 9-35.

la lode. Dio "si rallegra" nel mondo che "egli" crea, e i pianeti, le montagne, i ruscelli e le piante restituiscono questa letizia nel loro rapporto con Dio. La relazione tra Dio e la "natura" è spesso animisticamente interpersonale⁵.

Il *Salmo* 29 parla di Dio presente nella tempesta, la sua voce «tuona sulle acque», il suo tuono «schianta i cedri del Libano [...] fa balzare come un vitello il Libano e il Sirion come un giovane bufalo». Nel *Salmo* 65 Dio visita la terra e la disseta, ne irriga i solchi, ne benedice i germogli. La terra risponde a questa grande sovrabbondanza: «Le colline si cingono di esultanza. I prati si coprono di greggi, di frumento si ammantano le valli, tutto canta e grida di gioia» (9-13).

La benedizione della presenza di Dio si trova non soltanto nelle sfere della natura coltivate dagli umani, dove gli umani cercano i benefici della natura; con un rimprovero che si rivolge all'arroganza umana, il Dio che parla a Giobbe dal turbine dice chiaramente che Dio è ugualmente presente in luoghi e tempi della natura ai quali gli umani non hanno accesso. «Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra? [...] mentre gioivano in coro le stelle del mattino e plaudivano tutti i figli di Dio? [...].

⁵ Le attribuzioni del carattere di persona alla natura vengono spesso messe da parte come "poesia" senza significato o come sopravvivenze del baalismo nella Scrittura ebraica. In ogni modo, non possono essere ignorate quali seri elementi della teologia del Dio biblico. Anche se può trattarsi di sopravvivenze del baalismo, non le considero né cattive né incompatibili con lo jahwismo. Certamente non le consideravano tali gli autori dell'Antico Testamento che usavano questo linguaggio. È importante comprendere che l'"animismo" non significa deificazione della natura, ma semplice riconoscimento di una vita che ha carattere di persona nella natura. La negazione di tutto questo è particolarmente specifica del moderno Occidente.

Sei mai giunto alle sorgenti del mare e hai passeggiato nel fondo dell'abisso?».

Dio provvede anche agli animali selvatici che non sono sotto il dominio umano:

«Vai tu a caccia di preda per la leonessa e sazi la fame dei leoncini [...]? Chi prepara al corvo il suo pasto, quando i suoi nati gridano verso Dio [...]? Sai tu quando figliano le capre selvagge e assisti al parto delle cerva? [...] Chi lascia libero l'asino selvatico [...] al quale ho dato la steppa per casa [...]? Del fracasso della città se ne ride e gli urli dei guardiani non ode. Girare per le montagne, sua pastura [...]. Forse per il tuo senno si alza in volo lo sparpiero [...]? O al tuo comando l'aquila s'inalza e pone il suo nido sulle alture?» (*Giobbe* 38-39).

Dio è presente nelle benedizioni sulla società e la natura, ma lo è anche nelle catastrofi sociali e naturali. In realtà, anche la differenziazione tra "sociale" e "naturale" riflette troppo il dualismo moderno. Nei testi ebraici essi sono intessuti insieme in una esperienza olistica, in cui le sconfitte per mano dei nemici invasori e le tempeste e le siccità che annientano le opere umane vengono visti come aspetti di un solo quadro che testimonia del giudizio divino sul peccato umano. Sia nella benedizione che nella maledizione, nel successo come nella rovina, Dio è sovrano, e quindi tutti gli eventi hanno un significato e uno scopo morali.

Con una descrizione che riflette i disastri ecologici dell'antica agricoltura d'irrigazione, il Salmista afferma: «Ridusse i fiumi a deserto, a luoghi aridi le fonti d'acqua e la terra fertile a palude per la malizia dei suoi abitanti». Nello stesso tempo Dio può capovolgere questa rovina in favore dei bisognosi: «Cambiò il deserto in lago e la terra arida in sorgenti d'acqua. Là fece dimorare gli affamati

[...] seminarono campi e piantarono vigne e ne raccolsero i frutti abbondanti» (*Salmo* 107,33-36).

Gran parte della critica ecologica alla Bibbia si è fissata sul concetto di "dominio" sulla natura concesso da Dio all'"uomo"⁶. E, tuttavia, nonostante talune iperboliche affermazioni sul dominio dato all'"uomo" su "tutta" la natura, il quadro biblico presenta un'acuta consapevolezza dei limiti del potere umano. Uno di questi limiti è la caducità umana. Secondo le parole del *Siracide* (17,1-2), «il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo. Egli assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato, diede loro il dominio di quanto è sulla terra».

Inoltre, come hanno subito osservato gli studiosi biblici, l'autorità umana sulla natura rimane un'autorità delegata; la natura non è proprietà privata, di cui si può fare ciò che si vuole, ma è amministrazione responsabile di una terra la cui proprietà ultima è di Dio⁷. Abusare di questo mandato attraverso rapporti distruttivi con la natura significa attirare l'ira divina sul proprio capo. Dio, e non gli "uomini", ha il dominio sulla natura. Né le benedizioni né i poteri distruttivi della natura sono affidati all'autonomia degli esseri umani.

⁶ La condanna della dottrina biblica del dominio umano quale causa determinante della crisi ecologica si trova particolarmente nel popolare saggio di LYNN WHITE, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, che è apparso in origine su *Science* (10 marzo 1967) 1203-1207. Esso ha costituito la giustificazione fondamentale di un assolutistico rifiuto della tradizione ebraica e di quella cristiana in gran parte del movimento ecologista americano, sebbene la ragione ultima per la quale il saggio è stato utilizzato in questo senso è che esso coincideva con la predisposizione ad un'ostilità già presente.

⁷ Cf. JAMES BARR, *Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament*, in DAVID e EILEEN SPRING (edd.), *Ecology and Religion in History*, Harper & Row, San Francisco 1974, 48-75.

Gli umani possono sperare nelle benedizioni di Dio se gli sono fedeli e sono giusti gli uni verso gli altri, ma possono aspettarsi rovine e disastri se non lo sono. Ma anche le "buone opere" non assicurano la benedizione, poiché talvolta Dio fa soffrire il giusto mentre il malvagio prospera. Quando la rovina colpisce l'uomo giusto, la natura stessa gli insegna che anche in questo vi è l'opera di Dio:

«Ma interroga pure le bestie, perché ti ammaestrino, gli uccelli del cielo, perché ti informino, o i rettili della terra, perché ti istruiscano, o i pesci del mare perché te lo facciano sapere. Chi non sa, fra tutti questi esseri, che la mano del Signore ha fatto questo? Egli ha in mano l'anima di ogni vivente e il soffio di ogni carne umana» (*Giobbe* 12,7-10).

Il pensiero ebraico tesse il rapporto d'alleanza di Dio con Israele in stretta relazione con il dono della "terra". Nel capitolo 5 abbiamo visto come il concetto di "terra promessa" possa condurre alla violenza etnocentrica contro altri, il cui antico diritto di possesso viene ignorato perché non sono in rapporto con (questo) Dio. L'altro aspetto di questa medesima prospettiva è, però, la comprensione che il diritto stesso di possesso che Israele ha sulla terra è contingente alla propria giustizia. Il dono della terra non è un possesso che possa essere separato dal rapporto con Dio. Se Israele "contamina" la terra con l'iniquità badi «che il paese non vomiti anche voi, come ha vomitato la gente che vi abitava prima di voi» (*Levitico* 18,28)⁸.

Uno dei frutti principali di questa comprensione ebraica

⁸ Per una delle principali indagini sul rapporto tra popolo e terra nel pensiero biblico, cf. W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land. Early Christianity and the Jewish Territorial Doctrine*, University of California Press, Berkeley 1974.

del rapporto d'alleanza tra giustizia e prosperità nel paese si trova nella legislazione sabbatica. Essa descrive una serie di cicli concentrici: il ciclo di sette giorni, il ciclo di sette anni e il ciclo di sette volte sette anni, cioè il Giubileo. In ciascun ciclo successivo la terra, gli animali e gli umani devono riposare e ristorarsi in modi via via più profondi e completi, che culminano in una periodica "rivoluzione permanente" nel cinquantesimo anno⁹.

Il ciclo dei sei giorni assicura un giorno di riposo ogni sette giorni, non solo all'agricoltore ma anche alla sua forza lavoro umana ed animale: «Per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo giorno farai riposo, perché possano godere quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (*Esodo 23,12*). In questo ciclo la comunità di Israele imita il modello creatore di Dio quando ha fatto il mondo, lavorando sei giorni e riposandosi il settimo.

Nel ciclo di sette anni si pone attenzione ai diritti dei poveri e degli animali selvatici, oltre che al rinnovamento della terra stessa: «Per sei anni seminerai la tua terra e ne raccoglierai il prodotto, ma nel settimo anno non la sfrutterai e la lascerai incolta: ne mangeranno gli indigenti del tuo popolo e ciò che lasceranno sarà divorato dalle bestie della campagna. Così farai per la tua vigna e per il tuo oliveto» (*Esodo 23,10-11*). Inoltre, gli ebrei schiavi maschi devono essere messi in libertà senza debiti nel settimo anno (*Esodo 21,2*). La legislazione parallela del *Levitico* sul settimo anno menziona i lavoratori schiavi e salariati e gli animali a cui si consente di riposare durante

⁹ Cf., in particolare, RICHARD C. AUSTIN, *Hope for the Land. Nature in the Bible*, John Knox Press, Atlanta/Ga. 1988, 97-114.

l'anno sabbatico, vivendo della terra non coltivata come l'agricoltore (*Levitico 25,6-7*).

Nel cinquantesimo anno deve esservi un rinnovamento ancora più profondo nei rapporti tra gli umani, gli animali e la terra, ristabilendo tra loro un giusto equilibrio. L'anno del Giubileo dev'essere annunciato dal suono di una tromba per tutto il paese: «Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti» (*Levitico 25,10*). In questo anno chiunque avrà perduto la sua terra per debiti vi sarà ristabilito e ciascuno tornerà alla sua antica proprietà. Il legislatore accentua il carattere provvisorio di ogni proprietà della terra, dato che la terra rimane in definitiva di Dio. «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini» (*Levitico 25,23*).

Durante il Giubileo gli uomini e le donne ebrei che a causa dei loro debiti sono stati venduti come schiavi devono essere liberati insieme con i loro figli. Anche il debito ha i suoi limiti e dev'essere liquidato al tempo del Giubileo. Il rapporto Signore - servo tra Dio e Israele, manifesto nella liberazione di Israele dalla schiavitù che Dio ha operato, è garanzia contro ogni schiavitù permanente degli ebrei: «Se ne andrà libero l'anno del Giubileo: lui con i suoi figli. Poiché gli Israeliti sono miei servi: miei servi che ho fatto uscire dal paese d'Egitto. Io sono il vostro Dio» (*Levitico 25,54-55*).

Come nel ciclo dei sette anni, l'anno del Giubileo è un tempo in cui la terra rimane incolta, gli animali e i lavoratori umani riposano; ma in senso più radicale è il tempo della periodica correzione dei rapporti ingiusti, che annulla la schiavitù degli umani da parte di altri umani, le perdite e le confische della terra, che hanno creato clas-

si di ricchi e poveri in Israele. La norma di una comunità giusta è quella dei liberi capifamiglia e della terra suddivisa tra loro in modo equo.

Gli studiosi hanno dei dubbi sul fatto che le leggi del Giubileo siano mai state pienamente applicate, sebbene vi siano testimonianze di un'applicazione parziale di tali leggi in tempi diversi. La loro importanza sta, tuttavia, nell'offrire un modello di ecogiustizia redentrice. A differenza dei modelli apocalittici di redenzione, la visione del Giubileo non promette la distruzione del male "una volta per tutte". Gli umani saranno spinti a rapporti ingiusti tra loro, sovraffaticheranno gli animali e sfrutteranno la terra; ma non si deve consentire a questa tendenza di stabilirsi come un "ordine" permanente. Si deve, anzi, riconoscerla come un disordine che deve essere periodicamente corretto, affinché la società umana recuperi i suoi giusti rapporti ecosociali e ricominci da capo.

La visione di una correzione periodica dei rapporti viene proiettata anche su un futuro messianico più assoluto, pur trattandosi di un futuro entro la storia. Il tempo futuro porterà il compimento finale del patto della creazione, ristabilendo la pace tra la gente e sanando l'inimicizia con la natura. In Isaia anche il conflitto tra gli animali carnivori sarà superato nel Regno di pace:

«Ecco infatti io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare, e farò di Gerusalemme una gioia, del suo popolo un gaudio [...]. Non si udranno più in essa voci di pianto, grida d'angoscia. Non ci sarà più un bimbo che viva solo pochi giorni, né un vecchio che non giunga alla pienezza dei suoi giorni [...]. Fabbricheranno case e vi abiteranno, planteranno vigne e ne mangeranno il frutto. Non fabbricheranno perché un altro vi abi-

ti, né planteranno perché un altro mangi, poiché quali i giorni dell'albero, tali i giorni del mio popolo [...].

Prima che mi invochino io risponderò; mentre stanno ancora parlando io già li avrò ascoltati. Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme, il leone mangerà la paglia come un bue, ma il serpente mangerà la polvere. Non faranno né male né danno in tutto il mio santo monte, dice il Signore» (Isaia 65,17-22 e 24-25).

Il patto nella tradizione cristiana

L'intima unità tra giustizia e giusti rapporti con la natura nella relazione d'alleanza tra Dio e Israele è andata largamente perduta nel Nuovo Testamento. Fu invece probabilmente importante nella comprensione che Gesù aveva dell'avvicinarsi del Regno che egli si sentiva chiamato ad annunciare. I resoconti sugli insegnamenti di Gesù nei vangeli sinottici riflettono forti elementi della visione di rinnovamento del Giubileo¹⁰.

Il resoconto più completo sul Padre Nostro in *Matteo* 6,9-13 mostra una comprensione del regno di Dio come lo stabilirsi della giustizia e di giusti rapporti sulla terra: «La tua volontà sia fatta in terra». Questa speranza di rinnovamento terreno è espressa in tre incisive affermazioni: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano. Rimetti a noi i nostri debiti come noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori. Non esporci alla tentazione, ma liberaci dal male». Il riferimento ai debiti va probabilmente compreso nella tradizione del Giubileo sulla liquidazione dei debiti,

¹⁰ R.C. AUSTIN, *Hope for the Land*, 115-126. Anche JOHN HOWARD YODER, *The Politics of Jesus*, William B. Eerdmans Press, Grand Rapids/Mi. 1972, 64-78.

e non semplicemente spiritualizzato come i "peccati" (nel senso cristiano)¹¹.

Il testo di Isaia che Luca mette in bocca a Gesù all'inizio del suo ministero, nella sinagoga della città di Nazaret dove era stato allevato, riflette anch'esso la tradizione del Giubileo. L'"anno di grazia del Signore" viene definito come annuncio della "lieta novella ai poveri", "liberazione ai prigionieri", "recupero della vista ai ciechi", "rimettere in libertà gli oppressi" (*Luca* 4,18-19)¹². In ambedue questi testi è, però, assente la legislazione sabbatica sul riscatto della terra, il lasciar riposare gli animali e il lasciare incolta la terra. La preoccupazione è quella di stabilire una giustizia interumana, ma non più nella prospettiva degli agricoltori e del loro rapporto con gli animali e con la terra.

Con lo sviluppo del cristianesimo, anche le preoccupazioni per una giustizia in questo mondo scompaiono, per essere sostituite da una comprensione cosmologica e spiritualizzata dell'opera di Gesù come Messia. Sebbene la cristianità affermasse di essere il popolo del "nuovo patto", i concetti d'alleanza del rapporto con la terra sarebbero stati accantonati. Il cristianesimo sostituì alla visione etnica ebraica del popolo una visione universalistica e imperiale del "nuovo popolo" di Dio e reinterpretò la terra promessa come l'intero cosmo e, particolarmente, come quella

¹¹ J.H. YODER, *The Politics of Jesus*, 64-78.

¹² Sebbene gran parte del testo di *Luca* 4,18-19, che si ritiene Gesù abbia letto nella sua sinagoga a Nazaret, sia preso da *Isaia* 61,1-2, vi sono alcune discrepanze. Luca leggeva dalla versione dei *Settanta* di *Isaia* 61,1 la traduzione erranea di "proclamare la scarcerazione dei prigionieri" come "proclamare la vista ai ciechi", ed egli aggiunse le parole di *Isaia* 58,6, "rimettere in libertà gli oppressi".

parte del cosmo trascendente rispetto alla terra, o "cielo". Questo significava lo svanire della prospettiva concreta dell'ecogiustizia della legge ebraica.

L'idea del patto rimase inesplorata per la maggior parte del Medioevo. Tuttavia, il sedicesimo secolo vide un importante recupero di questo concetto nei riformatori zwingliani e calvinisti ed anche nell'ala radicale anabattista della Riforma. L'emergere del nazionalismo europeo e gli stretti legami dei riformatori puritani con alcune forme di nazionalismo militante fecero rivivere l'antico nesso tra nazione eletta e patria nazionale. Questo concetto, come abbiamo già visto, sarebbe stato portato dai coloni puritani in America e nel Sudafrica.

I riformatori anabattisti sottolinearono il conflitto tra la chiesa come comunità del patto e lo stato. Vedevano la chiesa come una comunità redenta che sosteneva valori controculturali, come la radicale uguaglianza delle persone, il rifiuto della guerra e del lusso, contro l'*éthos* dominante. Alcuni movimenti, come il movimento dei *Diggers* [zappatori] di Gerrard Winstanley in Inghilterra tra il 1649 e il 1650, trasferirono questo concetto nel rifiuto comunitario della proprietà privata e nell'affermazione del diritto dei contadini senza terra, scacciati dal movimento per la recinzione dei suoli, a reclamare i terreni comuni¹³.

Il concetto della comunità del patto come uno stato religioso vincolato da principi comuni avrebbe avuto un ruolo

¹³ Winstanley pose i principi basilari del movimento dei *Diggers* nel suo manifesto del 1649, *The True Levellers Standard Advanced*. Per una trattazione di questo movimento, cf. CHRISTOPHER HILL, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, New York 1975, 107-150 [trad. it., *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del '600*, Einaudi, Torino 1981].

lo importante nella formazione dell'identità politica americana. In un sermone rivolto ai coloni della Baia del Massachusetts nel 1630, ancora a bordo della nave che li trasportava, John Winthrop espresse la visione puritana del patto del *Commonwealth*:

In siffatto modo sta la causa di Dio tra Dio e noi. Siamo entrati nel patto con lui per la sua opera, abbiamo assunto un solenne impegno, il Signore ci ha concesso di definire i nostri propri articoli [...] abbiamo implorato da lui il favore e la benedizione. Se il Signore si compiacerà di ascoltarci, e di condurci in pace al luogo che desideriamo, allora Egli ha ratificato questo patto e ha suggellato il nostro impegno e si attenderà una stretta adesione agli articoli che vi sono contenuti [...]¹⁴.

Richiamandosi al precedente patto di Dio con Israele, Winthrop ammoniva solennemente i nuovi firmatari del patto che se ne avessero violato gli statuti dovevano aspettarsi la severa punizione di Dio.

Per evitare l'ira divina dovevano «praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con Dio» (*Michea* 6,8), affinché la comunità potesse essere «unita insieme come un sol uomo», tenuta insieme dall'affezione fraterna ed essere pronta a «privarsi del superfluo» per potersi servire gli uni gli altri nei periodi di necessità. La comunità doveva rallegrarsi insieme, fare cordoglio insieme, faticare e soffrire insieme, avendo dinanzi agli occhi la vita comune come un unico Corpo nel Signore. Se lo faranno, il Signore «sarà il nostro Dio e si compiacerà di dimorare

¹⁴ Cf. CONRAD CHERRY, *God's New Israel. Religious Interpretations of American Destiny*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs/N.J. 1971, 42-43.

fra noi come suo popolo e ordinerà la benedizione sul nostro cammino»¹⁵.

Winthrop collega questa comprensione della Colonia della Baia del Massachusetts come popolo del patto a quella della terra promessa che prospererà se il popolo è giusto, ma lo scaccerà se non sarà così:

Se i nostri cuori si svieranno, così che non obbediremo, ma saremo sedotti e adoreremo altri dèi, i nostri piaceri e i nostri profitti e serviremo loro, ci viene proclamato in questo giorno che certamente periremo fuori della buona Terra verso la quale traverseremo questo vasto mare per possederla¹⁶.

L'uso puritano del tema del patto come base religiosa di una comunità politica avrebbe giocato un ruolo importante nello sviluppo dell'idea della Costituzione americana come contratto sociale, volontariamente assunto da tutti (i capifamiglia) e che poggiava quindi sul consenso dei governati. Le radici bibliche e puritane dell'identità nazionale americana sono la fonte di gran parte del meglio e del peggio della cultura americana: sia il concetto dell'America come nazione eletta, specialmente favorita da Dio per imporre sugli altri la sua volontà come legge divina, sia i movimenti di autocritica profetica e di riforma nazionale dei mali sociali¹⁷.

Il concetto biblico di popolo del patto era patriarcale, era androcentrico, antropocentrico ed etnocentrico. Il rifiorire puritano di questa idea in Inghilterra e in America

¹⁵ C. CHERRY, *God's New Israel*, 42-43.

¹⁶ C. CHERRY, *God's New Israel*, 42-43.

¹⁷ Cf. WOLFGANG ROTH — ROSEMARY RUETHER, *The Liberating Bond. Covenants, Biblical and Contemporary*, Friendship Press, New York 1978, 67-83.

era una prosecuzione di siffatti modelli esclusivisti. Il patto dei coloni della Baia del Massachusetts veniva compreso fondamentalmente come un contratto tra maschi capifamiglia. Questo significava che né le donne, né gli schiavi, né gli indiani, né i servi bianchi maschi, e neppure quelli che non erano membri della chiesa, facevano parte del contratto.

Il governo costituzionale, edificato dai maschi della classe mercantile e di quella dei piantatori nelle tredici colonie 150 anni dopo avrebbe avuto le medesime restrizioni, ad eccezione della clausola per i membri di chiesa. Tutti questi altri gruppi erano concepiti come dipendenti, privi dello statuto di cittadini autonomi. Si presumeva che fossero rappresentati dal governo collettivo del capofamiglia maschio.

Nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo gli Stati Uniti avrebbero visto una serie di movimenti di riforma — suffragio maschile universale, abolizionismo, suffragio delle donne e movimento per i diritti civili — che avrebbero cercato di correggere queste limitazioni. Lo scopo, non ancora perfettamente raggiunto, era quello della parità dello stato civile per tutti gli adulti, senza riguardo alla religione, alla razza, al genere o a “precedenti condizioni di servitù”.

Questo ha anche significato allargare i limiti “etnico-religiosi” della comunità d'alleanza americana. I puritani consideravano il patto limitato ai membri della loro comunità di fede. Il contratto sociale americano dovette essere continuamente allargato per comprendervi coloro che non erano protestanti anglosassoni: cattolici, ebrei, afro-americani, asiatici, ispanici. Gli attacchi contro gli arabo-americani e i musulmani durante la guerra del Golfo del 1991 sono l'ultimo elemento di tensione nel processo di

estensione dell'identità americana, volto ad includervi autenticamente tutti coloro che vivono in questo paese¹⁸.

Il patto e i diritti di natura

Fino agli anni '70, tuttavia, i presupposti antropocentrici della vita costituzionale americana sono stati scarsamente sfidati nella cultura americana. L'idea che i “diritti naturali” possano essere estesi per includervi i “diritti di natura” scandalizza ancora molti americani come un'idea bizzarra. Di recente, alcuni movimenti hanno cominciato a chiedere se degli esseri che non siano umani abbiano “diritti civili”. Gli ambientalisti hanno chiesto “se gli alberi hanno uno statuto” nel tentativo di ottenere i diritti legali per le specie e l'ambiente. Il movimento per i diritti degli animali ha cercato di estendere i diritti civili agli animali come individui¹⁹.

Gli ambientalisti e gli attivisti per i diritti degli animali hanno operato con prospettive etiche diverse e questo ha causato dei conflitti settari tra di loro. La filosofia etica dei diritti degli animali si è fissata sui diritti degli animali come individui e si è concentrata soprattutto sugli animali domestici o in prigione, sul cattivo trattamento degli animali nell'industria agricola e nei laboratori scien-

¹⁸ Per l'esplosione di odio anti-arabo e anti-musulmano negli Stati Uniti durante la guerra del Golfo Persico nel 1991, cf. *ADC Times* (gennaio 1991), bollettino d'informazione del Comitato contro la discriminazione arabo-americana.

¹⁹ Per una panoramica su questo problema, cf. RODERICK F. NASH, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, University of Wisconsin Press, Madison/Wi. 1989.

tifici. Essa si richiama al profondo legame emotivo del rapporto umano che si stabilisce con gli animali domestici, gli animali che vivono nella casa con i loro diritti alle cure e all'affetto di un membro della famiglia. Il rapporto con gli animali domestici non va banalizzato, perché è l'occasione principale nella quale gli abitanti delle città sperimentano l'amore e la comunicazione tra le specie, giungendo a riconoscere la personalità degli animali.

L'orrore che si prova verso la violenza sugli animali nelle fattorie o nei laboratori si richiama a questo legame emotivo con gli animali domestici; ma non è soltanto una questione di sentimentalismo, bensì l'invito ad una coerenza morale. Come si può riconoscere la personalità di un solo cane e non di tutti i cani? come possiamo prenderci amorevolmente cura del benessere dell'animale che fa parte della nostra casa e lasciare che gli animali della medesima specie siano sottoposti alle più crudeli torture e all'abbandono²⁰?

Il modello interpersonale di relazione con gli animali viene criticato dagli ambientalisti. Esso significa che la categoria dei "diritti degli animali" si applica in primo luogo ad alcuni animali "favoriti", soprattutto ai mammiferi. Alcuni uccelli, pesci e rettili possono esservi inclusi. Gli insetti, che costituiscono la grandissima maggioranza delle specie animali, non provocano la stessa reazione. La tradizionale linea di separazione tra gli umani che possiedono un'"anima" e gli animali che non la possiedono si abbassa

²⁰ Questa è la mia interpretazione. Per storie di anticrudeltà e del suo nesso con il rapporto degli inglesi nei riguardi dei loro animali prediletti, cf. KEITH THOMAS, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Penguin, New York 1984. Anche JAMES SERPELL, *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships*, Basil Blackwell, London 1986.

per includervi alcune categorie di animali; ma si traccia ancora una linea di separazione tra una categoria di esseri da rispettare sulla base del loro "sentire" e quelli che ne mancano e che quindi non hanno "diritti"²¹.

Tom Regan, nei suoi scritti, rappresenta il tentativo più compiuto di assimilare i mammiferi non umani alla categoria dei diritti morali fondati sulla coscienza. Andando più in là di molti attivisti per i diritti degli animali, che citano la sensibilità animale e quindi la capacità di soffrire come fondamento per la loro difesa da trattamenti dolorosi, Regan definisce i mammiferi come esseri che posseggono tutti i requisiti della personalità. I mammiferi non soltanto sperimentano la gioia e la sofferenza, ma mostrano anche di possedere delle intenzioni. Ciò evidenzia un comportamento teso ad uno scopo, che suggerisce un elemento di immaginazione delle possibilità future. Il riconoscimento delle persone, dei luoghi e degli eventi sperimentati prima indica anche un elemento di memoria. Come le persone, i mammiferi hanno con il tempo una identità psicopersonale²².

Tali caratteri di personalità provano per Regan che tutti gli stessi diritti che la società liberale riconosce alla persona umana vanno ugualmente estesi ai mammiferi. Questo significa non soltanto che gli animali non devono essere sottoposti a procedimenti dolorosi nelle fattorie o nei laboratori, ma che non devono essere usati per esperimenti, allevati per produrre cibo, cacciati, catturati o uccisi pri-

²¹ Cf., in particolare, PETER SINGER, *Animal Liberation*, The New York Review of Books, New York 1990² [trad. it., *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991].

²² TOM REGAN, *The Case for Animals Rights*, University of California Press, Berkeley/Ca. 1983 [trad. it., *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990].

ma del loro tempo, non diversamente dal fatto che non tratteremmo una persona umana in alcuno di questi modi. Come gli umani, gli animali hanno un diritto senza condizioni alla vita. Si tratta di un diritto morale intrinseco alla loro natura come persone, che non può essere limitato dagli statuti giuridici che li definiscono come proprietà.

Nonostante definisca gli animali esseri coscienti, tesi ad uno scopo e capaci di decisioni, Regan non pensa che gli animali possano conoscere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e, quindi, non sono agenti morali. Essi sono pazienti morali, sui quali agiscono agenti morali che devono essere chiamati a risponderne, ma non possono essere definiti colpevoli per i loro atti. Questo non impedisce alla società di uccidere il cane idrofobo che minaccia altri, in situazioni di conflitto tra diritti alla vita; ma l'animale è moralmente innocente, e di qui l'esigenza della protezione della vita innocente, al pari di quella dei bambini²³.

Regan riconosce che se gli animali non potessero essere più allevati per il consumo o utilizzati per esperimenti scientifici o commerciali la popolazione animale sulla terra si ridurrebbe rapidamente forse di venti o trenta miliardi. Molte sottospecie animali che sono state allevate per l'uso umano scomparirebbero, dato che gli umani non alleverebbero maiali o armenti solo perché possano godere di un'esistenza lunga e felice. Come per il controllo della popolazione umana, la popolazione animale si dovrebbe ridurre evitando di allevarla, anziché uccidere gli animali viventi.

Una vasta riduzione della popolazione animale non è in sé un problema per Regan, dato che il valore di un animale sta nel valore di ciascun individuo, e non nei nu-

²³ T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, 294-297 [trad. it. cit.].

meri o nella specie. La responsabilità umana verso gli animali è quella di lasciarli esistere, presumibilmente in *habitat* selvaggi dove possano prendersi cura di se stessi. Regan ha dure parole per gli ambientalisti, i quali si preoccupano più delle specie e delle comunità biotiche che non degli animali singoli, e li chiama "fascisti ambientali". Ai suoi occhi l'ultimo membro di una specie a rischio non ha più valore del duemilionesimo animale di quella specie. Ciascuno ha pari valore come individuo²⁴.

I sostenitori dell'etica dell'ambiente si preoccupano, invece, della salute delle comunità biotiche e della massimizzazione della diversità delle specie nel loro *habitat*. Si preoccupano, quindi, più della vita di alcuni insetti di una specie a rischio che della vita del duemilionesimo cervo in un parco in cui i cervi sono in soprannumero rispetto alla capacità del loro *habitat*. La preoccupazione per le specie a rischio viene spesso difesa su basi antropocentriche: ciascuna specie vegetale o animale che scompare significa la perdita di una fonte potenziale di conoscenza della terra, che potrebbe avere un valore per l'alimentazione o per la medicina.

Ma il valore delle specie va al di là di questi criteri utilitaristici. Ciascuna specie di piante o di animali è una forma di vita evolutiva distinta e, quindi, come specie, ha un valore unico per suo diritto. Gli ambientalisti operano sulla base del principio che la massimizzazione della diversità delle specie promuove la salute dell'intera comunità biotica. Sebbene con il tempo l'evoluzione naturale abbia come risultato l'estinzione di alcune specie, il recente impatto umano sulla terra ha accelerato questo processo

²⁴ T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, 359-363 [trad. it. cit.].

di estinzione in maniera molto pericolosa, e quindi gli umani devono rivendicare un ruolo di custodia esplicita delle specie a rischio²⁵.

Secondo gli ambientalisti, gli attivisti dei diritti per gli animali agiscono sulla base di un sentimentalismo fuorviante per dei particolari animali favoriti, che spesso ha come risultato un danno maggiore per tali animali. Così, per esempio, nei casi in cui una limitazione controllata delle mandrie di cervi o di cavalli è stata interrotta nei parchi statali sulla base di un certo sentimentalismo verso questi tipi di animali, ne è risultato un disastro ecologico. Non soltanto la loro proliferazione ha spogliato le foreste e distrutto le erbe da foraggio, ma alla fine molti sono morti di fame, una forma di morte più penosa che se il loro numero fosse stato mantenuto entro certi limiti attraverso un abbattimento periodico²⁶.

L'invito a lasciar "esistere" gli animali allo stato selvaggio suggerisce esso stesso un anelito a tornare ad un mondo più semplice, in cui il potere umano sul resto della vita era limitato e la maggior parte degli animali poteva veramente "esistere" nella libertà della vita selvaggia. Ma l'enorme proliferazione della popolazione umana e la capa-

²⁵ PAUL e ANNE EHRLICH, *Extinction. The Causes and Consequences of the Disappearance of Species*, Random House, New York 1981.

²⁶ Daniel B. Botkin, in una relazione tenuta alla quinta Conferenza annuale Casassa Conference su "Prospettive ecologiche: teoria e pratica" (14-15 marzo 1991) presso la Loyola Marymount University di Los Angeles, California, intitolata: *Ecological Theory and Natural Resource Management. Scientific Principle of Cultural Heritage*, ha riferito come l'attaccamento sentimentale agli elefanti avesse avuto come risultato la proliferazione di questi animali, distruggendo praticamente una vasta zona del Parco naturale del Kenya quale *habitat* vitale per gli elefanti o per qualsiasi altra forma di vita.

cià degli umani di invadere ogni ambiente, anche il più inaccessibile, non ci permette una opzione attendista nei riguardi degli animali. Ci piaccia o no, se si vuole che la diversità biotica della terra sia protetta e conservata, lo sarà soltanto grazie a una comunità umana che ne assuma una custodia illuminata²⁷.

Ciò significa una osservazione da vicino della natura, affinché possiamo imparare come una sana comunità biotica si sostenga attraverso complessi interscambi tra piante ed animali; ma significa anche che diventiamo promotori di questi *habitat*, ristabilendoli coscienziosamente, sapendo cioè che essi non possono più andare avanti "da sé". Il concetto biblico degli umani come "immagine di Dio", alle cui cure è affidata la natura, assume, quindi, un significato più profondamente etico. Non soltanto questo ruolo degli umani non provoca un uso distruttivo della natura, ma pone anche nelle mani degli umani una responsabilità molto più onnicomprensiva per la conservazione della natura. È la specie umana che deve rendere conto al Dio della vita, della cura e della difesa della grande panopia delle forme di vita prodotte da millenni di creatività della terra²⁸.

Ma le preoccupazioni degli attivisti per i diritti degli animali vanno anch'esse ascoltate. Dev'esservi posto per

²⁷ Anche il movimento *Deep Ecology* condivide in parte il principio del "laissez-faire", lasciar fare, il quale immagina la possibilità di ricostituire degli *habitat* indisturbati per gli animali selvatici se questi saranno liberati dall'interferenza umana; alcuni di questi autori idealizzano, però, anche il cacciatore come modello di comunione umana con la natura selvaggia. Cf. PAUL SHEPARD, *Nature and Madness*, Sierra Club Books, San Francisco/Ca. 1982; anche il suo *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Scribners, New York 1973.

²⁸ Cf. il dibattito relativo in JOHN COBB, *Matters of Life and Death*, Westminster/John Knox Press, Louisville/Ky. 1991, 33-43.

una sensibilità morale alla qualità della vita di animali altamente senzienti, che somigliano moltissimo agli umani nella loro capacità non soltanto di provare dolore ma anche di godere la vita, di ricordare e immaginare e di intesere relazioni sociali con la propria specie, oltre che con gli umani. Questi animali non vanno sottoposti a dolorosi esperimenti o essere ingabbiati in piccole celle isolate dove non è mai loro consentito di giocare o di interagire con altri. Il diritto alla qualità della vita è inerente a questi animali stessi, e non semplicemente per i rapporti che gli umani stabiliscono con loro.

La pura cifra degli animali usati nei laboratori eccede di gran lunga le necessità scientifiche, e non vi è giustificazione per le crudeltà alle quali questi animali vengono sottoposti. L'industria agricola ha bisogno di usare sugli animali ormoni artificiali e antibiotici che risultano crudeli per gli animali stessi, per non parlare dei loro dubbi risultati per la salute degli umani che ne consumano la carne²⁹. Il consumo di carne come elemento centrale della dieta dei più ricchi è discutibile, alla luce della necessità di nutrire milioni di affamati. Tutte queste considerazioni suggeriscono un uso ampiamente ridotto degli animali nei laboratori e un numero minore di animali allevati per l'alimentazione. In ambedue i contesti vanno protetti i loro diritti a condizioni "umane" e naturali di vita.

Non sono, però, sicura che tutte queste considerazioni conducano all'impegno morale per la completa eliminazione di una di queste pratiche. L'esigenza posta dal movimento per i diritti degli animali affinché si giunga ad una

²⁹ Cf. DAVID C. COATS, *Old MacDonald's Factory Farm*, Continuum, New York 1989.

assoluta dieta vegetariana, come espressione del diritto incondizionato degli animali alla vita, non mi sembra moralmente convincente. Molti di questi autori, come Tom Regan, estendono questo principio soprattutto alla carne dei mammiferi e non sono chiari sulla sua estensione ai pesci e al pollame, e ancor meno alla "vita inferiore"³⁰. Comprendendo la natura come un *continuum*, come si può tracciare una linea di separazione tra animali con il diritto alla vita e animali che non hanno tale diritto?

Il tentativo di derivare questo mandato morale dalla "natura" incorre nella contraddittoria realtà predatoria che fa inevitabilmente parte della natura stessa. Non soltanto gli animali carnivori dipendono per la loro esistenza dal nutrirsi di altri animali, ma tutte le forme di vita esistono attraverso una interdipendenza in cui si consuma e si è consumati. Anche i corpi dei grandi mammiferi alla fine si corromperanno per fornire cibo ai vermi e agli insetti. Né è sufficiente affermare che non ci si nutre di esseri con i quali si ha una relazione interpersonale. Come coltivatrice di ortaggi, io spendo molto amore per ciascuna pianta, per alcuni mesi ogni anno, e mi sento molto addolorata quando ne vedo una malata, ma tuttavia intendo mangiare il frutto delle mie piante.

È probabile che alcuni umani, fin dall'inizio della caccia agli animali, abbiamo provato dolore o rimorso per averne mangiato. Ciò viene espresso dalla tradizione biblica secondo la quale, nella creazione originaria, sia gli esseri umani che gli animali erano vegetariani. Il consumo di carne e il rapporto predatore - preda tra gli umani e gli animali

³⁰ T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, 349 [trad. it. cit.].

rappresenta la caduta in uno stato morale inferiore. Nel patto di Dio con Noè dopo il diluvio è detto:

«Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia al suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo: vi do [ora] tutto questo, come già le verdi erbe [nella creazione originaria]» (*Genesi* 9,2-3).

Vengono imposti dei limiti al consumo di animali: «Soltanto non mangerete carne con la sua vita, cioè il suo sangue» (*Genesi* 9,4). Nel limite posto al consumo di sangue degli animali, o a versare il sangue degli esseri umani, il testo biblico riconosce la fondamentale comunanza tra i mammiferi a sangue caldo e gli umani; ambedue condividono il medesimo sangue di vita.

Coloro che dalla cultura biblica ereditano la visione della redenzione come ritorno al Paradiso hanno talvolta fatto riferimento a questi testi per affermare che il vegetarianismo è un'espressione della vita redenta; si ristabiliscono così gli originari pacifici rapporti tra gli umani e gli animali, come abbiamo visto nel testo di Isaia citato prima. Ma questa visione urta con il fatto che almeno un cospicuo gruppo di animali mangia altri animali. Consideriamo il loro istinto di preda un'espressione della "natura caduta"? La linea che separa gli animali "superiori" da quelli "inferiori" in questo contesto, e persino dalle piante, appare arbitraria. Il rapporto consumatore - consumato è parte inevitabile della condizione biotica. Di conseguenza, il tentativo di eludere l'ambiguità insita nell'uccidere l'altra vita per vivere risulta alla fine impossibile.

Vi sono, tuttavia, forti ragioni morali per una dieta soprattutto vegetariana, specialmente per i popoli ricchi. La

giustizia verso gli animali e la preoccupazione per una giusta etica alimentare per l'umanità intera esige un consumo estremamente ridotto della carne e il boicottaggio della carne prodotta nell'industria agricola. (È attualmente disponibile un tipo di carne nei negozi all'insegna del "cibo sano" che si afferma sia stata prodotta con un allevamento "naturale" degli animali). Una seconda ragione per evitare la carne è quella di esprimere la nostra solidarietà verso i milioni di esseri umani affamati che possono essere nutriti a sufficienza soltanto se i ricchi consumano al livello più basso della catena alimentare.

È, però, difficile imporre un'etica vegetariana ai contadini del Terzo mondo, per i quali il consumo occasionale dei polli o dei maiali che crescono nel loro cortile costituisce parte indispensabile di una dieta altrimenti molto limitata. La possibilità di avere molte forme di proteine alternative e, quindi, una dieta sana senza carne, è un lusso dei ricchi. Siamo, dunque, noi cittadini delle nazioni ricche, con i nostri *supermarket* pieni di una grande varietà di cibi provenienti da tutto il mondo, che possiamo e dobbiamo adottare una dieta pressoché vegetariana, per amore dei diritti sia degli animali che degli altri umani.

Christopher Stone — il filosofo del diritto che difese lo statuto giuridico degli alberi nella causa del 1969 intentata dal Sierra Club contro le Disney Enterprises, che avevano sfruttato la Mineral King Valley facendone un'enorme stazione climatica³¹ — ha affermato di recente che l'etica dell'ambiente soffrirebbe di "monismo morale". Sia che adottiamo una visione utilitaria o una visione deonto-

³¹ CHRISTOPHER STONE, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Sierra Club Books, Los Altos/Calif. 1974.

logica dell'etica, le varie scuole per i diritti degli animali o per l'etica dell'ambiente hanno cercato di trovare una singola serie di principi, tutti onnicomprensivi. Il risultato è che molte realtà vengono ignorate o adattate ad uno schema di pensiero etico improprio. Mi sembra sia questo il caso del tentativo di Tom Regan di assimilare i diritti degli animali al quadro dei diritti morali della persona umana.

Stone afferma che occorre più pluralismo morale nell'etica ecologica e nella traduzione di tale etica in principi giuridici. Parlando di pluralismo morale, Stone non intende un relativismo morale, in cui i livelli etici universali siano abbandonati in favore di un pluralismo culturale, ma suggerisce piuttosto che norme etiche diverse vengano applicate in differenti contesti o "piani" della realtà³². I principi etici applicabili alla difesa della vita umana non possono identificarsi esattamente con quelli appropriati a mammiferi altamente senzienti.

Vi è, tuttavia, posto per elementi di rispetto verso il singolo animale senziente, diverso da quello per le piante o per animali meno senzienti. Inoltre, vi sono principi etici da applicare alle comunità biotiche e alle specie a rischio, che operano su un piano di valori diverso da quello applicabile ai singoli mammiferi in cattività. Forse la questione più importante, nell'invito di Stone al "pluralismo morale", è il riconoscimento dell'utilità, ma anche dell'inadeguatezza di una definizione della "natura" unicamente attraverso la categoria dei "diritti individuali". La cultura americana deve essere capace di pensare in termini

³² CHRISTOPHER STONE, *Earth and Other Essays. The Case for Moral Pluralism*, Harper & Row, New York 1987.

di relazioni comunitarie; dobbiamo imparare a prendere in considerazione umani e non-umani nelle comunità biotiche, dove una pluralità di valori dev'essere bilanciata nei rapporti vicendevoli³³.

I diritti degli animali senzienti a non essere sottoposti ad un'eccessiva sofferenza e a godere di una certa qualità di vita, anche se il loro destino finale è la mensa degli umani; il bisogno di *habitat* "selvaggi" in vista di un equilibrio tra predatore e preda, affinché gli animali stessi non distruggano la propria capacità vitale; il bisogno di preservare la diversità biotica e di impedire una rapida estinzione delle specie: sono tutti valori che vanno difesi. La base etica di ciascuno di questi valori va chiarita in un ricco intreccio di diritti, valori e doveri degli umani verso le altre forme di vita della cui custodia dobbiamo assumerci la responsabilità³⁴.

Una visione d'alleanza del rapporto tra gli umani e altre forme di vita riconosce il posto speciale che gli umani hanno in questa relazione come custodi; custodi che non hanno creato e che non possiedono assolutamente il resto della

³³ David Rothenberg, nella sua relazione: *The Individual and the Community. Two Approaches to Ecophilosophy in Practice*, tenuta in occasione della Casassa Conference (cf. nota 26) poneva in contrasto l'approccio individualista americano, che si manifesta anche nel successo della legge sulle specie minacciate, e il piano nazionale norvegese per il trattamento delle risorse ambientali, che sottolinea una serie di principi comunitari collegati tra loro nel rapporto tra il popolo norvegese e la sua terra.

³⁴ Richard C. Austin, nel suo *Reclaiming America. Restoring Nature to Culture*, Creekside Press, Abingdon/Va. 1990, suggerisce un emendamento costituzionale che riconosca i diritti civili della terra (americana). Questo emendamento non ha come oggetto i singoli animali, ma le tre aree delle specie a rischio, dei sistemi di sostegno alla vita naturale e dei siti di particolare bellezza estetica (pp. 156-169).

vita sulla terra, ma che sono i responsabili ultimi del suo benessere verso la vera fonte della vita, Dio. La visione del patto riconosce che gli umani e le altre forme di vita fanno parte di una sola famiglia, fratelli e sorelle di una comunità di interdipendenza. Pur avendo diritti limitati nell'uso delle altre forme di vita, e anche responsabilità di cura e di protezione verso di loro, al cuore di ogni altro essere vivente vi è un rapporto ultimo con un "tu", si tratti di un grande leone di montagna o di guizzanti batteri che affermano la loro alterità rispetto a noi³⁵.

Il rapporto d'alleanza tra gli umani e tutte le altre forme di vita, come un'unica famiglia unita da un'unica fonte di vita, vieta che l'alterità sia tradotta in ostilità distruttiva. Non abbiamo diritto di spazzar via un'altra forma di vita perché è diversa da noi; anzi, noi incontriamo ciascun altro essere contemporaneamente come "altro" e come affine, così come incontriamo ogni altra persona umana. La pianta che stende i suoi rami verso il sole, l'animale i cui occhi incontrano cautamente i nostri quando interrompe per un attimo le sue attività, rivelano il loro proprio essere in sé e per sé.

Questo significa che le altre forme di vita non possono alla fine passare semplicemente sotto il nostro potere come proprietà, come "cose" senza una propria vita e un proprio essere. Ciascuno ha il suo particolare rapporto con Dio come fonte della vita, e non necessariamente per i nostri scopi, una visione rivelata con eloquenza dalla voce

³⁵ Per la comprensione dell'incontro con la natura come persona, senza antropomorfismi, sono debitrice al libro di ERAZIM KOHAK, *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

di Dio che parla a Giobbe nel turbine della tempesta. Così, anche nel far uso degli animali e delle piante come cibo, come vestiti o per altri bisogni, deve sempre rimanere un *caveat* ultimo contro la riduzione degli animali o delle piante, del suolo o delle montagne allo stato di "cose" sotto il nostro potere.

Ogni forma di vita ha il proprio fine, il proprio diritto all'esistenza, il proprio rapporto indipendente con Dio e con gli altri esseri. Pur vedendo il nostro rapporto con la natura come cose che possiamo usare, deve rimanere una sensibilità più ampia, radicata nell'incontro con la natura come un "tu", come nostri compagni nell'esistenza, ciascuno con la propria integrità³⁶. Non è un sentimento ozioso che ci spinge a ringraziare gli animali e le piante che ci forniscono le fonti della nostra vita prima che facciamo uso di qualsiasi cosa materiale. È corretto dire una preghiera di ringraziamento prima di ogni pasto, se vogliamo cominciare a stare nel giusto rapporto con gli altri esseri nel patto della creazione.

³⁶ L'elaborazione della filosofia del rapporto Io - Tu di Martin Buber come incontro primario con Dio, non soltanto negli altri esseri umani e attraverso di loro, ma attraverso e negli alberi e nelle altre cose viventi, rimane la fonte di questa comprensione; cf. il suo *I and Thou*, Charles Scribner, New York 1958 [trad. it., *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 59ss.].