

NUOVA RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO II (2025) N. 1

ETICA NELL'ANTROPOCENE A DIECI ANNI DALLA *LAUDATO SI'*

SIMONE MORANDINI. Etica teologica: situarsi nell'Antropocene

- LUCIA VANTINI. Dinanzi alla crisi: emozioni e atteggiamenti
- MAURIZIO GIROLAMI. La creazione. Spunti e prospettive biblico-teologiche
- CARLA DANANI. Modelli di etica ambientale: una prospettiva filosofica
- ANTONIO AUTIERO. Modelli di etica ambientale: una prospettiva teologica
- JOSHTROM ISAAC KUREETHADAM. Interconnessione ed Ecologia Integrale. Verso un'etica planetaria alla luce della *Laudato Si'*
- DIMITRIOS KERAMIDAS. L'eco-teologia nel magistero della Chiesa Ortodossa
- ILENYA GOSS. Etica nell'Antropocene: salvaguardia del creato in prospettiva ecumenica
- PIERPAOLO SIMONINI. *Nόμος* e *lόγος* dell'*oikos*: giustizia ambientale ed economia
- MARTIN M. LINTNER. Etica ambientale ed etica animale: legami intere e transdisciplinari e un invito alla spiritualità del creato
- FRANCESCA MARIN. Prevenzione e precauzione: per un agire etico volto alla cura dell'ambiente

NUOVA
RIVISTA
DI TEOLOGIA
MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO II (2025) N. 1

Nuova Rivista di Teologia morale
a cura della Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Direttore Responsabile

Gianni Dal Bello

Direttore Scientifico

Pier Davide Guenzi

Segretario di redazione

Alessandro Picchiarelli

Comitato editoriale

Salvino Leone, Alessandro Rovello, Simone Morandini, Michele Mazzeo, Pietro Cognato, Gaia De Vecchi

Comitato scientifico internazionale

Alfonso Amarante (Pontificia Università Lateranense – Città del Vaticano) – Antonio Autiero (Università di Münster – Germania) – Philippe Bordeyne (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – Città del Vaticano) – Roberto Dell’Oro (Loyola Marymount University Los Angeles California – USA) – Catherine Fino (Institut catholique de Paris – Francia) – Julio L. Martinez (Università Pontificia Comillas Madrid – Spagna) – René Micallef (Pontificia Università Gregoriana Roma – Italia) – Sigrid Müller (Università di Vienna – Austria) – Massimo Reichlin (Università Vita e Salute Milano – Italia) – Giovanni Salmeri (Università di Roma Tor Vergata – Italia) – Stefano Zamboni (Accademia Alfonsiana Roma – Italia)

Proprietà

Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Sede legale: Largo Angelicum 1 – 00184 Roma (RM)

Per ogni comunicazione e invio di manoscritti:

nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com

Indicazioni redazionali e Codice etico della Rivista: www.atism.it

I contributi pubblicati sono stati sottoposti a double blind peer review da parte di due revisori

Editore

Edizioni Studium S.r.l. – via Giuseppe Gioachino Belli, 86 – 00193 Roma (RM)

Autorizzazione del Tribunale di Novara in corso di acquisizione

Rivista on-line a libero accesso.

La stampa delle copie cartacee (presso MEDIAGRAF - Noventa Pad. - PD) è sostenuta direttamente da ATISM e finanziata con libere elargizioni all’associazione.

Pubblicazione semestrale

© 2025, Edizioni Studium, Roma

ISBN: 978-88-382-5659-2

ISSN: 3035-1529

INDICE

Editoriale, <i>Pier Davide Guenzi, Gianni Dal Bello</i>	5
Etica teologica: situarsi nell'Antropocene, <i>Simone Morandini</i>	13
Dinanzi alla crisi: emozioni e atteggiamenti, <i>Lucia Vantini</i>	31
La creazione. Spunti e prospettive biblico-teologiche, <i>Maurizio Girolami</i>	54
Modelli di etica ambientale: una prospettiva filosofica, <i>Carla Danani</i>	80
Modelli di etica ambientale: una prospettiva teologica, <i>Antonio Autiero</i>	103
Interconnessione ed Ecologia Integrale. Verso un'etica planetaria alla luce della <i>Laudato Si'</i> , <i>Joshtrom Isaac Kureethadam</i>	119
L'eco-teologia nel magistero della Chiesa Ortodossa, <i>Dimitrios Keramidas</i>	142
Etica nell'Antropocene: salvaguardia del creato in prospettiva ecumenica, <i>Ilenya Goss</i>	164
<i>Nόmos e λόγος dell'οἶκος</i> : giustizia ambientale ed economia, <i>Pierpaolo Simonini</i>	178
Etica ambientale ed etica animale: legami inter- e transdisciplinari e un invito alla spiritualità del creato, <i>Martin M. Lintner</i>	214
Prevenzione e precauzione: per un agire etico volto alla cura dell'ambiente, <i>Francesca Marin</i>	236

Editoriale

Io temo tanto la parola degli uomini.
Dicono sempre tutto così chiaro:
questo si chiama cane e quello casa,
e qui è l'inizio e là la fine!

E mi spaura il modo, lo schermire per gioco,
che sappian tutto ciò che fu e che sarà;
non c'è montagna che li meravigli;
le loro terre e giardini confinano con Dio!

Vorrei ammonirli, fermarli; state lontani!
A me piace sentire le cose cantare!
Voi le toccate diventano rigide e mute!
Voi mi uccidete le cose¹.

Disporre delle “cose” è l’abitudine del nostro tempo. È il “princípio operativo fondamentale” della modernità. Prima dell’azione, talvolta dissennata, per rendere disponibile il mondo, abbattendo la barriera dell’indisponibile, una “attitudine aggressiva” anima il pensiero umano. Trasforma la realtà in formule e dati da tenere sotto controllo. Impiega un linguaggio che rende ogni cosa pronta all’utilizzo e allo scopo da perseguire.

¹ Cfr. RAINER MARIA RILKE, *Poesie I*, traduzione di Anna Maria Carpi, Einaudi-Gallimard, Torino 1994.

«Ihr bringt mir alle die Dinge um»: «Mi state portando via tutte le cose», «Mi state rovinando tutte le cose», o come nella versione italiana di Anna Maria Carpi: «Voi mi uccidete le cose». Rainer Maria Rilke palesa il timore per una parola che irrigidisce la meraviglia e ammutolisce il canto della terra e del cielo; che impedisce di entrare in dialogo intimo con la realtà. Secondo il filosofo Hartmut Rosa, «il pensiero identificante ci deruba della possibilità di entrare in relazione con una cosa in quanto interlocutore indisponibile che dobbiamo innanzitutto ascoltare, prima di potervi rispondere. [...] Questo però significa [...] che non facciamo affatto esperienza delle cose nella loro molteplicità fenomenica, ma solamente in ciò che di esse abbiamo reso disponibile concettualmente, economicamente o tecnicamente»².

La parola umana ha la stupefacente capacità di conoscere riconoscendo e di creare riconoscendo. La parola orienta e traccia segni sul deserto vuoto e informe del mondo. La parola custodisce il segreto perché non ritorni il vuoto e l'informe. L'essere umano, con la sua parola, rende familiare a sé la “casa” entro cui si svolge il fluire dei suoi giorni, su quella terra e sotto quel cielo. Attraverso la parola descrive le cose, va alla ricerca dei nessi che ne spiegano il ritmo interno secondo la regolarità delle leggi naturali. Questa è la parola della scienza o, come dicevano gli antichi, la “via prometeica”. Ma, attraverso la parola, continua sempre e nuovamente anche a dar forma alle cose, entrando in risonanza con la loro vitalità. Non se ne appropria, ma le considera preziose in sé e non solo per la sua vita. Questa è la parola che vede dentro le cose. Non vuole disporre per dominare, ma si pone in ascolto della loro intima essenza. La poesia, espressione emblematica di tale ricerca attorno alla parola, rappresenta una via di accesso alla natura e al suo linguaggio segreto che, fin dagli inizi dell’umanità, si accosta a quella “prometeica”. È la “via orfica”: l’evento della parola non descrive la natura come “di fronte” all’uomo, ma la

² HARTMUT ROSA, *Indisponibilità. All’origine della risonanza*, Queriniana, Brescia 2024, 152.

suscita, la riconosce e la rispetta nella sua indisponibilità a ogni pretesa di dominio con il concetto e con l’azione³.

Può essere non convenzionale un *Editoriale* che si affida alla forza evocativa e simbolica con la quale infallibilmente la poesia introduce alle molteplici risonanze interiori ed esteriori, intrecciate nelle voci, gioiose e drammatiche, della biosfera, per suggerire, accanto alla lucidità di comprendere i fatti, l’importanza di rispettare l’intima essenza delle “cose” di cui ci ha parlato Rilke.

Questo fascicolo di «Nuova Rivista di Teologia morale» è dedicato alla ripresa dei temi emersi in occasione del XXX Congresso nazionale dell’ATISM (Bergamo, 29 giugno – 2 luglio 2024): *Per il futuro della terra. Etica nell’Antropocene*⁴. Nel corso dei suoi sessanta anni di vita, l’Associazione dei teologi morali italiani non aveva mai dedicato interamente un congresso alle questioni di etica ambientale, pur avendole incrociate in più occasioni in riferimento alle tematiche sociali e bioetiche. Affrontando, così, per la prima volta in modo intensivo questo argomento, si è voluto invitare a ripensare la riflessione morale a un livello fondamentale, posizionandola consapevolmente nell’Antropocene, disegnando una responsabilità che opera tra radicamento ecosistemico e singolarità ecologica, tra bisogno di ambiente e capacità di trasformare la natura. Su questo elemento basilare trova una collocazione, che si vuole sempre meno estemporanea, la riflessione etico-teologica su specifiche questioni emergenti in merito al contrasto del degrado, alla promozione della sostenibilità e alla cura dei beni comuni.

L’impulso riflessivo che attraversa per intero tutti i contributi qui proposti, e in taluni casi assume un rilievo centrale, è la ripresa, a dieci anni dalla sua pubblicazione, dell’enciclica

³ Cfr. PIERRE HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell’idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

⁴ Il Congresso in apertura è stato dedicato dal Presidente ATISM alla memoria del prof. don Paolo Carlotti (1955-2023) per la sua costante presenza, anche in qualità di Delegato della Sezione Italia Centrale, alla vita associativa oltre che per gli studi scientifici offerti sulle tematiche ambientali.

Laudato si' (24 maggio 2015) di papa Francesco e il suo ulteriore approfondimento nell'esortazione apostolica *Laudate Deum* (4 ottobre 2023), con la quale il defunto Pontefice ha rinnovato l'allarme per lo stato dell'ambiente planetario, richiamando alla responsabilità verso le generazioni future. Il senso e il progetto complessivo che ha guidato alla composizione di questo fascicolo è ben illustrato nel contributo di Simone Morandini, cui si deve la progettazione scientifica del Congresso di Bergamo, che apre un ricco dossier di studi i cui nuclei tematici corrispondono a un'evidente impaginazione interdisciplinare. Essa pone in dialogo, con un riferimento costante all'attualità, la filosofia (Lucia Vantini, Carla Danani, Francesca Marin) e la teologia (Maurizio Girolami, Antonio Autiero); il confronto dialogico ed ecumenico interno alle confessioni cristiane (Joshtrom Isaac Kureethadam, Dimitrios Keramidas, Ilenya Goss); l'attenzione ad approfondimenti specifici inerenti al nesso tra ecologia, economia e politica (Pierpaolo Simoni) e all'etica animale (Martin Lintner). Ciascuno dei saggi, frutto di competenze e di tratti personali di avvicinamento al tema, si presenta come un tassello di un mosaico più vasto di cui, peraltro, è dato di riconoscere un profilo caratteristico in grado di operare un deciso salto di qualità nella riflessione etico-teologica sulle problematiche della "casa comune", mettendo in discussione anche elementi di una morale fondamentale fortemente interpellata da una aperta discussione sui limiti inerenti alla prospettiva antropocentrica.

L'elemento propriamente teologico trova la sua espressione talora in modo esplicito nella ripresa della questione cristologica e trinitaria, come nella teologia della creazione e nell'antropologia dell'*imago Dei* e, in parte, in riferimento all'ecclesiologia, richiamate con differenti accenti negli studi qui pubblicati e sorrette da un maturo accostamento alle Scritture ebraico-cristiane; in altri casi come un auspicio a una correlazione di saperi filosofici e scientifici attraverso un ascolto sapienziale reciproco, facendo tesoro di un elemento particolarmente insistito nella scrittura della *Laudato si'* di papa Francesco.

Tra queste voci sapienti, si insinua anche quella dell'arte, e segnatamente della poesia, come si è fatto in esordio al presente *Editoriale*, per dare ulteriore consistenza a quell'approccio non dominativo, ma contemplativo al mistero della terra e dei viventi richiamato in più di uno dei contributi qui pubblicati. Tra queste voci, a cui è stata dedicata la “meditazione poetica in forma drammaturgica” proposta durante il convegno da parte degli scriventi, una particolare risonanza assume quella di David Maria Turoldo (1916-1992).

«Il nostro è un Dio di coloro che cantano, nonostante tutto», così scriveva Turoldo il 12 dicembre 1971, quasi facendo eco all’imperazione di Rilke posta in apertura: «A me piace sentire le cose cantare!». In questa espressione si trasfonde il palpabile anelito a una salvezza che si affida alla parola per sperare ancora; per lasciare lo spazio aperto a una novità che impedisce di popolare il vuoto di idoli e paure che prendono il posto di Dio. Il Poeta invita a ritornare all’attimo del silenzio che precede ogni nascita di arte umana o di creazione divina, inizio e origine di un dialogo che risuona dentro le cose del mondo. Occorre imparare a comprendere nella voce delle cose, come in quella della propria anima, la Voce di chi entra in dialogo con le creature, presente eppure distinta tra le voci della terra:

So ben distinguere io
 La Tua voce da quella della terra,
 anche non udendola mai.
 La senti tra la pietra e l’onda
 Dove si muore,
 senza morire. Questa parla
 ma non risponde, quella
 dice in silenzio.
 Così alle sponde delle case,
 come allora sugli spalti del mare,
 ci parliamo ci parliamo
 senza capirci ancora.

Allora, in mezzo ai campi,
mentre il gregge ruminava in pace
io Ti chiamavo, Tu mi chiamavi,
io mi voltavo e non c'era
nessuno
mai.

Inquieta anima mia quasi
Carne, in te rientra,
parla piano, taci anzi
se vuoi udirLo; egli
non è lontano
è nel tuo mare di sangue.

Nel chicco di grano, nel solco
Rovesciato, in vene d'albero,
nel vino, ubriaco di profumo.

ChiamarTi, non chamarLo.
Chè la tua pena
è la Sua voce...
alla terra torna, alla terra resta
anima mia quasi carne⁵.

C'è sempre un "altrove" che attira e muove, che invita a compiere quella migrazione che ha il contorno di un esodo. L'esodo dalla prigione della ragione che governa infallibilmente con le sue regole il visibile e fa da schermo all'invisibile che è il respiro del mondo, l'*anima mundi*. Un altrove che scompagina l'"ordine stabilito" secondo ferree regole di convenienza e di utilità, con la tessitura vitale dell'origine; che crea contatti, corrispondenze e risonanze, rinsaldando legami simbiotici.

La voce poetica di Turoldo invita a ritrovare l'armonia perduta che integra assonanze e dissonanze, che genera un nuovo rap-

⁵ DAVID MARIA TUROLDO, *O sensi miei... Poesie 1948-1988*, Rizzoli, Milano 1992, 163.

porto con l'ambiente. Espandere quella dimensione dell'io che non è onnivora, che non immobilizza e domina la vita del creato, ma che va incontro al mondo con il gusto della curiosità genuinamente spirituale. Un "reincanto" che non è fusione panteistica con il tutto, ma lascia essere la distanza come camera di risonanza per entrare in contatto e rispettare le cose e le persone, e il mistero amorevole di Dio. Che cerca la quiete contemplativa non come pura stasi, ma come avvicinamento al cuore dell'essere. Non con un movimento di conquista, ma con attitudine di accoglienza per mettere in moto nuove possibilità di pace, di *shalom* tra cielo e terra, tra natura e umanità, tra popolo e popolo, tra essere umano ed essere umano, tra Dio e le sue creature.

Gianni Dal Bello
Direttore responsabile

Pier Davide Guenzi
Direttore scientifico

Etica teologica: situarsi nell'Antropocene

Simone Morandini

Sommario: 1. Etica: per un'integrazione profonda. – 2. Etica teologica per la cura della casa comune. – 3. In un tempo di scienza e di pluralità: dialogo. – Conclusioni.

A positioned Theological ethics in the Anthropocene

ABSTRACT

This essay, conceived as an introduction to the overall theme of this issue of the Journal, offers some reflections on the interpretation of the category of Anthropocene, introduced to describe the current planetary era, and on how it can challenge ethical reflection in the theological sphere. From an epistemological perspective, it reflects on the specificity of environmental ethics in its multi-sectoral implications, identifying some elements for a dialogical and interdisciplinary rethinking within theological knowledge that is open to contributions from science and philosophy.

Il saggio, concepito come introduzione al tema complessivo del presente fascicolo della Rivista, propone alcune riflessioni sull'interpretazione della categoria di Antropocene, introdotta per descrivere l'attuale era planetaria, e su come possa interpellare la riflessione etica in ambito teologico. In chiave epistemologica, si riflette sulla specificità dell'etica ambientale nelle sue implicazioni plurisettoriali, individuando alcuni elementi per un ripensamento in chiave dialogica e interdisciplinare interna al sapere teologico e aperta ai contributi delle scienze e della filosofia.

Quanto qui proposto presuppone un contesto: quello della crisi socio-ambientale e del suo impatto sulle esistenze di uomini e donne. Alcuni interventi ospitati in questo numero della «Nuova Rivista di Teologia morale» ne offrono un quadro ricco di significato ed evidenziano la drammaticità della crisi, quale ci viene indicata dalle scienze naturali e quale viene percepita ed elaborata nei vissuti di donne e uomini.

Dal quadro disegnato da tali interventi prende quindi le mosse questo testo, per evidenziare alcune sfide specifiche per l'etica – e segnatamente per l'etica teologica. Il *focus* è quindi ben centrato, su un interrogativo ampio ed al contempo specifico: quale etica teologica nell'Antropocene? O – detto in forma più

articolata – come può e deve la teologia morale corrispondere in modo competente a quella dimensione della propria vocazione che sorge dall’ascolto del grido della terra e di quello dei poveri? Non a caso facciamo riferimento all’indicazione del n. 49 dell’Enciclica *Laudato Si’* (indicata infra come LS)¹, perché davvero molte sono le voci delle vittime cui occorre prestare attenzione: quelle delle mamme no-PFAS, quelle dei migranti ambientali o degli anziani che muoiono di caldo nelle estati delle nostre città, fino ai dati epidemiologici della Terra dei Fuochi o di Taranto; molte voci che parlano di vulnerabilità e segnatamente di diseguaglianze nelle vulnerabilità. Leggere la crisi socio-ambientale non significa quindi soltanto acquisire dati ambientali ed informazioni, ma anche ascoltare, attraverso di essi, storie di vita e – purtroppo – di morte, di speranza e di degrado. È anche a partire da tale ascolto che l’Esortazione apostolica *Laudate Deum* (infra LD)², promulgata otto anni dopo LS, ne rinnova il forte richiamo ad accelerare la transizione ecologica, ricercando uno sviluppo diverso tramite incisive pratiche sostenibili.

Al contempo, però, sia LS che LD invitano pure a lavorare sulle motivazioni – per rafforzare un’*etica* della cura della casa comune. Se, cioè, nel magistero ecologico di Francesco si esprime un’istanza di maggiore incisività operativa, di urgenza politica e civile, di rilevanza in ordine ad una transizione ecologica giusta, tuttavia non si tratta solo di questo. Se esso chiama certamente ad un’attenta riflessione sugli stili di vita e sulla sobrietà, quale virtù necessaria per un futuro sostenibile, tuttavia neppure solo di questo si tratta.

¹ FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato Si’ sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, www.vatican.va.

² FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Laudate Deum sulla crisi climatica*, 4 ottobre 2023, www.vatican.va.

1. Etica: per un'integrazione profonda

Da papa Francesco viene anche l'esigenza di una più profonda integrazione dell'etica ecologica nel corpo della riflessione morale nel suo assieme. Spesso, infatti, anche in testi recenti i riferimenti all'ambiente appaiono come l'ultimo capitolo aggiunto – più o meno frettolosamente – ai manuali di morale sociale o di bioetica, per raccogliervi buone intenzioni ecologiche. Basti pensare al pur pregevole *Dizionario di Teologia Morale*, recentemente aggiornato dalle Edizioni San Paolo: solo due voci («Ecologia» ed «Etologia») sono più o meno direttamente riconducibili all'area tematica cui ci stiamo riferendo. Per fare un confronto, lo spazio assegnato ad ognuna di esse è analogo a quello di una delle numerose voci di etica sessuale/matrimoniale, come «Convivenza more uxorio»³. Solo lievemente diversa la situazione nel volume *Etica teologica della vita*, curato dalla Pontifica Accademia per la vita: tra i 254 numeri del *Testo base* ve ne sono solo 13 dedicati all'etica ambientale e 7 a quella animale; su oltre 500 pagine, 6 sono quelle dedicate al commento del primo lemma e 5 al secondo⁴. Costituisce invece un'eccezione l'importante *Manuale di bioetica* curato dalla sezione torinese della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale: nel III volume vi è una sezione piuttosto corposa, dedicata a «Bioetica e custodia del creato»; anche qui però essa occupa l'ultima posizione, precedendo solo quella finale sul «Futuro della bioetica»⁵. Di notevole rilievo la pubblicazione sulla *Sostenibilità* curata dallo Studio Teologico di Bressano-

³ P. BENANTI, F. COMPAGNONI, A. FUMAGALLI, G. PIANA (a cura di), *Teologia morale*. Dizionari San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019; voci «Ecologia» (S. Morandini, 235-239), «Etologia» (F. Compagnoni, 372-379), «Convivenza more uxorio» (P. Mirabella, 134-142).

⁴ I riferimenti sono al Capitolo VI, *Le grandi domande antropologiche, etiche e teologiche: casa comune e prospettiva globale* di V. PAGLIA (a cura di), *Etica teologica della vita. Struttura, tradizione, sfide pratiche. Atti del Seminario di Studio promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, 255-283.

⁵ E. LARGHERO, G. ZEPPEGNO (a cura di), *Le nuove frontiere della bioetica. Manuale di bioetica*, vol. 3, Effatà, Cantalupa (Torino) 2024, 415-564 comprendenti i saggi che compongono la sezione citata.

ne, certamente legata anche ad una sensibilità mitteleuropea⁶. Si tratta comunque di casi relativamente isolati; fatti salvi i saggi di singoli autori⁷ e la riflessione continuativa della Fondazione Lanza di Padova⁸, l'essenziale carotaggio appena proposto sembra confermare la diagnosi formulata un decennio fa da Giuseppe Quaranta: nella produzione morale presente in lingua italiana il tema ambientale è assunto in forme ancora parziali⁹. La pur necessaria attenzione per le buone pratiche di cura della terra non giunge ancora a tradursi in integrazione dell'etica ecologica nel discorso morale, né giunge a metterne in questione le categorie per un ripensamento creativo.

Sottesa c'è in fondo una percezione che vede l'etica ambientale semplicemente come una tra le tante etiche applicate; essa si collocherebbe quindi esclusivamente appunto al livello dell'applicazione, senza interessare – per assumere la tripartizione di Paul Ricoeur (1913-2005) – quello più alto, che interpreta la vita buona, né quello intermedio, degli imperativi etici¹⁰. Chi scrive ritiene invece che la conversione ecologica, cui chiama la stessa LS, interpelli tutti i livelli della nostra esistenza morale, in forme tali da giungere persino in parte a rimodulare la riflessione sui rapporti tra di essi. Questo intervento orienterà quindi ad un'elaborazione che attraversi in profondità tutti e tre i livelli guardando sia all'etica di ispirazione filosofica che a quella che si colloca in orizzonti religiosi, come quello biblico. Non sarà evidentemente

⁶ J. ERNESTI, M.M. LINTNER, M. MOLING (a cura di), *Nachhaltigkeit: Theologische Perspektiven / Sostenibilità: prospettive teologiche* (Brixner Theologisches Jahrbuch, vol. 14), Weger - Tyrolia, Bressanone -Innsbruck 2024.

⁷ Si pensi a B. BIGNAMI, *Terra, aria, acqua, fuoco. Riscrivere l'etica ecologica*, EDB, Bologna 2012.

⁸ I numerosi testi che guardano in tale direzione, frutto in buona parte del Progetto “Etica e politiche ambientali” coordinato da Matteo Mascia, possono essere individuati su www.fondazionelanza.it.

⁹ G. QUARANTA, *Una spiritualità dell'abitare, un'etica del custodire*, in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI, SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Custodire il creato. Teologia, etica e pastorale*, EDB, Bologna 2013, 101-124.

¹⁰ P. RICOEUR, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2023.

possibile un’articolazione completa; sarà soprattutto l’indicazione di una sorta di agenda di lavoro, che spero possa essere di aiuto per una ricerca di vasto respiro. Così facendo mi troverò peraltro a riprendere temi cui spesso l’ATISM è stata richiamata da uno dei nostri presidenti del passato, mons. Karl Golser (1943-2016), che in quest’ambito è stato un vero pioniere per la teologia morale italiana.

1.1. *Nell’Antropocene: un’antropologia morale*

Ripensare l’antropologia morale: credo che in realtà questa sia la sfida fondamentale, ma essa esige una riflessione capace di intrecciare la considerazione del nostro essere personale con uno sguardo alla storia (ed in effetti anche a fasi della presenza umana sulla Terra che precedono ciò che abitualmente diciamo storia). Si tratta – per far riferimento con una battuta all’espressione, introdotta nel dibattito pubblico dal premio Nobel per la Chimica Paul Crutzen (cui dobbiamo tra l’altro la comprensione dei meccanismi che determinano il cosiddetto buco nell’ozono)¹¹ – di coglierci nell’Antropocéne. Si tratta, cioè, di collocare la riflessione morale entro una prospettiva che legge l’attuale fase della storia del pianeta come caratterizzata da un ruolo chiave della specie umana nel determinare le dinamiche biologiche e geologiche della Terra¹². Non è solo un dato quantitativo, ma *uno sguardo inedito*, che impedisce di considerare l’umana storicità come separata da una natura biologica, intesa come realtà stabile, statica, quasi sfondo per l’agire umano. L’Antropocene dice invece di una *co-evoluzione*, sempre più veloce e meno simmetrica: i tempi biologici degli ecosistemi sono forzati sulla dinamica veloce di quelli storici, in una continua rottura di equilibri. È come se il rapporto

¹¹ S. MORANDINI, *Cambiare rotta. Il futuro nell’Antropocene*, EDB, Bologna 2020.

¹² P.J. CRUTZEN, *Benvenuti nell’Antropocene. L’uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

tra *polis* e *physis* si fosse ribaltato: dalla città inserita in un contesto naturale e da esso dipendente, siamo progressivamente passati alla città globale, che determina tale contesto e gli dà forma.

Certo, nel marzo 2024 l’Unione Internazionale per le Scienze Geologiche, tramite la Commissione Internazionale di Stratigrafia Quaternaria – pur riconoscendo nel concetto di Antropocene “un descrittore inestimabile nelle relazioni uomo-ambiente” – ha deciso di non formalizzare la definizione di una nuova epoca geologica¹³. Nonostante l’interpretazione di questo passaggio offerta dai media, non è questa in alcun modo una bocciatura della categoria, ma solo l’espressione del riconoscimento che non c’è convergenza nella comunità scientifica circa la specifica fissazione del suo inizio. Se diverse voci sono orientate a vedere nel 1945 – inizio dell’era nucleare – la data di avvio, molti autori evidenziano che l’influenza umana sulle dinamiche planetarie ha una scala dei tempi ben più lunga: quella dell’era industriale o quella che ha preso avvio con la scoperta dell’America; quella segnata dall’avvio dell’agricoltura o addirittura quella che risale fino alle estinzioni dei grandi mammiferi seguite all’espandersi di *Homo Sapiens* sul pianeta¹⁴. Questo non significa certo sottovalutare la rilevanza degli eventi degli ultimi decenni anni di mutamento ecologico accelerato (che infatti vengono spesso qualificati come la fase di grande accelerazione dell’Antropocene¹⁵), ma solo collocarla entro uno sguardo più ampio.

La lettura dei segni dei tempi deve, cioè, qui superare un’univoca centratura sulla contemporaneità, per far memoria di alcune dimensioni di quel tempo profondo che sta a monte persino dell’emergere di una coscienza storica e di specifiche forme sociali e culturali. Tale lettura si colloca quindi a monte delle pur

¹³ Il testo della dichiarazione su www.antropocene.org.

¹⁴ S.L. LEWIS, M.A. MASLIN, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l’Antropocene*, Einaudi, Torino 2019.

¹⁵ J. MCNEILL, P. ENGELKE, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell’Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino 2019.

necessarie analisi che sottolineano il problematico ruolo del capitalismo industriale nella crisi ecologica o il suo intreccio col patriarcato o con le dinamiche coloniali¹⁶. Si tratta, in effetti, di sottolineature di grande rilievo, che però – se assunte isolatamente – condurrebbero ad una prospettiva parziale ed inadeguata. Certo, la possibile geografia di un futuro neppure troppo lontano rende comprensibile tale sottolineatura¹⁷: la scala e la profondità dell'impronta umana sul pianeta stanno crescendo velocemente; circa la metà delle emissioni climalteranti di origine antropica degli ultimi tre secoli sono concentrate negli ultimi trent'anni¹⁸.

Parlare di Antropocene significa però anche guardare all'umanità in quanto tale, nel suo impatto ambientale sul pianeta, cogliendo la profondità della sua impronta sulla struttura ecosistemica, ma sottolineando al contempo la singolarità ecologica della nostra specie. Siamo infatti esseri in cui la dimensione culturale ha assunto un ruolo chiave – ben aldilà di quanto possiamo cogliere in altre specie¹⁹. C'è in noi una creatività che, tra l'altro, ha dato luogo al sorgere ed allo sviluppo di quella tecnica che ci ha permesso di sganciarci progressivamente da vincoli ecosistemici locali ed altamente specifici (esponendoci peraltro alla pericolosa illusione di non essere limitati da *alcun* vincolo ecosistemico). Cogliamo dunque la condizione umana come caratterizzata da un potere incomparabile rispetto a quello di qualsiasi altra specie, da una capacità di trasformazione senza pari: per dirla con un gioco di parole, siamo *per natura perturbatori di natura*.

Al contempo, però, condividiamo con le altre specie e con l'ecosistema terrestre una condizione di vulnerabilità: la nostra qualità di esseri tecnici non ci affranca da quella corporeità che

¹⁶ J.W. MOORE, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona 2017.

¹⁷ T. PIEVANI, M. VAROTTO, *Il giro del mondo nell'Antropocene. Una mappa dell'umanità del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

¹⁸ D. WALLACE-WELLS, *La terra inabitabile. Una storia del futuro*, Mondadori, Milano 2020.

¹⁹ Ci permettiamo di rimandare al nostro S. MORANDINI, *Etica ed evoluzione*, Cittadella, Assisi 2010.

della vulnerabilità costituisce la condizione primaria, né ci sguarda da quella rete di relazioni cui papa Francesco invita a guardare attraverso la logica dell'ecologia integrale. Questo significa però anche valorizzare la nostra relazione alla terra ed ai viventi tra le *capabilities* che – pensando all'approccio di Amartya Sen e Martha Nussbaum – qualificano l'essere umano. Si tratta di un'istanza che – ritornando al confronto con Paul Ricoeur – orienta davvero a collocare il plesso dei riferimenti alla dimensione ambientale a livello dell'antropologia morale, estendendo così il tripode etico proposto dallo stesso Ricoeur (“*vita buona, con e per gli altri, in istituzioni giuste*”) con un'espressione come “*su una terra abitabile*”.

Si delinea così un approccio che guarda certamente ai temi ambientali a partire da un punto di vista antropologico; non è però quello dell’“antropocentrismo dispotico” messo sotto accusa anche da papa Francesco al n. 67 di LS. Piuttosto il riferimento è quell’“antropocentrismo situato” richiamato al n. 67 di *Laudate Deum* che invita a pensare assieme l’umana singolarità e l’impossibilità di comprenderla senza coglierla nel suo legame con l’intero mondo della vita²⁰. A partire da qui si apre la possibilità di un umanesimo autenticamente ecologico, effettivamente all’altezza del tempo che viviamo.

1.2. *Un’etica per la terra*

In questo quadro si collocano anche le istanze più specificamente etiche, in una logica di responsabilità che sappia assumere in un dialogo transdisciplinare la prospettiva della sostenibilità. Il

²⁰ Sulla distinzione si sofferma l’intervento del Prefetto del Dicastero per la dottrina della Fede al Seminario ecumenico *La festa della creazione e il mistero della creazione* (Assisi, 16.3.2024): V. M. FERNANDEZ, *Alcuni spunti di riflessione per pensare la Creazione come Mistero cristologico-trinitario*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/fernandez/documents/rc_ddf_doc_20240316_fernandez-assisi_it.html.

riferimento non è qui evidentemente solo a quella responsabilità a posteriori che dice dell'attribuzione ad ognuno/a delle proprie azioni passate, ma soprattutto a quella relativa alle azioni ancora da compiere. Un'etica di sostenibilità è, cioè, mossa dalla responsabilità di orientare a forme di vita capaci di futuro per questa generazione, per quelle ancora da venire, per il mondo della vita tutto²¹. Diversi linguaggi potranno risuonare in questo contesto, a partire dalla sottolineatura di Enrico Giovannini che «siamo l'unica specie che ha la capacità di orientare il futuro ed ha quindi la responsabilità di farlo»²². Facile cogliere qui un'assonanza con l'indicazione ricoeuriana che radica nella stima di sé l'attenzione per altri²³, ma anche più semplicemente con l'affermazione – cara al mondo dei *comics* supereroistici – “grandi poteri, grandi responsabilità”.

L'appello rivolto al singolo soggetto morale dovrà peraltro allargarsi ad un senso di *cor-responsabilità*, capace di orientare a efficaci forme di agire collettivo. Di fronte a questioni che hanno spesso una dimensione planetaria non basta, infatti, l'agire individuale, ma occorre anche coltivare una coscienza collettiva, operando sul piano dei valori e dei simboli condivisi.

Anche per questo, l'approccio centrato sulla responsabilità del soggetto umano per la sostenibilità potrà e dovrà intrecciarsi con la valorizzazione di quel senso di rispetto per la terra che caratterizza tanti orizzonti religiosi, da quelli legati alle culture di molti popoli indigeni fino ai grandi monoteismi mediterranei. La stessa LS orienta in tal senso facendo uso della metafora della *madre* terra, quella realtà che secondo il Santo di Assisi “ne sustenta et governa”. Va dunque ritrovato – anche nelle nostre società urbane – il senso dell'essere terra²⁴, di condividere quella

²¹ G. PELLEGRINO, M. DI PAOLA, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Milano 2018.

²² E. GIOVANNINI, *L'utopia sostenibile*, Laterza, Roma-Bari 2018.

²³ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

²⁴ «Noi stessi siamo terra (cfr. Gen 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora»: FRANCESCO,

Terra-Patria²⁵ che relativizza le tante piccole patrie dei nazionalismi populisti. Riscoprire il rapporto con una comunità di vita in cui “tutto è connesso”, infatti, dà consistenza alla responsabilità, radicandola in un senso di partecipazione che coinvolge i cinque sensi ed attiva quindi potenti emozioni orientate alla cura.

Le neuroscienze ci ricordano, del resto, quanto rilevanti siano le emozioni per l’agire etico, quanto inadeguato sarebbe un approccio esclusivamente centrato sulla coscienza razionale; basti ricordare in questa sede la potente riflessione di Elena Pulcini sul rapporto tra cura e giustizia²⁶. Al contempo, però, la ragione gioca, anche in quest’ambito, un ruolo imprescindibile, domandando di sottoporre ad un discernimento attento le emozioni e le metafore che le attivano. Questo vale anche per la figura della “madre terra”, cui abbiamo appena accennato: anch’essa va ripensata in un tempo in cui il rapporto con la terra è cambiato. Se, infatti, essa ci è sempre madre e da essa dipendiamo, tuttavia la coscienza dell’Antropocene ci indica anche che noi siamo figli e figlie ormai adulti/e, forti e pensanti, che devono trovare una relazione diversa con essa. Figli adulti la cui relazione alla madre non potrà quindi più caratterizzarsi in forme ingenue, ma dovrà articolarsi nel segno di una cura assunta consapevolmente, entro la libertà di un potente (ed impattante) agire creativo. Non si tratterà quindi di un’etica del ritorno alla natura vergine, né di un *naturam sequi*, in cui la comprensione delle strutture ecologiche si ribaltierebbe immediatamente in indicazioni normative vincolanti per l’agire umano. Occorrerà piuttosto orientarsi ad un discernimento puntuale in cui la considerazione dell’agire umano – tecnico e sociale – andrà valutata in modo preciso e differenziato tenendo sistematicamente conto anche del suo impatto ambientale. Se valutazioni in tal senso fanno parte ormai delle procedure necessa-

LS, n. 2.

²⁵ E. MORIN, A.B. KERN, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

²⁶ E. PULCINI, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

rie per attivare opere di rilievo sul territorio, esse dovrebbero essere anche parte di quel ragionamento morale cui sottoponiamo i diversi elementi del nostro agire, incluse quelli più quotidiani.

Nei confronti della tecnica non si tratterà, cioè di riferirsi a generiche “euristiche della paura”²⁷, che – vedendo in essa il fattore scatenante della crisi ecologica – giungono a proporre improbabili moratorie nei suoi confronti. Si tratterà piuttosto di mettere in opera un puntuale discernimento contestuale, distinguendo con rigore tra quegli usi della tecnica che aiutano ad abitare sostenibilmente la terra e quelli che invece la devastano; tra usi che contengono l’impatto ambientale di un’umanità sempre più numerosa e giustamente desiderosa di vite di qualità ed altri che invece incrementano il consumo di ambiente. Questo significherà però pensare in forme articolate, disponibili a cambiare anche modelli di sviluppo, di consumo, di nutrizione, di trasporto – senza nostalgie del passato, ma disponibili a futuri diversi.

Non è certo opera facile e per questo è importante per la riflessione morale attingere al proprio ricco patrimonio argomentativo, per orientare all’assunzione di scelte consapevoli anche in situazioni concrete, laddove si presentano scelte di politica ambientale in cui opzioni apparentemente tecniche sottendono, in effetti, riferimenti a valori divergenti. Basti pensare – per guardare solo alla situazione italiana – a casi come quello di Taranto, con il drammatico *trade-off* tra lavoro e determinanti ambientali della salute, o alla questione delle pale eoliche in Sardegna (accoglierle per contribuire alla sostenibilità nazionale e globale o bloccarle in nome di una supposta tutela del paesaggio locale?). E, su una scala più ampia, assolutamente imprescindibile appare l’esigenza di un discernimento critico, moralmente qualificato, nei confronti di quegli approcci che ritardano e dilazionano gli interventi di contrasto al mutamento climatico ed ai suoi effetti

²⁷ L’espressione viene da un’opera chiave per la riflessione etico-ambientale europea H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

in nome di un loro supposto problematico impatto sull'economia e sul mercato del lavoro, con approcci di corto termine del tutto privi di lungimiranza. Non a caso papa Francesco ha richiamato con forza nel I capitolo di *Laudate Deum* l'importanza di confrontarsi in modo puntuale con quei dati scientifici circa le dinamiche climatiche che si possono facilmente attingere ai rapporti dell'*Intergovernmental Panel on Climate Change* (www.ipcc.ch).

1.3. *Politica, giustizia, pace*

Le ultime righe hanno sottolineato la costitutiva dimensione socio-politica di un'etica ambientale, evidenziata anche dalla 50^a Settimana sociale dei cattolici in Italia (Trieste, 2024), così come dalla precedente di Taranto (www.settimanesociali.it). Aldilà della responsabilità personale e di quella della società civile, determinanti sono certamente in quest'ambito le scelte politiche, sia in ordine alla mitigazione del degrado ambientale, sia alla tutela nei confronti dei suoi effetti. Sono responsabilità che si dispiegano sia al livello delle istituzioni locali che a quelli nazionali e sovranazionali e che evidenziano tutta la rilevanza della partecipazione attiva, nelle diverse forme che le società democratiche rendono possibile.

Certo, a questo livello appare evidente anche il costitutivo legame delle scelte in materia ambientale con le questioni di giustizia: esposizione al rischio ambientale e accesso alle risorse ambientali sono quasi sempre distribuiti in modo decisamente asimmetrico sia a livello locale che globale. Spesso poi le popolazioni in condizioni più svantaggiate rispetto a tali parametri sono le stesse che meno hanno contribuito e contribuiscono al degrado. La crisi socio-ambientale impatta, cioè, in forme particolarmente violente su soggetti che meno ne sono responsabili: affrontarla in forme efficaci ed incisive significa anche farsi carico di una situazione profondamente ingiusta.

E tuttavia in quest'ambito occorre capacità di discernimento:

in un mondo in trasformazione occorre cautela nell'indicare troppo facilmente vittime e responsabili ed ancor più nel fondare su tale distinzione scelte politiche. Si pensi al mutamento climatico: molte nazioni storicamente caratterizzate da bassissimi tassi di emissioni climalteranti *pro-capite* hanno drammaticamente modificato i propri profili socio-economici, collocandosi in posizioni elevate nell'infelice classifica degli emettitori. Ci sarebbe davvero bisogno di una riflessione etica articolata per comprendere cosa significhi oggi – aldilà di una inderogabile esigenza di sostegno alle popolazioni più colpite dal riscaldamento globale – giustizia climatica e più in generale *ecogiustizia*; per articolare in forme meditate quella “responsabilità comune, ma differenziata” che costituisce il riferimento di una gran parte degli accordi su temi ambientali.

Nessun dubbio, invece, circa il legame imprescindibile tra cura della casa comune e pace: la guerra – oltre ad uccidere persone e distruggere spazi di convivenza civile – distrugge sempre anche l’ambiente, mentre molte guerre hanno tra le proprie matrici conflitti per l’accesso e/o il controllo di risorse ambientalmente critiche²⁸. Sfide costitutivamente globali, come quelle ambientali, possono essere affrontate in modo efficace solo da una comunità internazionale disposta alla collaborazione solidale. Un’etica ambientale dovrà quindi saldarsi in modo puntuale con una considerazione della pace e con la costruzione di un clima favorevole alla collaborazione internazionale; lo stesso mondo delle religioni dovrà operare in tal senso, superando le tante “teologie della guerra” purtroppo oggi operanti²⁹.

Ritroviamo così quella correlazione inscindibile tra giustizia, pace e salvaguardia del creato cui guardava il movimento ecumenico fin dagli ultimi decenni del secolo scorso; una riflessio-

²⁸ Efficace in tal senso G. MASTROJENI, A. PASINI, *Effetto serra, effetto guerra*, Chiarelettere, Milano 2017.

²⁹ Per un approfondimento sul tema cfr. il fascicolo: *Teologie della guerra?*, in «Credere Oggi», 45 (2024), n. 6.

ne etica si trova certamente sfidata ad un pensiero capace di far proprio un simile approccio – profondamente sintonico, peraltro, con la cornice dell’ecologia integrale indicata da papa Francesco.

2. Etica *teologica* per la cura della casa comune

Se l’agenda fin qui disegnata interpella – pur in modo ancora troppo schematico – ogni riflessione etica, in qualunque orizzonte culturale essa si collochi, vorremmo ora offrire alcune prospettive circa gli interrogativi che si pongono all’etica *teologica* e segnatamente a quella cristiana. È chiaro che in un ambito come questo la prospettiva non potrà che essere quella di una teologia pubblica, chiamata a contribuire ad una ricerca che è di tutta la famiglia umana³⁰. Essa, però, non potrà declinarsi efficacemente che a partire da una valorizzazione della propria specificità, fatta peraltro in uno stile di dialogo rispettoso, pronto ad ascoltare e valorizzare anche i contributi che le vengano da altre voci. Solo così si potrà andare al di là di un approccio centrato sulla paura della (pur reale) minaccia ecologica, per presentare efficacemente risorse ed orizzonti per un’elaborazione positiva – e teologicamente qualificata³¹.

2.1. Un’esperienza morale condivisa

Un primo elemento è pensare la crisi socio-ambientale come esperienza morale condivisa, che segna un salto di qualità nell’autocoscienza della famiglia umana e che dà, anzi, un’inedita con-

³⁰ G. VILAGRÀN, *Teologia pubblica. Una voce per la Chiesa nelle società plurali*, Queriniana, Brescia 2018; L. RANIERO, E. PALMENTURA (a cura di), *Percorsi di teologia pubblica ecumenica*, Ecumenica, Bari 2022; F. SCARAMUZZI, *Esplorazione teologica. Teologia pubblica e teologia fondamentale a confronto*, Edizioni Padre Pio da Pietralcina, San Giovanni Rotondo 2023; *Teologie e teologia nello spazio pubblico*, in «Path», 22 (2023), n. 2.

³¹ In tal senso i diversi saggi presenti nel dossier *Su una terra fragile. Per una eco-teologia pubblica ecumenica*, in «Studi Ecumenici», 42 (2024), 19-250.

sistenza alla stessa categoria di “famiglia umana”, così centrale per la riflessione del Concilio Vaticano II (specie in *Gaudium et Spes*). La solidarietà di destino tra le persone che abitano il pianeta offre una prospettiva importante per un’etica della solidarietà e della sororità/fraternità che interPELLI ognuno/a. Guardare in tale direzione significa anche offrire un orizzonte più ampio entro il quale pensare le già richiamate nozioni di ecogiustizia o di responsabilità comune, ma differenziata. Mi limito comunque ad accennare soltanto questa dimensione, su cui l’etica teologica è assai ben attrezzata per riflettere.

2.2. *Ispirazione: teologia della creazione*

Mi interessa di più in questa sede richiamare il legame che una riflessione sull’ambiente è chiamata a consolidare con un pensiero della creazione, nella percezione della cura cui siamo chiamati nei confronti del mondo buono di Dio³². La figura disegnata da Genesi 2, di un umano collocato nel giardino per abitarlo, coltivarlo e custodirlo, invita ad approfondire l’antropologia teologica, superando un’unilaterale centratura sul rapporto tra Dio ed il soggetto umano, per assumere un approccio integralmente relazionale. La stessa figura di Dio viene allora a collocarsi in un orizzonte ampio, in cui il riferimento all’esperienza privilegiata della redenzione si salda con quella di un mondo che è creazione – e quindi dono, realtà dell’ordine dell’amore, oggetto di una misericordia che è per ogni vivente. Di grande rilievo appare allora la prospettiva – disegnata dal teologo luterano Niels Gregersen e riletta da Denis Edwards anche alla luce del pensiero di Atanasio di Alessandria – di una comprensione dell’incarnazione come profonda, espressione cioè di un legame di Dio all’intero mondo della vita ed alla stessa di-

³² F. FERRARIO, S. MORANDINI, P. YFANTIS, *Il mondo buono di Dio. Teologia della creazione in prospettiva interconfessionale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024; S. MORANDINI, *Credo in Dio, fonte di vita. Una fede ecologica*, EDB, Bologna 2025.

namica evolutiva³³. Prendono senso e densità in tale prospettiva anche quelle indicazioni che la tradizione ebraica riprende dalla Scrittura circa il valore del sabato, dell'anno sabbatico e dell'anno giubilare: una interruzione dell'agire umano, per lasciare spazio alle relazioni alla contemplazione, alla gratitudine per la bellezza; un'interruzione che si estende anche alle creature più direttamente coinvolte nell'agire umano ed alla terra stessa³⁴. Non a caso la stessa LS invita al n.71 a guardare con attenzione ad esse e al loro significato ecologico in contesto mutato.

Il riferimento a Francesco d'Assisi ed alla sua esperienza di fraternità/sororità nei confronti delle creature offre una chiave ermeneutica promettente in tal senso³⁵. Di grande rilievo appare al contempo la meditazione sull'escatologia del creato: aldilà delle restrizioni operate dal pensiero della Scolastica, occorre ritrovare l'orizzonte biblico in cui la creazione tutta – ed anzi ogni creatura – è chiamata a partecipare alla vita di Dio, finché Egli “sia tutto in tutte le cose” (1Cor 15,28)³⁶. Jürgen Moltmann ha fortemente sottolineato come non sia solo per gli esseri umani che Dio prepara un futuro di pienezza; il creato tutto è destinato a prendere parte alla nuova creazione³⁷.

C'è insomma una densità teologica nella tradizione biblica, che un'etica teologica che ad essa si ispira è chiamata ad accogliere e valorizzare.

³³ D. EDWARDS, *Incarnazione profonda. Sofferenza di Dio e redenzione delle creature*, Queriniana, Brescia 2024; N. GREGERSEN (a cura di), *On the Scope and the Dept of Christology*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

³⁴ Si vedano in tal senso Dt 5,12-15 e Lv 25; una rilettura etica in G. BOZZA, *Il principio sabbatico. Un fondamento teologico per un'etica sociale*, Messaggero, Padova 2011.

³⁵ Sul tema cfr. il fascicolo: *Il Cantico delle Creature 800 anni dopo*, in «Credere Oggi», 45 (2024), n. 4.

³⁶ Sempre efficace l'analisi di P. SANTMIRE, *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Fortress Press, Augsburg 1991.

³⁷ Ci limitiamo a citare J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Teologia della creazione in prospettiva ecologica*, Queriniana, Brescia 1986; è però l'intera seconda fase della produzione del teologo tedesco che si caratterizza come teologia messianica della creazione.

3. In un tempo di scienza e di pluralità: dialogo

Certo una declinazione non ingenua di tale orizzonte presuppone anche un fitto dialogo, in primo luogo con la filosofia e le scienze, per dar corpo all’orizzonte indicatoci dalla Scrittura in modelli teologici concettualmente sostenibili nella modernità. Difficilmente si potrebbe mantenere, ad esempio, la secca distinzione – cara alla Scolastica medievale – tra creature intellettuali, protagoniste di una storia di salvezza, ed altre teologicamente secondarie. L’etologia animale, ma anche lo studio delle piante, ci rivelano ogni giorno di più nei viventi comportamenti complessi, irriducibili a quelli di semplici oggetti; in tali scenari occorre pensare alla cura di Dio per tutte le sue creature, alla sua promessa di vita che per ognuna di esse è senza pentimento.

Si tratta quindi di cercare ancora, anche in dialogo con altri orizzonti di senso (religiosi e culturali): la teologia morale deve lasciarsi ispirare da un buon pensiero, arricchito da molte risorse, per affrontare una sfida che ha la scala del mondo globale e che interessa la politica e la dimensione pubblica.

Conclusioni

Cinque parole, per disegnare alcune direzioni su cui un’etica teologica si trova chiamata ad operare, per ripensarsi efficacemente entro l’Antropocene:

- *Percepire*: questo significa dotarsi di adeguati sensori, per cogliere effettivamente la crisi socio-ambientale nella sua articolazione e per far crescere entro la comunità ecclesiale la percezione della sua rilevanza.
- *Correlare* saperi, in un approccio transdisciplinare capace al contempo di coltivare la specificità dell’etica teologica. Non si tratta di ricercare olismi epistemologici, in cui fatalmente tutte le vacche risultano dello stesso colore indistinto, ma di articolare in modo complesso una pluralità di saperi per esplorare un reale che è esso stesso complesso. In que-

sto contesto occorre una particolare cautela nei confronti di approcci la cui ingenuità rischia di trasformarsi in ideologia, producendo effetti controproducenti. Lo ricorda la stessa LS: occorre «un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura» (n. 139).

- *Esplorare* quindi la complessità, in modo incisivo, con carotaggi profondi, ma eticamente orientati: la varietà degli ambiti coinvolti nella questione ambientale esige una forte capacità di gestione della varietà di saperi necessari. Esporare scenari per guardare responsabilmente agli ambiti dell'economia e della politica, tenendo conto anche dell'esigenza di ripensare nell'Antropocene categorie chiave come i diritti umani (non certo per limitarli, ma per comprendere la necessità di garantirli in un contesto inedito).
- *Disegnare* con creatività un approccio etico-teologico saldamente radicato nella tradizione morale e, al contempo, capace di affrontare una condizione che solo mezzo secolo fa non avremmo saputo percepire. Un approccio attento al futuro che sappia andare aldilà della contrapposizione tra antropocentrismo e biocentrismo, per coltivare un umanesimo ecologico, sensibile, relazionale, responsabile, capace di cura.
- *Convocare*: senza nulla togliere al rigore scientifico della sua argomentazione, per l'etica ambientale è essenziale anche una dimensione parenetica, capace di indicare con parole coinvolgenti la portata della sfida che sta dinanzi all'umanità tutta e di chiamare a farvi fronte in un agire condiviso.

Certo, la grammatica etico-teologica in quest'ambito è ancora in gran parte da strutturare; il lavoro è in buona parte da attivare ed il tempo è breve; spesso circolano approcci generosi, ma ingenui. Occorre mobilitare energie pratiche ed intellettuali; occorre esplorare la responsabilità nei confronti della comunità ecclesiastica, dello spazio pubblico, della creazione di Dio: anche questo è parte della vocazione della teologia morale oggi.

Dinanzi alla crisi: emozioni e atteggiamenti

Lucia Vantini

Sommario: Introduzione. – 1. Crisi: una categoria complessa. – 2. *Logos, pathos ed ethos*: tre punti di avvistamento per la crisi della casa comune. – 3. Apocalissi e rivelazioni: un immaginario teologico da risvegliare. – 4. Punti-luce e traiettorie già aperte. – Conclusione.

Facing the crisis: emotions and attitudes

ABSTRACT

In order to analyze the current ecosystemic imbalance, this essay analyzes the category of crisis as a processual category linked to history. Thus, the need to adopt a complex hermeneutics emerges, one that is particularly attentive to the intertwining of logos, pathos and ethos. Apocalyptic prophecies, in their ambivalence between revelation and catastrophe, call into question our emotional, intellectual and practical reactions, inspiring us to rethink our way of inhabiting the Earth, living in solidarity and capable of responsibility towards future generations.

Per analizzare l'attuale squilibrio ecosistemico, il saggio interroga la categoria di crisi come categoria processuale e legata alla storia. Emerge così la necessità di assumere un'ermeneutica complessa, particolarmente attenta all'intreccio tra il *logos*, il *pathos* e l'*ethos*. Le profezie apocalittiche, nella loro ambivalenza tra rivelazione e catastrofe, chiamano infatti in causa le nostre reazioni emotive, intellettuali e pratiche, provocandoci a una riconfigurazione del nostro modo di abitare la Terra: solidale e capace di responsabilità verso le generazioni future.

1. Crisi: una categoria complessa

Che cosa proviamo e come ci comportiamo dinanzi a una crisi come quella che attraversa il nostro mondo, mettendone a rischio il precario equilibrio?

È questa l'ambiziosa domanda a cui le pagine seguenti tentano di rispondere. Il compito è decisamente impegnativo e per andare oltre una mera ricostruzione descrittiva occorre almeno chiarire l'uso del termine-chiave del discorso – “crisi” – cercando poi di coglierla nella sua specificazione ecologica.

Sappiamo bene di che cosa si tratta, ma spesso ci fermiamo sul piano delle informazioni, senza avviare processi di consapevolezza e di trasformazione. Questo non accade perché, strada facendo, disperdiamo il senso degli eventi, ma per qualcosa che sfugge fin dall'inizio, come se la nostra stessa intelligenza risultasse impermeabile alle cose e non riuscisse a farsi raggiungere e istruire dalla realtà. Così ci sfuggono la profondità e la portata sistemica di questa crisi, cioè ci sfuggono le connessioni tra gli squilibri in atto, che sono al contempo economici, politici, sociali, sanitari, culturali, etici, spirituali e anche di genere.

Su questo triste e faticoso agglomerato di elementi e di livelli ha insistito anche papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*, richiamando il fatto che le molteplici cause della crisi ecologica richiedono soluzioni ottenute dalla pluralità dei nostri modi di interpretare e di toccare la realtà e dalla fecondità delle differenze culturali, estetiche, interiori e spirituali dei popoli¹, insistendo anche sulla strutturale interdipendenza tra la crisi ambientale e quella sociale: esiste «una sola e complessa crisi socio-ambientale»², da affrontare con un approccio integrale e sistematico.

In questa riflessione ci concentriamo sulle emozioni e sugli atteggiamenti pratici che si attivano e si patiscono in questa situazione, ma si tratta di aspetti non isolabili, collegati tra loro e dipendenti da una determinata *forma mentis* che non è semplicemente e genericamente antropocentrica, perché l'umanità non è una somma di vite senza differenze. La *forma mentis* che ha prodotto tutto questo, infatti, è quella di certi uomini ricchi e potenti che usano il sapere per dominare, che vivono di competizioni e che oggettivano tutto, incuranti delle vite, delle storie e degli elementi che arrivano a sacrificare nel nome del cosiddetto progresso³.

¹ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 63.

² FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 139.

³ Ho approfondito questi aspetti in LUCIA VANTINI, *Interconnessioni e vulnerabilità. Per*

Al fine di poter studiare al meglio tale sfera pratico-emotiva occorre un po' di storia, ma serve anche qualche buona domanda filosofica. Senza memoria pensante, infatti, ci si ritroverebbe con una mera descrizione delle nostre reazioni affettive e dei nostri comportamenti, rischiando la superficialità o, peggio, il giudizio disincarnato. Si tratta invece di addentrarsi nella complessità della situazione, cercando di capire come mai dalle informazioni e dal sapere della crisi non passiamo alla consapevolezza, alla cura, alla responsabilità e alle buone pratiche di trasformazione.

Indubbiamente le ragioni dell'inerzia possono essere tante e anche molto diverse tra loro: la paura che rimuove, l'interesse che piega, l'eco-ansia che produce un panico paralizzante. Riferendosi alla pandemia di Covid-19, il virus che ha smascherato in modo incontestabile l'iniquità dei nostri sistemi di vita e della nostra distribuzione delle risorse, papa Francesco aveva ribadito che la cura del creato e la giustizia sociale sono interconnesse in modo strutturale, e aveva affermato che una crisi non è mai neutra sul piano degli effetti: «da una crisi non si può uscire uguali. O usciamo migliori, o usciamo peggiori»⁴. La differenza la farà il nostro modo di guardare, raccontare, abitare e trasformare in altro la crisi stessa.

La matrice di questa crisi ecosistemica rimanda certamente a un'economia malata riconoscibile in ogni sfera della nostra esistenza, dove il profitto e il consumo hanno plasmato il nostro desiderio, il narcisismo ha segnato la nostra lingua e la nostra percezione del mondo, l'egoismo ha contrassegnato la nostra libertà.

Di fronte a queste patologie da tempo inscritte nella nostra storia, dovremmo ricordare che l'antica Grecia usava il termine “crisi” in un senso euristico e rivelativo, riferendosi al momento in cui i sintomi di una persona malata diventavano più acuti e

un'altra sapienza educativa e spirituale, in «Rivista lasalliana», 91 (2024), n. 1, 103-113 e in *La coscienza della transizione ecologica: spunti filosofici tra Gaia e Apocalisse*, in DAVIDE POGGI (a cura di), *Transizioni*, QuiEdit, Verona 2023, 103-126.

⁴ <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2020-08/papa-francesco-udienza-generale-economia-malata.html>

finalmente meno ambigui, consentendo una diagnosi e una prognosi più precise. *Crisi*, in quel contesto storico e culturale, era dunque termine per una serie di eventi illuminanti che chiarivano le condizioni dei soggetti malati, con la conseguente possibilità di formulare un giudizio medico realistico sul loro stato attuale ma anche sulle loro effettive possibilità di guarigione.

Nel contesto contemporaneo si potrebbe pensare che sia tutto il contrario: al termine *crisi* viene associato un ordine simbolico di incertezza, spaesamento, confusione, disordine e minaccia. Sarebbe ingenuo attenuare questi significati negativi legati al disorientamento e alla paura del momento, ma è importante mantenere la complessità e il valore epifanico di una crisi, nella quale i sintomi sono al contempo la lingua di una patologia ma anche un codice per la giusta cura.

Edgar Morin, maestro del pensiero complesso, presenta la crisi ecosistemica come possibile laboratorio di intuizioni ed energie utili ad avviare un cambiamento positivo⁵. L'importante è rendersi conto che una crisi non nasce mai dal nulla perché è preparata da moltissimi gesti della storia, ma si presenta solo a un certo punto e non prima, quando saltano del tutto – o comunque non funzionano più bene – i dispositivi che regolamentano le anomalie, modulano le perturbazioni, integrano gli imprevisti e significano le differenze. Allora la dialettica tra ordine e disordine si spezza: da un lato si sbloccano energie prima latenti e dall'altro se ne generano di nuove per rispondere all'emergenza. Se è vero che «gli uomini nel benessere non comprendono, sono come gli animali che non capiscono» (Sal 49,13), è vero anche che sta ormai accadendo e risuonando una storia drammatica a cui non possiamo più negare attenzione, ascolto e cura, e di questo le profezie non mancano.

In queste condizioni regna una disomogeneità ambigua, che può diventare promessa o inizio di un crollo irreparabile. Le energie

⁵ EDGAR MORIN, *Per una teoria della crisi*, Armando, Roma 2021.

liberate, prima nascoste sotto il governo di leggi sistematiche, possono portare innovazione e custodia dell'essenziale ma anche distruzione. Quelle che nascono dalla crisi stessa, allo stesso tempo, oscillano continuamente tra la mera reattività che non ha immaginazione e la creatività che vuole essere investita in buone trasformazioni. Nel mezzo di queste secche alternative, si materializza l'ospite imprevisto: l'inerzia di chi ha le giuste informazioni ma le trattiene come meri dati tra miliardi di altri, cedendo a negazioni culturali, apatie sentimentali e indifferenze etiche.

La crisi allora smette di essere un processo e diviene semplicemente il colore naturale del mondo, senza alcuna vera interrogazione del nostro *logos*, del nostro *pathos* e del nostro *ethos*. Si perde così l'occasione per la *verità* della vita – sempre instabile, contingente, finita, vulnerabile, dipendente e interconnessa –, ma soprattutto si perde l'occasione per la *cura* del mondo e per la sua giustizia.

2. *Logos, pathos* ed *ethos*: tre punti di avvistamento per la crisi della casa comune

L'intreccio tra *logos*, *pathos* ed *ethos* è particolarmente difficile da trattare in un discorso così breve e ancora di più sembra stringersi nell'impenetrabilità se lo si vuole interrogare a partire da una condizione immersiva come la nostra. La crisi, infatti, non l'abbiamo di fronte: ci siamo dentro fino al collo, con tutte le dimensioni della nostra esistenza – culturale, sentimentale ed etica – e la respiriamo più o meno inconsapevolmente da molto tempo. Stiamo come il pesce anziano immaginato da David Foster Wallace, che chiede a due pesci più giovani provenienti dalla direzione opposta «com'è l'acqua?», sentendosi rispondere: «Ma cosa diavolo è l'acqua?»⁶.

⁶ DAVID FOSTER WALLACE, *Questa è l'acqua*, Einaudi, Torino 2009, 170.

«L’acqua la insegna la sete», risponderebbe Emily Dickinson. Con l’efficace verso di una delle sue celebri poesie, Dickinson ci suggerisce implicitamente di analizzare il *mare magnum* dell’attuale crisi ecosistemica assumendo la nostra stessa mancanza e facendo attenzione ai nostri movimenti per soddisfarla.

Il problema è che a volte soffriamo di *adipsia*, cioè siamo a rischio della vita per una totale assenza dello stimolo della sete. Fuor di metafora, spesso nemmeno ci rendiamo conto delle nostre mancanze⁷ e ci sembra che tutto sommato possiamo andare avanti come abbiamo sempre fatto, al massimo apportando correzioni o variazioni di velocità per una stessa strada e con le stesse mete.

Tuttavia, secondo la frase attribuita ad Einstein, non si può risolvere un problema con lo stesso tipo di pensiero che lo ha creato. Non è solo epistemologia o pratica di vita, ma è anche una questione politica e sociale, ci ricorda Audre Lorde in una delle sue frasi più citate: «Gli strumenti del padrone non demoliranno mai la casa del padrone»⁸.

A nostro avviso, Simone Weil spiega meglio di altri il motivo per cui senza un nuovo investimento di energia vitale i pensieri rischiano di avvitarsi su loro stessi, risultando infine irrilevanti:

il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro; un lavoro a cui il corpo prende sempre parte, come, quando si impara l’alfabeto di una lingua straniera, tale alfabeto deve penetrare nella mano a forza di tracciare le lettere. Altrimenti ogni mutamento nel modo di pensare è illusorio⁹.

Occorre un lavoro per leggere il mondo, cioè un investimento di energia corporea, altrimenti, il pensiero rischia di rifugiarsi nell’immaginazione senza l’implicazione del corpo. Il corpo, però, si coinvolge sempre non solo a partire da quello che pensa

⁷ Cfr. JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA, *Elogio della sete*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

⁸ AUDRE LORDE, *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il dito e la luna, Milano 2015, 189.

⁹ SIMONE WEIL, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 1993, 406.

e che dice, ma anche a partire da quello che prova e che fa. Ecco perché è così importante l'intreccio tra *logos*, *pathos* ed *ethos*, qui assunto come prospettiva. A leggere il mondo si impara dunque con uno sforzo e un investimento dell'essere a tutti i livelli, passando per l'urto del reale, delle sue differenze e delle sue contraddizioni, ma anche per il suo mistero. Con questo apprendistato ci si libera dall'impressione che il mondo sia costruito attorno a noi e dalla tentazione di riempire con l'ego ogni crepa del reale, fino a non accorgersi più che «ogni essere grida in silenzio per essere letto altrimenti»¹⁰. Questo cumulo di energia, quindi, non si traduce immediatamente in un *fare* perché con questa energia si produce anche un'attesa, una sospensione intenzionale che apre lo spazio per un'altra espressività del reale e per la libertà delle vite di tutti gli esseri, una sorta di tensione che permette lo strappo necessario fra l'io e l'oggetto indisponibile¹¹. È dentro questa lacerazione, accettata in nome della necessità, che si interseca la questione del divino come qualcuno che irrompe là dove l'essere umano si sposta, si mette al margine, diventa umile¹².

Questi spostamenti sono possibili perché qualcosa ancora si muove e si commuove sotto la cenere¹³. Sono ancora vivi il nostro bisogno e il nostro desiderio di un *logos* ospitale, giusto e attento alle differenze, di un *pathos* sintonizzato con la profondità del sé e soprattutto con l'alterità, e di un *ethos* che intende la libertà come cura, responsabilità e solidarietà tra tutte le vite. In cuor nostro, infatti, sappiamo bene che non possiamo più coltivare un *logos* disattento, confabulatorio, irrigidito nei dualismi,

¹⁰ SIMONE WEIL, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1991, 260.

¹¹ Su questo aspetto ha riflettuto in modo particolare il sociologo Hartmut Rosa, sottolineando che il mondo si sottrae alla piena conoscenza scientifica, al dominio tecnico e politico, allo sfruttamento economico, all'oggettivazione narrativa. Là dove lo abbiamo reso un oggetto a nostra disposizione, il mondo ha perso le proprie voci, le proprie differenze, le proprie promesse di fioritura: HARTMUT ROSA, *Indisponibilità. All'origine della risonanza*, Queriniana, Brescia 2024.

¹² WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 364.

¹³ Cfr. BRUNO LATOUR, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano, Meltemi 2020, 61.

sbilanciato sulla morte e disposto a sacrificare vite nel nome del Dio denaro, piegato al bisogno di controllare tutto e incapace di fare spazio all'imprevisto; sappiamo bene che non possiamo più oscillare emotivamente tra l'ebbrezza del controllo e del dominio, l'indifferenza verso le ferite del mondo, e l'ecoansia che ci paralizza; sappiamo bene che l'attuale *ethos* neolibrale impostato sul soggetto autonomo non può aver cura di ciò che è fragile, marginale, diverso, perché non conosce le relazioni di dipendenza come luogo di fioritura dell'umano, non tiene conto della vulnerabilità dell'essere e della terra, non conosce autentica responsabilità verso coloro che verranno.

Le tre sfere non sono simmetriche: come ci hanno mostrato anche le neuroscienze, la matrice del pensiero e dell'azione è originariamente emotiva, perché sono le emozioni il frutto e l'avvio del nostro primo scambio con il mondo¹⁴. Tuttavia, ci sono aspetti trasversali – culturali, sentimentali e pratici – che in questa storia di crisi finiscono per rinforzarsi reciprocamente e per boicottare o perturbare l'espressività dei nostri bisogni e desideri di una conversione ecologica. L'importante è tenere conto della profondità di ogni elemento. Il *pathos*, per esempio, non è solo evento intimo e soggettivo. Come sottolinea la Neofenomenologia, e in particolare Tonino Griffero, il *pathos* si esprime anche in atmosfera, definite anche «quasi-cose»¹⁵. Ciò che sentiamo si effonde come un profumo o un odore nello spazio condiviso. Nella domanda del pesce anziano di Wallace – com'è l'acqua? – possiamo leggere anche una domanda sull'atmosfera affettiva, sulle emozioni in qualche modo misteriosamente inscritte tanto nei corpi quanto nei luoghi, rispetto alle quali ci possiamo sentire in sintonia o a disagio.

¹⁴ Cfr. ANTONIO DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995 e GIORGIO BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella, Assisi 2016.

¹⁵ Cfr. TONINO GRIFFERO, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano-Udine 2017. Cfr. GUIDO CUSINATO, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano 2019.

Assumendo questa intuizione della percezione atmosferica, il discorso sulla crisi parte dal vissuto affettivo e simbolico dell’essere umano colto nel suo pieno coinvolgimento di una situazione complessa, nella sua percezione degli effetti che quella situazione lascia nella carne e nella storia personale, ma anche nei contesti e, in generale, nel mondo.

Il *pathos* della crisi ecosistemica, dunque, non si restringe nel vissuto singolare ma sconfinà in modo significativo sulla terra che abitiamo insieme. Tenerne conto significa poter ospitare anche l’implicito della storia, per assumerlo in vista di trasformazioni positive. Il piano biosemiotico – intessuto di affettività differenti – ci racconta di interconnessioni da indagare, di attenzioni da avere verso i legami di prossimità e di distanza tra gli esseri, di sensibilità verso ciò che anima le parole, i pensieri, le decisioni e le azioni di chi abita questo mondo in modo più o meno responsabile. Si tratta di un’energia che testimonia un eccesso irriducibile al legame tra soggetto e mondo, tra umano e non umano, un eccesso che mette in questione il principio aristotelico del terzo escluso: la realtà non è fatta di contrapposizioni o di dialettiche frontali, ma è complessa e piena di differenze che vanno onorate al di là di qualunque gerarchizzazione. Questi spazi affettivamente connotati richiedono una nuova ontologia¹⁶, perché si presentano come un intreccio simbiotico tra sensi, affetti e giudizi, ma anche come legami trascendenti tra soggetto e mondo, tra le vite, tra umanità e materialità. La domanda allora diventa: all’interno di quale atmosfera stiamo sollevando la questione della crisi ecosistemica? È un’atmosfera apocalittica, ma con questo riferimento il discorso si apre, anziché chiudersi.

¹⁶ Cfr. TONINO GRIFFERO, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013.

3. Apocalissi e rivelazioni: un immaginario teologico da risvegliare

In un piccolo ma interessante libro dedicato ai tempi di crisi, il monaco Adrien Candiard cerca di risvegliare il cristianesimo riguardo una duplice inadeguatezza narrativa che di fatto rischia di tradire il messaggio evangelico o comunque di metterlo fuori dalla storia. Dal mondo religioso del mistero pasquale, a suo avviso, la crisi ecologica viene affrontata in modo ancora troppo debole: da un lato circolano parole abusate e logore che finiscono per risultare insignificanti e irrilevanti – “crisi” è per lui una di queste –, e dall’altro mancano rimandi alle fonti che più sarebbero utili ora, cioè a quelle apocalittiche, chiare attestazioni di come la nostra non sia la prima generazione a porsi il problema della fine del mondo¹⁷.

I grandi affreschi apocalittici della Bibbia sono però divenuti asimbolici, anche perché abbiamo preferito intenderli come frutto di ingenuità del passato anziché come cifra di qualcosa che si muove nella profondità della vita e che ha a che fare con il nostro modo di sentirsi parte, più o meno necessaria, del mondo. Per diversi motivi storici e forse di imbarazzo ermeneutico, inoltre, oggi il termine *apocalisse* ha smesso di significare “rivelazione” degli eventi e del corso della storia, e si offre come sinonimo diretto di “catastrofe”.

Invece questi testi servirebbero a ricordarci che il bene è fragile e che domanda una buona rete di alleanze per dargli spazio: potrebbero ancora provocarci riguardo il nostro modo di percepire la responsabilità della storia, potrebbero aiutarci a misurare la qualità del nostro coinvolgimento in quei processi di liberazione del mondo dalle varie forme di oppressione, potrebbero chiederci conto dell’inerzia emotiva e pratica con cui ci perdiamo nei

¹⁷ ADRIEN CANDIARD, *Qualche parola prima dell’Apocalisse. Leggere il vangelo in tempi di crisi*, LEV, Città del Vaticano 2023.

discorsi sulla prossimità e sulla cura delle vite e del cosmo. C'è sempre un significato economico-politico-sociale in queste narrazioni che radicalizzano ed evocano l'inizio e la fine dei tempi¹⁸.

I testi apocalittici andrebbero dunque ripresi come profezie che parlano di un disastro già iniziato ma ancora aperto nel suo esito, avvertendo tra le righe una sapienza che sa nominare il male, la sofferenza e l'ingiustizia del passato e del presente, ma che sa scommettere sul nuovo che nasce e sulla responsabilità della vita del mondo che verrà.

Certamente non è facile lasciarsi coinvolgere nei lunghi processi di riparazione del mondo e di riorientamento del nostro modo di abitarlo, perché l'essere umano ha bisogno di immediatezza, di quel bene corroborante sperimentabile già qui e ora. Non si riesce a sostenere uno sforzo a lungo termine solo con il senso del dovere o con la speranza nei miracoli dell'etica¹⁹. Tuttavia, possiamo lasciarci ispirare dalle profezie per questo tempo, che possono venire tanto dalla scienza che studia e sviluppa la vita, quanto dalla cultura o dalla spiritualità che ne ha a cuore la fioritura. Le profezie sono parole fedeli al reale e alle promesse di pienezza che vi sono inscritte, capaci di memoria del passato, di anticipazioni del bene possibile in futuro e di critica di tutto ciò che nel presente ostacola i processi vitali. Questa postura impedisce sia di negare la crisi sia di entrare in panico, e chiede ascolto dei soggetti più saggi e più ispirati: possono essere persone che si occupano di scienza, di economia solidale, di giustizia sociale, di politica democratica, ma possono essere anche le vittime dirette di questa crisi ecologica, come le popolazioni più povere che stanno già pagando con la miseria il sogno arrogante dei pochi che sono alla guida di un Occidente scriteriato.

¹⁸ Su questo, cfr. ELIZABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Queriniana, Brescia 1994.

¹⁹ Su questo Hans Jonas ha molto insistito, cfr. HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

Ci viene allora in mente la Cassandra di Christa Wolf: emblema della profezia inascoltata, questa moderna Cassandra appare come maestra di lungimiranza, di prossimità e di giustizia. Per lei, la saggezza è l'arte di liberarsi dei propri trofei e delle gare nelle quali ci iscriviamo continuamente per accaparrarceli; è l'arte di concentrarsi sul bene che va nascendo e di uscire dai binomi irrigiditi nella logica del *mors tua vita mea*: tra uccidere e morire, dice, «c'è una terza via: vivere»²⁰. Finora questa saggezza somiglia a un miraggio, sembra dire Wolf, ma non possiamo escludere che qualcuno la incarni prima o poi, perché noi non conosciamo le profondità e le risorse della nostra natura e non abbiamo nemmeno troppe certezze su che cosa sia bene sperare. In ogni caso, si legge nel testo, «forse in futuro ci saranno esseri umani che sapranno trasformare la loro vittoria in vita»²¹.

Questa frase non è un illusorio lieto fine, ma un invito a sentirsi parte di una trama che eccede la propria storia e addirittura la storia dell'umanità. I conflitti non mancheranno, dice Cassandra, ma avere consapevolezza dei nostri meccanismi di difesa è già molto:

Sempre la stessa musica: non il misfatto, ma il suo annuncio fa impallidire, anche infuriare, gli uomini, lo so dalla mia esperienza. E so anche che preferiamo punire colui che nomina il fatto, piuttosto che colui che lo compie: in ciò siamo tutti uguali, come in tutto il resto. La differenza sta nel saperlo oppure no²².

Anche in questa inevitabile conflittualità, dunque, si intravede una sapienza che riguarda la profezia: possiamo smascherare il gioco truccato della contraffazione del senso, con tutte le sue manifestazioni di rabbia giustificata dalla logica della sicurezza, e accogliere la profezia come un vero e proprio invito alla lungimiranza, senza indifferenza né panico. Quando c'è di mezzo

²⁰ CHRISTA WOLF, *Cassandra*, ebook Kindle, 123.

²¹ WOLF, *Cassandra*, 106.

²² WOLF, *Cassandra*, 15.

la storia, non ha senso irrigidirsi nei binomi e farsi scudo con il principio del terzo escluso: non c'è solo la regola della competizione che ci costringe a scegliere se comportarci da lupi o da agnelli. C'è altro. Se esiste un buon uso delle crisi, scrive Christiane Singer, certamente non sarà quello del passeggero abusivo che di fronte al controllore agita con sicurezza il biglietto scaduto, sperando che di fronte a tanta disinvoltura il funzionario non se ne accorga²³, ma sarà una scelta e una postura di lungimiranza.

Giustamente il filosofo della biologia Telmo Pievani porta l'attenzione sul fatto che questa necessaria lungimiranza deve radicarsi nella consapevolezza della nostra finitezza. La vita sulla terra nasce nella contingenza e addirittura noi siamo al mondo perché 65 milioni di anni fa sulla Terra è avvenuta una catastrofe che ce lo ha permesso²⁴. Non abbiamo però tratto le giuste conseguenze – sul piano simbolico, emotivo e pratico – di questa storia: non abbiamo integrato la nostra finitezza né la nostra parzialità, continuiamo a pensare che la vulnerabilità sia un elemento di debolezza da rimuovere e non un'occasione per avviare una prossimità di giustizia e di cura, non ci sentiamo parte di un mondo che non ci appartiene e che è più grande di noi, ci viene più spontaneo immaginare che un giorno ci trasferiremo tutte e tutti su un pianeta incontaminato piuttosto che invertire la rotta intrapresa nel nome del progresso.

Che cosa significa oggi per noi, qui e ora, ciò che leggiamo nell'*Apocalisse*? Davvero «le cose di prima sono passate»?²⁵ E come si traduce in un linguaggio contemporaneo che Babilonia è caduta e che è nata la Gerusalemme celeste, con cieli e terra nuova? Quando, da chi e dove ogni lacrima sarà asciugata? Come immaginare una città rinnovata dove non ci sono templi, la luce brilla ovunque, il buio non fa più paura e il potere viene orientato da quello splendore?

²³ CHRISTIANE SINGER, *Del buon uso delle crisi*, Servitium, Milano 2011.

²⁴ TELMO PIEVANI, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino, Bologna 2012.

²⁵ Ap 21,1-4.

Per rispondere, ricordiamo un pensiero di Giulio Giorello – grande filosofo della scienza scomparso recentemente a causa del Covid – espresso nel suo ultimo libro dedicato proprio all'*Apocalisse*. Nella sua lettura dichiaratamente laica, egli sottolinea la forza profetica del testo biblico e interpreta la caduta di Babilonia in una chiave di libertà della coscienza da tutte le oppressioni, dalle forme autoritarie del discorso, dalle ingenue teleologie, insistendo soprattutto sul fatto che il testo parla di una Gerusalemme celeste, cioè di una vita che mantiene le sue promesse anche quando tutto esprime morte. È qui che Giorello ci colpisce e ci provoca: il problema, secondo lui, è che noi sappiamo forse raccontare di Babilonia, ma non riusciamo a esprimere la verità di questa Gerusalemme celeste²⁶. Così, oscilliamo continuamente tra la depressione per una catastrofe inarrestabile, la negazione dell'evidenza e l'ottimismo che scommette su quella stessa tecnica che ci ha portato fino a qui e che, come già sottolineato, difficilmente ci salverà.

La saggezza delle profezie apocalittiche ci convoca a una postura radicata nella terra, a quella *humilitas* che ha il coraggio di passare per le piccole cose con la speranza che accadano meraviglie, a quella pazienza paolina che sa portare il peso del reale riuscendo comunque a guardare avanti, con la fiducia che nei sistemi complessi anche una leggera variazione può fare la differenza nei processi e nei loro esiti.

Tra le piccole cose di questa storia, spicca l'immagine dell'*albero della vita*. Nella Scrittura ebraico-cristiana quest'albero si trova all'inizio, in *Genesi*, e anche alla fine, in *Apocalisse*²⁷. Indica la sapienza della nascita e della rinascita, lo scambio vitale tra gli esseri, la gratuità dei doni divini: frutti che possono arrivare

²⁶ Cfr. GIULIO GIORELLO, *Apocalisse*, Piemme, Padova 2020.

²⁷ L'albero della vita apre e chiude la Scrittura ebraico-cristiana: in Gen 2,10 l'umanità è posta in un giardino nel quale il Signore aveva fatto germogliare dal suolo «ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare» e proprio in mezzo troviamo l'albero della vita, mentre nel libro dell'Apocalisse leggiamo: «in mezzo alla piazza della città e sulle due rive del fiume stava l'albero della vita » (Ap 22,2).

in ogni stagione e forze balsamiche per guarire dal male anche i popoli.

Per questo accostamento tra l'albero della vita e la Sapienza seguiamo la teologa Elizabeth Green, che lo elabora in un piccolo e prezioso libro recentemente pubblicato e dal titolo particolarmente significativo: *Treeology*²⁸. Con la sua argomentazione, Green ci conduce a percepire nitidamente che siamo parte di un ecosistema indisponibile e trascendente, a muoverci in modo solidale in un mondo che non ci appartiene, ad assumere uno stile di sobrietà creaturale che privilegia i legami e si smarca dalle oggettivazioni e dalle gerarchizzazioni. L'altro albero genesiaco, quello più famoso perché divenuto simbolo del peccato, viene ad assumere un significato nuovo: è ciò che si materializza quando si abita la vita senza prendersi cura della propria intelligenza, senza farsi orientare dalla fioritura dell'essere, coltivando una *forma mentis* oggettivante e autarchica.

Questi discorsi trovano conferma nel lavoro del neurobiologo vegetale Stefano Mancuso²⁹, secondo il quale tutte le piante sono sorgenti di saggezza vitale perché, sul piano simbolico, ci insegnano che gli esseri possono trovare appoggio reciproco e, sul piano pratico, ci possono salvare dalla crisi. Piantando nuovi alberi, infatti, noi piantiamo il seme della pace, della giustizia, del futuro, riuscendo ad abbassare la temperatura di qualche grado e a ridurre le emissioni di gas serra. Non è un caso che nel 2004 il premio Nobel per la pace sia stato assegnato alla scrittrice kenyota Wangari Maathai, fondatrice del *Green Belt Movement*: impegnata nell'ascolto delle voci rimosse, nella protezione della democrazia, nella cura dell'ambiente e della sua biodiversità, nella difesa della parità di genere, Maathai intravede nel gesto di piantare alberi un'inversione virtuosa e ci ricorda che in Kenya l'albero è simbolo di lotta per la democrazia e per la pace.

²⁸ ELIZABETH GREEN, *Treeology/Theology. In connessione: noi, Dio e l'albero*, Gabrielli, Verona 2024.

²⁹ STEFANO MANCUSO, *Fitopolis. La città vivente*, Laterza, Bari 2024.

Purtroppo, c'è ancora molta resistenza rispetto a questa logica, e stupidamente a volte prendiamo ancora tempo. Questo infinito rimandare, tra molte inerzie e pochi sporadici momenti di risveglio, è deleterio. È come l'ultima sigaretta della coscienza di Zeno, quella che – secondo Zizek – ci impedisce di prendere sul serio il male³⁰. Occorre dunque chiedersi: c'è ancora tempo per imparare a stare al mondo e per scoprire che vivere è con-vivere?

Se lo chiede anche il filosofo Maurizio Ferraris nel suo ultimo libro³¹, scritto dopo una rovinosa caduta che gli è costata una frattura scomposta dell'omero. Con il coraggio di chi pratica la filosofia come un'autentica ricerca di saggezza, Ferraris ci mette di fronte a un'inaggirabile esperienza di mancanza e alla malinconia che si dà quando si pensa alla fine di tutte le cose, ma ci ricorda anche la potenza delle narrazioni e la forza dei processi che iniziano nel silenzio delle storie un po' alla volta e senza annunci, che fanno sperimentare una promettente «trascendenza nell'aldiquà»³². Nei processi della vita che si consuma proprio mentre cerchiamo di capirla, di riparlarla o di rianimarla, si rivela l'essenziale: dopo il nostro passaggio sulla terra, resterà l'amore che abbiamo dato.

Si tratta allora di passare dal pensiero della mera sopravvivenza alla novità di una vita che si riconfigura in un senso ospitale, solidale e giusto. È la proposta che già ci faceva Etty Hillesum, quando la storia la costrinse a fare i conti con la violenza contro di lei, giovane ebrea, e contro il suo popolo:

Se non sapremo offrire al nostro mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo, e non un senso nuovo delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e desolazione, allora non basterà³³.

³⁰ SLAVOJ ZIZEK, *Il coraggio della disperazione. Cronache di un anno agito pericolosamente*, Ponte alle Grazie, Firenze 2017.

³¹ MAURIZIO FERRARIS, *Imparare a vivere*, Laterza, Roma-Bari 2024.

³² FERRARIS, *Imparare a vivere*, 116.

³³ ETTY HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 2001, 45.

Anche ora dovremmo imparare ad attingere ai pozzi profondi della nostra miseria e della nostra desolazione per lasciar emergere un senso nuovo delle cose e fare spazio reale a una Gerusalemme celeste che ha già iniziato a esistere, seppure in modo fragile e continuamente esposto alla violenza. I testi apocalittici sostengono una buona resistenza contro ogni logica di dominio e di oppressione e permettono anche una presa di posizione critica verso quella tiepidezza che ci fa credere che non ci manchi nulla di ciò che serve per raddrizzare le cose³⁴.

Come passare da queste parole ispirate e ispiranti a una realtà che le incarni? Certamente non possiamo pensare di puntare tutto sul senso del dovere³⁵, perché la natura chiede anche un sentire di solidarietà che conosce differenze ma non confini³⁶. *Ecosostenibile*, dunque, dovrà essere anche il mondo delle nostre passioni, oltre che il nostro modo di raccontare una storia.

4. Punti-luce e traiettorie già aperte

Il discorso apocalittico chiama in causa la giustizia delle parole, la forza dei sentimenti e la pace delle azioni, senza soluzione di continuità. Ci dobbiamo dunque chiedere: le nostre narrazioni, le nostre paure e passioni, le nostre decisioni e posture sono sostenibili? Non si tratta di individuare il limite fino al quale ci si può spingere e oltre al quale è meglio non andare, ma di misurare il peso della nostra storia nel mondo – dove l’umanità più ricca e garantita sta gravando sulle vite più fragili e sul cosmo intero –, senza smettere di guardare al futuro.

³⁴ È forse anche questo il senso del brano dell’Apocalisse, che recita: «tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca!» (Ap 3,15)

³⁵ Scrive giustamente Luigina Mortari, «l’evoluzione dell’etica non è una questione solo di intelletto, ma di sentimenti»: LUIGINA MORTARI, *Educazione ecologica*, Laterza, Bari 2020, 31.

³⁶ CHIARA ZAMBONI, *Sentire e scrivere la natura*, Mimesis, Milano 2020.

La questione è certamente pratica, ma si intreccia con i nostri modi di sentire e di interpretare il reale. In questo paesaggio intricato si evidenziano traiettorie di conversione del nostro *logos*, del nostro *pathos* e del nostro *ethos*. Le possiamo immaginare come vie dedicate alla virtù dell’attenzione, all’ospitalità dell’imprevisto, alla vulnerabilità intesa come prossimità, al senso di appartenenza, alla responsabilità della speranza e della cura del mondo.

Queste vie non sono da tracciare. Sono già aperte e percorse da altre e da altri, in una trama sapientiale con cui non abbiamo ancora abbastanza confidenza.

Sulla virtù dell’attenzione al reale ci istruiscono filosofe come Simone Weil e Iris Murdoch, convinte che il *logos* distratto rispetto al particolare finisce per essere dominatore, menzognero, consolatorio. In una chiave più mistica la prima³⁷ e in una chiave più etica la seconda³⁸, le due filosofe ci mettono di fronte al fatto che l’attenzione non è uno sforzo di concentrazione su qualche particolare che l’ego ha eletto come importante per la propria esistenza, ma è la virtù di fare spazio all’alterità senza volerla possedere, definire, adorare. L’attenzione autentica *lascia essere*, generando uno spazio aperto per espressività impreviste, divine e umane.

Il soggetto che fa attenzione è sempre coinvolto in una trama che va oltre la volontà e il destino, immerso in una spiritualità di differenze accolte e amate, e profondamente umile. Scrive Murdoch:

L’uomo umile, poiché vede sé stesso come un niente, può vedere le altre cose per quello che sono. Egli vede la gratuità della virtù, il suo valore senza pari e le sue infinite richieste. Simone Weil ci dice che aprire l’ani-

³⁷ Per Simone Weil l’attenzione è «l’essenza della preghiera»: SIMONE WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1991, 77.

³⁸ Scrive infatti: «Siamo ormai avvezzi all’idea che la sfera dell’“esperienza” personale, o “coscienza”, assomigli al silenzio della legge nel Leviatano. In questa sfera può accadere qualsiasi cosa, non importa cosa, purché non si violino le leggi pubbliche, e quello che vi accade riguardi soltanto l’individuo»: IRIS MURDOCH, *Nostalgia del particolare*, in *Esistenzialisti e Mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2006, 91.

ma a Dio condanna la sua parte egoista non alla sofferenza ma alla morte. L'uomo umile percepisce la distanza tra morte e sofferenza, e sebbene non sia per definizione l'uomo buono, forse è il tipo di uomo che ha maggiori probabilità di diventarlo³⁹.

Solo nell'umiltà del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos* il mondo rimosso può trovare voce, compassione e cura. L'umiltà è cifra di un radicamento che scommette sull'interconnessione tra le vite: nella sospensione del pensiero, infatti, proliferà la solidarietà tra gli esseri. È qui che si possono coltivare un sapere, un sentire e un fare nuovi, buoni non solo per pochi esseri fortunati o, più probabile, arroganti.

L'umiltà che radica alla terra ci espone alla realtà per quello che è, ma noi spesso ci chiudiamo nella distrazione. Ci sono anzi alcuni segnali che non vorremmo mai incontrare sulla nostra strada e che rimuoviamo o addomestichiamo volentieri: sono quelli che esprimono la contingenza degli eventi e che dunque disturbano sia le nostre credenze universali sia il nostro orgoglio, perché ci fanno capire che le nostre sintesi sono fragili e che il bene capitato proprio a noi non è il frutto di un merito ma di una fortuna o di una grazia. Così passiamo la vita a rimuovere gli imprevisti, a rigorizzare i modelli pieni di anomalie, a lottare contro la fragilità e la vulnerabilità dell'essere. Spesso, infatti, preferiamo inventarci un complotto o cedere a una *fake news*, piuttosto di dover mettere in discussione la direzione intrapresa.

Tuttavia i “cigni neri” esistono, scrive il filosofo e matematico Nicholas Taleb, e prima o poi si fanno intercettare e sentire con tutta la loro refrattarietà all’ordine in cui da troppo tempo abbiamo trovato quiete e riparo. Si tratta di eventi che non avevamo preventivato, di effetti collaterali sfuggiti al controllo, di cambiamenti dal fortissimo impatto sulla storia⁴⁰.

³⁹ IRIS MURDOCH, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, in *Esistenzialisti e Mistici*, 487.

⁴⁰ NICHOLAS TALEB, *Antifragile. Prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano 2013, e Id., *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano 2023.

Da un lato, allora, ci scopriamo più concentrati sul male improbabile che verso i sintomi reali, mentre dall'altro ci affrettiamo a costruire una nuova e bella storia *ad hoc*, tutta configurata attraverso il senso di poi. Il risultato è che ammettiamo di aver sottovalutato certi segnali credendo di aver imparato la lezione: più responsabili e consapevoli, ci accingiamo a riparare il mondo con un antropocentrismo mite, un capitalismo compassionevole, una tecnica a servizio del bene.

Sono molte, troppe, queste ricostruzioni fallaci⁴¹. Quello che ci dovrebbe preoccupare non è solo la corrosione del legame tra le parole e le cose, ma anche la rottura della comunicazione e del legame di senso tra le generazioni. La crisi non è della natura in generale, ha luoghi di manifestazione e di passione precisi e diversi, tra cui la vita delle ragazze e dei ragazzi di oggi. Lo si avverte chiaramente nel dialogo tra il filosofo e psicanalista Miguel Benasayag, settantenne latino-americano, e Teodoro Cohen, filosofo ventiseienne europeo: «La tristezza, la paura, l'angoscia, la depressione, gli attacchi di panico sono entrati nel corpo dei nostri contemporanei, talvolta perfino nel corpo dei bambini piccoli, come modi in cui si manifesta un'epoca oscura e dominata dalla distruzione»⁴².

La loro proposta è interessante, ci aiuta a rianimare le parole apocalittiche uscendo dalla dialettica tra incubo immaginario e catastrofe reale: si tratta di imparare l'arte dell'*intranquillità*, cioè di accettare che la vita sia un gioco tra costruzione e decostruzione nel quale ci sono occasioni di sbilanciamento fecondo, di passare dalla paura che rende instabili e che paralizza, all'azione solidale che si dà proprio nel patire, di entrare in amicizia con il divenire e con le possibilità dischiuse della storia. Con le parole del testo:

⁴¹ Cfr. MICHAEL GAZZANIGA, *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, Codice, Torino 2013. Cfr. anche BYUNG-CHUL HAN, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2024.

⁴² T. COHEN, M. BENASAYAG, *L'epoca dell'intranquillità. Lettera alle nuove generazioni*, Vita e Pensiero, Milano 2023, 14.

Non è questione di cercare una nuova sicurezza ma di cambiare la nostra attitudine esistenziale, passando dall'esperienza passiva dell'insicurezza a quella attiva dell'intranquillità. L'insicurezza è un'esperienza passiva di sofferenza, in cui il mondo esterno e le sue minacce vengono subite. Essa presuppone che si possa, perlomeno teoricamente, giungere a uno stato di sicurezza definitivo, allontanando così, una volta per tutte, l'insicurezza in atto (come promettono molti politici)⁴³.

Fare dell'intranquillità uno stile di vita emotivo, mentale e pratico significa essere in grado di accogliere e interpretare una profezia rovinosa, prendendo sul serio il cattivo presagio ma trovando anche energie per creatività impreviste. È un modo per incarnare le parole apocalittiche con una testimonianza di speranza efficace, evitando i peccati di omissione legati alla tiepidezza dell'animo e implicandosi soggettivamente e comunitariamente in ogni conflitto tra la logica di vita e la logica di morte. È l'inizio autentico di quella conversione del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos* che oggi ci viene richiesta, attraverso una saggezza che si sprigiona dal luogo sacro delle rovine della storia, quando si patisce il lutto per ciò che muore senza rinunciare a sostenere il bene fragile che ancora va nascendo.

In questo senso, colpisce sempre il racconto della filosofa María Zambrano, quando nel 1949, in esilio, si trovò di fronte ai Fori Imperiali. Proprio dalle rovine della storia si sprigiona qualcosa di sacro, si sente il canto di ciò che non si rassegna alla propria immodificabile sconfitta e che domanda futuro a partire da un passato che non è riuscito a compiersi fino a raggiungere il presente. I fili d'erba che spuntano dalle pietre, per Zambrano, sono il segno di una risurrezione sempre possibile, che si dà come imprevisto là dove tutto sembra avere i verbi chiusi nel passato remoto.

Non ci accorgeremo mai di quei fili d'erba senza una qualche *serendipità*, cioè senza l'arte di riuscire a trovare quello che

⁴³ Ivi, 120-121.

non stavamo cercando. Questa qualità si nutre di attenzioni non finalizzate all’uso, di azioni senza intenzione diretta, di contemplazioni e di osservazioni avvenute per caso, per curiosità e per meraviglia⁴⁴.

Conclusione

La rigenerazione del mondo – se ancora fosse possibile – dovrà dunque passare attraverso la riconfigurazione del *logos*, del *pathos* e dell’*ethos*, dovrà tener conto del loro intreccio, dovrà misurarsi con le nostre reazioni verso i discorsi apocalittici e dovrà entrare in sinergia con tutte le risorse simboliche e pratiche di cui già disponiamo per generare una nuova sapienza dell’abitare umano⁴⁵. Se riusciremo a risvegliare la dimensione epifanica di ciò che si offre come una mera catastrofe e a connetterci con i segni di speranza già disseminati nella cultura, nella storia e nella spiritualità, qualcosa di buono può ancora accadere. Non possiamo escludere che questo sforzo risulti tardivo e ancora troppo debole, ma non abbiamo scelta: si tratta di sbilanciarsi ostinatamente verso la vita con parole ospitali, gesti liberanti, azioni di giustizia e sentimenti di compassione solidale. Allora l’antropocentrismo potrà disfarsi degli ingiusti privilegi specisti, per rinnovarsi in un tanto responsabile quanto umile coinvolgimento nella fioritura del mondo inscritta nella creazione stessa.

⁴⁴ Telmo Pievani ricostruisce la storia e il senso del termine, recuperando una favola orientale. Tre principi di Serendippo incontrano un cammelliere che chiede loro se avessero visto il suo cammello. Dopo avergli fatto alcune domande – Era cieco da un occhio? Gli mancava un dente? Era zoppo? – gli suggeriscono la direzione in cui cercarlo. In realtà loro non lo avevano affatto visto, ma avevano osservato prima, lungo il tragitto, dei particolari in quel momento insignificanti con i quali hanno potuto rispondere bene. L’importante, dunque, è ancora una volta l’attenzione riservata al mondo e la nostra tendenza di fare come gli uomini descritti da Winston Churchill, che occasionalmente inciampano nella verità ma si rialzano subito e si rimettono a camminare come se nulla fosse. Cfr. TELMO PIEVANI, *Serendipità. L’inatteso nella scienza*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

⁴⁵ Cfr. CARLA DANANI, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull’abitare umano*, Aracne, Roma 2013 e, della stessa autrice: *I luoghi e gli altri. La cura dell’abitare*, Aracne, Roma 2016.

Occorrerà evitare di festeggiare, di fingere o di piangere. Babilonia, la città del profitto, dell'iniquità, del mercato della vita, del sacrificio nel nome del progresso, è caduta almeno nel nostro desiderio e nel nostro discorso. Tuttavia, la strada è ancora lunga e in salita. Forse non è un caso che le bestie dell'*Apocalisse* siano due e non una sola: è molto facile riconoscere e combattere la prima, simile a una pantera che ha parole orgogliose e blasfeme, ha molto margine di manovra nel mondo ed è capace di rigenerarsi dopo ogni colpo e ferita, mentre risulta più complicato sconfiggere la seconda, perché è molto più subdola, ha una lingua di drago con la quale ci seduce e usa solo il potere dell'altra che ci invita ad adorare⁴⁶. Sono evocate qui le nostre complicità affettive e pratiche in un sistema necrofilo che ci affascina continuamente con parole consumate dal mercato, con i sentimenti del narcisismo e con gli squilibri dell'ingiustizia. La sapienza della crisi, dunque, passa anche per l'interrogazione del desiderio e dei suoi meccanismi mimetici.

In tutto questo, resta la responsabilità per le vite che ancora devono nascere e per il mondo di domani, che dovrà starci a cuore oggi anche se in futuro non sarà più il "nostro" mondo⁴⁷.

Günther Anders aveva già capito l'importanza di avere senso del futuro riflettendo sul nucleare: dovremmo imparare a pensare a noi come ai morti di domani, come vittime future dei signori e delle signore che siamo oggi, «come se fossimo superstiti di noi stessi»⁴⁸. Sappiamo che a volte il futuro non ci motiva tanto quanto il presente o il passato, ma il futuro è già qui, anticipato in ogni piccolo gesto di conversione del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos* in un senso apocalittico-solidale.

⁴⁶ Come accade nella storia raccontata dal film *Spiriti nelle tenebre* del 1996: in Kenya, gli operai inglesi che devono costruire un ponte sono continuamente aggrediti e decimati da un leone feroce e i loro espedienti per catturarlo falliscono sempre. Alla fine, si scopre perché: i leoni erano due. Uno scenario semplificato non presentava punti di contatto con la realtà.

⁴⁷ Chiede infatti anche papa Francesco: «Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo?»: *Laudato si'*, n. 160.

⁴⁸ GÜNTHER ANDERS, *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali*, Medusa, Milano 2018, 14.

La creazione. Spunti e prospettive biblico-teologiche

Maurizio Girolami

Sommario: 1. Le pagine bibliche della creazione: filo rosso e architrave della rivelazione giudaico-cristiana. – 2. La storia dell'idea di creazione. – 3. L'etica di Dio nella creazione. – 4. L'etica dell'uomo di fronte alla creazione.

Creation. Theological and biblical insights and perspectives

ABSTRACT

The biblical revelation begins with a dual account of creation, manifesting the high interest of the hagiographers in confronting the reader with one of the structuring themes that speak of the God of Israel as the creator of all things. The biblical books are reviewed, noting how this theme reappears again and again under different modulations, even indispensable to affirm the divinity of Jesus, Son of God. Some historical considerations help to understand the development of the biblical idea of creation, highlighting the centrality of the divine act of locution, which implies ethical postulates that have consequences on how man is to understand himself in creation: the primacy of God, the freedom of his word, the permanence of the relationship that makes things be.

La rivelazione biblica ha il suo inizio con un duplice racconto della creazione, manifestando l'alto interesse degli agiografi a mettere il lettore di fronte ad uno dei temi strutturanti che parlano del Dio di Israele come creatore di tutte le cose. Si ripercorrono i libri biblici individuando come tale tema riaffiori continuamente sotto modulazioni diverse, addirittura indispensabile per affermare la divinità di Gesù, figlio di Dio. Alcune considerazioni di carattere storico aiutano a comprendere lo sviluppo dell'idea biblica di creazione, mettendo in evidenza la centralità dell'atto locutorio divino che implica dei postulati etici che hanno conseguenze su come l'uomo deve concepirsi nel creato: il primato di Dio, la libertà della sua parola, la permanenza nella relazione che fa esistere le cose.

1. Le pagine bibliche della creazione: filo rosso e architrave della rivelazione giudaico-cristiana

1.1. *Un approfondimento mancato*

Il teologo valdese Paolo Ricca (1936-2024), nel volume *L'Evangolo della Creazione* (Lindau, Torino 2023), afferma:

nel corso della sua storia ormai bimillenaria il cristianesimo non ha mai approfondito il significato, la portata e il valore della fede nel Dio creatore; la teologia cristiana si è concentrata quasi esclusivamente sul secondo articolo del Credo, quello relativo a Gesù Cristo. Oggi però, in presenza di una crisi climatica e ambientale che potrebbe rivelarsi fatale per il futuro dell’umanità, è urgente riproporre la fede nel Dio creatore con tutto ciò che essa implica, a cominciare dal fatto che non siamo i padroni della terra, che è di Dio; noi umani siamo ospiti.

Tale opinione può essere ampiamente condivisa e confermata a partire dalla lettura di alcune pagine della Scrittura, dove ci si rende conto che, se una vera e propria speculazione sul dato della creazione è passata in secondo piano, la riflessione cristiana ha offerto decisivi contributi all’approfondimento dell’articolo di fede su Dio creatore. Già Teofilo di Antiochia, nel II secolo, formulò per la prima volta in modo esplicito la dottrina della *creatio ex nihilo*¹ in opposizione alla dottrina gnostica di Ermogene, il quale riteneva la materia eterna, o ad Agostino che dedica sei commenti ai primi capitoli della Genesi². L’assunzione da parte dei cristiani del vocabolario filosofico, già con Giustino nella metà del II secolo, ma in maniera completa nel III secolo ad Alessandria, fino a Tommaso d’Aquino nel Medioevo, ha portato ad emarginare la necessità di una esaustiva riflessione sulla creazione con le sue implicazioni etiche, senza peraltro poterla mai ignorare del tutto, perché costretta a controbattere alle varie e ripetute posizioni ereticali, già presenti ai tempi apostolici (1Tm 4,1-5), di chi considera la materia e il corpo e tutto ciò che ad essi è legato, come fonte del male o addirittura li identifica.

¹ TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Libri ad Autolico* II, 10.13 (*Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma 1986, 391.396). Si veda anche *Creatio ex nihilo. Origins, Development, Contemporary Challenges*, a cura di G.A. Anderson-M. Bockmuehl, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018.

² AGOSTINO DI IPPONA, *Commenti alla Genesi. La Genesi contro i Manichei - Libro incompiuto sulla Genesi alla lettera - La Genesi alla lettera*. Testo latino a fronte, prefazione e note al testo latino di G. Catapano, Introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di E. Moro, Bompiani, Milano 2018.

In questo contributo s'intende, innanzitutto, rileggere la Scrittura, anima della teologia (DV 24), per verificare la consistenza del tema della creazione, che va considerato, ad una lettura corsiva del testo biblico, l'architrave strutturale di tutta la rivelazione biblica. Se il centro ermeneutico del testo biblico è Cristo, perché lui stesso è la rivelazione del Padre, la creazione è l'edificio che fa convergere ogni cosa su di lui. Un secondo approfondimento, più di carattere storico, sarà dedicato alla nascita dell'idea di creazione nel popolo di Israele, inserita nel panorama delle religioni del Vicino Oriente Antico. Infine, alcune proposte per una riflessione etica, sia teologica che antropologica.

1.2. Genesi 1-2 *nel contesto di Genesi 1-11*

L'alta considerazione data ai primi tre capitoli della Genesi ha spesso portato a dimenticare il loro inserimento nella più ampia sezione di Gen 1-11, che costituisce la cornice indispensabile per una corretta interpretazione. Infatti, fermarsi unicamente alla descrizione delle origini del mondo e del male (Gen 1-3) non permette di far propria la mentalità dell'autore sacro che in Gen 1-11 narra più creazioni o ripartenze della creazione divina e offre un'ampia panoramica delle cause della rovina del creato a partire dal fratricidio (Caino e Abele) fino alla pretesa di un governo mondiale di tutta l'umanità (Babilonia). Con Joseph Blenkinsopp (1927-2022), acclarato studioso del Pentateuco, si può affermare che:

il modello fondamentale è questo: creazione-decreazione-nuova creazione. La creazione non riguarda, quindi, esclusivamente, e neppure primariamente, gli inizi assoluti [...]. Inizio, sviluppo, propagazione, crescita, caduta, recupero [...]. Meno tradizionale è l'idea, suggerita dall'autore del racconto del giardino di Eden, del procedere addirittura per tentativi ed errori, quando il Creatore scopre le conseguenze della creazione non di automi, ma di uomini in grado di prendere le loro decisioni morali e seguire le loro inclinazioni e i loro desideri³.

³ JOSEPH BLENKINSOPP, *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, EDB, Bologna 2013, 34.

Ogni considerazione su Gen 1-3 deve dunque inquadrarsi nella più ampia sezione di Gen 1-11, perché la “creazione” è un fenomeno complesso che si sviluppa in diverse fasi, dalle quali emergono prospettive inedite, a volte anche contraddittorie rispetto alla creazione stessa e alla sua sussistenza. È degno di nota, tuttavia, che le forze distruttive del creato vengano viste strettamente legate alle scelte degli uomini ammaestrati dalle inclinazioni dei loro cuori, sia quando si tratta di uccidere il fratello, sia quando si tratta di affermare una supremazia sugli altri. Sul racconto di Gen 1, si ritornerà a breve. Un primo elemento etico è già rilevabile in questo sguardo d’insieme: fa parte della creazione anche quella de-creazione causata dalle libere scelte compiute dagli uomini e anche la possibilità che Dio offre di ri-creare il cosmo rovinato. Garante di questa azione divina riparatrice è proprio il racconto delle origini che dipendono unicamente dal Creatore.

1.3. L’idea di creazione tra VIII e VI secolo a.C.

La letteratura profetica è pervasa dell’idea di creazione, con sottolineature e riletture dettate dal contesto di vita di ogni singolo profeta. Isaia, il cui primo nucleo dei cap. 1-39 è collocabile nella prima metà dell’VIII secolo, pone le basi per sviluppi successivi; infatti le collezioni dei vari oracoli sono disposte in una prospettiva escatologica che coinvolge Israele e le nazioni dentro un quadro di vittoria su ogni forma di male:

Perché non sono gli inferi a renderti grazie, né la morte a lodarti; quelli che scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà. Il vivente, il vivente ti rende grazie, come io faccio quest’oggi. Il padre farà conoscere ai figli la tua fedeltà (Is 38,18-19).

La dimensione cosmica entra con maggiore incisività nella riflessione profetica soprattutto a partire dal cap. 40 (il cosiddetto DeuteroIsaia), che apre un’ampia sezione ritenuta dagli studiosi

redatta nell'epoca persiana, quando l'universalismo teologico del dio Ahura Mazda, predicato da Zarathustra (IX-VIII sec. a.C.), venne assunto dallo yahwismo israelita per affermare la debolezza degli idoli e l'unicità del Dio di Israele creatore:

«A chi potreste paragonarmi, quasi che io gli sia pari?» dice il Santo. Levate in alto i vostri occhi e guardate: chi ha creato tali cose? Egli fa uscire in numero preciso il loro esercito e le chiama tutte per nome; per la sua onnipotenza e il vigore della sua forza non ne manca alcuna (Is 30,25-26).

L'ultima riflessione del libro isaiano è quanto mai significativa sull'appuntamento ultimo della storia che è nelle mani di Dio, come i suoi inizi, e pertanto, per descriverlo, l'autore sacro attinge al vocabolario creazionistico di Genesi, affermando il primato storico e cosmologico del Dio d'Israele:

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, poiché creo Gerusalemme per la gioia, e il suo popolo per il gaudio (Is 65,17-18).

E più avanti: «Sì, come i nuovi cieli e la nuova terra, che io farò, dureranno per sempre davanti a me — oracolo del Signore —, così dureranno la vostra discendenza e il vostro nome» (Is 66,22). Questa creazione nuova non conoscerà più una de-creazione, non sarà più soggetta alla corruzione e al male, perché non perderà mai il legame con colui che l'ha creata, imparando a stare sempre davanti a lui — «durerà sempre davanti a me» (Is 66,22). Tale visione escatologica, dunque, si colloca nella prospettiva di una creazione nuova nella quale la particolarità storica di Israele è assimilata all'universalismo teologico del creatore di tutte le cose.

Il profeta Geremia raccoglie la tradizione precedente; in accordo con la visione deuteronomista, vede la presenza divina centralizzata nel tempio di Gerusalemme, in un tempo in cui Israele stesso è privato del tempio, del sacerdozio e della famiglia reale.

Al centro del libro profetico c'è la salvezza dell'Esodo, che rimette a fuoco il primato dell'ascolto rispetto ad ogni tipo di sacrificio (Ger 7,22; Dt 6,4), e usa la terminologia della creazione come secondaria rispetto al primato dell'evento storico dell'alleanza esodica (Ger 27,5; 31,35-37; 33,25-27)⁴.

Circa nello stesso periodo post-esilico, in modo particolare in epoca persiana, e fuori dal territorio della Palestina romana, vi è la riflessione di Ezechiele, che, pur non scrivendo racconti creazionistici quali quelli di Genesi o di Isaia, utilizza vocabolario e immagini genesiache per descrivere la fecondità della presenza divina, attraverso le copiose acque scaturite dal tempio di Gerusalemme che portano vita a tutto ciò che lambiscono (Ez 47,1-12). Caratteristico di Ezechiele è l'invito a pensare alla divinità come una realtà al di là dell'umano, che, imponendosi con la sua trascendenza, crea continuamente per un compimento escatologico non configurabile come un'estensione dell'universalismo yahwista del "Deutero-Isaia" o come un'affermazione della superiorità del Dio d'Israele in Geremia. Mentre entrambi postulano l'idea di una ri-creazione, Ezechiele afferma il primato dell'agire divino sul destino del mondo attraverso una vera e propria creazione nuova, ribadendo con maggiore forza la radicale alterità tra Dio e mondo. Il contributo di Ezechiele, per la definizione della divinità come ente "metafisico", risulta essere il più incisivo rispetto a chi lo precede.

Il pensiero della creazione, dunque, conosce uno sviluppo condizionato dalle situazioni storiche nelle quali i singoli autori si trovano ad esprimere la presenza e l'agire divino: dalla provincia di Giudea, che in epoca monarchica aveva fatto dello yahwismo la propria specificità religiosa, si passa al periodo esilico in epoca persiana, che assimila elementi universalistici, attribuiti poi anche alle divinità greche, in epoca ellenistica, ma senza arrivare a

⁴ BENEDETTA ROSSI, *L'alleanza nuova e le altre alleanze: Ger 31,31-34 in dialogo con il Pentateuco*, in «Ricerche Storico Bibliche», 36 (2024), 61-91.

postulare la divinità come creatrice o generatrice dei cieli e della terra come il Dio d’Israele⁵.

1.4. *Sapienziali: Salmi, Giobbe, Proverbi*

Tra i libri sapienziali, il tema della creazione diventa centrale, soprattutto in quello di Giobbe. Nei Salmi sono ripresi diversi elementi creazionistici (Sal 8; 19,2-7; 33,4-7; 74; 89,10-14; 104)⁶, anche se non sembrano strutturanti, nonostante il sapore genesiaco della conclusione del salterio: ciò che respira è fatto per lodare Dio («Ogni vivente dia lode al Signore, *kol hannaheshamah*»: Sal 150,6).

Circa il libro dei Proverbi, opera pedagogica per eccellenza, va notata l’introduzione della Sapienza che accanto a Dio crea/genera il mondo in un testo particolarmente importante per la tradizione cristiana, trattandosi di Prov 8,22-31, la cui contestata interpretazione diede avvio alla crisi ariana. La presenza inedita della Sapienza accanto al Creatore, come co-creatrice, che gioca davanti a lui in ogni istante e che pone «le delizie tra i figli dell’uomo» (Prov 8,30-31), favorisce un’idea del Creatore più articolata, mettendo in crisi una visione monoteistica assoluta e restituisce, oltre alla dimensione del piacere («giocare» – «delizie», v. 30), una dimensione comunitaria all’atto creativo che diventa anche l’anima di tutta l’opera divina. Dal punto di vista dell’etica teologica, in Proverbi non viene sottolineato lo strumento creativo della parola, come fa Genesi, ma si cerca di mostrare, in sintonia con la sensibilità greca, che la responsabile dell’armonia di tutte le cose nel cosmo sia la divinità.

⁵ STÉPHANIE ANTHONIOZ, *Premiers récits de la création*, Du Cerf, Paris 2020, 326-329. Si veda anche pagina 289: «l’analyse de ces motifs, la fonction rédactionnelle de l’attribut créateur, montrent que la pensée de la création se développe à la lumière du contexte historique qui met aux prises la Judée provincialisée avec le grand dieu universel Ahuramazdā, puis avec les dieux grecs, créés ou générés mais jamais créateurs des cieux et de la terre».

⁶ ARTHUR WALKER-JONES, *Psalm 104: A Celebration of the Vanua*, in *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, a cura di N.C. Habel, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 84-97.

Più incisiva ancora è la riflessione di Giobbe. Egli fa della creazione una questione centrale, non solo per le numerose metafore vegetali e teriomorfe che utilizza, ma soprattutto per quella “conversione ecologica” a cui aderisce: attraverso la contemplazione del creato, il paziente uomo provato da Dio scopre che la via per una riconciliazione con un cosmo segnato dalla fragilità e dal caos è identificarsi con la terra. La divinità si dimostra libera di punire o ricompensare chi vuole e come vuole, superando ogni criterio di giustizia retributiva, in modo corrispondente a quanto accade nel creato soggetto ad essere arricchito e spogliato senza una precisa causa (Sal 90,6; 1Pt 1,24). Solo quando Giobbe, dopo aver sentito i discorsi dei suoi accusatori, rimette al centro la terra, e non se stesso, trova la pacificazione e la conoscenza di Dio «non per sentito dire», ma per esperienza diretta: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto. Perciò mi ricredo e mi pento sopra polvere e cenere» (Gb 42,5-6).

Il libro di Giobbe si presenta come una vera e propria sfida a quanti vorrebbero porre l'uomo al centro del cosmo, dimenticandosi che tale operazione espone ad un universo meraviglioso, ma allo stesso tempo imprevedibile, selvaggio e pericoloso, in cui l'armonia di un momento, come poteva essere storicamente percepita la monarchia di Israele e la situazione di Giobbe descritta nel primo capitolo (Gb 1,1-5), si rivelano illusioni inafferrabili, destinate a dissolversi, come si verifica nel prosieguo del racconto. I discorsi armonizzanti di Elifaz e Bildad sulla creazione, quale luogo meraviglioso e misterioso da cui si può prendere lezione (4,7; 5,17; 5,17-27; 8,16-19; 4,10-11), cadono di fronte alla a-moralità del creato e del suo creatore⁷:

Per questo io dico che è la stessa cosa: egli fa perire l'innocente e il reo! Se un flagello uccide all'improvviso, della sciagura degli innocenti egli ride. La terra è lasciata in balia del malfattore: egli vela il volto dei giudici; chi, se non lui, può fare questo? (Gb 9,22-24).

⁷ ANTHONIOZ, *Premiers récits de la création*, 347-248.

Il cambio di prospettiva offerto da Giobbe diventa rivoluzionario, perché assume quello della terra come centrale per comprendere se stesso: «Ricòrdati che come argilla mi hai plasmato; alla polvere vorresti farmi tornare?» (Gb 10,9). E poco più avanti afferma:

Lasciami, che io possa respirare un poco prima che me ne vada, senza ritorno, verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte, terra di oscurità e di disordine, dove la luce è come le tenebre (Gb 10,20-22).

Nell'identificazione con la terra, si attua una vera e propria rivoluzione eco-antropologica che fa dell'uomo non un osservatore esterno al creato, ma un elemento interno che chiede di assumere la prospettiva della terra, per comprendersi fino in fondo. Norbert C. Habel ha assunto questa visuale producendo dei commentari biblici a partire dalla terra: *The Earth Bible Commentary*⁸. L'opera, pur non avendo avuto una grande eco in campo esegetico, potrà essere assai utile per una riflessione sulla posizione antropologica più corretta da privilegiare per parlare del creato e dell'uomo nel e per il creato.

1.5. *La predicazione di Gesù e quella apostolica*

Un breve cenno va fatto anche per i primi scritti cristiani a partire dalla predicazione di Gesù di Nazaret. Pur non essendo mai tematizzata la creazione come oggetto di predicazione, le parabole del regno denotano una conoscenza attenta della dinamicità vitale del cosmo; l'episodio della tempesta sedata (Mc 5,35-41 e par.) come quello della moltiplicazione dei pani (Mc 6,30-44 e

⁸ *Readings from the Perspective of Earth*, a cura di Norman C. Habel, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; *The Earth Story in Genesis*, a cura di Norman C. Habel-Shirley Wurst, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, a cura di Norman C. Habel, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001; *The Earth Story in the New Testament*, a cura di Norman C. Habel-Vicky Balabanski, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.

par.) attestano una sottomissione del creato all'iniziativa del maestro che esercita la sua autorità su di esso perché mosso a compassione per i suoi discepoli affamati e spaventati.

La conoscenza del testo di Genesi si rivela decisiva anche per la questione posta a Gesù circa la legittimità della legge promulgata da Mosè sulla possibilità del divorzio (Dt 24,1-4): «Non avete letto che il Creatore da principio *li fece maschio e femmina* e disse: *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne?*» (Mt 19,4-5 e citazione di Gen 2,24). La priorità di Genesi, per il Nazareno, non è solo letteraria o cronologica, ma anche teologica ed etica e, pertanto, le indicazioni originarie che si trovano all'inizio della creazione, poiché provengono direttamente da Dio, devono guidare le scelte personali. Infatti egli attribuisce la legge mosaica sul divorzio alla «durezza di cuore»: «all'inizio però non fu così» (Mt 19,8). In Genesi, dunque, secondo Gesù, si scorgono i principi fondativi, non releggibili ad un secondo piano rispetto alle evoluzioni successive, benché si constati che la creazione, pur uscita dalle mani di Dio, possa conoscere la corruzione.

La realtà del corpo del risorto interrogò le prime generazioni cristiane: fa parte della creazione oppure è da considerare di altra “materia”, come ritenne Marcione nella prima metà del II secolo? Gli evangelisti narrano che il risorto impedisce un riconoscimento immediato se non vi è la fede (Gv 20,11-18); egli è capace di passare le porte chiuse (Gv 20,19.26) e di mangiare con i suoi (Lc 24,41-42). Nella condizione di risorto, come il corpo partecipa del piano della creazione e quale influenza può avere la sua condizione escatologica sulla realtà che non è ancora? E, soprattutto, come si domanda l'apostolo Paolo in 1Cor 15,12-28, la risurrezione di Gesù riguarda anche la nostra e, se sì, in che modo?

Si può supporre che a partire dalla volontà di approfondire questa dimensione inedita della risurrezione, del corpo di Cristo e dei cristiani, la riflessione paolina affermi sia la condizione

nuova del cristiano, definito «nuova creazione»⁹, sia la partecipazione di tutto il creato alla dimensione escatologica della realtà inaugurata dal Risorto (Rm 8,18-23 e 2Cor 5,16-21). Come per i credenti, anche la creazione spera contro ogni speranza (Rm 4,18), geme e soffre (Rm 8,22) in attesa della sovremolare gloria che sarà rivelata (Rm 8,18)¹⁰. Il patimento momentaneo dei credenti è partecipazione alla afflizione del creato che condivide la vita tribolata dei fedeli in Cristo (Rm 8,23; cfr. anche Gv 16,21-22).

Efesini¹¹ e Colossei approfondiscono la realtà della divinità di Cristo richiamando aspetti cosmologici dilatati: in lui abita corporalmente la pienezza della divinità (Col 2,9)¹². Questi autori sacri per affermare la superiorità della realtà di Cristo usano come criterio di paragone la creazione: egli è «prima di ogni creatura».

Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono. Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose. È piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli (Col 1,15-20).

Per attestare la divinità di Cristo è necessario l'inquadramento nella creazione, termine ineludibile di confronto. Ci si chiede

⁹ MOYER V. HUBBARD, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2002; T. RYAN JACKSON, *New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

¹⁰ BRENDAN BYRNE, *Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22*, in *Readings from the Perspective of Earth*, a cura di N.C. Habel, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 193-203.

¹¹ ELMER FLOR, *The Cosmic Christ and Ecojustice in the New Cosmos (Ephesian 1)*, in *The Earth Story in the New Testament*, a cura di Norman C. Habel-Vicky Balabanski, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002, 137-147.

¹² PIERRE GISEL, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*, Marietti, Torino 1987², 83-84.

quale comprensione di Cristo e del suo mistero pasquale si potrà avere se non nel quadro della creazione che da lui scaturisce, per lui è stata fatta e a lui è destinata (1Cor 15,23-28; Col 1,16).

Per concludere, un cenno al libro profetico dell'Apocalisse, catalizzatore di tutti i temi e le immagini della Scrittura giudaica nonché sintesi teologica mirabile del mistero cristiano nella sua multidimensionalità. Basterà ricordare che i simbolismi (cromatico, cosmologico, teriomorfo, minerale, antropologico) attraversano l'intera opera, marginalizzando ogni tipo di concettualizzazione astratta, perché tutto del mistero cristiano è spiegato ed espresso da un qualche elemento cosmico. Non si può parlare di Cristo e della sua vittoria sulla bestia (Ap 19), se non a partire e con gli elementi del creato. Particolarmente suggestiva, dal punto di vista teologico e antropologico, è l'immagine della nuova creazione che, con la nuova Gerusalemme, scende dal cielo sulla terra. Questa realtà rinnovata viene da Dio (Ap 21,2.10) come la prima, ma, a differenza di questa, non avrà bisogno di mediazioni, come il tempio (Ap 21,22), perché nessuna distanza ci sarà tra il suo Creatore e la luce, che è l'Agnello, che abiterà nel nuovo mondo dove non vi sarà più notte (Ap 21,23; 22,5)¹³.

Le pagine bibliche richiamate sono solo una breve antologia dei punti più evidenti che dimostrano l'assoluta rilevanza del tema del creato per la definizione di Dio e del credente. Non si tratta di pensare alla creazione in forma strumentale, quale mezzo per arrivare al Creatore, come potrebbe intendersi il discorso dell'analogia di Sap 13,1-9 e Rm 1,19-20, ma di comprendere il dato della creazione in quanto vero punto di vista con il quale guardare se stessi, Dio e il mondo. La rivelazione biblica non va letta nella prospettiva della scienza moderna, figlia del metodo di analisi galileiano, del soggettivismo cartesiano e del positivismo ottocentesco che fanno dell'uomo un osservatore "esterno"

¹³ DANIEL REID, *Setting aside the Ladder to Heaven: Revelation 21.1-22.5 from the Perspective of the Earth*, in *Readings from the Perspective of Earth*, a cura di N.C. Habel, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 232-245.

al mondo, come se la creatura umana potesse pensarsi al di fuori del cosmo stesso. Accogliendo invece la provocazione di Giobbe, che si identifica con la terra, va messa al centro della provvidenza divina, assolutamente libera e sovrana di punire e premiare chi vuole e come vuole, la terra, unica condizione di possibilità della vita umana. È forse questo anche lo sguardo di Dio del quale l'autore sacro vuole rendere partecipe i suoi lettori?

2. La storia dell'idea di creazione

2.1. *Un racconto tra storia e mito*

È convinzione nel mondo antico che il dettato del testo biblico corrisponda alla storia realmente accaduta: per Paolo, ad es., Adamo è realmente esistito (cfr. Rm 5,14; 1Cor 15,45) e il Pentateuco, nella sua forma letteraria, è da considerare come narrazione continua di fatti e persone reali. Perciò, il racconto di Genesi 1-11 viene accolto come racconto storico delle origini: è la descrizione dell'inizio del mondo esistente. La posizione iniziale di questi capitoli, in apertura a tutta la Torah, esprime il valore prioritario e originario di tutto ciò che viene raccontato successivamente. Anche Gesù partecipa di questa visione: ad es., nel caso del matrimonio, usa il principio dell'antichità per affermare che il dettato di Gen 2,24, poiché pronunciato da Dio all'inizio della storia dell'umanità, ha un maggior valore rispetto alla prescrizione mosaica registrata in Dt 24. Ne deriva che quanto è raccontato in Gen 1-11 diventa istanza normativa per tutto ciò che segue. Ne avevano chiara consapevolezza i redattori finali della Torah, quando confezionarono la Legge di Israele nel post esilio¹⁴.

¹⁴ RICHARD ELLIOT FRIEDMAN, *Three Major Redactor of the Torah*, in *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday. Volume 1*, a cura di C. Cohen-V.A. Hurowitz-A. Hurvitz-Y. Muffs-B.J. Schwartz-J.H. Tigay, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 2008, 31-44;

2.2. La creazione: un'idea derivata?

I decenni di studi biblici che stanno alle spalle, fecondati dal metodo storico-critico e dai successivi narrativo, retorico, semantico, e così via¹⁵, hanno consentito il formarsi di una convinzione comune e condivisa nel mondo scientifico, secondo la quale i racconti di Gen 1-11, con ottima probabilità, sono i testi più recenti, portatori di una riflessione sapienziale facilmente collocabile in epoca persiana inoltrata, quasi alle soglie di quella ellenistica (VI-IV sec. a.C.). Gerard von Rad ha affermato che l'idea della creazione è apparsa nella meditazione di Israele come derivata da quella della liberazione, attestata nel libro dell'Esodo¹⁶. La ricostruzione storica contemporanea, seguendo i parametri della comparazione delle diverse fonti, individua il sorgere dell'identità di Israele nell'uscita dall'Egitto, un fatto storico collocabile tra il XIII e il XII secolo a.C. Israele si concepisce come unico ed eletto tra i popoli a partire dall'evento che lo dà alla luce. Nell'Esodo si afferma che la sua identità non si radica nella semplice condivisione dell'*habitat* nel quale si trovano anche altri popoli, ma in un momento specifico della storia umana. Lo stesso testo di Gen 1-11, ad un'analisi più puntuale, contiene molti aspetti che tendono ad affermare l'unicità della visione ebraica, pur alludendo a diversi elementi dei miti creazionistici del Vicino Oriente Antico.

JEAN-LUIS SKA, *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e interpretazione*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2013.

¹⁵ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; SEBASTIANO PINTO (a cura di), *Interpretare la Bibbia: ricchezza o confusione? La Parola di Dio tra le parole umane*, Ecumenica editrice, Bari 2023.

¹⁶ GERHARD VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. 1. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972, 152; STEVEN LUNDSTRÖM, *Chaos and Creation: Hermann Gunkel between Establishing the "History of Religions School", Acknowledging Assyriology, and Defending the Faith*, in *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, a cura di J. Scurlock-R.H. Beal, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 2013, 147-171. JOANN SCURLOCK, *Chaoskampf Lost - Chaoskampf Regained: The Gunkel Hypothesis Revisited*, in *Creation and Chaos*, a cura di Scurlock-Beal, 257-268.

2.3. Lo Sitz im Leben dell'idea di creazione: l'esilio come condizione di "estraneazione" o possibilità di ricollocazione nel mondo?

Come sarebbe dunque emersa l'idea della "descrizione"/ "contemplazione" della creazione nel suo essere formata da Dio? La ricostruzione storica permette di individuare nel periodo esilico il momento più drammatico della fede israelita: a Babilonia non c'è il tempio, non c'è la terra promessa, non c'è il culto e il sacerdozio, non c'è la legge di Mosè a regolare i rapporti sociali, non c'è il re, scelto da Dio, a guidare il popolo. La drammatica domanda di fondo non riguarda la situazione degli esiliati, ma l'identità del Dio di Israele, il quale, a causa della deportazione del suo popolo, sembra far perdere credibilità alle promesse fatte ai patriarchi. Quale Dio può essere considerato affidabile se quanto promette si vanifica, a volte anche ripetutamente, nei percorsi della storia? Questo interrogativo attraversa anche le pagine bibliche dedicate all'alleanza, tema considerato da molti come il cuore teologico di tutta la rivelazione biblica¹⁷: ci sono state molte alleanze, ma è promessa una nuova e definitiva (Ger 31,31-34), posta in essere da Cristo nella sua Pasqua.

La riflessione sapientiale di Gen 1-11, perciò, intende essere un atto di fede nel Dio di Israele che fin dagli inizi ha posto le condizioni per la creazione, ha accettato la de-creazione permettendo un uso distorto della libertà umana attraverso il peccato personale e sociale (Caino e il diluvio) e ha seminato in essa una nuova creazione, offrendo all'uomo la possibilità di innumerevoli ripartenze¹⁸. Questa convinzione religiosa, d'altra parte, nasce da un'esperienza concreta e storica: l'esilio non può essere la fine, perché nella memoria di Israele si ricordava che con Davide si è superato il falli-

¹⁷ DOMENICO MARAFIOTI, *Testamentum-Diatheke*, in *Vangelo, trasmissione, verità. Studi in onore di Enrico Cattaneo nel suo settantesimo compleanno*, a cura di A. Bastit-Kalinowska-A. Carfora, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 73-112; CHRISTIAN A. EBERHART-WOLFGANG KRAUS (a cura di), *Covenant - Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019*, Mohr Siebeck, Tübingen 2023.

¹⁸ BLENKINSOPP, *Creazione*, 34-36.

mento del primo re Saul, con Giosia si è andati oltre lo scandalo di Geroboamo (2Re 23,15-20), e così via: la galleria di quadri raccolti in Gen 1-11 pone le premesse per la credibilità di una ripartenza dopo ogni caduta, perché questa presuppone un inizio, indisponibile all'uomo, che è solo di Dio e a lui appartiene il compito di restaurare la sua opera. Dunque, gli autori sacri, ripensando alle vicende del proprio popolo, nello scrivere Gen 1-11, hanno creato le condizioni per professare la fede nel Dio affidabile che fa le promesse e le mantiene, anche quando le vicende storiche sembrano contraddirlo. D'altra parte, il racconto idilliaco di Gen 1,1-2,4, dove il cosmo è perfettamente in armonia e ogni realtà è in relazione alle altre senza fratture, non è verificabile nell'esperienza quotidiana, in cui vige la legge della giungla e del più forte (l'uccisione violenta di Abele ricorda che tale regola non appartiene solo al mondo animale)¹⁹. Come è stato giustamente osservato, la prima pagina biblica non è una contemplazione del creato così com'è, ma una professione di fede nel Dio liberatore, creatore e provvidente²⁰. La realtà dipende da lui, non da come si comportano gli animali o gli uomini. Se questi sperimentano la morte e la violenza, il disordine e la contraddizione, la volontà creatrice di Dio, poiché sta all'origine, precede e pertanto postula, di fronte ad ogni possibile caduta, la possibilità di una ripartenza. Se fosse plausibile pensare che l'autore abbia usato un ragionamento induttivo, la professione di fede nel Dio Creatore nascerebbe dall'esperienza della sua presenza operativa di rigenerare tutte le cose; non nel quadro di una ontologia o metafisica che procede per definizioni, ma dell'agire di Dio e dell'uomo. Gesù di Nazaret fa eco a questa visione quando invita i discepoli a non affannarsi per il domani, guardando come il Padre che è nei cieli si prende cura dei gigli dei campi e degli uccelli del cielo (Mt 6,25-34)²¹.

¹⁹ RICCA, *L'Evangelo della creazione*, 17.

²⁰ Ivi, 12.

²¹ ADRIAN M. LESKE, *Matthew 6.25-34: Human Anxiety and the Natural World*, in *The Earth Story in the New Testament*, a cura di N.C. Habel-V. Balabanski, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002, 15-27.

Il popolo d’Israele in esilio, senza terra, senza culto e senza tempio, è riuscito a trovare nella sua memoria una speranza irriducibile legandola in modo radicale alla professione di fede nel Dio creatore e consegnando alla storia dell’umanità una – forse ‘la’ – riflessione più profonda, e sempre attuale, del rapporto tra Dio e mondo, tra Dio e uomo, tra uomo e mondo²².

Soffermandosi su Gen 1,1,-2,4a, dal punto di vista stilistico, poi, va notato che il testo viene costruito con ritmi e ripetizioni («Dio disse»; «e così avvenne»; «e fu sera e fu mattino»; «Dio vide»), quasi a rappresentare la realtà che attribuisce a Dio il primato su ogni cosa, affermandone pienamente la sua libertà e superiorità sulla creazione. Il Dio di Israele non è solo un liberatore, ma è anche il creatore di tutte le cose.

2.4. Il primato di Dio e la libertà della sua Parola

Come vengono narrate il primato e la libertà di Dio? Attraverso l’uso della parola: «Dio disse», ripetuto 11 volte ed in ognuna l’opera creata è diversa: mentre si afferma il “dire” di Dio con la stessa formulazione «Dio disse», ogni volta che egli è protagonista della sua parola, accade qualcosa di inedito.

È straordinario come l’autore sacro veda il rapporto tra la luce e il sole: quest’ultimo compare al quarto giorno (Gen 1,14-19), ma la luce è già presente al primo giorno (Gen 1,3-5). Tra i tanti elementi offerti dal testo biblico, ci si sofferma su questo aspetto utile e fecondo per una riflessione etica sul creato.

L’antichità ha consegnato riflessioni importanti sul problema della materia, della sua consistenza, della sua origine, del suo destino, dando avvio all’idea di *creatio ex nihilo*²³, che

²² Anche l’episodio di 2Sam 7 rivela che Dio si manifesta senza bisogno che l’uomo costruisca il tempio per lui. Senza tempio Israele si rende conto che Dio gli ha dato una casa/casato.

²³ GARY A. ANDERSON, *Creatio ex nihilo and the Bible*, in *Creatio ex nihilo. Origins*,

ha preso forma chiara nella metà del II secolo con Teofilo di Antiochia²⁴, in linea con quanto già *in nuce* era presente nel testo ellenistico di 2Mac 7,28. Non sarebbe inutile ripercorrere questo filone anche alla luce della teoria della relatività che lega la materia all'energia, quasi a volerne trovare il confine distintivo preciso. Tale tema avrebbe le sue implicazioni anche in campo antropologico, se si pensa alla questione del prolungamento umano con i cip e i robot, circuiti elettronici che necessitano di supporto materiale: pertanto l'uomo è materia o energia?

Un altro elemento di indagine potrebbe essere la questione dell'ordine (vedi Ireneo, *Adversus Haereses* 2,25,2). Nel tentativo di ricostruzione storica dell'origine dell'idea della creazione, sembra che l'ordine nel cosmo non nasca dall'esperienza quotidiana, ma dalla speranza di ciò che la creazione sarà nel futuro, realtà che compete solo a Dio. Come concepire l'ordine – naturale, economico, etico – a servizio dell'uomo in rapporto al creato? I primi capitoli della Genesi obbligano a entrare nella dialettica tra descrizione del testo ed esperienza del creato, inoltre invitano anche ad addentrarsi nella tensione tra l'ordine e il disordine/caos, realtà esperibili come co-presenti nel mondo esteriore e interiore dell'uomo.

La descrizione del farsi dell'ordine, secondo Genesi, come parte integrante dell'atto creativo, avviene per separazione degli elementi, che trovano il loro posto nel mondo grazie al fatto che vengono nominati uno dopo l'altro. Il redattore sacerdotale usa il verbo ebraico *badal*, il medesimo per descrivere non solo la distinzione tra sacro e profano (Lv 10,10), ma anche la condizione dei leviti rispetto al restante popolo di Israele (Nm 16,9). La creazione è un atto di deliberata scelta.

Development, Contemporary Challenges, a cura di Gary A. Anderson e Markus Bockmuehl, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018, 15-36.

²⁴ GIANMARCO CERRETI, *A proposito di un trattato perduto di Teofilo di Antiochia*, in «Cristianesimo nella storia», 45 (2024), 9-34.

Altri temi possono essere ricondotti alla riflessione sapienziale di Genesi 1-2, come quelli della bellezza, dell'arte, della libera volontà divina, dell'alleanza, dell'ampia questione dell'immagine e somiglianza dell'uomo con Dio, e tanti altri; ma è importante fermarsi sull'espressione, ripetuta in forma litanica, circa l'agire creativo divino: «Dio disse».

3. L'etica di Dio nella creazione

Dall'espressione biblica «Dio disse» si possono ricavare almeno tre aspetti che hanno delle implicazioni teologiche ed etiche di grande interesse poiché pone una distanza considerevole tra il testo di Genesi, i miti teogonici del Vicino Oriente Antico e i miti greci; nello stesso tempo, permette di concepire il Dio d'Israele come un essere che si relaziona con la sua opera, dimostrandosi operativo e attivo.

3.1. Il parlare di Dio dà esistenza, fa venire alla luce e dà significato

Un primo aspetto della parola creatrice di Dio è il potere di far esistere le cose. Nel contesto di Genesi siamo lontani da preoccupazioni di carattere metafisico e teologico, circa la natura dell'esistere, dei suoi principi e delle sue possibili cause. Nel racconto biblico semplicemente le cose esistono perché Dio le ha pronunciate. Creare e parlare da parte di Dio sono azioni identiche. Questo implica che competenza propria di Dio non è solo la creazione, ma è anche l'atto della parola: nessuna parola è veramente tale se non è creativa come quella divina. Va pure tenuto conto che, l'unico personaggio non presentato dall'autore sacro di Gen 1 è Dio, essendo il solo ad introdurre le cose all'esistenza con il suo parlare. Secondo l'analisi narratologica, tale costruzione del testo fa sì che Egli, pur essendo nel testo, resti un personaggio al di fuori di esso e così, pur essendo implicato nel mondo, non gli appartenga, ma si dimostri come un oltre non disponibile.

3.2. La realtà emerge nella relazione con la parola pronunciata

Una seconda dimensione implicita del «Dio disse» è la relazione. La parola crea la cosa, ma anche la relazione ad essa e con essa. Poiché le cose non potrebbero esistere senza chi le pronuncia, lo strumento creativo – la parola – diventa il luogo della relazione. Infatti in ognuna delle 11 volte in cui Dio prende la parola viene creata una realtà nuova. Ne deriva che ogni cosa esistente trova la sua consistenza nella relazione con colui che l'ha pronunciata. Opportunamente l'autore sacro, quando descrive il peccato delle origini, fa chiedere a Dio: «dove sei?» (Gen 3,9). Il peccato è stato un sottrarsi alla relazione, un venir meno alla condizione di esistenza per la quale si è stati creati. Non si tratta solo di eludere lo sguardo di Dio, ma la dimensione relazionale nella quale si è costituiti. Non è questa forse la radice di ogni peccato personale e sociale, cioè la volontà di sottrarsi all'essere in relazione con Dio e con il mondo? «Dove sei?» non è una domanda inquisitiva, ma una possibilità data ad Adamo per riposizionarsi liberamente e volontariamente di fronte a Dio. È un appello alla sua libertà manomessa, è un invito a rimettersi nella relazione fondamentale che gli dà vita. In questo contesto si può solo affermare la realtà costitutiva del legame iscritto nello stesso atto creativo, ma è chiaro che questo argomento ha delle ripercussioni di carattere antropologico ed etico di grande portata sul piano della vita interiore delle persone, su quello delle relazioni affettive e sociali, e del rapporto anche con le cose.

Legato a ciò, c'è il tema della fede israelita, che trova il suo fondamento nell'ascolto (Dt 6,3-4). A differenza della potenza visiva delle immagini, tipiche delle religioni del Vicino Oriente Antico, la rivelazione biblica pone al centro della relazione con Dio l'ascolto della sua parola. Essa tuttavia non è udibile solo nell'assemblea liturgica, ma anche nel cosmo e nel creato, perché nulla può esistere ed esiste al di fuori di quel contesto relazionale di vita che l'ha posto in essere. Ma cosa vuol dire ascoltare il creato, mettersi in atteggiamento di attenzione verso le cose esi-

stenti e la storia umana? Una prima risposta arriva dal libro della Sapienza (13,1-9)²⁵, ripreso poi da Paolo in Rm 1,19-20: attraverso le sue opere noi possiamo riconoscere il creatore, per analogia «dalla grandezza e bellezza delle creature [...] si contempla il loro autore» (Sap 13,5). Si tratta dunque di comprendere la creazione dentro una relazione espressa dall'autore con il verbo “disse”.

3.3. *Un atto di libera volontà che dà forma all'esistente*

Una terza implicazione nell'uso dell'espressione «Dio disse» è la libera volontà divina di dare esistenza alle cose. La parola non è una necessità, ma un atto intenzionale che esprime qualcosa a qualcuno e nel pronunciare quel qualcosa stabilisce natura e qualità della relazione con la cosa stessa. Come afferma Giacomo Camuri:

il cardine della soluzione cristiana creazionistica sta nell'immissione di una categoria personalistica nell'assoluto rispetto a quanto era concepito dai greci: la libertà. Il passaggio concettuale consiste dunque nel fatto che, affiorata la concezione personalistica cristiana, la causa del mondo è posta in Dio, e la spiegazione del suo esser causa è ritrovata nella libertà di Dio²⁶.

Si può asserire con una certa sicurezza che specifico contributo del cristianesimo fu la concezione personalistica derivata dalla riflessione trinitaria e cristologica dei primi secoli, ma già l'autore di Genesi aveva ben chiaro che l'atto creativo di Dio nel parlare non poteva essere che un atto volontario, derivato da una sorgente libera di agire. Ne era convinto già Ireneo, irretito dalla polemica contro gli gnostici:

²⁵ Al v. 5 si trova per la prima volta il concetto di analogia di proporzione applicata a Dio. Gli stoici la conoscevano, ma non era applicata alla divinità.

²⁶ GIACOMO CAMURI, *Creazione*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 3, Bompiani, Milano 2006, 2408.

se poi da se stesso, liberamente e di propria iniziativa (*ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate*), ha creato, ordinato e portato a compimento tutte le cose, e solo la sua volontà è la materia da cui ha tratto tutte le cose (*substantia omnium voluntas eius*)²⁷, si scopre che c'è un solo Dio, colui che ha fatto tutte le cose, solo onnipotente, solo Padre che dispone e crea tutte le cose, le visibili e le invisibili [...] che tutto ha collegato e disposto con la sua sapienza, che tutto contiene, ma lui solo non può essere contenuto da nessuno: egli stesso è artefice, fondatore, inventore, creatore e Signore di tutti le cose²⁸.

Se il ragionamento del vescovo lionesi è volto ad affermare l'unicità di Dio contro il dualismo marcionita e gnostico, nondimeno il principio generatore e creatore è la libera volontà divina che è anche la materia (*substantia*) di cui sono fatte le cose. Nell'accostare questi testi del II sec. c'è sempre il rischio di letture anacronistiche, ma è anche vero che non troverebbero fondamento biblico se non ci fosse stata da parte dell'autore sacro la scelta di descrivere l'atto creativo divino tramite l'uso della parola e di rappresentare il mondo esistente come parola di Dio²⁹.

Questi tre elementi, declinati a partire dalla scelta letteraria dell'autore sacro di descrivere l'atto creativo con l'espressione «Dio disse», sono solo alcuni possibili tentativi ermeneutici della densissima pagina che apre la Bibbia. La parola fa venire alla luce le cose – e la prima parola è la luce –, creando si costituisce la relazione fondamentale dentro la quale le cose esistono, ne deriva che esse sono costitutivamente relazionali; la parola esprime un atto di volontà non necessario che afferma la natura stessa del creato: non solo sussiste nella libera scelta e iniziativa divina, ma vive perché resta libero di agire. Non più tardi di tre capitoli, l'autore sacro ricorda che un cattivo uso di questa dimensione costi-

²⁷ IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre II. Édition critique. Tome II. Texte et traduction*, a cura di A. Rousseau-L. Doutreleau (Sources Chrétiennes 294), Du Cerf, Paris 1982, 218.

²⁸ IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* 2,30,9, ed. E. Bellini-G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997, 199.

²⁹ GISEL, *La creazione*, 214-230.

tutiva dell'uomo – la libertà – farà diventare il suolo maledetto (Gen 3,17), luogo di sudore (Gen 3,19) fino a quando lo stesso non accoglierà l'ultimo respiro dell'uomo (v. 19), perché dalla terra è stato tratto.

Tali caratteristiche della parola divina descrivono l'etica che Dio si è dato di fronte al mondo: creato per volontà libera, sussestante grazie alla libertà che è la natura del creato, libertà che esiste nella relazione con lui e con tutte le cose, unica condizione per essere nella luce.

4. L'etica dell'uomo di fronte alla creazione

Qualche considerazione va accennata sul versante antropologico, pur nella consapevolezza di rimanere sulla soglia di semplici suggestioni.

4.1. Decentrare l’“umano”: il riconoscimento della creaturalità per una relazione autentica con il creato

Una prima indicazione etica che può venire dai testi biblici sulla creazione è la necessità di rivisitare criticamente lo spirito moderno che fa dell'uomo un osservatore esterno alla creazione, come se fosse uno spettatore davanti ad uno schermo. La provocante lezione di Giobbe, che si identifica con la terra per sottrarsi allo sguardo scrutatore di Dio, provoca l'atteggiamento con il quale ciascuno dovrebbe conoscere le cose. Si torna alla domanda gnoseologica di partenza: cosa conosciamo e come conosciamo? Le pagine bibliche ci ricordano che il punto di vista più corretto con il quale guardare la vicenda umana e le scelte etiche che l'uomo è chiamato a porre in atto non è come se questo fosse al di fuori del mondo, ma al suo interno e parte di esso. Forse lo squilibrio ecologico potrebbe avere come effetto positivo quello di mettere in crisi una percezione illusoria di sé. La Bibbia consegna un'altra prospettiva utile per ricollocare il creato al centro

dell'opera di Dio: “decentrare l'umano”, che ovviamente non ha nulla a che fare con l'idolatria degli astri o degli animali, ma col rimettere al centro il piano complessivo della creazione con tutti i suoi elementi e le relazioni tra loro, nella convinzione che tutto sia parola di Dio.

4.2. La contemplazione come cura e lode. La gratitudine come antidoto al disprezzo, causa di ogni spreco e abuso

Un secondo aspetto è l'atteggiamento di contemplazione come atto di fede. Secondo Paolo Ricca:

la creazione, sì, è un'evidenza, ma non è evidente che essa sia opera di Dio. Quindi non è dalla contemplazione del creato che nasce la fede nel Dio creatore, ma è dalla fede nel Dio creatore che si giunge a contemplare il creato come creazione di Dio. Il cammino, cioè, non è dalla contemplazione alla fede, ma è dalla fede alla contemplazione. La fede precede la contemplazione³⁰.

L'autore sacro di Gen 1-2 (ma anche Gb 38; Sal 104, etc.) non si prefigge di offrire una descrizione di come funzionano le cose nel mondo, con le sue contraddizioni e leggi, ma dipinge la volontà di Dio insita nelle cose, cioè la varietà nell'ordine, la crescita nella misura, l'individualità di ciascun essere creato in rapporto con gli altri, affinché a ciascuna creatura sia data la possibilità di vivere la propria libertà e relazionalità. Fa una certa impressione che il vangelo di Marco ricordi che destinatario della predicazione apostolica è «ogni creatura» ($\piάση τῆς κτίσει$, Mc 16,15), pertanto non solo gli apostoli e le genti, ma tutto ciò che è uscito dalle mani di Dio. La cura del creato presuppone uno sguardo contemplativo del primato di Dio e, per nutrire tale atteggiamento, la lode risulta essere l'azione migliore da intraprendere, come

³⁰ RICCA, *Creazione*, 12.

insegnano molti salmi. Tra le declinazioni possibili di questa vi è la gratitudine, termine non presente nel vocabolario ebraico, ma ben introdotto dall'azione di Gesù nel rendere grazie del pane che gli viene posto tra le mani (Gv 6,11). Un aspetto fondamentale della vita cristiana è vivere e testimoniare, con maggiore forza in questi tempi, il saper rendere grazie per il creato, aspetto a volte carente nelle liturgie³¹, ma forse anche nella dottrina spirituale, che risente ancora di una percezione della teologia della perfezione come un raggiungimento di obiettivi percepiti come buoni in quanto oltre il creato; e pure nella formazione teologica, preoccupata di trovare sistemi compatibili con la tradizione e le sensibilità odierne, più che di tenere desto lo sguardo stupito e grato sul mistero di Dio creatore. L'antidoto al veleno del disprezzo, dello spreco e dell'abuso è indicato da Gesù nel saper rendere grazie di quei pochi pani messi a disposizione.

4.3. I confini del linguaggio umano per “separare”, distinguere e saper raccontare il primato di Dio

Un'ultima indicazione ancora per accogliere l'invito del testo biblico a porsi nel creato dal giusto punto di vista. Secondo l'autore sacro, per Dio parlare e creare sono la stessa cosa. La parola usata dall'uomo può diventare invece vanità (Qo 1,1), spergiuro (Mt 5,34), ambiguità (Mt 5,37; 2Cor 1,17-20). La conclusione del libro di Giobbe affida a Dio delle parole molto severe nei confronti dei suoi amici: «non avete detto cose rette come il mio servo Giobbe» (Gb 42,7). La loro teologia, bilanciata e misurata, ma non aperta sul mistero di Dio e della sua creazione, è dire cose non rette, sbagliate, è offendere Dio. Fare teologia, cioè usare il linguaggio, chiede un atteggiamento teologale rispettoso del mistero che ha dato vita a tutte le cose con la parola. Si può ricordare

³¹ RICCA, *Creazione*, 16.

Ignazio di Antiochia il quale, scrivendo ai Romani, afferma: «se non parlerete in mio favore, io diventerò parola di Dio se invece amerete questa mia vita della carne, rimarrò una voce qualsiasi» (*Lettera ai Romani*, 2,1). Nella visione “materialista” di Ignazio, il martirio è la suprema testimonianza del cristiano che viene assimilato alla parola di Dio, «piena di concretezza» (*Didaché* 2,5)³², visibile e tangibile, che porta alla luce le cose e le fa esistere.

Una riflessione critica sul linguaggio teologico, scientifico ed etico potrà certamente essere utile ai fini di un annuncio ad ogni creatura per aprire alla dimensione del mistero di una relazione con l’altro che è oltre, ma non lontano da noi (Dt 30,11), anzi è sempre con noi (Mt 28,20).

³² EMANUELA PRINZIVALLI - MANLIO SIMONETTI (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini. Volume I*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 2010, 55.

Modelli di etica ambientale. Una prospettiva filosofica

Carla Danani

Sommario: 1. Dalla crisi ecologica all'ecologia integrale? – 2. L'ambiente non è un contesto. – 3. Per un umanesimo responsivo (non antropocentrico).

Models of environmental ethics. A philosophical perspective

ABSTRACT

Starting from some data on the current environmental crisis and its relevance in socio-political debate, this essay, after a critical reading of the Anthropocene category, aims to revisit some perspectives on environmental ethics developed in the contemporary philosophical reflection. In light of an intersectional approach and a critique of the persistent dualistic logic in considering the relationship between the environment and human beings, some considerations are offered for addressing environmental ethical issues according to a model of responsive, non-anthropocentric humanism.

Partendo da alcuni dati sulla attuale crisi ambientale e sulla sua rilevanza nel dibattito socio-politico, il saggio, dopo una lettura critica sulla categoria di Antropocene, si propone di rivisitare alcune prospettive di etica ambientale elaborate nella riflessione filosofica contemporanea. Alla luce di un approccio intersezionale e di una critica a una persistente logica dualistica nella considerazione del rapporto tra ambiente ed esseri umani, in chiave propositiva sono offerte alcune considerazioni sulle problematiche etiche ambientali secondo un modello di umanesimo responsivo, non antropocentrico.

1. Dalla crisi ecologica all'ecologia integrale?

Nell'aprile 2025 è uscito il Rapporto annuale dell'Osservatorio di Pavia per Greenpeace Italia, riferito al 2024, *L'informazione sulla crisi climatica e la transizione ecologica in Italia*. Vi si legge che,

nel corso del 2024, i 5 principali Quotidiani nazionali hanno pubblicato mediamente due articoli al giorno contenenti qualche riferimento alla crisi climatica; i 7 principali TG nazionali meno di una notizia ogni tre giorni: un'attenzione in calo rispetto al 2023 del 25% sui quotidiani e del 28% nei TG. [...] Rispetto al 2023, nel 2024 diminuiscono [...] significativa-

mente le notizie focalizzate in maniera centrale sulla crisi climatica: - 47% sui Quotidiani, - 45% nei TG¹.

Nel frattempo, come ha rilevato il Center for Countering Digital Hate (CCDH) relativamente al flusso mediatico di YouTube, la strategia dei negazionisti climatici è cambiata. Il “nuovo” negazionismo non mette più in discussione il cambiamento climatico: insiste, piuttosto, che la scienza non è affidabile, che le soluzioni, comunque, non funzionano, che le variazioni ci sono sempre state e, tutto sommato, non c’è molto da temere per gli impatti climatici. Si prende atto dell’esistenza del cambiamento climatico, ma viene messo in dubbio che ne siano causa i comportamenti degli esseri umani.

Alla nuova atmosfera che caratterizza la comunicazione pubblica corrisponde un cambio di rotta dell’azione politica.

Nel dicembre 2019 l’allora neoeletta presidente della Commissione Europea Ursula von der Leyen presentava il Green Deal come la “nostra visione per un continente neutrale a livello climatico”, una “roadmap per l’azione” concreta, che rendeva l’Europa il primo continente con un’agenda climatica per la neutralità carbonica entro il 2050, con un taglio delle emissioni di gas serra del 55% entro il 2030 (comparate al 1990). Pochi mesi dopo, anche la Cina presentava² alle Nazioni Unite una strategia *dual-carbon goal*, con un picco di emissioni al 2030 ma il raggiungimento della neutralità carbonica al 2060. Gli Stati Uniti, a propria volta, nel primo giorno della Presidenza Biden rientravano nell’Accordo di Parigi, dopo la fuoriuscita durante l’Amministrazione Trump.

Oggi i discorsi dei governanti e l’agenda politica sono del tutto cambiati. Nel gennaio 2025 è ufficialmente iniziata la seconda

¹ *L’informazione sulla Crisi Climatica e la Transizione Ecologica in Italia. Rapporto annuale dell’Osservatorio di Pavia per Greenpeace Italia. Anno 2024*, Greenpeace 2025, 4 (https://www.greenpeace.org/static/planet4-italy-stateless/2025/04/142a3047-report-media-e-clima_anno-2024.pdf).

² UN News, ‘Enhance solidarity’ to fight COVID-19, Chinese President urges, also pledges carbon neutrality by 2060 (<https://news.un.org/en/story/2020/09/1073052>).

amministrazione Trump e nei primi mesi il presidente statunitense ha ordinato (di nuovo) il ritiro degli Stati Uniti dall'Accordo di Parigi sul Clima e ha dichiarato di voler smantellare la politica climatica statunitense. Lo scoppio della guerra in Ucraina aveva già fatto crollare molti tabù energetici, e così la proposta – del 2023 – di una direttiva europea contro il *greenwashing*, il cosiddetto Green Claims³, intesa a riconoscere il ruolo dei consumatori per un contributo attivo alla transizione verde, nella forma del divieto alle imprese di farsi pubblicità con informazioni non verificate, ha visto crescere sempre di più le voci contrastanti. Non solo: nello scenario attuale, in cui la guerra tra Russia e Ucraina continua e si è fatto più infuocato il mai sopito fronte mediorientale, nel contesto del proprio piano per il riarmo⁴, la Commissione Europea ha approvato la possibilità di investire i fondi del Recovery Fund (pensato per la ripresa economica dopo la pandemia da Covid19), anche per la difesa, equiparando così la spesa militare – prima esclusa – agli obiettivi originari del contrasto al cambiamento climatico e della digitalizzazione⁵.

Si deve constatare che la questione della crisi ecologica e, in essa, di quella climatica, non è più alla ribalta dell'attenzione come prioritaria: è stata messa in secondo piano da altre sfide globali che, peraltro, al contempo frammentano ancor più quella

³ COMMISSIONE EUROPEA, *Proposta di Direttiva del Parlamento Europeo e del Consiglio sull'attestazione e sulla comunicazione delle asserzioni ambientali esplicite (direttiva sulle asserzioni ambientali)*, 22.03.2023 (<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52023PC0166>).

⁴ COMMISSIONE EUROPEA, *Libro Bianco Congiunto sulla prontezza alla difesa europea per il 2030*, 19.03.2025, (<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52025JC0120>).

⁵ Eppure, come si documenta in G. MASTROJENI, A. PASINI, *Effetto serra. Effetto guerra*, Edizioni Chiarelettere 2017 (nuova ed. 2020): «negli ultimi dieci anni, i disastri naturali hanno colpito 1,7 miliardi di persone e ne hanno uccise 700.000. Dal 2008, una media di 26,4 milioni di persone all'anno sono state spinte a migrare da calamità naturali. Circa l'80 per cento di questi disastri è collegato al clima: in questo arco di tempo i disastri climatici hanno causato in media più di 100 miliardi di dollari di perdite economiche all'anno, una cifra che si prevede raddoppi entro il 2030. E se ‘effetto serra’ facesse rima con ‘effetto guerra’? Cosa potrebbe comportare, sul piano geopolitico ed economico, il cambiamento climatico (così come molte altre alterazioni ambientali)? Sono 79 i conflitti per i quali il centro studi tedesco Adelphi, in un'indagine commissionata dal G7, ha individuato cause climatiche» (cfr. il paragrafo *Ma cosa ci importa del clima?*).

solidarietà che sarebbe invece necessaria per poterla affrontare. In generale, la strategia comunicativa e quella politica propongono complessivamente come urgenti altri obiettivi, mentre minimizzano l'impatto dell'azione umana sul clima e in generale sull'ambiente.

Eppure già negli anni Ottanta era cominciato a circolare il neologismo Antropocene⁶. Coniato da Eugene F. Stoermer (biologo) e da Paul J. Crutzen (metereologo e Nobel per la chimica)⁷, si riferiva a quella attuale come a una nuova era geologica, il cui operatore fondamentale sarebbe l'essere umano, con le sue attività. Crutzen faceva iniziare quest'epoca nel 1784, ossia nell'anno in cui James Watt brevettò la prima locomotiva a vapore della storia, invece il gruppo di ricerca Anthropocene Working Group, istituito nel 2009, ne segnava l'avvio negli anni Cinquanta del secolo scorso, con riferimento alle conseguenze dell'uranio rilasciato dagli esperimenti nucleari dell'epoca. Seppur l'International Union of Geological Sciences, nel marzo 2024, ha votato per non collocare l'Antropocene nella carta cronostratigrafica⁸, negando che il termine possa dare il proprio nome all'era geologica attuale, il termine ha continuato a circolare senza perdere il proprio *appeal* culturale e politico-sociale, che sta appunto nel rilievo dell'impatto dell'*anthropos* sull'ambiente.

Dall'acquisizione di tale consapevolezza sono derivate considerazioni differenti. Per Ted Nordhaus e Michael Shellenberger, dell'australiano Breakthrough Institut (di cui sono stati fondatori nel 2003), il nucleo fondamentale del fenomeno sta nella forza trasformativa che ormai l'essere umano può avere sulla natura, e nella possibilità di intravvedervi la promessa di un controllo

⁶ Cfr. P. J. CRUTZEN, *Benvenuti nell'Antropocene! L'uomo ha cambiato il clima, la terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005; sul dibattito attorno al termine cfr. P. MISSIROLI, *Teoria critica dell'Antropocene*, Mimesis, Milano 2022.

⁷ P. J. CRUTZEN, E. F. STOERMER, *The "Anthropocene"*, in «Global Change Newsletter», 2000, 41, 17–18.

⁸ INTERNATIONAL UNION OF GEOLOGICAL SCIENCES, *Anthropocene extended IUGS-ICS Statement*, (<https://www.iugs.org/post/the-anthropocene-iugs-ics-statement>).

e di un dominio realizzabili attraverso la tecnica. L'Antropocene troverà il proprio compimento con la totale tecnicizzazione del rapporto con la Terra. James Lovelock, in *Novacene*⁹, ritiene a propria volta possibile una gestione integrale del Sistema Terra, totalmente controllabile da macchine. Antropocene, insomma, sarebbe il nome di quell'epoca in cui finalmente l'umanità diventa consapevole di avere a disposizione gli strumenti per un dominio non solo estrattivo, nei confronti del pianeta, ma trasformativo. La voce dello storico ed economista Jason W. Moore, invece, si è levata per affermare la "pericolosità" dello stesso uso del termine Antropocene al di fuori dell'ambito di definizione geologica: infatti, a suo avviso, indurrebbe a pensare all'umanità come ad un universale astratto e, quindi, ad una relazione degli esseri umani con la Terra scevra da rapporti di potere e da disuguaglianze. Propone allora, in alternativa, di parlare di Capitalocene e di datare l'inizio di questo periodo nel lungo XVI secolo: se, dal punto di vista teorico, si deve risalire alla separazione tra umano e naturale operata dal dualismo cartesiano (da cui derivaerebbe la concezione della natura come risorsa), dal punto di vista politico-economico è stato il modo di produzione capitalistico ad aver prima prodotto e poi reso operativa tale distinzione. In questo senso, la rivoluzione industriale non può essere intesa come la "causa" del Capitalocene, ma come un "effetto" del riordino della biosfera da parte del capitalismo, che si presenta come un'ecologia-mondo: una particolare configurazione che mette a profitto la natura umana (la forza lavoro) e le nature extraumane (risorse). Esso viene inteso come una "pratica" che, oltre a operare come matrice di sfruttamento dell'umano, crea la natura come un oggetto esterno, la cui appropriazione è "a buon mercato". Moore afferma che «il "limite" ecologico del capitale è il capitale stesso»¹⁰, nella misura in cui la crisi del primo decennio del XXI

⁹ J. LOVELOCK, *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*, Penguin, London 2019, tr. it. *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁰ J. W. MOORE, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*,

secolo si configura come un'incapacità di compiere un rinnovato balzo in avanti nella produttività del lavoro e nel reperimento e ripristino della natura (forza-lavoro, cibo, energia e materie prime). Secondo Moore è necessaria un'ecologia-mondo rinnovata: solidale, sostenibile, senza sfruttamento, da parte dell'umano, sull'umano stesso e sulla natura; è necessario un nuovo modo di pensare le relazioni transindividuali e transspecifiche.

Le diverse letture non sono necessariamente incompatibili. Se un risvolto della medaglia dell'intendere quest'epoca come Antropocene può essere un invito a cogliere, come suggerisce Missiroli, l'emergere della condizione di appartenenza «terrestre»¹¹ propria di qualsiasi essere umano, il concetto di Capitalocene critica, invece, la modalità secondo cui tale appartenenza è stata agita e ne dichiara il limite, la contraddizione: il sistema può perdurare solo producendo continuamente e inevitabilmente crisi, il cui peso viene scaricato in modo differenziale, sulla base dei rapporti di forza intra- e trans-specifici. Si sarebbe compreso, insomma, che l'umanità è contrassegnata dal legame con la Terra, ovvero tra i suoi abitanti e con i suoi elementi, che esso è una condizione inaggirabile, ma lo si intenderebbe nell'ordine della funzionalità asservente, secondo rapporti di potere di stampo padronale, in una riduzione dell'alterità – umana/forza lavoro, naturale/risorsa – a oggetto di cui si riconosce il valore solo riconducendolo a messa-a-disposizione e a possibilità di manipolazione.

La resistenza a riconoscere la condizione di policrisi¹² ecologica, e ancor più le sue cause, può forse essere ricondotta al rifiuto di mettere in discussione questa consolidata tessitura: il sistema capitalistico nella sua pretesa appropriativo-dominativa.

Verso, New York 2015; tr. it. *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, ombrecorte, Verona 2015, 129.

¹¹ MISSIROLI, *Teoria critica dell'Antropocene*, 94.

¹² Nel 1993 i filosofi EDGAR MORIN e ANNE-BRIGITTE KERN usaroni il termine “policrisi” nel loro libro *Terre-Patrie*, Seuil, Paris; esso poi divenne popolare grazie allo storico dell'economia Adam Tooze e fu ripreso nel 2016 anche dal presidente della Commissione europea Jean-Claude Juncker.

Non solo, allora, le strategie comunicative di diversione con cui si sta (non)affrontando la crisi ecologica, e la sua dimensione climatica, non sono certo sufficienti ad aiutare a superarla, ma non ci si dovrebbe neppur accontentare di trattarla come un problema di “calamità naturali”. Da un lato, infatti, se anche fosse vero che le cause non sono da ricondurre ai comportamenti umani, resta che gli esseri umani non possono non chiedersi come intervenire per far fronte alle conseguenze, e interrogarsi su come e su chi possano impattare le iniziative di possibile intervento. Dall’altro, più radicalmente, si deve comprendere che le diverse strategie o tattiche pragmatiche sono ispirate da differenti orizzonti di senso, secondo cui gli esseri umani interpretano il proprio modo di essere al mondo: questo è il livello di profondità a cui ci si deve sporgere, e su cui lavorare per una comprensione ecosistemica che percorra la prospettiva di un’ecologia integrale, la sola in grado di affrontare la questione senza riduzionismi.

2. L’ambiente non è un contesto

A Val Plumwood – una delle maggiori esponenti dell’eco-feminismo – si deve il suggerimento di un approccio intersezionale al tema ecologico, attraverso la messa in luce di un tratto ricorrente nei modi di dominazione della natura come in quelli di sottomissione sociale: la dinamica dualistica. Plumwood rileva che: «la cultura occidentale ha trattato la relazione uomo/natura come un dualismo» e «questo spiega molte delle caratteristiche problematiche della natura da parte dell’Occidente, in particolare la costruzione occidentale dell’identità umana come “esterna” ad essa, che sono alla base della crisi ambientale. [...] Inoltre, la logica del dualismo fornisce un quadro concettuale comune per categorie di oppressione altrimenti diverse»¹³. Ciò che è definito

¹³ V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993; tr. it.

“natura” è etichettato come passivo, non-agente e non-soggetto. Tale categoria è

un campo di esclusione e controllo multiplo, non solo dei non umani, ma di vari gruppi e aspetti della vita umana che sono presentati come natura. Così il razzismo, il colonialismo e il sessismo hanno tratto la loro forza concettuale dal considerare la differenza sessuale, razziale ed etnica come più vicina all’animale e il corpo come una sfera di inferiorità, come una forma più bassa di umanità priva della piena misura della razionalità o della cultura¹⁴.

All’origine di tale logica dualistica – se pur la teoria femminista ha rinvenuto tratti maschili nel concetto “ufficialmente neutro” di ragione – Plumwood rileva non tanto i lineamenti di un’identità maschile pura e semplice, quanto l’«identità culturale multipla e complessa del padrone»¹⁵. Abbandonare un paradigma che rende ciechi, e comprendere la profonda familiarità con la Terra significa quindi liberarsi da false unilateralità, scoprire le intersezionalità di dominazioni da decostruire e di molte diverse relazioni che richiedono cura: “fare ritorno alla terra” richiede di dismettere l’identità padronale – che si erige su molteplici esclusioni – mentre si riconosce che la connessione terranea non è, per gli esseri umani, né minimale né accidentale.

Già nello stesso termine ecologia, coniato da Ernst Haeckel¹⁶ per intendere lo “studio dell’insieme dei rapporti degli organismi con il mondo circostante, comprendente tutte le condizioni dell’esistenza”, risuonava il rinvio alla sollecitudine verso un “incomune”. La distinzione operata da Arne Næss¹⁷ – seppur da lui

Femminismo e dominio sulla natura. Un percorso verso il sé ecologico, Prospero, Novate Milanese 2024, 19-20.

¹⁴ Ivi, 23.

¹⁵ Ivi, 24-25.

¹⁶ Cfr. già in E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866.

¹⁷ A. NÆSS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 1973, 16, 95-100, si tratta della sintesi della relazione introduttiva alla “3rd World Future Research Conference”, tenutasi a Bucarest

stesso riconosciuta semplificatoria – tra una ecologia superficiale e una ecologia profonda sollecita a individuare come sia pur possibile collocarvisi secondo posture differenti. Egli osserva, infatti, che mentre il movimento dell’ecologia superficiale lotta contro l’inquinamento e l’esaurimento delle risorse con l’obiettivo centrale di difendere la salute e la ricchezza delle popolazioni dei Paesi sviluppati, i sostenitori dell’ecologia profonda rifiutano di pensare l’uomo-nell’ambiente a favore dell’immagine relazionale del campo totale. Allora «gli organismi sono intesi come nodi della rete biosferica o del campo di relazioni intrinseche, laddove una relazione tra due enti A e B si dice intrinseca quando è tale da appartenere alla definizione stessa o alla costituzione di base di A e B, cosicché, senza la relazione, A e B non sono più gli stessi enti». Næss è convinto che una compiuta maturità umana significhi condursi a un livello elevato d’identificazione positiva con tutte le forme viventi: si tratta di far maturare il “sé ecologico”.

Se – prendendo le mosse da posizioni come quella di Næss, ma anche di Aldo Leopold¹⁸ con la sua *land ethics*, e di Gregory Bateson¹⁹ con il suo olismo relazionale – si può correre il rischio di un troppo precipitoso biocentrismo, non per questo la massima che “tutto è collegato”, che “*everything hangs together*”²⁰ significa di per sé rinunciare a riconoscere la differenza dell’umano. Ne viene, piuttosto, una spallata salutare a certe pretese di autocostituzione del soggetto umano che sono alimentate da mistifica-

dal 3 al 10 settembre 1972, traduzione di M. Pascucci e L. Valera in «Riga», 2023, 46, 25-30.

¹⁸ Cfr. A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford 1949, tr. it. *Pensare come una montagna. A Sand County Almanac*, Piano B Edizioni, Prato 2019.

¹⁹ Cfr. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Press, San Francisco 1972, tr. it. *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

²⁰ Anche l’enciclica *Laudato si’* ha al centro tale affermazione, senza certo cadere nella biolatria: cfr. *Lettera Enciclica Laudato si’ del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, ad esempio nn. 34, 118. Cfr. anche S. MORANDINI, *Tutto è connesso. Un’etica per l’ecologia integrale*, in *Umani e altri viventi*, a cura di F. TOTARO, E. DE BELLIS, in «Annali Del Centro Studi Filosofici di Gallarate», 2023, III (1-2), 143-152; tutto il volume *Umani e altri viventi* è di grande interesse per il tema qui trattato.

zioni senza fondamento. Esse vanno smascherate non, in primo luogo, in termini etici, ma per via «di un ripensamento generale, epistemologico oltre che antropologico»²¹. Quella che viene chiamata etica ambientale, dal canto suo, esige essa stessa di essere pensata non tanto in termini pragmatici, quanto nelle sue ragioni più profonde, che riguardano l'ontologia e, da qui, il modo di autointerpretarsi dell'essere umano nel mondo.

Ambiente è il termine con cui, in generale, viene espresso il rapporto tra il soggetto d'esperienza e l'insieme degli elementi che lo circondano. Esso in italiano ha origine dal latino *ambiens*, participio presente del verbo *ambire*, che significa “andare intorno, circondare”. Il concetto ha avuto un'elaborazione filosofica soprattutto in lingua tedesca, dove dispone di due termini, *Umwelt* e *Umgebung*, laddove il prefisso *um* significa “attorno”, i sostantivi *Welt* e *Gebung*, rispettivamente, “mondo” e “il darsi di qualcosa”. Si deve al filosofo e biologo Jakob von Uexküll (1864-1944) l'aver sottolineato la necessità di distinguerne i significati. Se l'utilizzo di *Umgebung* sta ad indicare l'ambiente come pensato in generale, quale insieme di dati oggettivi, così come viene studiato dalle scienze naturali, egli sottolinea come, invece, *Umwelt* sia il mondo dell'esperienza percettiva e operativa degli organismi dotati di ricettività (dagli esseri unicellulari, come l'ameba, fino agli animali complessi, che dispongono di un sistema nervoso articolato in diversi canali sensoriali). Tale mondo dell'esperienza può esser detto soggettivo in almeno due sensi: è il correlato dell'attività costitutiva del soggetto che ne fa esperienza, ed è specie-specifico. Tutti gli elementi percettivi (*Merkmale*) e tutti i punti di contatto tra la realtà esterna e l'azione dell'organismo (nella terminologia di Uexküll, i *Wirkmale*) dipendono dal soggetto. *Umwelt* indica quindi l'ambiente proprio di una certa specie, risultante dalla singolare interpretazione di esso da parte di questa specie. La specifica attività della soggettività va col-

²¹ Su questo cfr. L. ALICI, *Natura e persona nella crisi planetaria*, Castelvecchi, Roma 2023.

ta, però, sempre nell'ottica della reciprocità. Ogni animale è un soggetto che, grazie al proprio peculiare tipo di costituzione, risponde in un certo modo a determinati stimoli; queste risposte, a loro volta, sono azioni sul mondo esterno, che influenzano gli stessi stimoli: si creano così, per ciascun sistema vitale, dei "cicli funzionali" (quello del nutrimento, quello dell'accoppiamento...) reciprocamente connessi, che formano un "mondo funzionale" per ciascun organismo²². In rapporto alla diversità costitutiva di ogni organismo, quindi, occorre riconoscere la singolarità di ogni mondo. Prima ancora di ogni considerazione etica, l'antropomorfismo – incapace di vedere la pluralità di relazioni significative che costituiscono una pluralità di mondi – va giudicato epistemologicamente scorretto: non coglie che ogni animale ha una propria peculiarità, non riconducibile a quella dell'essere umano.

Plessner ha apprezzato l'impostazione di tale indagine del vivente, che configurava un'azione reciproca nel rapporto organismo-ambiente, con due modalità di azione ugualmente indispensabili: una passiva e l'altra attiva. A suo avviso, tuttavia, la ricognizione empirica non può rendere conto della regolazione reciproca, dell'armonia tra il vivente e il suo esterno²³, per la quale è necessaria "l'analisi delle categorie del vivente". Soprattutto, resta per lui inaccettabile l'equiparazione tra l'ambiente animale e la dimensione mondana dell'essere umano. Qui, a suo avviso, l'assenza di configurazioni fisse e date univocamente rende impossibile applicare la formula della corrispondenza stretta. Anche Gehlen, a propria volta, critica la teoria di von Uexküll per la mancanza di una distinzione radicale tra ambiente animale e ambiente dell'essere umano: il cui comportamento è acquisito e fissato culturalmente, afferma, e per il quale si deve appunto te-

²² J. VON UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin 1934, tr. it *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2020.

²³ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin 1928, tr. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Borighieri, Torino 2006, 89.

nere conto di quella “seconda natura” che è la sfera culturale. Determinare meglio questa condizione, “tra completa aderenza ad un piano di conformità e assoluto sradicamento”, diventa allora lavoro concettuale per una più raffinata linea di indagine²⁴.

Il termine *Umwelt*, comunque, ha avuto fortuna: lo troviamo anche, come acquisito, in area anglofona, dove nell’*Oxford English Dictionary*²⁵ compare insieme ad *environment*. *Umwelt* è entrato nella lingua inglese da poco tempo, per il tramite della filosofia continentale e, in particolare, proprio del pensiero di Jakob von Uexküll e degli autori che lo riprendono. Secondo Augustin Berque, geografo e filosofo francese contemporaneo, la differenza nell’uso dei due termini non è di poco conto, anche se apparentemente sottile. *Environment* indica l’ambiente come un dato grezzo e universale – corrisponde alla considerazione astratta, allo sguardo che si vuole impersonale e oggettivo della scienza moderna – quindi fa riferimento a qualcosa che è inteso valido, in linea di principio, per qualsiasi essere vivente: può essere pen-

²⁴ Ricordiamo il testo di V. HÖSLE, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992 in cui nel 1991 (anno dell’edizione originale) si rilevava che «trasformando tutto ciò che si trova al di fuori di sé stessa in mero oggetto, la soggettività moderna ha dato avvio alla propria campagna di conquista, il cui risultato finale sarà la distruzione del pianeta e quindi di sé medesima» (ivi, 69). Vi si osservava che dietro «le catastrofi ecologiche che sono la sciagura che incombe su di noi in un futuro non più lontano» (ivi, 6), dovuta al trionfo del pensiero tecnico-economico, «si possono individuare alcune direttive storico-spirituali che hanno a che vedere con il programma della metafisica moderna» (ivi, 8), quindi «una filosofia della natura volta a coniugare l’autonomia dello spirito e l’assoluta dignità della natura mi sembra essere una delle istanze fondamentali del nostro tempo» (ivi, 10). Tra i “fondamenti storico-spirituali della crisi ecologica” (titolo del cap. 2) enumerava: «la confusione tra razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore»; «i mutamenti dell’immagine che l’uomo ha di sé stesso e quelli connessi all’interpretazione del suo rapporto con la natura, che alla fine hanno portato al concetto di natura proprio della scienza naturale e della tecnica moderne» (ivi, 42-43). Si tratta allora di delineare una teoria adeguata del rapporto tra natura e esseri umani, operazione possibile solo sulla base dell’idealismo oggettivo. Secondo questa dottrina «l’uomo [...] da un lato è prodotto dalla natura e pertanto è parte della natura stessa; dall’altro, in quanto unico essere in grado di comprendere il principio della natura e di sé medesimo, è qualcosa che trascende la natura, anzi è l’altro dalla natura» (ivi, 46-47). Per una storia dell’idea di natura cfr. P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell’idea di natura*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006.

²⁵ *Oxford English Dictionary*, versione online in open access (https://www.oed.com/dictionary/umwelt_n; https://www.oed.com/dictionary/environment_n?tl=true).

sato come il corrispettivo di *Umgebung*. *Umwelt* intende invece la realtà concreta e singolare, per come vale dal punto di vista dell’essere che con essa è coinvolto.

Nella lingua francese la parola di riferimento è *milieu*. Secondo il *Trésor de la langue française*²⁶, il significato di *milieu* oscilla tra “centro geometrico” – come nell’espressione “être au milieu de” – e “medium meccanico”, vale a dire il contesto fisico, l’elemento o il campo di forze in cui ha luogo un determinato processo – l’aria come il *milieu* di un uccello in volo, ad esempio. Nella seconda accezione, il termine ricorre con frequenza nelle opere degli Enciclopedisti francesi, in Newton e, più tardi, nel positivismo francese. Ad Auguste Comte vengono fatti risalire due tratti di base del *milieu*: il carattere olistico – l’ambiente come complesso unitario dei fattori esterni – e l’idea che tra ambiente e organismo ci sia una rete di influenze reciproche, così che il sistema-ambiente non può modificare l’organismo senza esserne a propria volta modificato²⁷. Augustin Berque, cui si deve una intensa risemantizzazione del termine *milieu*, riferito agli esseri umani, come *ecumene*, fa notare che negli stessi anni in cui usciva *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (che è del 1934) di von Uexküll, il filosofo giapponese Watsuji Tetsurō (1889-1960) pubblicava il suo *Fûdo*. La parola *fûdo* (traducibile con “vento-terra”) significa ambiente nel senso di *Umwelt*: suppone, cioè, la soggettività, e non si riferisce al contesto naturale come viene inteso nell’approccio scientifico.

“Ambiente”, quindi, può dirsi in molti modi, che si aprono in orizzonti di senso differenti e implicano epistemologie diverse.

Proprio per la loro attenzione alla dimensione correlativa, che supera ogni dualismo disgiuntivo, Augustin Berque considera von Uexküll e Watsuji i padri fondatori di quella nuova scienza che lui

²⁶ *Trésor de la langue française informatisé*, versione informatizzata in *open access* (<http://atilf.atilf.fr/>).

²⁷ Per un approfondimento cfr. C. BRENTARI, *Umwelt. Breve storia di un concetto*, in *Etica e natura*, a cura di C. Chiurco e M. Deodati, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, 121-136.

chiama “mesologia”, e che corrisponde alla *Umweltlehre* del primo e al *fûdoron* del secondo: una “scienza dei contesti” capace di andare ben oltre l’approccio quantitativo e scientista. Non tanto una nuova teoria scientifica, ma una prospettiva generale, che non accondiscende all’impostazione soggetto-oggetto tipica della scienza moderna, basata su una distinzione allo stesso tempo astratta e radicale, che porta l’essere umano a una sorta di de-cosmizzazione. Ciò che è in gioco, dice Berque, è la relazione tra l’umanità e la Terra, da intendere a propria volta non solo come corpo fisico, come biosfera, “ma anche” come biosfera: la Terra è il luogo che custodisce le condizioni – che sono eco-tecno-simboliche – che permettono di essere umani. Egli parla allora di *ecumene*, utilizzando una traslitterazione del greco *οἰκουμένη*, participio passato del verbo *oikéω*, che significa abitato, abitare: è la dimora umana, l’insieme degli ambienti umani, «è la Terra *in quanto* è abitata dall’umanità, ma è anche l’umanità *in quanto* abita la Terra. L’*ecumene* è dunque una realtà relativa o, più esattamente, relazionale»²⁸. Non si limita al solo *topos*, è anche *chora* che comprende tutto ciò che esiste per l’umanità²⁹. L’unione dinamica tra l’essere e il suo ambiente Berque la esprime con il termine *médiance* – medialità – che traduce dal giapponese ciò che Watsuji intende con *fûdosei*, detto “il momento strutturale dell’esistenza umana”³⁰. La logica di questa medialità è traiettiva, oltre le unilateralità sia della logica del predicato sia della logica del soggetto:

la realtà umana è traiettiva. Questa traiettività non si risolve nell’alternativa moderna tra soggettivo e oggettivo. Cogliere il petrolio in quan-

²⁸ Cfr. A. BERQUE, *Essere umani sulla terra. Principi di etica dell’ecumene*, Mimesis, Milano 2021, 91.

²⁹ Cfr. A. BERQUE, *Ecumene, introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019, 53, nota 6; sulla diversa area semantica dei termini *topos* e *chora* cfr. ID., *An enquiry into the ontological and logical foundations of sustainability: Toward a conceptual integration of the interface Nature/Humanity*, in «Global Sustainability», 2019, 2, 1-10.

³⁰ Cfr. BERQUE, *Ecumene, introduzione*, § 27 “La medialità, momento strutturale dell’esistenza umana”, 183-188. Qui, alle pagine 305-317, discute anche l’apporto della filosofia di Merleau-Ponty alla teoria ecumenale.

to risorsa non è semplicemente soggettivo (poiché questa risorsa esiste realmente), né semplicemente oggettivo, dal momento che presuppone l'esistenza umana; è una relazione traiettiva. Questa relazione è simile a quella tra soggetto e predicato nella logica. Essa equivale infatti a cogliere il soggetto [...] in quanto qualcosa, che è un predicato. Ad esempio: il petrolio (soggetto), è carburante (predicato). Il mondo, essendo l'insieme di questi predicati, è esso stesso predicativo³¹.

Berque riprende il concetto gibsoniano di *affordance* e sostiene che le *prises* «sono prese che l'ambiente offre (*affords*) alla percezione e al contempo la capacità che l'ambiente possiede (*affords*) di costituire una presa o di permettere che ci si aggrappi. Queste prese sono dunque relative. Incarnano appunto la relazione all'ambiente dell'animale o dell'essere umano. Non sono propriamente soggettive, né propriamente oggettive. Le prese non sono, pertanto, soltanto fenomeniche. Sono infatti anche una realtà fisica. E di fatto, sono al contempo costanti legate a qualcosa e non smettono di esistere anche quando noi stessi non percepiamo più la cosa»³².

Berque rileva un “salto qualitativo” tra gli ecosistemi e i sistemi che sono anche tecnici e simbolici, cioè tra gli ambienti animali e quelli umani: non è un mero progresso nella complessità. E, tuttavia, questo non smentisce che qui «si tratta di una divergenza radicale rispetto all'ontologia moderna. Lì l'essere del soggetto umano si auto-istituisce nella sua coscienza riflesso dell'Assoluto. Con l'ambiente vi è un rapporto di proiezione, quindi fondamentalmente arbitrario. [...] Nella medialità, al contrario, l'ambiente fa parte strutturalmente dell'essere»³³. La me-

³¹ A. BERQUE, *Le opere e i giorni. Storia naturale e storia umana*, in *Paesaggi della complessità. La trama delle cose e gli intrecci tra natura e cultura*, a cura di R. Barbanti, L. Boi e M. Neve, Mimesis, Milano 2011, 273-274.

³² BERQUE, *Ecumene, introduzione*, 214.

³³ BERQUE, *Ecumene, introduzione*, 188. Berque sostiene che la funzione simbolica è una *introiezione*, mentre la tecnica è esteriorizzazione che prolunga la nostra corporeità fuori dal nostro corpo, è *proiezione*: la *traiezione* è il doppio processo di *proiezione* tecnica e di *introiezione* simbolica, è l'*andare-venire*, la pulsazione esistenziale che, animata dalla medialità, fa sì che il mondo ci riguardi. Secondo alcuni critici (ad esempio Vincenzo Cuomo)

sologia insegna che quando si parla di ambiente non è quindi in gioco semplicemente “ciò che sta intorno”, come se fosse qualcosa di esterno ed estraneo, che possa essere considerato un’inerente scenografia per l’esistenza, ma piuttosto ciò con cui l’esistenza ha sempre a che fare: in quanto l’attraversa, la costituisce.

Si deve comprendere che l’ambiente non è mero sfondo, ma multiforme contenuto d’esistenza *del* quale e non solo *nel* quale vive la differenza dell’umano.

3. Per un umanesimo responsivo (non antropocentrico)

Affermare la centralità della relazione, tuttavia, non basta, anche se si tratta di una asserzione di portata ontologica che ha una duplice valenza: da un lato dice come stanno le cose – che l’umano “è” nel modo dell’aver a che fare con altro e altri, persino dell’averne bisogno – e, dall’altro, esprime un tratto normativo, nella misura in cui indica ciò in cui si gioca la possibilità di una pienezza d’essere. Da essa si solleva, inoltre, un’ingiunzione che apre un nuovo orizzonte, quello dell’istanza etica. Non qualsiasi modo di relazione porta un essere a fioritura. Alcune coniugazioni possono essere distruttive anche quando chi le vive sembra preferirle a nessuna relazione. Proprio la loro rilevanza costitutiva esige allora che ci si chieda come si configurino e come siano possibili buone relazioni, come proteggere dalle modalità invece deprivative, come combatterle.

L’etica, quindi, abita l’ontologia nel modo di darle forma vivaente: non solo non ne è mera appendice o movimentazione esteriore, ma viene a declinarla – pur attenta a non azzardare passaggi

Berque, pur disponendo di una “nozione allargata di senso”, non si mostrerebbe in grado di abbandonare una prospettiva antropocentrica, così come non riuscirebbe a vedere le peculiarità “non protesiche” della tecnica moderna e condividerebbe il pregiudizio agrilogistico, per usare una espressione di Timothy Morton, che porta a intendere la natura come un sistema dotato di autoequilibrio.

troppo repentina³⁴ – nell’incrocio dell’esperienza, nella imprevedibilità degli incontri, delle manifestazioni, delle trasformazioni in cui l’umano si trova implicato. La movenza etica non va intesa come meramente inibitoria o prescrittiva, è piuttosto dinamica euristica, critica e creativa. D’altra parte, anche quelle che si presentano come mere descrizioni di fatto non sono mai neutrali, e vanno sempre interrogate di nuovo, a partire dalla loro pertinenza ontologica ed epistemologica, dalla coloritura linguistica: come abbiamo visto, parlare di *Umbegung* o *Umwelt*, ad esempio, apre orizzonti di senso diversi e differenti prospettive d’azione.

Si deve indagare come prende forma, quindi, la relazionalità costitutiva, e come individuarne modi generativi – per promuoverli – e contrastare, invece, ciò che opprime e mortifica.

Gli esseri umani sono chiamati a rispondere a tale istanza accogliendone la responsabilità – e quindi riconoscendo in causa il proprio sé – senza cedere, tuttavia, non solo a contraddittori tratti autoistitutivi, ma neppure a logiche estrattive o addirittura prevaricative. La responsabilità non riguarda solo un potere che si può esercitare, ma la postura attentiva e responsiva con cui ci si dispiega alla relazione stessa. Essa si modula in profondità differenti ed è implicata in ogni pratica dell’esistenza, investendo non solo le relazioni interumane: esistendo, infatti, gli esseri umani trasformano l’ambiente *di cui* e *in cui* vivono, coinvolgono altri esseri viventi, danno forma a paesaggi e spazi, gestiscono tempi, in un intreccio di legami e interazioni che possono far fiorire il mondo oppure inibirne o persino distruggerne le possibi-

³⁴ È la lezione di D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, I, Roma-Bari, Laterza, 2008, 496-497: «In ogni sistema morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l’autore va avanti per un po’ ragionando nel modo più consueto, e afferma l’esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopre con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* o *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *dove* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *dove*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti».

lità di futuro, in ogni caso costruendo le condizioni di possibilità in cui altri esseri conducono le loro esistenze o, comunque, “ci sono”. Ben al di là della sola imputabilità, la responsabilità rivela un senso antecedente, che si muove nell’orizzonte, come osserva Hans Jonas, della «questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a quell’essere, se io non mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente delineata è la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell’immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo»³⁵.

Si affaccia la prospettiva di un umanesimo responsivo, di un modo di abitare la complessità relazionale che assume la propria differenza senza, per questo, ricadere in qualche forma di antropocentrismo dominativo. Si può parlare di un umanesimo, perché riconosce la differenza dell’umano, la sua sporgenza, il suo essere tensione tra finito e infinito. E tuttavia non antropocentrico: non nega quella familiarità che lo fa costituito del mondo in cui e di cui vive, riconosce che la sua stessa esistenza non può che pensarsi bisognosa e, tuttavia, come presa in un ecosistema irriducibile alla sua economia dei bisogni. Non si costruisce per sottrazione, agli altri viventi, delle caratteristiche “nobili” considerate invece proprie dell’umano: come un certo potere di pensare, parlare, rispondere, esperire la morte, elaborare il lutto, poteri che farebbero la superiorità metafisica dell’umano e lo legittimerebbero alla considerazione del reale secondo un mero valore d’uso³⁶. Non cede, neppure, alla tentazione di attribuire solo ad

³⁵ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, 285. Sul tema della responsabilità cfr. F. MIANO, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009.

³⁶ M. TOMASELLO, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, tr. it. di M. Ricucci, il Mulino, Bologna 2014, 21-22, afferma che vi è «pensiero quando un organismo, come a volte accade, cerca di risolvere un problema, e perciò di raggiungere uno scopo, non già

alcuni gruppi umani livelli sufficienti di dotazione di tali caratteristiche, autolegittimandosi, così, ad uno sfruttamento padronale all'interno della propria stessa specie.

Si tratta di un umanesimo che, nell'orizzonte di un'ecologia quindi integrale, può abbracciare l'istanza dell'universalismo senza correre rischi imperialistici. Si potrebbe anche qualificarlo "planetario", ricordando l'espressione di Ernesto Balducci³⁷ che, già nel 1990 e poi nel 1992 con *La terra del tramonto*, sosteneva l'urgenza dell'avverarsi di una società mondiale e anzi dell'unione tra tutte le creature e parlava di un *ethos* cosmico

per la scoperta, dovuta al diffondersi delle conoscenze scientifiche, che la responsabilità verso gli altri investe anche le condizioni fisiche che rendono possibile la loro sopravvivenza e lo sviluppo pieno della loro vita. La giustizia non è soltanto il rispetto dei rapporti di reciprocità tra uomo e uomo, è il rispetto dell'insieme delle relazioni che l'uomo ha con le cose, al di là del rapporto di proprietà. La vita dell'uomo è l'esito di un intreccio di relazioni che coinvolge anche gli elementi più semplici della natura, quelli che gli antichi chiamavano "le radici del mondo". C'è insomma una comunione che sta prima dell'appropriazione e che è la base di un'etica nuova capace di scoprire perfino nelle cose inanimate una qualche interiorità che conferisce loro una sia pur minima dignità senza fine³⁸.

agendo direttamente, bensì immaginando, prima di passare all'azione, che cosa accadrebbe se nella situazione data esso agisse in un certo modo o intervenissero delle forze esterne», e che per poterlo fare un organismo deve possedere tre fondamentali abilità: «a) la capacità di rappresentarsi cognitivamente off-line una esperienza; b) la capacità di simulare o fare inferenze trasformando queste rappresentazioni sul piano causale, intenzionale e/o logico; c) la capacità di auto-monitorare queste esperienze simulate e di valutarne gli specifici esiti comportamentali, così da poter prendere una decisione comportamentale ben meditata». Allora delle grandi specie antropomorfe come gorilla, scimpanzé, bonobo e oranghi si deve dire che pensano, seppure tipo di pensiero, di volontà e modo di provare le emozioni sono diversi da quelli umani.

³⁷ E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Camunia, Brescia 1984.

³⁸ E. BALDUCCI, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1992, 184-185; subito a seguire, Balducci cita J. MOLTMANN, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, in «Concilium», 1990, 2, 148: «se non si giunge ad una integrazione dei diritti umani con i diritti fondamentali della natura, i diritti umani non possono pretendere nessuna universalità, ma anzi diventeranno essi stessi fattori di disgregazione della natura e porteranno, alla fin fine, all'autodistruzione del genere umano».

È quella dignità per cui Francesco d'Assisi chiamava sorella l'acqua, enunciando «quella gratuita correlazione tra l'acqua e l'uomo che non si traduce con la formula chimica e che non consente una pura e semplice riduzione dell'acqua a mezzo. [...] La sussistenza della persona come fine in sé è soltanto il punto di convergenza di un sistema cosmico di reciprocità tolto il quale la persona non sussiste»³⁹. Certo Balducci era convinto che in questa età delle interdipendenze divenute scientificamente dimostrabili, «stesse crescendo un ethos cosmopolitico in diretto contrasto con l'etica nazionalistica, ultimo residuo della civiltà della competizione». O, piuttosto, ciò era quanto auspicava. Vedeva bene, infatti, che «lo scotto da pagare, se non si compie il trapasso all'etica planetaria, e cioè se non si traduce l'universalità formale della coscienza in un corpo di precetti rispondenti alla nuova condizione umana, è la progressiva anomia e, per inevitabile reazione, l'esplodere dei fondamentalismi»⁴⁰.

D'altra parte, tuttavia, si potrebbe anche parlare di un umanesimo antropocentrico in un senso nuovo: non per tracotanza, ma per umiltà. Si tratta di quella umiltà, innanzitutto epistemologica, che non consente all'essere umano di pretendere di porsi alle spalle di sé stesso e in una extraterritorialità da cui penetrare l'essenza di ogni aspetto del reale. Non si può davvero sapere cosa significa essere un pipistrello⁴¹, e tuttavia questo non ci rende meno responsabili anche nei confronti dei pipistrelli. Si deve ammettere un antropocentrismo “indecostruibile”: che coincide «con la soglia manifestativa che frequentiamo, dalla quale parliamo, per esempio in favore degli animali, dei loro diritti e della comunità di tutti i viventi»⁴². Carmine Di Martino lo chiama “antropocentrismo manifestativo o fenomenologico”: è nella differenza del dire e del comprendere

³⁹ Ivi, 185.

⁴⁰ Ivi, 171.

⁴¹ Ricordiamo qui il dibattito intorno a T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «The Philosophical Review», 83 (1974), 4, 435-450.

⁴² C. DI MARTINO, *Vivere l'umano al di là dell'antropocentrismo*, in *Umani e altri viventi*, 52; cfr. anche ID. *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano 2017.

umani – «che è, in termini fenomenologico-ermeneutici, l’apertura stessa della manifestatività dell’essere o del senso dell’essere»⁴³ – che gli esseri umani intendono la continuità e la solidarietà tra tutti i viventi e s’interrogano sull’origine e sul destino di loro stessi e delle altre specie, potendo farsene carico oppure anche, deliberatamente e tragicamente, negandole o mettendole a repentaglio. Se, dal lato della continuità, riferendosi alla riflessione husseriana, si deve riconoscere che «vi è assoluta “co-estensività o co-originarietà della coscienza e della vita”: vivere la vita è necessariamente “coscienza” e la coscienza è necessariamente “vivente”»⁴⁴ e quindi la coscienza intenzionale va intesa come una struttura del vivente, dall’altro alla soggettività animale manca, però, come rilevava ancora Husserl, precisamente lo “strato” personale. È, questo, la facoltà, propria dell’essere umano, della «coscienza di sé nel senso pregnante dell’introspezione personale (*inspectio sui*)». Su questa prima si fonda la possibilità «di prese di posizione, di atti personali, che si riferiscono riflessivamente a se stessi e alla propria vita: la conoscenza, la valutazione e la determinazione pratica di sé (autoaffermazione e autoformazione)»⁴⁵. Personale è il soggetto che si appercepisce come soggetto, che ha un’autocoscienza, un soggetto per cui vale quindi l’ingiunzione etica e per il quale essa ha un significato autoimplicativo: in quanto vi risponde di sé stesso, mentre si decide per il misconoscimento o per la cura dell’altro da sé.

Si tratta, allora, di un antropocentrismo rovesciato, che qualifica l’umanesimo nel senso della continua riapertura: lo esige responsivo, appunto.

Gli esseri umani non possono pretendere di sapere *come* intende e sente un pipistrello, ma sono in grado di riconoscere *che* un pipistrello coglie e sente, in quanto come vivente ha una dimen-

⁴³ Di MARTINO, *Vivere l’umano*, 52.

⁴⁴ Ivi, 54, con riferimento alla proposta che RENAUD BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, fa sulla scorta di Husserl e Merleau-Ponty.

⁴⁵ E. HUSSERL, *L’idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, tr. it. Cortina, Milano 1999, p. 28, citato in Di MARTINO, *Vivere l’umano*, 55.

sione intenzionale (una struttura trascendentale-costituente direbbe Husserl): è esposto all'accadere e alla possibilità di soffrirne, ed essendo un vivente può morire. Ancor più l'istanza responsiva è sollecitata di fronte alla capacità di offrire riconoscimento, e al desiderio intrascendibile di essere riconosciuto, sollevati dallo sguardo dell'altro essere umano, nell'ingiunzione di una reciprocità inaggirabile che pur vive della specificità soggettiva di coloro che sono in rapporto⁴⁶. Il movimento è doppio: se nelle relazioni di riconoscimento sono incorporate norme etiche fondamentali, che esprimono il senso della dignità umana e hanno un carattere trascendentale, quindi non contestuale, tuttavia esse non possono realizzarsi solo assumendo il linguaggio universale dei diritti – che difendono, proteggono, tutelano – ma richiedono di concretizzarsi in pratiche di cura. Perché l'esistenza concreta possa fiorire, infatti, non basta che non riceva danno o che abbia un diritto uguale, ha bisogno che sia nutrita la contingenza determinata della propria situazione, con gesti che possono solo essere inventati di volta in volta, nell'attenzione a ciò che proprio in quel presente può essere riparativo o generativo⁴⁷. Autenticità individuale e prospettiva universalistica possono insieme trovare ospitalità in questo orizzonte. Gli esseri umani sono rinviati gli uni agli altri proprio per poter essere pienamente sé stessi, e costituirsi nella propria autonomia relazionale. E, insieme, verso la Terra con tutti i suoi elementi, sono investiti di una responsabilità che corrisponde all'apertura impermeabile della soglia manifestativa che è loro propria: se certo non possono pretendere di tradurla immediatamente in potere di agire, essa tuttavia può coniugarsi in una postura dell'aver cura.

Nei *milieu* di vita si gioca questa complessità di relazioni: tra esseri umani e con gli altri viventi, nella consistenza anche di

⁴⁶ Come dice Cortella: «in ogni atto di riconoscimento è sottintesa la reciproca attestazione "tu sei un soggetto come lo sono io", dove l'attribuzione della soggettività significa il conferimento dell'autonomia e della dignità che spetta a ognuno»: L. CORTELLA, *Ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023, 131.

⁴⁷ Su questo mi permetto di rinviare a C. DANANI, *Oltre la possibilità di ricevere danno. La vulnerabilità come via a un'ontologia relazionale*, in «Etica per le Professioni», 2024, 2, 11-19.

un mondo inorganico che, se resta ancor più misterioso, tuttavia non è meno contenuto d'esistenza. Abitare il mondo, per gli esseri umani, è allora vivere questa responsività in cui sono istituiti prima di ogni decisione e che, mentre si fonda nell'orizzonte di un'universale condizione di interdipendenza⁴⁸, va colta in presa diretta con la imprevedibile dinamica dell'esistere: invoca quindi cura concreta, contingente, contestuale⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Riprendendo J. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, London-New York 1995, tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, Pulcini afferma: «Affinché possa operare produttivamente nel mondo, la cura deve calarsi attivamente nell'esperienza quotidiana, deve farsi impegno capillare e concreto che implica, oltre al coinvolgimento emotivo dei soggetti, la capacità di mettersi in gioco nella molteplicità delle situazioni in cui essi si trovano ad agire; che implica, in altri termini, la determinazione a ottenere effetti, a raggiungere obiettivi. In questo senso, Tronto si preoccupa di scandire le diverse fasi della cura, ponendo l'accento non solo sul momento della valutazione della sua necessità di fronte al bisogno dell'altro (*caring about*: “interessarsi a”) e sull'assunzione di responsabilità (*taking care of* “prendersi cura di”), ma anche sul momento attivo e operativo del “prestare cura” (*care-giving*), che richiede appunto di entrare concretamente in contatto con i destinatari e di intervenire attivamente nelle situazioni che di volta in volta lo richiedono» (PULCINI, *La cura del mondo*, 260). Pulcini sottolinea giustamente anche la dimensione empatica.

⁴⁹ Così C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1982, tr. it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Modelli di etica ambientale: una prospettiva teologica

Antonio Autiero

Sommario: Premessa: *Per una euristica del concetto di modello.* – 1. Primo momento: *Riconoscere i principali modelli di etica ecologica.* – 2. Secondo momento: *Teologia come risorsa di senso per l'etica ambientale.* – Conclusione: *La sfida educativa*

Models of environmental ethics: a theological perspective

ABSTRACT

The essay initially situates the reflection on environmental ethics within the theological reflection developed since the second half of the 20th century. Then it clarifies the concept of model and its use in theology. On this basis, it describes the main models of reflection on environmental ethics that can be traced back to theology: anthropocentric, biocentric, pathocentric, and holistic. The second part of the essay offers specific guidelines for considering theology as a resource for environmental ethics, with a focus on interdisciplinary dialogue and education.

Il saggio in un primo momento situa la riflessione sull'etica ambientale nell'ambito della riflessione teologica sviluppata a partire dalla seconda metà del secolo XX. Successivamente si produce una chiarificazione sul concetto di modello e il suo impiego in ambito teologico. Su questa base sono descritti i principali modelli riflessivi sull'etica ambientale riconducibili alla disciplina teologica: antropocentrico, biocentrico, patocentrico, olistico. Nella seconda parte del saggio si offrono puntuali indicazioni per la considerazione della teologia come risorsa di senso per l'etica ambientale con attenzione al dialogo interdisciplinare e all'educazione.

Affacciarsi sull'orizzonte dell'etica ambientale, per la teologia morale, comporta di maneggiare una storia, tutto sommato, relativamente breve, che possiamo far risalire agli ultimi 50 anni; una storia, tuttavia, densa di molti sviluppi. Tra i teologi morali, uno dei più conosciuti ed influenti, come Bernhard Häring (1912-1998), non ha accenni a una tematica etico-ambientale nella sua prima opera (1954), pur tanto significativa per il rinnovamento della teologia morale, come *La legge di Cristo*¹. Nel secondo manuale *Liberi*

¹ BERNHARD HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, 3 voll., Morcelliana,

e fedeli in Cristo (1979-1981), il teologo tedesco affronta per la prima volta in modo articolato il tema dell'ecologia in chiave etica². Sulla stessa scia, tanto per rimanere nell'ambito italiano, si colloca il *Corso di Morale* curato da TULLO GOFFI e GIANNINO PIANA degli anni '90³.

Il percorso che andremo qui a tracciare si articola in due momenti chiave: dopo una premessa sull'euristica del concetto di modello, passeremo a tratteggiare una cognizione analitica dei principali modelli di etica ecologica. Entreremo, poi, con una chiave di lettura sistematica, nella considerazione della teologia come risorsa di senso per l'etica ecologica, concludendo con una attenzione sulla sfida educativa, oggi di primaria importanza.

Premessa: *Per una euristica del concetto di modello*

Il concetto di modello è un dispositivo fondamentale che permette la sintesi di conoscenze già disponibili e, al tempo stesso, la generazione di nuove intuizioni. Il momento di consolidamento e quello di trasformazione evolutiva nel processo di conoscenza sono due facce complementari del concetto di modello. La sua molteplicità è necessaria, soprattutto in considerazione della complessità della realtà che si intende conoscere. Per meglio identificare la portata di questa figura conviene dare uno sguardo alle sue principali localizzazioni.

Brescia 1964 (originale 1954). Cfr. RAPHAEL GALLAGHER, "Das Gesetz Christi" – Seine Bedeutung für die Erneuerung der Moraltheologie, in: AUGUSTIN SCHMIED – JOSEF RÖMELT (Edd.), 50 Jahre "Das Gesetz Christi". Der Beitrag Bernhard Häring's zur Erneuerung der Moraltheologie, LIT-Verlag, Münster 2005, 11-42.

² BERNHARD HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, 3 voll., Paoline, Roma 1981 (originale 1979), vol. III, 213-263.

³ ANTONIO AUTIERO, *Essere nel mondo. Ecologia del bisogno*, in TULLO GOFFI – GIANNINO PIANA (Edd.), *Corso di Morale*, vol. II, Queriniana, Brescia 1990, 96-126.

Noi incontriamo la categoria di modello in diversi ambiti e in differenti contesti. Se ne fa uso, per esempio, nella teoria della scienza. Secondo Thomas S. Kuhn (1922-1996)⁴, la categoria di paradigma (che qui prendiamo come equivalente a quella di modello), emersa a fine degli anni '60, rappresenta la costellazione di opinioni, valori e metodi che sfociano in una matrice disciplinare. Da questa matrice si affrontano i singoli problemi, se ne riconoscono i nessi e le prove-nienze e si cercano soluzioni appropriate e contestualizzate.

In teologia fu il teologo gesuita americano Avery Dulles SJ (1918-2008), con il suo *Models of the Church* (1974) e *Models of Revelation* (1983)⁵ ad esplorare la categoria di modello e ad applicarla in ecclesiologia e nella teologia della rivelazione. Dulles riteneva i modelli necessari a causa del carattere misterico della Chiesa e della rivelazione stessa. Tale carattere non costringe la conoscenza a una focalizzazione unica, chiusa e definitiva, ma richiede apertura di compasso e variazione di accenti. Questo si esprime anche nel riconoscimento della necessità, ma anche della provvisorietà dei singoli modelli enucleati⁶.

In etica, la figura dei modelli viene utilizzata sia a livello di teorie fondative della morale (si parla, quindi, di autonomia, eteronomia, teonomia), sia a livello di fondazione dei giudizi pratici nei diversi campi dell'etica applicata (deontologia, teleologia, utilitarismo). Per l'etica teologica va menzionato in particolare Dietmar Mieth per la sua elaborazione di una ermeneutica dell'e-

⁴ THOMAS S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009⁵ (originale 1962). Per la comprensione della categoria di paradigma/modello vanno considerati anche gli sviluppi post-kuhniani, elaborati in chiave di fisica teorica da Werner K. Heisenberg (1901-1976), di scienze della cultura da Raymond Williams (1921-1988) e di teorie sociali da Joseph P. Overton (1960-2003). Le ricadute anche sulla teologia morale sono tematizzate in modo efficace e approfondito da GIOVANNI DEL MISSIER – ROBERTO MASSARO, *La morale può cambiare? Alla ricerca di nuovi paradigmi per l'etica sessuale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2025, in particolare alle pagine 17-34.

⁵ AVERY DULLES, *Models of the Church*, Doubleday, New York 1974; Id., *Models of Revelation*, Doubleday, New York 1983.

⁶ TERENCE MERRIGAN, *Models in the Theology of Avery Dulles. A critical Analysis*, in «International Journal for Philosophy and Theology», 54 (1993), 2, 141-161.

tica teologica che ricorre alle categorie di esperienza e narrazione come luoghi di recupero e di sviluppo di differenti modelli etici⁷.

1. Primo momento: *Riconoscere dei principali modelli di etica ecologica*

Nell’ambito dell’etica ecologica, si distinguono diversi modelli che mirano a definire il rapporto tra l’essere umano e la natura, come sfondo per la formulazione di indicazioni etico-normative. Schematicamente possiamo così rappresentarli.

1.1. *Modello antropocentrico*

Questo modello pone l’essere umano al centro, spesso basandosi sull’interpretazione del *dominium terrae* (Gen 1,28). Per la sua stretta considerazione del compito affidato all’uomo di sottomettere la terra, storicamente, la cultura cristiana è stata ritenuta direttamente responsabile della crisi ecologica, come viene sostenuto da non pochi filosofi e teologi, tra i quali vanno ricordati Lynn T. White, Carl Amery, John Passmore⁸. Eugen Drewermann, nel suo *Der tödliche Fortschritt* («Il progresso che uccide») parla di un antropocentrismo distruttivo, vedendo il cristianesimo come un fattore di rischio per l’equilibrio ecologico, avendo assimilato tendenze antropocentriche dal giudaismo vetero-testamentario e spinte pragmatiche e materialistiche dal pensiero greco-romano⁹.

⁷ DIETMAR MIETH, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Universitätsverlag Freiburg i.Ue. – Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1977 e Id., *Moral und Erfahrung. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Universitätsverlag Freiburg i.Ue. – Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1998.

⁸ Per i singoli riferimenti rimando al mio contributo sul tema: ANTONIO AUTIERO, *Esiste un’etica ambientale?*, in: VITTORIO DOMENICHELI – NINO OLIVETTI RASON – CORRADO POLI (Edd.), *Diritto pubblico dell’ambiente. Diritto Etica Politica*, CEDAM, Padova 1996, 7-27.

⁹ EUGEN DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Pustet, Regensburg 1981, 103.

In forma più analitica, Udo Krolzik distingue sei fasi nella reazione al testo di *Genesi* 1,28: in origine l'uomo, consapevole dello stato di peccatore, non pretendeva di modificare la natura. Più tardi, nel corso del medioevo cristiano, viene a maturazione la consapevolezza della superiorità ontologica dell'uomo sulle altre creature. Nell'umanesimo rinascimentale (XV secolo) si accentua la coscienza di libertà e la capacità di incidere sulla natura. Durante la Riforma protestante (XVI secolo), emerge l'idea che il dominio sulla natura debba essere temperato dalla consapevolezza dello stato decaduto dell'uomo. Nei secoli XVII-XVIII, con lo sviluppo dell'Illuminismo, si consolida la convinzione che la natura è al servizio dell'uomo e che è quindi legittimo poterla dominare. Nei secoli XIX-XX, il dominio della natura (attraverso la tecnica) diventa luogo di esercizio della libertà e realizzazione delle potenzialità umane.

Non si può negare che la tradizione cristiana abbia storicamente mantenuto un approccio chiaramente, anche se non esasperatamente, antropocentrico, come viene evidenziato in documenti magisteriali quali *Gaudium et spes* (1965), *Centesimus annus* (1991), il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1997) e il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2006). Tuttavia, già con il pontificato di Giovanni Paolo II, viene riconosciuto che la crisi ecologica sia conseguenza di un triplice allontanamento dell'uomo: da sé stesso, dalla natura e da Dio. Si fa spazio, così, la denuncia dell'errore antropologico di chi dimentica che la terra è un dono originario di Dio. Anche da Benedetto XVI viene sottolineata l'importanza dell'ecologia umana, mettendo in guardia contro un nuovo panteismo che potrebbe derivare dall'eliminazione delle differenze tra persona umana e altre forme di vita. Una svolta significativa si ha con Papa Francesco, in particolare in *Laudato si'* (2015) e *Laudate Deum* (2023), dove si critica un antropocentrismo dispotico e mal indirizzato e si enfatizza il valore intrinseco di ogni creatura, come riflesso della sapienza e bontà di Dio.

1.2. Modello biocentrico

Questo modello, di solito associato ad Albert Schweitzer (1875-1965), Aldo Leopold (1887-1948) e Fritz Yahr (1895-1953), si fonda sulla dottrina del rispetto reverenziale per la vita e sul principio della *Sanctity of life*. Esso è radicato in una estesa visione di carattere vitalistico. Il biocentrismo considera il fatto e la volontà di vivere come metro etico, attribuendo a ogni essere vivente un eguale diritto al rispetto dei suoi bisogni fondamentali per la sopravvivenza e lo sviluppo. In particolare, secondo il pensiero di Schweitzer, l'etica del rispetto per la vita costituisce il principio fondamentale della moralità: il bene consiste nel conservare, promuovere e sviluppare ogni vita; il male, al contrario, nel distruggere, danneggiare e impedire ogni vita¹⁰. Il modello biocentrico, per conseguenza, non riconosce una priorità fondamentale agli interessi umani. Questo spiega anche un certo riserbo del Magistero della Chiesa, in documenti come il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* e gli interventi di Benedetto XVI, rispetto al biocentrismo, proprio perché tendente ad annullare le caratteristiche ontologiche e di valore tra l'uomo e gli altri esseri viventi. Non manca, tuttavia, quello spazio aperto di considerazione di un biocentrismo olisticamente fondato nei risvolti più recenti del pensiero teologico e dell'insegnamento del Magistero¹¹.

¹⁰ ALBERT SCHWEITZER, *Rispetto per la natura*, Claudiana, Torino 1994; Id., *Parole sulla vita*, Queriniana, Brescia 1994; PREDRAG CICOVACKI, *Albert Schweitzer's Ethical Vision. A sourcebook*, Oxford University Press, Oxford 2009.

¹¹ MARTIN M. LINTNER, *Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo*, in *Manuale di bioetica*, Vol. 3: *Le Nuove frontiere della bioetica*, a cura di E. Larghero, G. Zeppegno, Effatà, Cantalupa (Torino) 2024, 437-460. Il contributo offre un approfondimento dettagliato dei diversi approcci mettendoli in relazione con le posizioni del Magistero, considerando anche le sue evoluzioni. L'intento di una rilettura e di una calibrata riabilitazione del biocentrismo va presa in seria considerazione, come mostra CARLOS GIMÉNEZ, *El imaginario biocéntrico: una nueva época para la teología moral*, in «Estudios eclesiásticos», 100 (2025), 392, 189-219.

1.3. Modello patocentrico

Il patocentrismo, promosso da pensatori come Peter Singer, Tom Regan ed altri, si basa sul concetto di *Sentientismus*. L'essere vivente è ritenuto meritevole di rispetto in ragione della sua capacità di sofferenza. La capacità di soffrire o di provare piacere fonda, secondo Peter Singer, il concetto di interesse di un determinato essere e in corrispondenza a ciò, la responsabilità e il dovere di assecondarlo da parte di altri¹². Sul piano ecologico, questo modello sviluppa una nuova sensibilità per gli esseri e le specie a rischio, concentrandosi in particolare sull'etica degli animali¹³.

Per questo approccio, il metro etico è la capacità di sentire/patire e mira ad evitare la sofferenza per tutti gli esseri viventi che possono provare piacere e dolore. Tuttavia, per alcuni, l'etica animale non deve solo attestarsi a partire dal dovere di evitare la sofferenza degli animali, bensì in un quadro più ampio deve mettere a tema il dovere di giustizia nei loro confronti¹⁴.

Anche se il patocentrismo è fondamentale per l'etica animale, il criterio della capacità di sofferenza è meno utile per la protezione delle piante o per affrontare problemi ecologici complessivi¹⁵. È interessante notare che l'accento su questo modello solo apparentemente è il risultato di un'etica esclusivamente naturale. In realtà una rilettura dei racconti biblici di creazione e l'attenzione alla sensibilità dei libri sapienziali della tradizione biblica inducono a una considerazione del valore e del dolore

¹² PETER SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011¹³: «Un sasso non ha interessi perché non può soffrire. Nulla di ciò che possiamo fare potrebbe influire sul suo benessere. Un topo, invece, ha interesse a non essere tormentato, perché i topi soffrono se vengono trattati in questo modo» (ivi, 50); Id., *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Harper Collins, New York 1975.

¹³ MARTIN M. LINTNER, *Etica animale. Una prospettiva cristiana*. Queriniana, Brescia 2020.

¹⁴ Così imposta, per esempio, la sua etica animale MICHAEL ROSENBERGER, *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier*, Kösel, München 2015.

¹⁵ ANGELA KALLHOFF, *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2002.

delle creature come fattori rilevanti per il rispetto della loro dignità¹⁶.

1.4. *Modello olistico*

Questo modello utilizza la metafora della natura come casa comune (*oikos*). Documenti come *Laudato si'* (2015) e *Laudate Deum* (2023) di papa Francesco sono esempi di questo approccio. La sottolineatura che tutto è connesso apre l'orizzonte sul disegno di una ecologia integrale a cui si ispira l'articolazione di un'etica globale¹⁷. In un certo senso matura qui quella intuizione formidabile con cui Hans Küng negli anni '90 formulava il suo proclama e il suo programma di un ethos mondiale (*Weltethos*), postulando una "responsabilità planetaria"¹⁸.

Il modello olistico, a volte chiamato anche fisiocentrico o eco-centrico, ha come criterio etico l'appartenenza alla natura nella sua interezza. Nella cornice di questo modello si trova anche la possibilità di collegamento dell'etica naturale odierna con una rilettura del racconto biblico della creazione, aprendo così un dialogo tra l'indole religiosa attestata nelle Scritture e l'etica naturale secolare che va ben oltre la tradizionale concezione del divino. Nel quadro di un rapporto post-metafisico con Dio si profila un ponte che conduce a una nuova comprensione della natura come creazione e dell'uomo come essere naturale non esclusivo, ma coabitante. Proprio mediante la sua consapevolezza di essere parte della creazione, partecipe del suo destino, egli è in grado di assumersi con gioia e piacere, gratitudine e attenzione la sua responsabilità nei confronti di tutta la vita e di ogni vita.

¹⁶ CHRISTOF HARDMEIER - KONRAD OTT, *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*, Kohlhammer, Stuttgart 2015.

¹⁷ Le implicazioni di questa apertura semantica verso l'etica e in particolare verso la bioetica vengono riflettute da PAOLO BENANTI, *L'ecologia integrale: una nuova categoria per la bioetica credente?*, in HUMBERTO MIGUEL YÀNEZ SJ (Ed.), *Laudato si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, GBP, Roma 2017, 69-95.

¹⁸ HANS KÜNG, *Projekt Weltethos*, Piper Verlag GmbH, München 1990, 51-57.

2. Secondo momento: *Teologia come risorsa di senso per l'etica ambientale*

Le diverse angolazioni emergenti nei modelli sopra descritti non vanno considerate come contrapposte ed incompatibili tra di loro. Molto spesso esse pongono accenti diversi che vanno calibrati in composizione con altri. Per questo motivo la teologia può recuperare tali accenti che esprimono istanze, comunque, da considerare ed elaborarli in una sorta di cartografia di motivi rilevanti per comprendere e affrontare la crisi ecologica e, su scala più ampia, per ripensare il rapporto dell'essere umano con la creazione. Di tali motivi vogliamo qui evidenziarne alcuni.

1. Un *primo* motivo è legato all'esigenza di ripensare l'antropologia in chiave post-antropocentrica e post-androcentrica. A tale scopo il contributo dell'ecofemminismo è cruciale per il superamento dei dualismi e della più generalizzata cultura della contrapposizione (ad esempio, uomo-natura, uomo-donna). Questo approccio spinge verso una modalità polare della relazionalità dialettica. Per questo esso critica i modelli di mascolinità e porta a riflettere sulla "antroporelazionalità"¹⁹, mettendo in risalto il fatto che «ecofemministi/e sono alla ricerca di una spiritualità che coniuga insieme l'immanenza di Dio, la sacralità del mondo, come anche una visione olistica del corpo che dia spazio alla sensualità e alla sessualità: essi/e tentano di recuperare una sacralità della materia»²⁰.

Non si può ignorare che anche le arti figurative, in particolare la ritrattistica, impiegano e incrementano una retorica dell'antropocentrismo/androcentrismo, sia nella sua forma debole (porre

¹⁹ MARKUS VOGT, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Herder, Freiburg i.Br. 2022² in particolare il capitolo in cui parla del passaggio dall'antropocentrismo all'antroporelazionalità (ivi, 329-343).

²⁰ ANN JEFFERS, *Ökofeminismus. Über die Ausbeutung von Frau und Natur*, in: ANNA-KATHARINA HÖPFLINGER – ANN JEFFERS – DARIA PEZZOLI-OLGIATI (Edd.), *Handbuch Gender und Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2021², 115-125, qui 122.

l'uomo al centro) sia in quella forte (affermarne la superiorità)²¹. L'emergenza di una ecologia integrale richiede ed accompagna una profonda revisione dell'antropologia stessa.

2. Un *secondo* motivo è legato al ripensamento della teologia della creazione. Il focus tradizionalmente posto sulla centralità dell'atto creativo e sulla attività esclusiva del Creatore-Onnipotente tendeva a ridurre le creature a oggetti, cose fatte, aprendo lo spazio all'uso e alla manipolazione da parte dell'uomo, giustificato dal fatto di essere egli solo immagine di Dio.

Una prospettiva teologica più adeguata deve riprendere e rinnovare il trattato della creazione, spesso compresso tra altre sezioni del discorso teologico. Il concilio Vaticano II aveva avviato un simile recupero della creazione nella sua luce originaria, aprendo all'attenzione verso le realtà terrestri nella loro autonomia, rendendo possibile così una “teologia del mondo”²² e una responsabilità specifica verso di esso.

Anche la dimensione agapica della teologia della creazione, cioè la visione di una *creatio ex amore*, arricchisce il discorso, affermando che il creare è una risultante dell'amore di Dio e non la pura espressione della sua onnipotenza. Questo non solo spiega il perché Dio crea, ma codifica anche la dignità intrinseca del creato. La fede nel “Dio onnipotente, creatore del cielo e della terra”, espressa nel simbolo di fede, riconosce e confessa un rapporto intimo tra Creatore e creato, superando da una parte una visione svalutativa del mondo e temperando, dall'altra, ogni tentazione di risacralizzazione della natura.

²¹ STEPHEN S. BUSH, *Portraiture and Anthropocentrism*, in «De Ethica», 7 (2023), 3, 93–107. «Tenendo presenti questi concetti, possiamo parlare di uno sguardo antropocentrico, proprio come gli storici dell'arte e gli studiosi di cultura visiva hanno parlato dello “sguardo maschile” e di altri tipi di “sguardi”» (ivi, 95), come quelli dei soldati, dei guerrieri e dei sovrani.

²² Un esempio classico di questo si ha in JOHANN BAPTIST METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969.

Inoltre, il motivo agostiniano dell'*'amat Deus creaturam suam'*²³ mette in evidenza il rapporto tra l'atto creativo di Dio e il mantenimento in essere della creatura attraverso la sua provvidenza. Questo porta a una comprensione equilibrata della responsabilità dell'uomo, non come dominio distruttivo, ma come mandato provvidenziale di custodia e di coltivazione del creato. Nell'indole relazionale del processo creativo (non nella raffigurazione puntuale ed esaustiva dell'atto di creazione) l'essere umano è assunto ad essere “con-creatore” e “con-curatore” della creazione²⁴.

3. Un terzo motivo è legato al riposizionamento delle categorie di cura e di responsabilità. L'enfasi pur giusta ed opportuna sulla “custodia” (si parla solitamente di salvaguardia del creato) suggerisce una prospettiva prevalentemente conservativa del creato come di qualcosa già del tutto data, racchiusa nella sua completezza, come uscita dalle mani dell'Onnipotente che l'ha fatta. Al contrario, la raffigurazione biblica del creato come giardino, espressione di un amore che è sempre in divenire, ispira l'idea di un ambiente in trasformazione e crescita e rimanda a una sostanziate attitudine di accuratezza nel coltivare, implicando un nuovo bilanciamento tra natura e cultura.

Il ricorso all'etica della responsabilità, secondo la visione di Hans Jonas (*Il principio responsabilità*²⁵), ha dettato un'euristica della paura (*Heuristik der Furcht*²⁶) che induce a un atteggiamento di rallentamento dell'agire mediante la tecnica a causa delle conseguenze non prevedibili e in base a una assunzione di responsabilità proiettata in avanti (*Fern-Verantwortung*). Resta dunque

²³ FRIEDEMANN DREWS, *Hermeneutik und kritische Bibelexegeze in Augustins "De Genesi ad litteram"*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2022.

²⁴ JÜRGEN MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1988; ANTONIO AUTIERO, *Creato*, in LUIGI LORENZETTI (Ed.), *Dizionario di teologia della pace*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, 272-275.

²⁵ HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979.

²⁶ Ivi, 63-64.

legittima la domanda che Karl-Otto Apel pone all'approccio di Jonas, chiedendosi se l'idea di responsabilità sia da intendere nel senso di un «principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e di realizzazione dell'umanità?»²⁷.

La riserva fiduciale di Dio nei confronti dell'uomo (la liturgia lo professa quando dice: “alle sue mani operose hai affidato l'universo”) deve dischiudere un orizzonte di responsabilità come impegno per la fioritura. L'etica della cura, che si traduce in definitiva nel concetto di provvidenza, si irradia sia in senso orizzontale (abbracciando tutti gli esseri) sia in senso verticale (lungo l'asse temporale della storia).

4. Un *quarto* motivo è legato alla declinazione di una teologia del tempo (e della temporalità). Nello sviluppo delle idee cristiane delle origini, secondo la lezione classica offerta da Oscar Cullmann²⁸, la concezione del tempo e della storia è di primaria importanza per la teologia e la consapevolezza della fede. Il confronto tra una visione ciclica della storia come ritorno alle origini o di essa come cammino lineare proiettato in avanti (*reformatio in melius*, nella tradizione della patristica latina) ha fortemente condizionato la nostra concezione di temporalità. In contrasto con un'idea di accanita accelerazione per ottimizzare processi, incrementare risultati, accrescere vantaggi, la teologia della temporalità e l'accettazione di un ritmo scandito del tempo portano a valorizzare a pieno le fasi della vita, le stagioni della natura, gli andamenti di tappe evolutive/involutive, espresse anche in linguaggio e gesti rituali.

Tutto questo ripropone la centralità della tensione connessa alla capacità di resilienza e contenuta nella virtù della speranza, non piegata all'illusione di un facile ottimismo del progresso, ma

²⁷ KARL-OTTO APEL, *Responsabilità oggi*, in CLAUDIO BONALDI (Ed.), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2004, 69-101, qui 69.

²⁸ OSCAR CULLMANN, *Christ et le Temps, Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.

carica di risorsa per affrontare il realismo dell'esistenza e coltivare l'impegno politico ed etico di far fiorire umanità²⁹.

Una conseguenza di questa teologia della temporalità è anche la capacità di futuro, una categoria che, nell'ambito dell'etica ambientale, viene spesso accostata all'idea di sostenibilità (*Sustainability/Nachhaltigkeit*), come sguardo prospettico sul mondo di domani. Da qui deriva l'articolazione di una giustizia intergenerazionale, che riconosce il diritto delle generazioni future e proietta verso di esse la nostra responsabilità ambientale³⁰.

5. Un quinto motivo è legato alla rivalutazione della virtù della temperanza. Qui l'accento è posto sul nesso tra consumismo, cultura del superfluo e dello spreco, degrado ambientale, e impoverimento di ampie parti della popolazione mondiale. Questo nesso è un motivo dominante nell'insegnamento sociale della Chiesa e nella riflessione etico-sociale, a partire dall'enciclica *Populorum progressio* del 1967³¹.

²⁹ In particolare in tempi di crisi e in orizzonti apocalittici è indispensabile il rimando alla speranza, anche per il tema ecologico. Cfr. ANTONIO AUTIERO, *Ambivalenza dell'apocalittica – Plurivalenza dell'etica. Quale saggezza per governare il tempo?*, in MILENA MARIANI - CRISTINA SIMONELLI (Edd.), *Le donne, il drago, le stelle. Dentro le apocalissi di questo tempo*, Triveneto Theology Press, Padova 2025, 51-63.

³⁰ A più riprese EMMANUEL AGIUS ne ha elaborato l'importanza, le conseguenze e la praticabilità: *The rights of future generations: in search of an intergenerational ethical theory*, Belgium: Catholic University of Leuven, Leuven 1986; Id. – LIONEL CHIRCOP (Edd.), *Caring for Future Generations: Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger Publishers, Westport/CT 1998; Id., *What Future for Future Generations? A Whiteheadian Intergenerational Ethical Perspective*, in: ANDRÉ CLOOTS – SANTIAGO SIA (Edd.), *Framing a Vision of the World. Essays in Philosophy, Science and Religion*, Leuven University Press, Leuven 1999, 247-264. Cogliendo i non pochi stimoli offerti sul tema da Emmanuel Agius, nella *Festschrift* a lui dedicata, ho elaborato alcuni elementi sulla genesi del concetto di responsabilità. Cfr. ANTONIO AUTIERO, *On the Genealogy of Responsability: Elements for Building Consensus in Ethics*, in RAYMOND ZAMMIT – STEFAN M. ATTARD (Edd.), *Mapping a Moral Consensus: Calibrating an Ethical Compass for the Future*, Kite, Malta 2025, Vol I, 357-370.

³¹ Sulla centralità del tema del risparmio e le sue valenze nella dottrina sociale della Chiesa cfr. VOGT, *Christliche Umweltethik*, 651-654.

In questa ottica della temperanza ci si affaccia a due modulazioni che si integrano a vicenda. La prima, riprendendo l'idea di temporalità sopra richiamata, mette a tema il bisogno di riscoprire il passo lento del vivere, per contrastare un'idea diffusa del fare ad ogni costo e fuori ogni misura di contenimento³². Nella retorica sorretta dal racconto biblico dei giorni della creazione, si moltiplicano oggi gli appelli a riscoprire un'etica dello *Shabbath*, del riposo che consente la contemplazione, del non fare come luogo dell'incontro con l'essenziale, una condizione d'essere e di agire temperato che ha i suoi effetti e il suo impatto anche sulla natura e sull'ecosistema. Nella provocazione di un titolo dirompente che riflette su una "etica del non far niente"³³ vengono tracciati i rimbalzi che lentezza, avvedutezza e temperanza possono provocare sul nostro modo di stare al mondo.

La seconda modulazione sottolinea l'idea di temperanza come attitudine al risparmio³⁴, al buon uso delle risorse e fa appello alla frugalità, come salvaguardia dei sistemi di relazioni sociali e come fattore rilevante per l'equilibrio ambientale. A tutto questo si collegano temi interagenti, che qui unicamente andiamo a elencare: il rapporto tra economia ed ecologia, la necessità di stili di vita sostenibili, le strategie nel consumo energetico, riduzione/controllo dei rifiuti, educazione alimentare e mobilità sostenibile, tutti ambiti che interrogano la nostra responsabilità e fanno affidamento sulla nostra capacità alla rinuncia come passo positivo e costruttivo per un equilibrio di vita ad ogni livello.

³² Ne offre lo spunto e ne delinea un programma di approfondimento riflessivo GIUSEPPE RIGGIO SJ, *Rallentare, un'opzione possibile*, in «Aggiornamenti Sociali», agosto-settembre 2025, 435-439.

³³ ANDREW BLOSSER, *The Ethics of Doing Nothing. Rest, Rituals and the Modern World*, Orbis Books, Maryknoll/NY 2023. Nel cap. V l'autore declina il tema dell'inattività in rapporto alla tematica ambientale («*Doing Nothing and Climate Change*», 145-174).

³⁴ RUDOLF B. HEIN, *Sparsamkeit: Tugendethik im oikonomischen Spektrum*, Aschendorff, Münster 2016.

Conclusione: *La sfida educativa*

La consapevolezza individuale e collettiva di fronte alla crisi ambientale sta crescendo in maniera evidente negli ultimi decenni, sebbene non manchino frange di resistenza e di negazionismo della sua importanza e della sua incidenza. Sorrette spesso da una politica ottusa e da figure opache di *leadership* su scala mondiale, voci reazionarie lavorano alla erosione dei possibili effetti di chi per lungimiranza culturale, sensibilità etica e impegno civile si mette al servizio di una ripresa della coscienza ecologica e si connette con i programmi operativi di un *green deal* sentito come motore per una svolta ecologica che deve proteggere la nostra casa comune e al tempo stesso promuovere crescita di giustizia e di benessere nel senso più ampio del termine.

Con la sua *Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile*³⁵, l'ONU ha attirato l'attenzione di numerosi Paesi del mondo sull'importanza della sostenibilità ambientale, intesa come tessuto connettivo per le condizioni di vivibilità e di progresso per le attuali e le future generazioni. Dalla rete di intrecci delle diverse tematiche settoriali, emerge nell'*Agenda* la dimensione educativa come strategia irrinunciabile per poter ottenere risultati soddisfacenti. Essa deve permeare processi e programmi di educazione scolastica, ma ispirare anche itinerari di formazione permanente di singoli e gruppi.

Non si può negare, tuttavia, che le odierne condizioni di vita ci mettano così spesso di fronte ad aporie sconfortanti. Il ritorno alle strategie di guerra e di conflitto armato, nonché la sfida dei movimenti migratori impattano sulle tematiche ambientali in modo sistematico e devastante, così da farci perdere la speranza di salvezza della nostra casa comune.

Imparare l'amore per la natura e per le forme di vita che in essa abitano significa andare in controtendenza e sviluppare quella

³⁵ <https://www.agenziacoesione.gov.it/comunicazione/agenda-2030-per-lo-sviluppo-sostenibile/>

“biofilia”³⁶ che è sì innata e spontanea, ma che nei suoi aspetti strutturali ed operativi non è automatica. Affinché porti a farci avere uno sguardo sano e una relazione costruttiva con la natura, essa deve essere coltivata in itinerari sensibili alla complessità e attenti all’imprescindibile ricaduta culturale ed antropologica del nostro modo di sentire e rapportarci al mondo naturale.

E in questo anche la teologia ha la sua parte e il suo compito da svolgere.

³⁶ GIUSEPPE BARBIERO - RITA BERTO, *Introduzione alla biofilia. La relazione con la Natura tra genetica e psicologia*, Carocci Editore, Roma 2024.

Interconnessione ed Ecologia Integrale. Verso un’etica planetaria alla luce della *Laudato Si’*

Joshtrom Isaac Kureethadam

Sommario: Introduzione. – 1. *Laudato Si’*: un’eredità straordinaria. – 2. *Laudato Si’* e l’adozione dell’ecologia integrale. – 3. La metafisica relazionale sottostante a *Laudato Si’*. – 4. Una comprensione ‘integrale’ della crisi. – 5. Scoprire le profonde “radici umane” della crisi. 6. Imparare un nuovo modo di dimorare nella nostra casa comune. – 7. L’urgenza di una conversione ecologica integrale.

Interconnectedness and Integral Ecology. Towards A Planetary Ethics in the light of *Laudato Si’*

ABSTRACT

Laudato Si’, Pope Francis’ Encyclical Letter on Caring for Our Common Home, has had a significant impact both within and outside the Church. Its most important legacy is the holistic vision it offers in terms of ‘integral ecology’. The idea of integral ecology is not entirely new, but Pope Francis offers an original contribution by proposing a metaphysics of interrelatedness. Following the method of ‘seeing-judging-acting’ and from the perspective of integral ecology, Francis offers a holistic understanding of the ecological crisis, diagnoses its deepest and most interconnected roots, and promotes a global response that ranges from economics to politics, from education to spirituality. The integral ecological conversion to which Laudato Si’ invites us is more urgent than ever.

*Laudato Si’, la lettera enciclica di papa Francesco sulla cura della casa comune, ha avuto un impatto notevole sia all’interno della Chiesa che all’esterno. La sua eredità più importante è la visione olistica che offre in termini di ‘ecologia integrale’. L’idea dell’ecologia integrale non è del tutto nuova, ma papa Francesco offre un contributo originale, proponendo una metafisica dell’inter-relazionalità. Seguendo il metodo di ‘vedere-giudicare-agire’ e nell’ottica dell’ecologia integrale, Francesco offre una comprensione olistica della crisi ecologica, ne diagnostica le radici più profonde e interconnesse, e promuove una risposta globale che va dall’economia alla politica, dall’educazione alla spiritualità. La conversione ecologica integrale alla quale *Laudato si’* ci invita è più urgente che mai.*

Introduzione

Appena due settimane dopo la pubblicazione della *Laudato Si’*, avvenuta il 18 giugno 2015, Dale Jamieson della New York State University la definì «il testo ambientale più importante del XXI

secolo»¹. Guardando all’impatto della storica lettera enciclica di papa Francesco sulla cura della nostra casa comune a dieci anni dalla sua pubblicazione, l’affermazione profetica di Jamieson sembra essersi avverata. *Laudato Si’* ha avuto un impatto notevole sul modo in cui le persone guardano e si prendono cura della nostra casa planetaria.

In questo articolo, inizieremo con una breve analisi dell’impatto dell’enciclica *Laudato Si’* in vari campi a distanza di un decennio dalla sua pubblicazione. Uno dei contributi più significativi e duraturi dell’Enciclica è il suo approccio integrale. L’idea dell’ecologia integrale non è del tutto nuova ed è stata sviluppata negli ultimi decenni. Tuttavia, è Papa Francesco che offre un contributo originale, tanto che oggi il termine ‘ecologia integrale’ è considerato quasi sinonimo dell’enciclica *Laudato Si’*. In questo articolo, cercheremo di evidenziare la genesi e lo sviluppo del concetto di ecologia integrale e il contributo originale apportato da Papa Francesco. Esamineremo la metafisica dell’inter-relazionalità proposta da Francesco, che permea l’intera enciclica e ne costituisce il fondamento. Nella prospettiva dell’ecologia integrale e seguendo il metodo di ‘vedere-giudicare-agire’, papa Francesco presenta una comprensione olistica della crisi ecologica, ne diagnostica le radici più profonde e interconnesse, e propone delle soluzioni comprensive per guarire la Terra e le comunità umane e biotiche. La conversione ecologica integrale alla quale *Laudato Si’* ci invita è ancora più urgente nell’attuale epoca dell’emergenza planetaria.

1. *Laudato Si’*: un’eredità straordinaria

Tra le eredità più importanti dell’intenso pontificato di papa Francesco c’è la sua appassionata preoccupazione e il suo costan-

¹ DALE JAMIESON, *Why Laudato Si’ Matters*, in «Environment: Science and Policy for Sustainable Development», 57 (2015), 6, 19.

te impegno per la cura della nostra casa comune. La sua lettera enciclica *Laudato Si'* sulla cura della casa comune passerà alla storia al pari della *Rerum Novarum* di Leone XIII sulla dignità del lavoro umano. La *Laudato Si'* ha avuto un impatto notevole sia all'interno della Chiesa che all'esterno.

L'accoglienza che la comunità scientifica ha riservato all'Enciclica è stata senza precedenti. Rinomate riviste scientifiche come *Nature* e *Science* hanno pubblicato editoriali favorevoli prima e dopo la pubblicazione della *Laudato Si'*². Un articolo pubblicato nel 2019 sulla prestigiosa rivista scientifica *Biological Conservation* attribuisce alla pubblicazione della *Laudato Si'* l'aumento dell'interesse per le questioni ambientali registrato negli ultimi anni!³ Secondo l'Autore, «dopo decenni di calo di interesse per l'ambiente, la *Laudato Si'* sta catalizzando una trasformazione sociale»⁴. Più recentemente, sulla scia della sua scomparsa, un Editoriale su *Nature* ha reso omaggio alla notevole *leadership* di Francesco nell'inquadrare la protezione della nostra casa comune «come un imperativo morale» e ha lodato la *Laudato Si'* come «una dichiarazione tempestiva di un leader importante»⁵.

La *Laudato Si'* ha avuto un'accoglienza calorosa anche da parte della comunità politica. Un contributo notevole dell'Enciclica in ambito internazionale è stato il suo ruolo nel facilitare la firma dell'Accordo sul clima di Parigi del 2015. Lo stesso papa Francesco ha ammesso di aver programmato la pubblicazione dell'Enciclica per influenzare l'esito della cruciale conferenza della Convenzione delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici a Parigi nel dicembre 2015, dopo il disastroso fallimento del vertice di Copenaghen del 2009. Come ha detto il Papa ai giornalisti che lo accompagnavano sul volo dallo Sri Lanka alle Filippine il

² Vedi editoriali in «Nature», 25 June 2015; «Science», 19 September 2014 e 3 July 2015.

³ Vedi: MALCOM L. McCALLUM, *Global Country-by-Country Response of Public Interest in the Environment to the Papal Encyclical, Laudato Si'*, in «Biological Conservation», 235 (2019), 209-225.

⁴ Ivi, 209.

⁵ *Powerful People*, Editorial, in «Nature», 15 May 2025, 459.

16 gennaio 2015, voleva che l'Enciclica uscisse abbastanza presto in modo che «ci fosse un po' di tempo tra la pubblicazione dell'enciclica e l'incontro di Parigi» per aiutare i delegati a «essere più coraggiosi»⁶. La COP15 ha portato all'Accordo di Parigi, che è stato ampiamente riconosciuto come dovuto in parte alla pubblicazione tempestiva della *Laudato Si'*, a partire dall'allora Segretario generale delle Nazioni Unite Ban Ki-moon. L'enciclica *Laudato Si'* continua a ispirare l'azione politica a livello internazionale, nazionale, regionale e locale nella cura della nostra casa comune.

La *Laudato Si'* è stata salutata come un'ispirazione e un potenziale *game changer* per i circa 1,4 miliardi di cattolici, per la più ampia comunità cristiana, e per le altre principali tradizioni religiose del mondo. Dopo la pubblicazione dell'Enciclica, diverse Conferenze episcopali e singoli vescovi hanno pubblicato lettere pastorali sulla cura del creato alla luce della *Laudato Si'*. L'*Anniversario Speciale Laudato Si' 2020-2021*, annunciato da papa Francesco il 24 maggio 2020 in occasione del quinto anniversario dell'enciclica e promosso dal Dicastero per la Promozione dello Sviluppo Umano Integrale, ha visto numerose iniziative da parte delle comunità cattoliche di tutto il mondo⁷.

È significativo che la *Laudato Si'* abbia avuto un effetto a catena anche all'interno della comunità interreligiosa. La pubblicazione della *Laudato Si'* è stata seguita da importanti dichiarazioni nel campo della cura del creato da parte delle principali tradizioni religiose. Ha ispirato la *Rabbinic Letter on the Climate Crisis*, la *Islamic Declaration on Global Climate Change*, la *Buddhist Climate Change Statement to World Leaders* e *Bhumi Devi Ki Jai! A Hindu Declaration on Climate Change*, tutte pubblicate nel 2015. Nel

⁶ Conferenza stampa di papa Francesco con i giornalisti che lo accompagnavano sul volo dallo Sri Lanka alle Filippine il 16 gennaio 2015. Vedi: <http://www.news.va/en/news/pope-francis-says-there-are-limits-to-freedom-of-e>.

⁷ Vedi: JOSHTROM ISAAC KUREETHADAM et al., (a cura di), *Laudato si' Reader: An Alliance of Care for Our Common Home* (with a Preface from pope Francis), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021.

febbraio 2024, la Fondazione islamica per l'ecologia e le scienze ambientali ha pubblicato *Al-Mizan: Covenant for the Earth*, considerato l'equivalente musulmano della *Laudato Si'*.

La *Laudato Si'* ha lasciato un'eredità notevole sia all'interno della Chiesa che all'esterno, come dimostra il rapido sondaggio di cui sopra. L'eredità più significativa e duratura della lettera enciclica *Laudato Si'* rimarrà tuttavia la visione dell'ecologia integrale che essa propone sia per comprendere che per rispondere alla crisi ecologica.

2. *Laudato Si'* e l'adozione dell'ecologia integrale

Uno dei contributi più salienti della *Laudato Si'* è il suo approccio integrale⁸. La nuova visione della realtà offerta dalla *Laudato Si'*

⁸ Vedi a questo riguardo: DOMINIQUE LANG, *Petit Manuel d'Ecologie Intégrale: Avec l'Encyclique Laudato Si' - Un Printemps pour le Monde*, Saint-Léger Editions, Le Coudray-Macouard 2015; UGO SARTORIO, *Tutto è connesso. Percorsi di ecologia integrale nella «Laudato si'»*, Editrice Missionaria Italiana, Bari 2015; ANTHONY KELLY, *Laudato Si': An Integral Ecology and the Catholic Vision*, ATF Press, Adelaide 2016; CLAUDIO GIULIODORI – PIERLUIGI MALAVASI (a cura di), *Ecologia integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione, Vita e Pensiero*, Milano 2016; JOSEPH MARIA MALLARACH CARRERA et al., *Hacia una ecología integral*, Milenio Publicaciones S.L., Barcelona 2017; GILLES DANROC – EMMANUEL CAZANAVE, *Laudato si': pour une écologie intégrale*, Lethielleux Editions, Paris 2017; DANEIL R. DiLEO (a cura di), *All Creation is Connected: Voices in Response to Pope Francis' Encyclical on Ecology*, Anselm Academic, Winona, MN 2017; VINCENT J. MILLER (a cura di), *The Theological and Ecological Vision of Laudato Si': Everything Is Connected*, Bloomsbury, London 2017; GERARD MAGILL – JORDAN POTTER (a cura di), *Integral Ecology: Protecting Our Common Home*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2018; LLUIS MARTINEZ SISTACH, *Laudato si' y grandes ciudades: propuestas de una ecología integral*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2018; DAJANI DAOUDI et al., *Colorare il mondo: L'ecologia integrale di Papa Francesco*, Edizioni Terra Santa, Milano 2019; DENNIS O'HARA et al. (a cura di), *Integral Ecology for a More Sustainable World: Dialogues with Laudato Si'*, Lexington Books, Washington, DC 2019; JUAN SOUTO COELHO, *Contemplar, cuidar y orar el planeta: Una propuesta de conversión ecológica integral con textos de Laudato si'*, San Pablo, Madrid 2019; CARLO PETRINI, *Terra futura: Dialoghi con papa Francesco sull'ecologia integrale*, Editore Giunti, Firenze 2020; VERONICA FIGUEROA CLERICI, *Crisis ecológica: Aportes para una ecología integral*, Ediciones Universidad Católica de Salta, Salta 2020; MARTIN CARBAJO NUNEZ, *Tout est lié: Ecologie intégrale et communication à l'ère du numérique*, Editions Médiaspaul, Paris 2021; ETIENNE GRENET, *Le Christ vert: Itinéraires pour une conversion écologique intégrale*, Le Sénevé, Perpignan 2021; JOSE SOLS, *Ética de la ecología integral*, Herder Editorial, Barcelona 2021; LUCA BIANCHI, ONOFRIO ANTONIO FARINOLA (a cura di), *Teologia spirituale ed ecologia integrale. Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2021; GIUSEPPE MORANTE, *L'uomo e la terra*.

può essere definita come ecologia integrale. È un nuovo paradigma o manifesto che papa Francesco propone per la cura del creato nell'attuale epoca di emergenza planetaria. Papa Francesco scrive:

Dal momento che tutto è intimamente relazionato e che gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale, propongo di soffermarci adesso a riflettere sui diversi elementi di una *ecologia integrale*, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali⁹.

Oggi, il termine ecologia integrale è praticamente associato all'Enciclica, anche se l'espressione è antecedente a essa.

Un importante precursore dello spirito dell'ecologia integrale, anche se non ha usato esplicitamente il termine, è il forestale e ambientalista americano Aldo Leopold (1887-1948). Leopold sosteneva che «oltre alle prospettive delle scienze naturali e sociali, le persone devono applicare prospettive etiche, culturali ed estetiche alle questioni relative all'uso del territorio (ambientali)»¹⁰. In questo contesto, Leopold ha articolato un'*etica della terra*, riasunta nelle celebri parole: «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende al contrario»¹¹.

Il termine 'ecologia integrale' è stato probabilmente utilizzato per la prima volta nel 1958 da Hillary B. Moore in un libro di

Per una "ecologia integrale" nella "casa comune", Elledici, Torino 2021; CIRO AMATO, *Ecologia integrale. Principi, metodi e questioni rilevanti*, Castelvecchi Editore, Roma 2022; JACQUINEAU AZETSOP – PAOLO CONVERSI, (a cura di), *Foundations of Integral Ecology*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2022; LUCAS BRIOLA, *The Eucharistic Vision of Laudato Si': Praise, Conversion, and Integral Ecology*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2023; PATRICK RIORDAN – GAVIN FLOOD (a cura di), *Connecting Ecologies: Integrating Responses to the Global Challenge*, Routledge, London 2024; DAMIEN MARIE SAVINO, *Learning the Language of Creation: Catholic Social Teaching and Integral Ecology*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2025.

⁹ PAPA FRANCESCO, *Laudato Si'*, 137.

¹⁰ MICHAEL E. ZIMMERMAN, *Interiority Regained: Integral Ecology and Environmental Ethics*, in *Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities*, a cura di DONALD K. SWEARER, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009, 77.

¹¹ ALDO LEOPOLD, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, London 1989, 224.

testo di ecologia marina¹². Tuttavia, solo negli anni ‘90 il termine ecologia integrale è stato chiarito e reso popolare. Significativo a questo proposito è stato il contributo di pensatori influenti come Edgar Morin, Leonardo Boff, Thomas Berry e Ken Wilber.

Edgar Morin merita riconoscimento per aver posto l’accento su un approccio globale che supera i confini disciplinari al fine di affrontare la profonda complessità dei problemi ecologici. L’approccio di Morin all’ecologia si basa su un metodo transdisciplinare descritto in termini di ‘pensiero complesso’. Si tratta di un approccio che supera i confini tra scienze, teoria sociale, antropologia, filosofia e altre discipline. Per Morin, il pensiero complesso «cerca di collegare ciò che era separato, preservando al contempo le peculiarità e le differenze»¹³. Morin propone un ‘pensiero ecologizzato’ che «tiene conto delle interazioni ricorsive e delle retroazioni che compongono le relazioni tra gli esseri, tenendo conto anche del ‘carattere olografico’ di queste relazioni, per cui il tutto (ad esempio il pianeta) e le parti (ad esempio gli esseri umani, gli insetti, gli ecosistemi) sono internamente interconnessi, ogni parte è presente nella costituzione del tutto e il tutto è presente nella costituzione di ogni parte»¹⁴. Sebbene gli scritti di Morin e di alcuni suoi contemporanei, tra cui Michel Serres, Bruno Latour e Félix Guattari, non possano essere esplicitamente etichettati come ‘integrale’, essi contribuiscono comunque alla ricerca di un approccio olistico e globale alle questioni ecologiche¹⁵.

La ricerca di un’ecologia integrale è diventata più esplicita in pensatori come Leonardo Boff, Thomas Berry e Ken Wilber. Boff ed Elizondo sono stati tra i primi a diffondere l’espressione ‘ecologia integrale’ e hanno anche cercato di articolarne il significato.

¹² HILLARY B. MOORE, *Marine Ecology*, J. Wiley, New York 1958.

¹³ EDGAR MORIN, *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium*, Hampton Press, Cresskill, NJ 1999, 114.

¹⁴ MORIN, *Homeland Earth*, 130.

¹⁵ SAM MICKEY, ADAM ROBBERT, LAURA REDDICK, *The Quest for Integral Ecology*, in «Integral Review», 9 (2013), 3, 16. Vedi anche: KERRY WHITESIDE, *Divided Natures: French Contributions to Political Ecology*, MIT Press, Cambridge, MA 2002.

La sfida odierna è sempre più quella di una *ecologia integrale* che sappia articolare tutti questi aspetti con l'obiettivo di fondare una nuova alleanza tra le società e la natura, che porti alla conservazione del patrimonio della terra, al benessere socio-cosmico e al mantenimento delle condizioni che consentiranno all'evoluzione di continuare il percorso che sta seguendo da circa quindici miliardi di anni¹⁶.

In una pubblicazione successiva insieme a Mark Hathaway, Boff definisce l'*ecologia integrale* come una visione evolutiva che riunisce ecologia ambientale, sociale e profonda¹⁷. Boff e Hathaway hanno attinto ampiamente dal lavoro dello storico culturale Thomas Berry, la cui *ecologia integrale* si basa sul ‘principio cosmogenetico’ che ha sviluppato insieme al cosmologo Brian Swimme nella loro opera scritta a quattro mani, *The Universe Story*¹⁸. Il principio cosmogenetico sostiene che tutti i processi evolutivi sono caratterizzati da differenziazione, soggettività e comunione¹⁹. Berry ha posto particolare enfasi sulle forme di comunità che si rafforzano a vicenda tra gli esseri umani, la comunità terrestre e il cosmo nel suo insieme²⁰.

Come Berry e Boff, anche Ken Wilber ha sviluppato la sua visione integrale nello stesso periodo, nell’ambito della psicologia²¹. Sebbene Wilber non abbia utilizzato il termine ‘*ecologia integrale*’, ha contribuito in modo esplicito allo sviluppo di un quadro integrale per affrontare le questioni ecologiche. Questo quadro tiene conto dei livelli fisico, mentale e spirituale della realtà, cia-

¹⁶ LEONARDO BOFF – VIRGIL ELIZONDO, *Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the Poor*, in «Concilium: International Journal of Theology», 1995, 5, ix.

¹⁷ MARK HATHAWAY – LEONARDO BOFF, *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2009.

¹⁸ BRIAN SWIMME – THOMAS BERRY, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era—A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, HarperCollins, San Francisco 1992.

¹⁹ Ivi, 66-78.

²⁰ Vedi: SEAN ESBJORN-HARGENS, *Ecological Interiority: Thomas Berry’s Integral Ecology Legacy*, in *Thomas Berry, Dreamer of the Earth: The Spiritual Ecology of the Father of Environmentalism*, a cura di ERVIN LASZLO – ALLAN COMBS, Inner Traditions, Rochester 2011, 92-104.

²¹ Vedi: KEN WILBER, *A Theory of Everything. An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*, Shambhala, Boston MA 2000.

scuno dei quali attraversa tutti e quattro i quadranti: soggettivo ('Io'), intersoggettivo ('Noi'), oggettivo ('Esso') e interoggettivo ('Il suo')²². Ryszard F. Sadowski osserva che la teoria integrale di Wilber è stata utilizzata in molti rami del sapere e ha fornito il quadro teorico per l'emergere di idee come la *leadership* integrale, la politica integrale, la psicologia integrale, la città integrale e l'ecologia integrale²³.

La visione integrale di Wilber, insieme alle intuizioni di altri ecologisti integrali come Berry, Boff e Morin, è stata inserita in un contesto ecologico più esplicito dal teorico integrale Sean Esbjörn-Hargens e dal filosofo ambientalista Michael Zimmerman. Esbjörn-Hargens e Zimmerman definiscono l'ecologia integrale come un «quadro completo per caratterizzare le dinamiche ecologiche e risolvere i problemi ambientali»²⁴. Esbjörn-Hargens e Zimmerman sottolineano l'emergere di «una varietà di ecologie integrali», riconoscendo che «c'è ancora molto lavoro da fare», poiché «non esiste un'unica soluzione» alle questioni ecologiche²⁵.

È nel contesto e sullo sfondo della moltitudine di paradigmi ecologici diversi ed emergenti²⁶ che papa Francesco delinea una visione unica e originale dell'ecologia integrale nella *Laudato Si'*. La visione ecologica integrale della *Laudato Si'* è stata influenzata

²² KEN WILBER, *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, 2nd ed., Shambhala, Boston, MA 2000, 127-35; MICKEY, ROBBERT, REDDICK, *The Quest for Integral Ecology*, 17.

²³ RYSZARD F. SADOWSKI, *Inspirations of Pope Francis' Concept of Integral Ecology*, in «Seminare», 37 (2016), 4, 76. Vedi anche: WILBER, *A Theory of Everything*; I. SEN *Integral Psychology. The Psychological System of Aurobindo Ghose*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 1986; M. HAMILTON, *Integral City. Evolutionary Intelligences for the Human Hive*, New Society Publishers, Gabriola Island 2008; SEAN ESBJORN-HARGENS, MICHAEL E. ZIMMERMAN, *Integral Ecology. Uniting Multiple Perspectives on the Natural World*, Integral Books, Boston MA 2009.

²⁴ SEAN ESBJORN-HARGENS, MICHAEL E. ZIMMERMAN, *An Overview of Integral Ecology. A Comprehensive Approach to Today's Complex Planetary Issues*, in «Integral Institute Resource Paper», 2 (2009), 2.

²⁵ ESBJORN-HARGENS, ZIMMERMAN, *Integral Ecology*, 487, 552, 339; MICKEY, ROBBERT, REDDICK, *The Quest for Integral Ecology*, 17, 22.

²⁶ Per un'eccellente antologia di ecologie integrali: SAM MICKEY, ADAM ROBBERT, LAURA REDDICK, *Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*, SUNY Press, New York 2017.

dal contributo di alcuni dei pensatori fondamentali che abbiamo menzionato sopra, canalizzato indirettamente attraverso il pensiero di Leonardo Boff, in particolare, di cui papa Francesco si è avvalso nella stesura dell'Enciclica. La presentazione dell'ecologia integrale da parte di papa Francesco è comunque originale. Francesco inquadra le sfide ecologiche come interconnesse con questioni sociali ed economiche, nonché con questioni teologiche e religiose, e lega il rinnovamento ecologico all'educazione e alla spiritualità. Nell'adottare un approccio integrale per affrontare le sfide globali, Francesco è stato direttamente influenzato dai suoi immediati predecessori e dal ricco repertorio della dottrina sociale cattolica da loro sviluppato.

La visione dell'ecologia integrale da parte di papa Francesco nella *Laudato Si'* è stata anticipata dal concetto di sviluppo umano integrale di papa Paolo VI nell'enciclica *Populorum Progressio* del 1967. Paolo VI sottolineava che lo sviluppo doveva avere un carattere integrale, ovvero doveva includere tutte le sfere della vita sociale e individuale²⁷. Egli scriveva:

Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo. [...] Noi non accettiamo di separare l'economico dall'umano, lo sviluppo dalla civiltà dove si inserisce. Ciò che conta per noi è l'uomo, ogni uomo, ogni gruppo d'uomini, fino a comprendere l'umanità intera²⁸.

Nella *Laudato Si'*, papa Francesco amplia il concetto di sviluppo umano integrale aggiungendo la dimensione ecologica²⁹. Francesco ritiene che lo sviluppo dell'intera persona umana sia centrale nel paradigma dell'ecologia integrale. Come sottolinea nella *Laudato Si'*, non possiamo affrontare adeguatamente il de-

²⁷ SADOWSKI, *Inspirations of Pope Francis' Concept of Integral Ecology*, 74.

²⁸ PAPA PAOLO VI, *Populorum Progressio*, 14.

²⁹ CELIA DEANE-DRUMMOND, SEVERIN DENEULIN, *Integral Ecology: Discovering its Meaning and Depth*, LSRI Briefing Note 1, Laudato Si' Research Institute, Campion Hall, Oxford 2021, 2.

grado ecologico senza occuparci anche delle cause legate al degrado umano e sociale.

La concezione dell'ecologia integrale nella *Laudato Si'* porta anche i segni dell'influenza dell'insegnamento dei suoi immediati predecessori, papa Giovanni Paolo II e papa Benedetto XVI, che Francesco cita spesso nell'Enciclica. Di particolare importanza a questo proposito è il concetto di "ecologia umana" formulato da Giovanni Paolo II³⁰, che vede l'essere umano come parte integrante della natura e considera lo sviluppo integrale come relativo alle dimensioni sociali e spirituali. Nella *Laudato Si'*, Francesco parla di un livello più profondo di ecologia integrale, ovvero il riconoscimento della legge morale inscritta nella nostra stessa natura umana. A questo proposito cita papa Benedetto che parlava di una "ecologia dell'uomo" basata proprio sul fatto che «anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere»³¹. Papa Francesco ricorda l'insistenza di papa Benedetto sul fatto «che il mondo non può essere analizzato solo isolando uno dei suoi aspetti, perché "il libro della natura è uno e indivisibile" e include l'ambiente, la vita, la sessualità, la famiglia, le relazioni sociali, e altri aspetti. Di conseguenza, "il degrado della natura è strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana"»³². Francesco è convinto che «tutto è intimamente relazionato» e riconosce che «gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale»³³.

³⁰ PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, 38: AAS 83 (1991), 841.

³¹ PAPA BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI al Reichstag di Berlin* (22 settembre 2011): AAS 103 (2011), 668; *Laudato Si'*, 155.

³² PAPA BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, 51: AAS 101 (2009), 687; *Laudato Si'*, 6.

³³ *Laudato Si'*, 137.

3. La metafisica relazionale sottostante a *Laudato Si'*

Cosa è la metafisica di fondo della ecologia integrale di papa Francesco in *Laudato Si'*? È la convinzione dell'interrelazione e dell'interdipendenza di tutta la realtà. “Siamo tutti connessi” è il *mantra* che si incontra in tutto il documento. Si tratta di una sorta di ‘collante ontologico’ che sta alla base delle principali premesse dell’Enciclica e tiene insieme le sue molteplici argomentazioni. Francesco scrive: «l’esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra»³⁴.

La verità della interdipendenza di tutta la realtà è il nucleo della fede cristiana e della dottrina, come affermato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che il Papa cita nell’enciclica: «Questo insegna il *Catechismo*: “L’interdipendenza delle creature è voluta da Dio. Il sole e la luna, il cedro e il piccolo fiore, l’ aquila e il passero: le innumerevoli diversità e disuguaglianze stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa, che esse esistono solo in dipendenza le une dalle altre, per completarsi vicendevolmente, al servizio le une delle altre”»³⁵.

L’interrelazione è la legge dell’universo fisico. «In questo universo, composto da sistemi aperti che entrano in comunicazione gli uni con gli altri, possiamo scoprire innumerevoli forme di relazione e partecipazione»³⁶. A sorpresa, papa Francesco ricorre ai pilastri della scienza moderna: la fisica delle particelle e la teoria della relatività per enfatizzare la verità fondamentale dell’interdipendenza. «Non è superfluo insistere ulteriormente sul fatto che tutto è connesso. Il tempo e lo spazio non sono tra loro indipendenti, e neppure gli atomi o le particelle subatomiche si possono considerare separatamente»³⁷.

³⁴ *Laudato Si'*, 66.

³⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 340; *Laudato Si'*, 86.

³⁶ *Laudato Si'*, 79.

³⁷ *Laudato Si'*, 138.

La metafisica dell'interrelazione è al cuore dell'ecologia che «studia le relazioni tra gli organismi viventi e l'ambiente in cui si sviluppano»³⁸. Le specie viventi devono essere intese solo come «parte di una rete», «come i diversi componenti del pianeta - fisici, chimici e biologici - sono relazionati tra loro»³⁹. Nel mondo naturale «le diverse creature si relazionano, formando quelle unità più grandi che oggi chiamiamo ecosistemi»⁴⁰. Il principio metafisico di interrelazione e interdipendenza tra le creature richiede che trattiamo ogni creatura con rispetto. «Poiché tutte le creature sono connesse tra loro, di ognuna dev'essere riconosciuto il valore con affetto e ammirazione, e tutti noi esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri»⁴¹.

La verità sull'interrelazione e l'interdipendenza è anche l'ultimo fondamento metafisico di tutta la vita sociale. Il Papa scrive: «essendo stati creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale»⁴². L'ecologia integrale ha gravi implicazioni nei nostri rapporti non solo con il mondo naturale, ma anche con gli altri esseri umani, in particolare i più vulnerabili tra di loro. L'interconnessione di tutti gli esseri dovrebbe aiutarci a riconoscere che quando accumuliamo avidamente ricchezze e risorse, stiamo danneggiando i nostri fratelli e sorelle. Per la legge di interconnessione, se qualcuno muore di fame nel mondo, siamo tutti responsabili.

L'ontologia relazionale della interrelazione di tutta la realtà creata è, in ultima analisi, basata sulla stessa natura relazionale del Creatore, la fonte di ogni essere. Con profonda intuizione, Francesco sottolinea come la base fondamentale teologica per l'interrelazione di tutta la realtà, di tutte le forme di vita, e di tut-

³⁸ Ivi.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ *Laudato Si'*, 140.

⁴¹ *Laudato Si'*, 42.

⁴² *Laudato Si'*, 89.

te le strutture sociali, sia la comunione trinitaria, dato che «tutta la realtà contiene in sé un'impronta trinitaria»⁴³. John Bayer scrive a questo proposito: «contro una visione del mondo che privilegia l'individuo autonomo e distaccato, papa Francesco dice che la realtà, una creazione della Santissima Trinità, rispecchia il suo Creatore come una rete di relazioni interdipendenti, come luogo di comunione»⁴⁴. È nel vivere la nostra esistenza come esseri comunitari, come interconnessi e interdipendenti che noi esseri umani troviamo la vera realizzazione. «Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature»⁴⁵.

Nella prospettiva dell'ecologia integrale e seguendo il metodo di 'vedere-giudicare-agire', nell'enciclica *Laudato Si'*, papa Francesco presenta una comprensione olistica della crisi ecologica, ne individua le radici più profonde e interconnesse e propone delle soluzioni comprensive. Esaminiamo in seguito queste tappe che dimostrano un'ecologia integrale applicata.

4. Una comprensione 'integrale' della crisi

Nell'ottica dell'ecologia integrale papa Francesco in *Laudato Si'* propone una comprensione olistica della crisi ecologica. Uno dei contributi più importanti che il Papa offre nell'enciclica è quello di integrare il grido della terra con quello dei poveri. Secondo Francesco, «oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che *un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale*, che deve integrare la giustizia nelle discussioni

⁴³ *Laudato Si'*, 239.

⁴⁴ JOHN BAYER, *A Voice Crying in the Desert: Laudato Si' as Prophecy*, in «The Way», 54 (2015), 79. Vedi anche: DENIS EDWARDS, 'Everything Is Interconnected': *The Trinity and the Natural World in Laudato si'*, in «The Australasian Catholic Record», 94 (2017), 81-92.

⁴⁵ *Laudato Si'*, 240.

sull’ambiente, per ascoltare *tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri*⁴⁶.

Laudato Si’ collega i punti tra la giustizia sociale e la giustizia ambientale. Papa Francesco ci ricorda che abbiamo bisogno di «integrare la giustizia nelle discussioni sull’ambiente»⁴⁷. Secondo lui, «la logica che non lascia spazio a una sincera preoccupazione per l’ambiente è la stessa in cui non trova spazio la preoccupazione per integrare i più fragili»⁴⁸. Papa Francesco solleva diversi casi di ingiustizie ecologiche e sociali nel mondo attuale. Il più importante tra loro è la questione del “debito ecologico”. Possiamo citare direttamente Francesco sulla questione del debito ecologico:

C’è infatti un vero “debito ecologico”, soprattutto tra il Nord e il Sud, connesso a squilibri commerciali con conseguenze in ambito ecologico, come pure all’uso sproporzionato delle risorse naturali compiuto storicamente da alcuni Paesi. Le esportazioni di alcune materie prime per soddisfare i mercati nel Nord industrializzato hanno prodotto danni locali, come l’inquinamento da mercurio nelle miniere d’oro o da diossido di zolfo in quelle di rame. [...] Il riscaldamento causato dall’enorme consumo di alcuni Paesi ricchi ha ripercussioni nei luoghi più poveri della terra, specialmente in Africa, dove l’aumento della temperatura unito alla siccità ha effetti disastrosi sul rendimento delle coltivazioni⁴⁹.

In *Laudato Si’* papa Francesco parla del crollo, non solo della nostra casa fisica, ma anche dei nostri legami sociali, entrambi i quali sono intimamente interconnessi. «L’ambiente umano e l’ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale»⁵⁰. Come Francesco ci ricorda, «non ci sono due crisi separate, una

⁴⁶ *Laudato Si’*, 49.

⁴⁷ *Laudato Si’*, 49.

⁴⁸ *Laudato Si’*, 196.

⁴⁹ *Laudato Si’*, 51.

⁵⁰ *Laudato Si’*, 48.

ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale»⁵¹. Una società sorda al grido dei poveri resterà anche altrettanto sorda al grido della madre Terra. Il Papa scrive con un alone di accusa della nostra società contemporanea:

Quando non si riconosce nella realtà stessa l'importanza di un povero, di un embrione umano, di una persona con disabilità – per fare solo alcuni esempi – difficilmente si sapranno ascoltare le grida della natura stessa. Tutto è connesso. Se l'essere umano si dichiara autonomo [...] la stessa base della sua esistenza si sgretola⁵².

Lo spirito dell'ecologia integrale ci aiuta a riscoprire il valore della solidarietà. Essa nasce dalla profonda convinzione, come papa Giovanni Paolo II ha scritto nella sua enciclica sociale *Sollicitudo rei socialis*, che «siamo tutti veramente responsabili di tutti»⁵³. Citando i vescovi degli Stati Uniti, papa Francesco afferma in *Laudato Si'*: «è opportuno puntare “specialmente sulle necessità dei poveri, deboli e vulnerabili, in un dibattito spesso dominato dagli interessi più potenti”. Bisogna rafforzare la consapevolezza che siamo una sola famiglia umana»⁵⁴.

5. Scoprire le profonde “radici umane” della crisi

Nello spirito dell'ecologia integrale, *Laudato Si'* non solo descrive la crisi della nostra casa comune ma cerca anche di interrogare le sue cause più profonde e relazionali. Papa Francesco già nell'introduzione dell'enciclica annuncia: «proverò ad arrivare alle *radici* della situazione attuale, in modo da coglierne non solo

⁵¹ *Laudato Si'*, 139.

⁵² *Laudato Si'*, 117.

⁵³ PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 38.

⁵⁴ CONFERENZA DEI VESCOVI DEGLI STATI UNITI, *Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good*, 15 giugno 2001; *Laudato Si'*, 52.

i sintomi ma anche le cause più profonde»⁵⁵.

Secondo papa Francesco, per rintracciare le più profonde radici umane della crisi ecologica contemporanea, abbiamo bisogno di arrivare ai fondamenti concettuali sottostanti il regnante paradigma tecnocratico dominante. Come egli nota riguardo alla crisi ecologica, «il problema fondamentale è un altro, ancora più profondo: il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale»⁵⁶. I componenti di base di un tale paradigma concettuale sono l'elevata posizione del soggetto come nell'antropocentrismo moderno, la riduzione del mondo a mero oggetto nella concezione meccanicistica del mondo naturale come materia inerte per uso e consumo umano e, di conseguenza, un rapporto conflittuale tra l'umanità e il mondo naturale. Significativamente, tutti questi elementi sono presenti nel seguente denso paragrafo di *Laudato Si'*:

In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. Tale soggetto si esplica nello stabilire il metodo scientifico con la sua sperimentazione, che è già esplicitamente una tecnica di possesso, dominio e trasformazione. È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informe totalmente disponibile alla sua manipolazione. L'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di assecondare le possibilità offerte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano. Viceversa, ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi. Per questo l'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando invece dei contendenti⁵⁷.

⁵⁵ *Laudato Si'*, 15.

⁵⁶ *Laudato Si'*, 106.

⁵⁷ *Laudato Si'*, 106.

Un importante contributo dell'enciclica *Laudato Si'* consiste nell'aver evidenziato il legame significativo tra il peccato dell'uomo e lo stato precario del mondo fisico. La crisi della nostra casa comune, infatti, è solo l'esternazione di un malessere interiore più profondo. Come papa Benedetto XVI aveva osservato, con tono di profezia, nell'omelia della messa inaugurale del suo pontificato, nel 2005, «i deserti esteriori del mondo si espandono, perché i deserti interiori sono diventati così vasti»⁵⁸. Papa Francesco ricorda questa affermazione e cita proprio all'inizio dell'enciclica: «La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi»⁵⁹.

In linea con l'ecologia integrale e la metafisica relazionale che caratterizzano tutta l'Enciclica, Francesco comprende la realtà del peccato come rottura delle relazioni fondamentali della vita. Egli richiama a proposito i racconti della creazione nel libro della *Genesi*, che concepiscono la vita umana come fondata sui rapporti strettamente intrecciati con Dio, con gli altri esseri umani e con l'intera creazione. Il peccato è proprio la rottura di queste "tre relazioni fondamentali" verso l'esterno e dentro di noi. Lo citiamo:

I racconti della creazione nel libro della Genesi contengono, nel loro linguaggio simbolico e narrativo, profondi insegnamenti sull'esistenza umana e la sua realtà storica. Questi racconti suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato⁶⁰.

È solo all'interno di una visione relazionale della realtà, dove tutto è inter-connesso e inter-dipendente, che la nozione di pec-

⁵⁸ PAPA BENEDETTO XVI, *Omelia per il solenne inizio del ministero petrino*, 24 aprile 2005: AAS 97 (2005), 710.

⁵⁹ *Laudato Si'*, 2. Vedi anche paragrafo 217.

⁶⁰ *Laudato Si'*, 2.

cato ecologico ha davvero un senso. Niente nella creazione esiste in isolamento: c'è una connessione fisica e spirituale tra tutta la creazione. Il peccato è proprio la distorsione di questa relazionalità sottostante e che tutto abbraccia. Esso è la rottura delle relazioni e della comunione delle realtà create con il Creatore. Come ha ricordato il patriarca Bartolomeo I: «il nostro peccato originale nei confronti dell'ambiente naturale riposa non in una trasgressione legalistica, ma proprio nel nostro rifiuto ad accettare il mondo come sacramento di comunione con Dio e con il prossimo»⁶¹.

6. Imparare un nuovo modo di dimorare nella nostra casa comune

Nell'ambito dell'ecologia integrale, la protezione del mondo naturale è strettamente legata agli altri aspetti dell'esistenza umana, come l'economia, la vita sociale, politica e culturale, e richiede una nuova educazione e una spiritualità ecologica.

Il degrado senza precedenti della nostra comune casa planetaria e la rottura del tessuto sociale richiedono la transizione da parte dell'umanità a un modo radicalmente nuovo di gestire la casa comune. Abbiamo bisogno di nient'altro che una nuova economia. In *Laudato Si'* papa Francesco è critico verso l'economia moderna proprio per la sua visione unidimensionale del mondo naturale visto come un magazzino di risorse per il consumo umano e isolata dalle preoccupazioni sociali e ambientali. Egli scrive:

Il principio della massimizzazione del profitto, che tende ad isolarsi da qualsiasi altra considerazione, è una distorsione concettuale dell'economia: se aumenta la produzione, interessa poco che si produca a spese delle risorse future o della salute dell'ambiente; se il taglio di una foresta

⁶¹ PATRIARCA ECUMENICO BARTOLOMEO I, *Address during the Official Sophie Prize Presentation Ceremony, June 12, 2002*, in *Cosmic Grace Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew*, a cura di JOH CHRYSSEAVGIS, Wlliam B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2009, 284.

aumenta la produzione, nessuno misura in questo calcolo la perdita che implica desertificare un territorio, distruggere la biodiversità o aumentare l'inquinamento. Vale a dire che le imprese ottengono profitti calcolando e pagando una parte infima dei costi⁶².

Oggi abbiamo bisogno di una nuova economia ‘ecologica’, rispettosa degli ecosistemi e dei cicli naturali della casa planetaria in cui viviamo e al servizio di tutta l’umanità. In linea con lo spirito della ecologia integrale, papa Francesco scrive, citando anche dalla *Dichiarazione di Rio sull’ambiente e lo sviluppo*: «Infatti, “la protezione dell’ambiente dovrà costituire parte integrante del processo di sviluppo e non potrà considerarsi in maniera isolata”. Ma nello stesso tempo diventa attuale la necessità impellente dell’umanesimo, che fa appello ai diversi saperi, anche quello economico, per una visione più integrale e integrante»⁶³.

Per una nuova economia, intesa come l’arte di gestire la nostra casa planetaria comune, di vitale importanza è anche una cultura politica adeguata. Nel contesto della crisi ecologica contemporanea, assicurare l’abitabilità della nostra casa planetaria diventa il più importante di tutti i beni comuni, in quanto è una condizione necessaria per la realizzazione di tutto il resto. Qui la politica, la cui vocazione principale è quella di servire il bene comune, ha un ruolo importante e indispensabile.

Abbiamo bisogno di una politica che pensi con una visione ampia, e che porti avanti un nuovo approccio integrale, includendo in un dialogo interdisciplinare i diversi aspetti della crisi. [...] Una strategia di cambiamento reale esige di ripensare la totalità dei processi, poiché non basta inserire considerazioni ecologiche superficiali mentre non si mette in discussione la logica soggiacente alla cultura attuale⁶⁴.

⁶² *Laudato Si’*, 195.

⁶³ *Dichiarazione di Rio sull’ambiente e lo sviluppo*, 14 giugno 1992, Principio 4; *Laudato Si’*, 141.

⁶⁴ *Laudato Si’*, 197.

Nel contesto del crollo imminente della nostra casa comune e della frantumazione delle relazioni sociali, «ci troviamo davanti ad una sfida educativa»⁶⁵. Lo scopo ultimo di tutta l'educazione ecologica dovrebbe essere quello di portare «cambiamenti profondi» per il fatto «che i modelli di pensiero influiscono realmente sui comportamenti»⁶⁶. La più grande sfida di oggi è proprio un approccio olistico verso l'educazione capace di «recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio»⁶⁷.

Al fine di effettuare un cambiamento radicale nel nostro modo di abitare la casa comune, papa Francesco propone, assieme all'educazione ecologica, anche una spiritualità autentica verso il creato. Nella *Laudato Si'*, egli offre alcuni suggerimenti per una spiritualità ecologica che può motivare e nutrire le nostre azioni per la salvaguardia della casa comune.

Desidero proporre ai cristiani alcune linee di spiritualità ecologica che nascono dalle convinzioni della nostra fede, perché ciò che il Vangelo ci insegna ha conseguenze sul nostro modo di pensare, di sentire e di vivere. Non si tratta tanto di parlare di idee, quanto soprattutto delle motivazioni che derivano dalla spiritualità al fine di alimentare una passione per la cura del mondo. Infatti non sarà possibile impegnarsi in cose grandi soltanto con delle dottrine, senza una mistica che ci animi, senza «qualche movente interiore che dà impulso, motiva, incoraggia e dà senso all'azione personale e comunitaria»⁶⁸.

7. L'urgenza di una conversione ecologica integrale

La missione di prendersi cura della nostra casa comune è oggi più importante che mai. Come ha riconosciuto lo stesso papa

⁶⁵ *Laudato Si'*, 209.

⁶⁶ *Laudato Si'*, 215.

⁶⁷ *Laudato Si'*, 210.

⁶⁸ PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 261: AAS 105 (2013), 1124; *Laudato Si'*, 226.

Francesco nell'esortazione apostolica *Laudate Deum* del 2023, «la situazione sta diventando ancora più urgente»⁶⁹. Ha scritto:

Sono passati ormai otto anni dalla pubblicazione della Lettera enciclica *Laudato Si'*, quando ho voluto condividere con tutti voi, sorelle e fratelli del nostro pianeta sofferente, le mie accorate preoccupazioni per la cura della nostra casa comune. Ma, con il passare del tempo, mi rendo conto che non reagiamo abbastanza, poiché il mondo che ci accoglie si sta sgretolando e forse si sta avvicinando a un punto di rottura⁷⁰.

Abbiamo bisogno, oggi, di quello che Giovanni Paolo II ha definito una “conversione ecologica”, se vogliamo riuscire a «fermarci davanti al baratro»⁷¹. Papa Francesco è anche consapevole della resistenza ad una tale conversione ecologica da parte molti cristiani, anche di alcuni di quelli che d'altronde sono praticanti e impegnati. Lo citiamo:

Tuttavia dobbiamo anche riconoscere che alcuni cristiani impegnati e dediti alla preghiera, con il pretesto del realismo e della pragmaticità, spesso si fanno beffe delle preoccupazioni per l'ambiente. Altri sono passivi, non si decidono a cambiare le proprie abitudini e diventano incoerenti. Manca loro dunque una conversione ecologica, che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda⁷².

La «autentica conversione nel modo di pensare e nel comportamento»⁷³, per usare un'espressione di papa Giovanni Paolo II nel suo *Messaggio* del 1990, significa imparare a co-abitare nella nostra casa comune della terra, con Dio Creatore e con tutte le creature, compresi gli esseri umani. La conversione ecologica è

⁶⁹ PAPA FRANCESCO, *Laudate Deum*, 4.

⁷⁰ Ivi, 2.

⁷¹ PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Udienza Generale*, 17 gennaio 2001.

⁷² *Laudato Si'*, 217.

⁷³ PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Pace con Dio Creatore, Pace con tutto il creato*, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1990, 13.

proprio su come stabilire la pace con il Creatore e il resto della creazione⁷⁴.

Per papa Francesco il modello di ecologia integrale è san Francesco d'Assisi proprio per il suo amore verso la creazione, i poveri, e per lo stesso Creatore, i tripli amori fusi in una unità sublime. Papa Francesco scrive:

Credo che Francesco sia l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità. [...] In lui si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore⁷⁵.

La sfida è enorme. Come ha detto spesso papa Francesco, «abbiamo ereditato un giardino dal Creatore, non possiamo lasciare un deserto ai nostri figli»⁷⁶. Oggi più che mai abbiamo bisogno di un'etica globale che tenga conto delle conseguenze delle nostre azioni a livello planetario.

⁷⁴ Vedi: JOSHTROM ISAAC KUREETHADAM, *Creation in Crisis: Science, Ethics, Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2014, 359-362.

⁷⁵ *Laudato Si'*, 10.

⁷⁶ Vedi per esempio il Videomessaggio del Santo Padre per il lancio della Piattaforma Laudato si' (25 maggio 2021): www.vatican.va.

L'eco-teologia nel magistero della Chiesa Ortodossa

Dimitrios Keramidas

Sommario: 1. Cristianesimo e creato: le coordinate teologiche di un rapporto. – 2. L'ermeneutica dell'eco-teologia ortodossa. – 3. Il problema ecologico nel magistero ortodosso. – 4. Lo sviluppo del magistero ecologico del Patriarcato Ecumenico. – Conclusioni.

Eco-theology in the magisterium of the Orthodox Church

ABSTRACT

The Orthodox perspective on ecological issues is rooted in theological principles derived from both biblical and patristic traditions. This perspective has been further invigorated by the profound liturgical awareness intrinsic to Orthodoxy. Consequently, eco-theology is conceptualized not only as an ethical issue but also as an existential one, as it is deeply intertwined with the relationship between humanity and God as well as its soteriological implications. Since the late 1980s, the Orthodox magisterium, particularly that of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, has underscored the interdependence between economics, anthropology, society, and ecology. The ecological engagement of the Patriarchate has achieved a broad ecumenical consensus, notably with the Catholic Church, allowing for the articulation of a unified Christian ecological witness in contemporary discourse.

L'approccio ortodosso al problema ecologico si è sviluppato sulla base di elementi teologici derivanti dalla teologia biblica e patristica. Un ulteriore impulso è stato dato dalla forte coscienza liturgica propria dell'Ortodossia. Tutto ciò ha fatto sì che l'eco-teologia venisse vista come una questione etica, e addirittura esistenziale, in quanto legata al rapporto Dio-uomo e alle sue conseguenze soteriologiche. Il magistero ortodosso, in particolare quello del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, ha evidenziato la dinamica "causa-effetto" tra economia, antropologia, società ed ecologia fin dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso. L'impegno ecologico del Patriarcato ha ottenuto ampi consensi ecumenici, per esempio con la Chiesa Cattolica, al punto che oggi si può parlare di una testimonianza ecologica cristiana comune.

1. Cristianesimo e creato: le coordinate teologiche di un rapporto

Quando, nel secolo VIII, il movimento iconoclasta metteva in discussione gli effetti della cristologia calcedonese, in particolare la venerazione delle sacre icone, Giovanni Damasceno scriveva così:

Io non venero la materia, bensì il Creatore della materia che, per amor mio, divenne Lui stesso materia e accettò di vivere nella materia e che per mezzo della materia operò la mia salvezza. [...] La materia, mediante la quale si è realizzata la mia salvezza, io la venero e la rispetto, poiché essa è piena di energia e di grazia divina. Il legno della croce [...] non è forse materia? L'oro e l'argento, di cui sono fatte le croci e i calici, non sono materia? Non è forse materia il corpo e il sangue del nostro Signore? [...] Non denigrare la materia! Essa non è, infatti, priva di onore. Poiché nulla è privo di onore, in quanto viene da Dio!¹

Le parole del Damasceno riassumono i punti più salienti del rapporto tra uomo e materia². Esse mostrano anche perché, per la Chiesa, la teologia del creato non è una dottrina da costruire o una “nuova” dottrina, ma è in linea con la fede della Chiesa antica. Perciò, il modo più sicuro per studiare la visione ecologica cristiana è farsi guidare dalla tradizione ecclesiale³, in cui l’ecologia, vale a dire il discorso sull’*oikos* (la casa comune), è inquadrata nel contesto della *teo-logia*, del rapporto tra Dio e mondo.

Rifarsi alla fede ecclesiale significa anzitutto affermare che la Chiesa ha sempre riconosciuto (cfr. 1 Gv 3,1) e glorificato un Dio che è «creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili» (credo niceno-costantinopolitano) e che pertanto ha un legame demiurgico con il creato. In secondo luogo, l'affermazione secondo cui «i cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento» (Sal 18,2), ricorda che Dio non è assente dal mondo, ma, essendo Lui la causa (= ragione e scopo) di tutte le cose create, vuole che l'uomo, per mezzo della materia, possa elevarsi alla gloria della dimora divina.

¹ GIOVANNI DAMASCENO, *Adversus eos sacras imagines abjiciunt*, PG 94, 1300 B-C. La traduzione in italiano è tratta da ANTONIS FYRIGOS, *Introduzione alla filosofia patristica e bizantina*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, 161.

² La venerazione del Creatore e non della materia; l'operazione di Dio nella creazione; il fine salvifico della materia; l'uso liturgico e devozionale della materia, ecc.

³ È stata proposta anche l'idea secondo la quale il problema ecologico è un fenomeno che gli autori della Bibbia e i Padri della Chiesa ignoravano e che è necessario stabilire se la teologia biblica e patristica possa essere applicata all'attuale crisi ambientale o se il cristianesimo, nell'esaltare l'uomo come un essere razionale e dominante, distinto dal resto della creazione animale e vegetale, è tra i fautori principali della crisi ecologica.

Il linguaggio ecclesiale parla inoltre di Dio come l’“Essere” (cfr. Es 3,14-15) e del creato come il “non essere”⁴. Tale espressione non vuole suggerire l’inesistenza del creato, ma piuttosto evidenziare che esso dipende dalla potenza demiurgica e vivificante di Dio. Secondo Gregorio di Nissa, infatti, tutto l’universo – sensibile e intelligibile – non ha ottenuto la sua esistenza da qualche forza innata, ma dall’unico Essere dal quale proviene ogni cosa⁵. Basilio di Cesarea parlava in modo simile, distinguendo «la divinità e la creazione, il dispotismo e la servitù, la potenza santificante e la [creazione] santificata»⁶.

Tutto ciò mette in risalto come Dio e il creato siano due realtà ontologicamente distinte e diverse. Il Damasceno affermava che «tutto è distante da Dio, non nel luogo, ma nella natura»⁷. Ciò è confermato dai nomi che la Chiesa attribuisce a Dio: Egli è l’Increato, l’Incausato, ma anche il Creatore, Colui che guida la creazione nel suo percorso di vita⁸. Se il mondo fosse stato creato dalla stessa sostanza di Dio sarebbe in grado di procurarsi la salvezza da solo; così, però, l’intera questione soteriologica diventerebbe superflua. La creazione, invece, dipende da Dio ed è nelle Sue mani per ciò che riguarda il suo esistere, senza privarsi della propria natura, ma piuttosto usandola per concepire *in e tramite* essa la presenza divina⁹.

⁴ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De incarnatione Verbi Dei*, 44.

⁵ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Vita Moysis*, PG 44, 333B.

⁶ Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomius*, 5, PG 29, 660A.

⁷ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, PG 94, 853C.

⁸ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3,824B-C: «[Lui è la] causa di tutto e in Lui esiste il principio e il fine di tutte le cose. [Lui] unisce tutti gli esseri, presiedendo di questi [...]. Con “fine” intendiamo le preesistenti ragioni in Dio, che danno sostanza e uniscono gli esseri, ragioni secondo le quali Colui che è al di sopra di ogni sostanza ha predestinato ed ha creato gli esseri – e queste [ragioni] la teologia chiama destinazioni divine e buone volontà».

⁹ Lo precisa Christos Yannaras in *La fede dell’esperienza ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1993, 71: «Noi conosciamo indirettamente la Persona di Dio studiando la realtà del mondo, l’alterità del *lógos* delle energie create che costituiscono e formano l’universo naturale; la conosciamo direttamente per mezzo delle sue Energie increate, grazie alle quali Dio “si partecipa totalmente” e “si partecipa a tutti in maniera unica”, pur rimanendo semplice e indivisibile». La contemplazione della natura è la conoscenza indiretta di Dio tramite ciò che omogeneo rispetto all’uomo (e perciò creato). La conoscenza diretta di Dio si fa mediante ciò

Ebbene, l'armonia, l'euritmia e la bellezza del creato sono un invito a riconoscere l'esistenza di una forza vivificante *al di fuori* del cosmo. L'autore della *Seconda Lettera di Pietro* esortava i cristiani a diventare «partecipi della divina natura» (2 Pt 1,4). Il vero senso della supplica «sia fatta la *Tua volontà*» risiede nell'incontro e sintonizzazione dell'agire umano con quello divino. Ciò evita sia una cosmologia panteista che considera la creazione una realtà autosufficiente per la salvezza, sia una mentalità gnostica che vuole liberarsi da un mondo ritenuto inferiore alla realtà immateriale. Nel primo caso, si corre il rischio di attribuire alla creazione una funzione divina e prodigiosa escludendo Dio dal quadro soteriologico; nel secondo caso, invece, si tende a negare la presenza di Dio nel mondo, cercando Lui soltanto nel dopo-storia¹⁰.

Pertanto, riconoscere che il mondo ha delle qualità non divine non implica negare la storia come una dimensione essenziale per la salvezza. Infatti, è nella consapevolezza della materialità, fragilità e corruttibilità delle cose che nasce il desiderio di conoscere il trascendente. Ciò inserisce l'uomo in una prospettiva di vita che, pur non liberandolo dalle sue funzioni congenite e mortali, lo mette in relazione con la causa del suo esistere. In tal modo, il mondo non è considerato una realtà insignificante, ma, sebbene ontologicamente «finito», è aperto a uno scopo salvifico che va oltre i suoi limiti creaturali. Questo è il motivo per cui la relazione tra Dio e il creato si attua sul piano materiale.

che è omogeneo rispetto a Dio e eterogeneo rispetto all'uomo: le energie-operazioni divine sono create e fanno sì che l'uomo acceda direttamente a Dio; se la sola contemplazione della creazione fosse sufficiente ad accedere alla vita divina, ciò significherebbe che Dio esaurisce la sua esistenza nei soli dati della creazione e perciò è omogeneo rispetto all'uomo e che l'uomo ha la causa e scopo della propria esistenza non al di fuori del mondo, bensì dentro di esso. Perciò, continua Yannaras, «quando diciamo che gli esseri creati hanno la causa e lo scopo della loro esistenza fuori di sé, vogliamo dire che Dio ha creato gli esseri (*Egli è la loro causa*) e che li ha creati con uno scopo» (ivi, 72).

¹⁰ JOHN ZIZIULAS, *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology*, San Sebastian Orthodox Press, Alhambra 2023, 122: «Qualsiasi comunione divino-cosmica, tuttavia, deve preservare i confini di ciascuna natura, [di quella] creata e [di quella] increata. Non può esistere una comunione tra Dio e il mondo che comporti la trasgressione dei confini delle rispettive nature».

Di conseguenza, il tema del rapporto tra Dio, l'uomo e il creato diventa una questione etica o, ancor meglio, *esistenziale*. Per l'eco-teologia, ciò può essere tradotto nel modo seguente: non è soltanto “buono” tutelare la natura o nutrire un'empatia verso l'ambiente, ma è necessario percepire il creato come un *mezzo* per conoscere Dio e partecipare alla Sua vita.

2. L'ermeneutica dell'eco-teologia ortodossa

Per poter parlare dell'incontro tra teologia ed ecologia, è necessario stabilire il quadro ermeneutico di questo rapporto. È evidente che la teologia si interroga sull'origine (Dio) e sul perché (salvezza) della creazione, mentre la scienza studia le leggi e le dinamiche che compongono l'essere. La scienza ci permette di comprendere i meccanismi dell'universo, mentre la teologia ci invita a intuire la causa (ragione/scopo-fine) del cosmo. Perciò, scienza e teologia non si presenterebbero più come rivali, in quanto entrambe servono, in maniere diverse, l'obiettivo comune di comprendere il mondo. E mentre la scienza moderna ha intuito la presenza di una “logica” dietro la formazione dell'universo, senza però riuscire sempre ad affermare esplicitamente le origini divine di quest'opera, la teologia ha riconosciuto che c'è «bisogno di un concetto di creazione che, per lo più, è stato elaborato su un modello scientifico»¹¹.

Quali sarebbero, quindi, le coordinate della “teologia ecologica”? Una risposta appropriata dovrebbe evitare di proporre un nuovo teocentrismo, cioè l'assoggettamento della scienza a norme metafisiche, a principi teorici sull'universo; piuttosto dovrebbe cercare di capire il *modo* in cui il rapporto con Dio possa incidere sulla trasformazione del *modo* di vivere umano. È opportuno, a tal riguardo, analizzare le specifiche di tale modello.

¹¹ GIANNI COLZANI, *Teologia ed ecologia: dalla sfida all'incontro*, in «Credere Oggi», 70 (1992), 4, 48.

Come menzionato, dal punto di vista cristiano è necessario affermare la presenza di Dio nella storia. L'annuncio di Dio implica la Sua venuta per liberare il mondo dal male e dal suo vivere secondo un modo di vita decaduto. È la *storicità* di Dio che consente l'avvio di un percorso di salvezza. L'invito espresso in Gen 9,7 «siate fecondi e moltiplicatevi, siate numerosi sulla terra e dominatela» non intende suggerire la moltiplicazione numerica della popolazione umana o il predominio del sapere scientifico, ma piuttosto invita a una crescita spirituale che si realizza attraverso la scoperta del Creatore nella Sua rivelazione incarnazionale (in Gesù), nell'uomo-immagine di Dio e mediante la creazione stessa¹².

Pertanto, l'eco-teologia cristiana può recuperare il senso biblico del termine “creato”, inteso come riconoscimento della fragilità della condizione creaturale¹³. Il fine della creazione non è essere assoggettata a Dio, ma riconoscere di essere quella realtà predisposta a guidare l'uomo oltre un *modo* di vivere decaduto, frammentato, morto.

La fede cristiana rappresenta l'estensione della comunione che esiste nella Trinità¹⁴. La rivelazione di Dio è manifestazione della vita intratrinitaria, in cui il Padre (che genera il Figlio e aspira lo Spirito) si compiace della *Sua* creazione, il Figlio attua il piano della salvezza iniziato dal Padre e lo Spirito compie tale missione. L'abitazione di Dio nelle cose è pertanto una finestra che per-

¹² «È all'interno del mondo che l'uomo personale incontra il Dio personale. Egli lo incontra non in un faccia a faccia, ma nascosto, come si incontra un poeta, in maniera nascosta, attraverso il *lógos* della sua poesia o un pittore attraverso il *lógos* dei suoi colori. [...] Il nome è la sola rivelazione possibile della persona, e il nome di Dio ci è stato dato nella persona storica di Gesù, “il nome al di sopra di ogni altro nome”, gloria e manifestazione di Dio Padre»: YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, 65.

¹³ Per l'apostolo Paolo, la creazione «è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta – nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21).

¹⁴ ION BRIA-PETROS VASSILIADIS, *Testimonianza Cristiana Ortodossa* (in greco), Tertios, Katerini 1989, 15: «La teologia trinitaria indica che l'ipostasi stessa di Dio è una vita di comunione e che l'intervento di Dio nella storia ha come scopo finale di condurre l'umanità, nonché l'intera creazione, in questa comunione con l'essere di Dio».

mette all'universo, e in particolare all'umanità, di elevarsi verso il Creatore. Infatti, lo Spirito permea ogni luogo dove si valorizza la pace, la giustizia, la dignità umana e il rispetto per l'ambiente; Cristo, in quanto mediatore “incarnato”, riconcilia in Sé «tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Col 1,20); infine, Dio *Padre* della creazione fin dall'inizio desidera che tutte le cose siano in comunione con Lui, poiché il Suo modo di essere stesso è comunione. Quindi, il rapporto tra Dio, l'uomo e il creato è un rapporto vivificante. In questa prospettiva, la fede non si limita semplicemente al “fare”, ma si configura come un processo dinamico di “divenire”, che attesta la possibilità di salvezza di ciò che esiste, nonostante i suoi limiti intrinseci.

Ciò ci consente di approdare a uno dei temi cardinali della teologia ortodossa, l'eucaristia, giacché essa manifesta meglio la realtà della partecipazione alla “nuova” creazione. Già verso la fine degli anni Ottanta del secolo scorso, il metropolita di Pergamo (del Patriarcato Ecumenico) Ioannis Zizioulas ha avanzato delle annotazioni di notevole interesse riguardo alla dimensione ecologica dell'eucaristia:

Tutte le liturgie dei primi secoli – scriveva Zizioulas – sembrano essere centrate non tanto sulla consacrazione degli elementi [*eucaristici*], e ancor meno su un'anamnesi psicologica della croce di Cristo, quanto piuttosto sull'*elevazione dei doni del pane e del vino al Padre Creatore*, quella che in tutte le liturgie greche dei primi secoli è detta *anafora* (elevazione). [Ciò] può essere di particolare significatività per una teologia della creazione, perché conferisce all'azione dell'uomo in veste di sacerdote del creato una centralità per lo meno pari – se non superiore – a quella dell'atto con cui Dio invia lo Spirito santo per trasformare nel corpo e nel sangue di Cristo i doni offerti¹⁵.

Per Zizioulas, la disgiunzione moderna tra uomo e natura ha fatto sì che l'eucaristia non venga più concepita come «una benedizione del mondo materiale, dei frutti della natura, e un suo

¹⁵ IOANNIS ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, Qiqajon, Magnano 1994, 21-22.

rimando con gratitudine e consacrazione al Creatore, ma un memoriale del sacrificio di Cristo, uno strumento della grazia per il nutrimento dell'anima»¹⁶. In tal modo, la dimensione cosmica dell'eucaristia sarebbe stata sostituita con una concezione utilitaristica della materia. Zizioulas evidenzia, inoltre, come le antiche liturgie intendessero la salvezza non come qualcosa che riguarda le singole anime, ma come la *sōteria*, ovvero il recupero dell'integrità dell'intero esistere umano, incluso il creato¹⁷.

Pertanto, la relazione eucaristica tra Dio e uomo non è immateriale, ma presuppone la materia. La comunione con Cristo attraverso il vino e il pane può apparire come un'unione illogica e irrazionale. Infatti, è irrazionale “mangiare” il corpo e “bere” il sangue di Dio. Tuttavia, è proprio il mangiare e il bere l'unico *modo* attraverso cui si impiega l'accoglienza dell'Increato da parte del creato. L'uomo non può vivere senza mangiare e bere; perciò, solo attraverso un mangiare e bere trasfigurati diventa *reale* il modo di attuare l'unità con Dio. Il concetto di mangiare e il bere eucaristico, quindi, descrive e rappresenta una trasformazione del modo di esistere umano: non si altera la natura della nostra esistenza, ma piuttosto il *modo* di partecipare alla vita divina¹⁸. In questa prospettiva, l'essere biologico si trasforma in un *vero* essere, in una realtà che trascende la semplice esistenza materiale.

¹⁶ Ivi, 17. Cfr. la preghiera eucaristica della liturgia di Giovanni Crisostomo: «Ancora ti offriamo questo culto razionale e incruento e ti invochiamo, e ti preghiamo, e ti imploriamo: manda il tuo Spirito Santo su di noi e su questi doni imbanditi Signore».

¹⁷ Cfr. i passi eucaristici di Gv 6,51: «Questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo». È chiara qui l'intenzione dell'evangelista di pensare all'eucaristia come al sacramento della santificazione del mondo intero e non solo dell'uomo.

¹⁸ Cfr. CHRISTOS YANNARAS, *Sei ritratti filosofici* (in greco), Ikaros, Atene 2011, 182-186.

3. Il problema ecologico nel magistero ortodosso

A partire dal 1989, i messaggi del Patriarcato Ecumenico per il 1° settembre, data di inizio dell'anno ecclesiastico nella Chiesa Ortodossa (giorno noto anche come “Indizione”), sono dedicati al tema dell'ambiente. È noto che il Patriarcato Ecumenico, sulla spinta di analoghe intuizioni nel mondo ecumenico, ha svolto un ruolo pionieristico nell'esaltare l'importanza del problema ecologico, istituendo il 1° settembre come giornata di preghiera per la protezione dell'ambiente, una proposta che è stata subito accolta dal mondo ortodosso¹⁹. Infatti, nel messaggio della Sinassi dei Primati delle Chiese Ortodosse di Fanar-Istanbul nel 1992, si evince che:

La Chiesa Ortodossa, attraverso di noi, invita tutti gli ortodossi a dedicare il primo giorno di settembre di ogni anno, giorno di inizio dell'anno ecclesiastico, all'offerta di preghiere e suppliche per la custodia della creazione di Dio. La Chiesa invita, inoltre, tutti gli ortodossi ad adottare un atteggiamento verso la natura che si ritrovi nell'eucaristia e nelle tradizioni ascetiche della Chiesa²⁰.

Tali posizioni sono state confermate solennemente dal Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa del 2016²¹. L'Enciclica

¹⁹ A seguito dell'Assemblea Generale del Consiglio Mondiale delle Chiese di Vancouver (1983) e del timore di un olocausto nucleare dopo l'incidente di Chernobyl, alcune consultazioni inter-ortodosse (Sofia 1987, Patmos 1988, Minsk 1989) si sono occupate del tema «Giustizia, Pace e Integrità della Creazione». Era proprio nella consultazione di Patmos che è emersa l'idea di designare un giorno specifico dell'anno per la protezione della creazione della natura.

²⁰ *Messaggio dei Primati delle Santissime Chiese Ortodosse* (in greco), in «Kleronomia», 21, (1989), 1-2, 352-358, qui 357. Anche il messaggio della Sinassi dei Primati di 1995 ribadiva che «la Chiesa Ortodossa considera l'uomo un amministratore e non un padrone della creazione materiale. Tale percezione si esprime in particolare nella tradizione ed esperienza della vita ascetica, nonché nel culto, specie nell'eucaristia. Oggi è indispensabile che tutti noi mostriamo amore e osserviamo una condotta ascetica verso la natura»: *Messaggio dei Primati delle Chiese Ortodosse* (in greco), in «Ekklesia», 72, 15 (1995), 609-612.

²¹ Da parte sua, la Chiesa russa, nel documento *Fondamenti della dottrina sociale*, pubblicato nel 2000, ha affrontato il tema ecologico nel capitolo XIII «Chiesa e problemi ecologici». Nel paragrafo 4 del Capitolo si afferma: «La Chiesa sottolinea che gli sforzi [a trovare una soluzione alla crisi ecologica] sarebbero più fruttuosi se i principi posti a fondamento dell'atteggiamen-

diffusa dall'assise ha dichiarato che:

L'approccio al problema ecologico, sulla base dei principi della tradizione cristiana, richiede non solo il ravvedimento per il peccato dello sfruttamento delle risorse naturali del pianeta, vale a dire un cambiamento radicale di mentalità e di comportamento, ma anche un ascetismo, come antidoto al consumismo, alla divinizzazione dei bisogni e all'atteggiamento di possesso. [...] Nei sacramenti della Chiesa, afferma che l'uomo è incoraggiato ad agire come economo, custode e "sacerdote" della creazione, portando davanti al Creatore la creazione in modo glorificante: "Il Tuo dal Tuo, a Te offriamo in tutto e per tutto" - e coltivando un rapporto eucaristico con la creazione (par. 14)²².

Ne risulta che la questione ecologica emerge come un tema di interesse per l'Ortodossia intera e che le radici della crisi ambientale sono etiche e spirituali e si intrecciano con un atteggiamento distorto verso il creato, caratterizzato da un desiderio di dominio e di possesso da parte dell'uomo. Perciò, la Chiesa chiede un cambiamento sia mentale che di azione verso una direzione ambientalista²³. Questo *ethos*, per così dire, inteso come modo di

to dell'uomo nei confronti della natura assumessero un carattere cristiano, e non solamente umanista». Il paragrafo 5 osserva, inoltre, che: «I problemi ecologici, essendo causati dall'uomo e non dalla natura, hanno di per sé un carattere antropologico. Per questa ragione, le risposte alle numerose domande poste dalla crisi ambientale sono da ricercarsi nell'animo umano, piuttosto che nell'economia, nella biologia, nella tecnologia oppure nella politica [...]. In un tempo di crisi spirituale non è assolutamente possibile trovare una soluzione alla crisi ecologica che sia del tutto soddisfacente [...]. La speranza di un miglioramento nel rapporto tra l'uomo e la natura dipende dal desiderio della società di apportare ad una rinascita spirituale». Anche il testo della Chiesa russa evidenziava, quindi, le cause antropocentriche della distruzione del creato e chiedeva un cambio nella condotta umana. Il documento lasciava, però, trapelare l'idea del bisogno di promuovere una rinascita delle società in senso cristiano, una cristianizzazione che, per i redattori, risulterebbe in politiche più attente verso l'ambiente. Da cui la considerazione che la salvaguardia del creato è più che una questione di correzione dell'economia, dei programmi politici e della tecnologia.

²² Già nell'Enciclica diffusa nel 1989, il patriarca Dimitrios (in carica dal 1972 al 1991) parlava del bisogno di stabilire un rapporto eucaristico con il creato: «In ogni Divina Liturgia, la Chiesa [...] afferma che l'uomo non è destinato a dominare il creato, come se fosse il proprietario della creazione, ma di operare come un sacerdote della creazione e amministratore di essa, coltivandola con amore e offrendola nell'eucaristia con senso di timore e rispetto verso il Creatore».

²³ In generale, la teologia ortodossa afferma che la base della crisi ecologica odierna va ricercata nel desiderio dell'uomo di diventare un "dio senza Dio", nell'esaltazione dell'aspetto

pensare e agire, deve essere fondato sulla tradizione eucaristica e ascetica ortodossa, al fine di trasfigurare il rapporto umano con il creato.

Da parte sua, il documento *Per la Vita del Mondo. Verso un ethos sociale della Chiesa Ortodossa*, redatto da teologi ortodossi perlopiù provenienti dalla diaspora ortodossa e pubblicato nel 2020 con l'approvazione del Patriarcato Ecumenico, si pone l'obiettivo di esplicitare il magistero del Concilio di Creta sui temi sociali²⁴. Nel Capitolo 8, intitolato «Scienza, Tecnologia, Mondo Naturale», il documento evidenzia che l'umanità occupa una posizione di confine tra il mondo spirituale e quello materiale. È l'uomo stesso, attraverso le sue decisioni e azioni, a far sì che materia e spirito si uniscano. Questa concezione si riflette nella mediazione “sacerdotale” dell'uomo. Secondo il documento, i cristiani sono chiamati a ricordare che la crisi ambientale è un’“apostasia” dal ruolo sacerdotale affidato da Dio all'uomo. Tuttavia, si sottolinea che, in Cristo, la funzionalità di tale sacerdozio è stata restaurata. Perciò, si evince che i cristiani sono responsabili «di trasfigurare la natura decaduta al servizio del Regno» (par. 68).

Il documento sottolinea ancora che la Chiesa ha il compito di incoraggiare i fedeli ad accogliere «le scoperte delle scienze, anche quelle che potrebbero occasionalmente obbligarli a rivedere la loro comprensione della storia e l'ambito della realtà cosmica» (par. 71). Il sapere scientifico trae origine dallo stesso desiderio religioso della fede, cioè dal desiderio di entrare più profondamente nel mistero di Dio.

Infine, il testo parla del legame «stretto e indissolubile» tra la cura del creato e il servizio al corpo di Cristo, evidenziando la correlazione tra «le condizioni economiche dei poveri e le condizioni ecologiche del pianeta». Per questo motivo, la questione

individualista dell'esistenza umana, nel senso utilitaristico della vita e il predominio sulla creazione. Cfr. PHILIP SHERRARD, *Human Image: World image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Golgonooza Press, Ipswich 1992.

²⁴ Per il testo cfr. il sito dell'Arcidiocesi greco-ortodossa di America www.goarch.com.

ecologica diventa anche una questione di benessere e di giustizia sociale (par. 76).

Secondo il *Per la Vita del Mondo*, dunque, il creato oscilla tra la bellezza e la morte, tra la possibilità di essere elevati al cielo o estinguersi. L'uomo, investito di una funzione sacerdotale, estende il senso della trasfigurazione eucaristica nel rapporto con le cose create. Questo approccio non solo non ripudia, ma anzi incoraggia la collaborazione con la scienza per il progresso dell'umanità. Infine, per poter attuare un'efficace cultura ecologica, è necessario stabilire condizioni che promuovano la giustizia sociale. In tal senso, si rende indispensabile un'equa distribuzione delle risorse materiali, al fine di garantire il benessere sociale e prevenire le cause che generano i confitti umani.

4. Lo sviluppo del magistero ecologico del Patriarcato Ecumenico

Come menzionato in precedenza, il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli ha compreso che la questione ecologica richiedeva un piano di azione che coinvolgesse altre Chiese, esperti del mondo scientifico, ambientalisti ed esponenti del mondo politico²⁵. Così, l'intuizione ecologica degli anni Ottanta è stata rafforzata mediante l'organizzazione di eventi di vasta portata, quali conferenze internazionali²⁶ e simposi in mare,²⁷ nei quali la parte-

²⁵ In tale direzione andava l'istituzione, nel 1993, dal Patriarcato Ecumenico di un Comitato Religioso-Scientifico per l'Ambiente (il «Religions, Science, and the Environment Committee»). Scopo del Comitato era di sensibilizzare l'opinione pubblica sulle questioni ambientali e coinvolgere vari leader religiosi, scienziati e influenti ambientalisti.

²⁶ Come, per es., i simposi ecologici tenutisi a Creta 1991 e quelli di Halki (a Istanbul) dal 1994 al 1998 che hanno affrontato diversi aspetti del problema ecologico, dall'educazione religiosa, all'etica, la comunicazione, le giustizia e la povertà. Cfr. JOHN CHRYSSAVGIS, *Bartholomew. Apostle and Visionary*, Thomas Nelson, Nashville 2016, 183-184.

²⁷ Come quelli di Mar Egeo/Patmos 1995, Mar Nero 1997, Danubio 1999, Mar Adriatico 2002, Mar Baltico 2004, Amazzonia 2006, Mar Artico 2007, Mississippi 2009, Mar Egeo 2018 e Atene 2024. Questi simposi hanno coperto una vasta area di ecosistemi acquatici, dal Mediterraneo all'Artico e dal Danubio a Mississippi. Oltre all'ovvio valore sacramentale dell'acqua (un elemento essenziale per l'amministrazione del battesimo che fa rinascere l'uomo), il patriarca

cipazione di teologi a fianco di scienziati auspicava la convergenza del sapere scientifico con la spiritualità cristiana²⁸. A partire poi dal 2012, il Patriarcato ha organizzato incontri di minor entità, come i *Summit* di Halki (sull'isola nel Bosforo), dedicati a temi ecologici rivolti a specifici segmenti della società.

Con tali iniziative, il Patriarcato ha inteso sensibilizzare l'opinione pubblica sulla necessità di sviluppare un'etica ecologica. Inoltre, tali azioni hanno contribuito a divulgare la visione cristiana sul creato, inserendo il dibattito ecologico in una più ampia cornice umanistica²⁹. Per di più, sono state sottoscritte dichiarazioni congiunte con la Chiesa Cattolica³⁰, mentre altre Chiese e realtà ecumeniche hanno aderito alle iniziative ecologiche di Costantinopoli³¹. Tutto questo ha contribuito a evidenziare il carattere ecumenico, interreligioso, interdisciplinare e socialmente rilevante della dottrina cristiana sull'ambiente.

Bartolomeo spiegava così l'importanza simbolica di questi simposi: «Siamo uniti grazie all'acqua, che ci culla fin dalla nascita, ci sostiene nella vita e ci guarisce nella malattia; ci delizia nel gioco, ravviva il nostro spirito, purifica il nostro corpo e rinfresca la nostra mente. Ognuno di noi, infatti, è un microcosmo degli oceani che sostengono la vita. Ogni persona qui, ogni persona nel nostro mondo, è essenzialmente una miniatura di oceano»: *CHRYSSAVGIS, Bartholomew*, 196.

²⁸ Nel messaggio per l'Indizione dell'anno 2008 scriveva il patriarca Bartolomeo: «Il Patriarcato Ecumenico desidera stringere un'alleanza pionieristica tra religione e scienza, basata sul principio fondamentale che per raggiungere l'obiettivo della tutela dell'ambiente naturale entrambe le parti devono dimostrare uno spirito di reciproco rispetto e cooperazione».

²⁹ Il Patriarcato Ecumenico, con rispettive encicliche, ha dichiarato gli anni 2012 e 2013 «Anni di solidarietà panumana». Con questo gesto, dall'alto profilo emblematico, si è voluto evidenziare che alla radice del problema ecologico giace una crisi spirituale che divide l'umanità, creando un conflitto interno all'uomo, nei rapporti interpersonali e nel rapporto con il creato.

³⁰ Nel 2002 è stata firmata la Dichiarazione di Venezia da papa Giovanni Paolo II e il patriarca ecumenico Bartolomeo. Nel 2017 è stato pubblicato un messaggio comune di papa Francesco e del patriarca Bartolomeo. In alcune occasioni i documenti di una Chiesa citano il magistero dell'altra (per es. il *Messaggio* del patriarca Bartolomeo per l'Indizione dell'anno 2015 cita l'enciclica *Laudato Si'*, mentre in quest'ultima ci sono riferimenti all'operato ecologico di Bartolomeo).

³¹ All'inizio del XXI secolo il Consiglio Mondiale delle Chiese e la Conferenza delle Chiese Europee hanno condotto simili preghiere. In più, nel 2015 papa Francesco ha stabilito il 1° settembre come giorno di preghiera per il creato per tutti i cattolici.

Per il Patriarcato Ecumenico, la cura dell’ambiente non emerge come una tematica che si impone sulla Chiesa, ma piuttosto come un’espressione intrinseca alla fede stessa. L’ecologia non è una questione secolare, ma si configura come un’“ecclesiologia applicata”³². In più, l’idea che permea l’approccio ecologico ortodosso è quella di innescare un apostolato che riscopra il valore olistico del vangelo e valorizzi l’uomo come sacerdote dell’ambiente.

Secondo il patriarca ecumenico Bartolomeo (in carica dal 1991), l’intera creazione è considerata “buona” e il rapporto armonioso con essa è fondamentale per la consistenza stessa dell’universo³³. L’amore per la natura, pertanto, si fonda sull’amore demiurgico di Dio per essa, manifestandosi come una riconciliazione con il creato. L’unità tra l’uomo e il creato è un requisito della pace. Tuttavia, con la sua caduta, l’uomo ha smesso di usare la materia solo per fabbricare strumenti di vita pacifica, poiché ha voluto produrre armi micidiali³⁴. L’inimicizia tra gli uomini è entrata nella storia con il fratricidio di Caino: ogni elemento destinato a sostenere la vita si è trasformato in un’arma di violenza³⁵. Perciò, la devastazione causata dalle guerre ha impatti ambientali significativi. Ogni conflitto umano è un grido di sofferenza della terra. Come afferma il patriarca Bartolomeo:

³² BARTOLOMEO, *Messaggio per l’Indizione dell’anno 2019*.

³³ BARTOLOMEO, *Messaggio per l’Indizione dell’anno 1998*: «La Santa Chiesa Ortodossa, accettando l’intera creazione come buona, ha un rapporto armonioso con il mondo naturale, che circonda il re della creazione, l’uomo. Anche se l’uomo in quanto tale, sia come persona singola sia come umanità totale, è un elemento infinitesimale del vasto universo, è un dato certo che l’intero universo è significato dalla presenza dell’uomo. Sulla base di questa constatazione, persino gli scienziati moderni accettano che l’universo è governato dal cosiddetto “principio umano”, cioè che l’universo è stato fatto ed esiste grazie all’uomo».

³⁴ Ivi.

³⁵ Ivi: «Così notiamo come la polvere da sparo, la nitroglicerina, l’energia atomica e nucleare, i gas chimici, i batteri e tutti i tipi di microrganismi e agenti patogeni, sono mobilitati per essere incorporati in arsenali all’avanguardia che si usano come minaccia per costringere gli altri a sottomettersi, ma anche come un modo per eliminare attivamente chi non è sottomesso».

La violenza in corso [*in Ucraina*], oltre alle migliaia di vite umane e l'inquinamento dell'ambiente naturale, costringe gli Stati e i popoli a ricorrere a forme di sufficienza energetica non rispettose dell'ambiente. In questo modo, l'umanità sta entrando in un nuovo circolo vizioso di stalli distruttivi. Oggi è confermato che l'*homo sapiens* si comporta ancora come *homo demens*, cioè come irragionevole e folle³⁶.

La radice di questo male, secondo questa prospettiva, risiede nel desiderio umano di possedere facoltà simili se non uguali a quelle divine. In seguito alla caduta, l'uomo ha cercato di sostituirsi a Dio come riferimento ultimo della creazione³⁷. La Chiesa, tuttavia, considera questa interpretazione come erronea, in quanto l'antica esortazione a «conoscere se stessi» è stata interpretata, nell'epoca moderna, come un'autorizzazione a sfruttare la terra piuttosto che come un percorso verso la conoscenza di Dio e l'apprendimento dei limiti ontologici insiti nella natura umana³⁸.

L'Ortodossia esprime riserve nei confronti dell'attuale modello economico, che incoraggia una globalizzazione sfrenata, basata sulla prosperità e sull'accumulazione di beni materiali³⁹. Il progresso economico deve essere valutato non solo in base agli indici finanziari, ma per il suo impatto ambientale, al fine di evitare che la natura diventi vittima dell'economia. In altre parole, il progresso economico deve essere sostenibile per l'ambiente e non incentrarsi esclusivamente sulla sola soddisfazione dei bisogni umani. Dice il patriarca Bartolomeo:

È impensabile che decisioni economiche vengano prese senza tener conto del loro impatto ecologico. La crescita economica non può diventare un incubo ecologico. Siamo convinti che esista un modo di organizzazione e di sviluppo economico alternativo all'economismo e all'orientamento dell'attività economica verso la massimizzazione della redditività. Il futuro dell'umanità non è l'"*homo economicus*".

³⁶ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2022*.

³⁷ 1 Gv 2,15: «Non amate il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui».

³⁸ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2004*.

³⁹ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2010*.

Per il Patriarcato Ecumenico, l'uomo non può essere assoggettato alla tirannia dell'«economismo». Mentre l'economia umana richiede che l'uomo sfrutti la creazione, l'economia divina esige che l'uomo la protegga⁴⁰. Da ciò scaturisce l'appello al sacrificio “ascetico” dell'egocentrismo, inteso come un passaggio verso la vera vita, un autentico modo di essere. In un'omelia del 2002 presso la basilica di Sant'Apollinare in Classe a Ravenna, il patriarca Bartolomeo ha utilizzato il mosaico dell'abside raffigurante la Trasfigurazione di Cristo sotto forma di una croce come simbolo degli sforzi ecologici, descrivendo un modello di comportamento umano: «Questo è il modello dei nostri sforzi ecologici. Questo è il fondamento di un'etica ambientale. [...] La croce deve essere al centro della nostra visione. Senza la croce, senza il sacrificio, non può essere benedizione né trasfigurazione cosmica».

L'atteggiamento cristiano nei confronti della creazione trova le sue radici nella fede nell'incarnazione di Cristo, che ha ricapitolato l'intera creazione. Come sottolinea Zizioulas, citando l'apostolo Paolo (Rm 8,23), «tutta la creazione geme nel travaglio e soffre» ed è in attesa della salvezza⁴¹. La salvezza, pertanto, è offerta da Cristo, e per questa ragione il creato necessita una “persona” per trasformare il suo modo di essere per poter sopravvivere. A tal scopo, Dio ha inserito nell'uomo – e non nell'intero creato – la sua “immagine”, perché questi potesse guidare il creato alla trascendenza. Questo implica una trasformazione della materia, guidata dalla trasfigurazione di Cristo, al fine di evitare che l'uomo, con le sue decisioni e azioni, trascini la natura all'estinzione: secondo Zi-

⁴⁰ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2009*: «L'attuale crisi [economica] offre l'opportunità di affrontare i problemi in modo diverso, perché i metodi che la hanno generata non possono essere la loro soluzione. Dobbiamo introdurre l'amore in tutte le nostre transazioni, un amore che ispiri coraggio e compassione».

⁴¹ ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 122, 126: «È la presenza di una persona divina nella creazione che garantisce e salvaguarda e protegge dal ritorno al non essere [...] il Logos incarnato, Cristo. Il fine o scopo per cui il mondo è stato creato è una persona, l'incorporazione dei *logoi* della creazione non nel Logos divino, come era all'inizio, ma nel Logos incarnato nel tempo e nella storia che conduce la creazione al suo destino escatologico».

zioulas, questo rappresenta un «peccato ecologico», perché il male non è solo la rottura del nostro rapporto con Dio, ma anche del nostro rapporto con l'ambiente, sia sul piano individuale che sociale⁴². Zizioulas introduce, inoltre, il concetto di “ascesi ecologica”:

L'ascetismo è un'idea sgradevole nella nostra cultura attuale, la quale misura la felicità e il progresso con l'aumento del capitale e del consumo. Sarebbe irrealistico aspettarsi che le nostre società adottino l'ascetismo nel modo in cui san Francesco e i Padri del deserto d'Oriente l'hanno vissuto. Ma lo spirito e l'ethos dell'ascetismo possono e devono essere adottati, se vogliamo che il nostro pianeta sopravviva. La moderazione del consumo delle risorse naturali è un atteggiamento realistico e bisogna trovare il modo di porre un limite all'immenso spreco di materiali naturali⁴³.

In fondo, il rapporto tra il cristianesimo e il creato è basato sulla tensione tra storia ed *escaton*, ossia sul fatto che la rea-

⁴² Da questo punto di vista, l'ecologia è un recupero del buon rapporto con Dio che determina il corretto rapporto con la creazione vegetale e animale. Riguardo quest'ultima, ci sono le permesse per lo sviluppo, finora embrionale, di una “teologia degli animali”. Lo nota il patriarca Bartolomeo nel *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2011*: «Il rapporto tra l'uomo e gli animali è stretto [...]. È caratteristico come Dio si preoccupi in modo particolare della conservazione del regno animale. Nelle *Vite* dei Santi ci sono molti resoconti delle eccellenze relazioni tra i Santi e gli animali. [...] I Santi hanno sviluppato una buona relazione con Dio, perché avevano relazioni amichevoli con tutti gli animali della natura. L'instaurazione di questa buona relazione con Dio deve essere la nostra principale preoccupazione, e il servitore di questa prospettiva deve essere la nostra buona relazione con il nostro ambiente animale, vegetale e inanimato. In questa prospettiva, la zoofilia non è una rigida espressione sociale di simpatia per i nostri amati animali, spesso accompagnata da infelicità e insensibilità verso il sofferente prossimo, immagine di Dio, ma è il risultato della nostra buona relazione con il Creatore di tutte le cose». La bibliografia recente si è interessata a quest'ultimo aspetto: cfr. STEPHEN MOORE (ed.), *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*, Fordham University Press, New York 2014; CHRISTINA NELLIST, *Eastern Orthodox Christianity and Animal Suffering: Ancient Voices in Modern Theology*, Cambridge Scholars Publishing, UK 2019; NIKOS ASPROULIS, *Other Species are Essential Workers in the Earth's Economy*, in CHRISTINA NELLIST (ed.), *Climate Crisis and Creation Care: Historical Perspectives, Ecological Integrity, and Justice*, Cambridge Scholars Publishing, UK 2021.

⁴³ Conferenza Stampa per la presentazione della Lettera Enciclica Laudato si'. Anche il patriarca Bartolomeo nel suo *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2015* si è pronunciato in questa maniera: «Noi cristiani ortodossi abbiamo appreso dai Padri della Chiesa a limitare il più possibile i nostri bisogni. All'etica del consumismo contrapponiamo l'etica dell'ascesi. È un'etica di autolimitazione dei bisogni all'essenziale. Questo non implica la privazione, ma la razionalizzazione del consumo e la condanna morale dello spreco».

lizzazione completa del paradiso in terra è impossibile, perché quest'ultima, in quanto decaduta, può fungere soltanto da “icona” o anticipazione della realtà ultima⁴⁴. Dice il patriarca Bartolomeo che «il comando di Dio ai primi padri di “soggiogare la terra” permette di investigare e conoscere i meccanismi naturali e biologici che operano in essa, affinché l'intero ambiente naturale sia un paradiso». Il patriarca aggiunge, però, che il sapere non deve essere inteso come la costruzione di una nuova Torre di Babele, attraverso la quale l'uomo cerca di raggiungere o superare il Creatore⁴⁵. Dopotutto, continua il patriarca, «il sapere non riguarda l'ottenimento di informazioni, ma piuttosto la creazione di relazioni; non porta mai alla divisione, ma si tratta sempre di comunione»⁴⁶.

Viene da chiedersi, però, in che modo la Chiesa, che sollecita con solidità la tutela dell'ambiente, si attiva in tale direzione. Bartolomeo risponde così:

È vero che gran parte di queste misure [*ambientaliste*] non possano essere prese da singoli individui, perché superano le loro possibilità; a volte superano anche le capacità dei singoli Stati e richiedono una cooperazione transnazionale o addirittura la cooperazione dell'intera comunità globale. [...] Tuttavia, per quanto insignificante possa sembrare il contributo di ogni singolo individuo nella prevenzione di nuovi fenomeni naturali catastrofici, tutti noi dobbiamo fare ciò che possiamo in questo senso, perché solo così potremo chiedere a Dio in modo rappresentativo di colmare le lacune che sono al di là delle nostre capacità⁴⁷.

⁴⁴ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2010*.

⁴⁵ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2013*.

⁴⁶ Negli ultimi anni, il patriarca Bartolomeo ha avvertito il pericolo derivante dalla diffusione di un negazionismo di stampo religioso che neghi le evidenze scientifiche. Così, nel *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2021* commenta: «È desiderio sincero di Nostra Umiltà porre fine alla diffusione di opinioni pseudoscientifiche sulla presunta pericolosità dei vaccini contro il Covid-19, alla diffamazione degli esperti e alla diminuzione irreversibile della gravità della malattia. Purtroppo, posizioni simili vengono diffuse anche per quanto riguarda il cambiamento climatico, le sue cause e le sue disastrose conseguenze».

⁴⁷ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2002*.

Si evince che la testimonianza ecologica della Chiesa non riguarda gli altri, ma principalmente i suoi stessi membri. La pubblicazione annuale di messaggi per l'ambiente non rappresenta un obbligo, ma funge da momento di autoriflessione su quanto acquisito in tema di ecologia, sugli errori da evitare e sull'orientamento da seguire. Scrive il patriarca Bartolomeo:

È più facile incolpare l'evoluzione occidentale e il progresso tecnologico per i mali che affrontiamo nel nostro mondo. [...] Ciò che è più difficile – ma allo stesso tempo più dignitoso – è discernere in che misura noi stessi siamo parte di questo problema. Quanti di noi pensano ai cibi che consumiamo, ai beni che compriamo, all'energia che sprechiamo o alle conseguenze del nostro stile di vita privilegiato? Quanto spesso ci prendiamo il tempo per considerare attentamente le scelte che facciamo quotidianamente, sia come individui, sia come istituzioni, sia come comunità, sia come collettività, sia come società, sia addirittura come nazioni?⁴⁸

Come menzionato, l'impegno ecologico del Patriarcato Ecumenico ha promosso varie convergenze ecumeniche. Nel 2017, in un messaggio congiunto, papa Francesco e il patriarca Bartolomeo si sono dichiarati «uniti dalla medesima preoccupazione per il creato di Dio», invitando tutte le persone di buona volontà «a dedicare, il 1° settembre, un tempo di preghiera per l'ambiente», nell'obiettivo comune di «cambiare il modo in cui percepiamo il mondo [e] il modo in cui ci relazioniamo col mondo. Il fine di quanto ci proponiamo è di essere audaci nell'abbracciare nei nostri stili di vita una semplicità e una solidarietà maggiori». I due capi hanno, inoltre, affermato di essere «convinti che non ci possa essere soluzione genuina e duratura alla sfida della crisi ecologica e dei cambiamenti climatici senza una risposta concertata e collettiva, senza una responsabilità condivisa». Il messaggio del 2017 potrebbe essere interpretato come un ulteriore sviluppo verso un magistero comune in materia di tutela dell'ambiente. Infatti, nel 2015, durante la presentazione ufficiale dell'encicli-

⁴⁸ BARTOLOMEO, *Messaggio per l'Indizione dell'anno 2004*.

ca *Laudato Si'*, il metropolita Ioannis Zizioulas sottolineava così l'importanza ecumenica del testo papale:

Penso che esista una dimensione [*dell'ecumenismo*] che di solito viene trascurata, cioè quella che chiamerei “ecumenismo esistenziale”. Con questo intendo lo sforzo di affrontare insieme i profondi problemi esistenziali che interessano l’umanità nella sua interezza e non solo alcuni luoghi o determinate categorie di persone. L’ecologia è senza dubbio la candidata più ovvia in questo caso⁴⁹.

In sintesi, il patriarca Bartolomeo ha proposto un decalogo di ecologia cristiana:

1. L’interesse per la protezione del creato è una componente fondamentale della fede e occupa una posizione centrale nella vita della Chiesa.
2. Una corretta interpretazione del “crescere” e “moltiplicarsi” biblici non può rappresentarsi come giustificazione per il dominio o lo sfruttamento della creazione.
3. La caduta dell’uomo ha comportato una distorsione nella relazione esistenziale tra Dio e l’umanità, generando una condizione di vita in sofferenza. Questo non implica l’adorazione di una presunta “madre natura” o un “misticismo ecologico”, poiché la salvezza in Cristo è la trasformazione dell’uomo e del creato.
4. Esiste, inoltre, un legame imprescindibile tra la crisi ecologica e i problemi sociali. In un certo senso, lo sfruttamento della terra è il risultato della rottura dei rapporti umani.
5. L’attuale paradigma economico ha contribuito all’intensificazione delle problematiche ambientali, riducendo la natura a una mera vittima dell’economia.
6. La Chiesa esprime riserve sia nei confronti dell’economismo, sia nei confronti della consacrazione del profitto, nonché

⁴⁹ Conferenza Stampa per la presentazione della Lettera Enciclica Laudato si’ del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune, 18 giugno 2015: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html#ziziou>.

dell’idea che non esista un modello economico alternativo al globalismo. Per la Chiesa, esistono modelli economici alternativi, basati sui principi di giustizia, amore e solidarietà.

7. L’ecologia emerge come un problema culturale: nell’attuale contesto sociale, caratterizzato da una prevalenza di una cultura di possesso, si avverte la necessità di una transizione verso una cultura fondata sull’*essere*, radicata nella convinzione che il benessere umano è intrinsecamente legato alla sua esistenza.
8. La Chiesa manifesta una preoccupazione riguardo all’autonomizzazione della scienza e della tecnologia dai bisogni umani, un processo che comporta rischi e pericoli significativi. La scienza deve incorporare una dimensione umanistica e agevolare la soluzione dei problemi globali.
9. Nella tradizione ortodossa, due indicazioni fondamentali guidano l’interpretazione del corretto rapporto tra uomo e creato: la teologia eucaristica e lo spirito ascetico. Entrambi questi approcci possono essere considerati come una sfida per l’attuale modo di vivere umano.
10. La crisi ecologica attuale richiede una testimonianza cristiana credibile, la responsabilità personale, la catechesi dei fedeli, in particolare dei giovani, e lo sviluppo di un’etica ecologica cristiana ecumenica.

Conclusioni

Le riflessioni sopra esposte rappresentano un modesto contributo all’ampio tema del rapporto tra teologia e creato. Si potrebbe concludere affermando che, nell’attuale contesto, si rende imprescindibile una cultura ecologica ecumenica. Le Chiese non possono astenersi dall’esprimere la propria voce in merito alla crisi ambientale, ma sono chiamate a promuovere la propria testimonianza spirituale attraverso un dibattito che consenta loro di essere ascoltate e di mettere in atto azioni che possano sensibilizzare i politici e i cittadini a promuovere un *ethos* – un pensare

e agire – che non solo rispetti le esigenze dell’ecologia, ma anche la visione cristiana del rapporto Dio-uomo-mondo⁵⁰.

L’ecologia cristiana non può accettare l’idea che la natura possa sopravvivere senza l’intervento dell’uomo. Al contrario, la creazione ha bisogno dell’uomo quanto l’uomo ha bisogno della natura per la propria sopravvivenza. Ogni disgiunzione tra uomo e natura può avere conseguenze catastrofiche per entrambe le parti⁵¹.

Per l’Ortodossia, l’eucaristia instaura un proprio *ethos* ecologico, ricordando all’uomo la sua responsabilità non solo di proteggere e preservare il mondo materiale, ma anche di aprirlo alla vita eterna e di condurlo al suo destino escatologico. In assenza di una visione escatologica, l’ecologia perde la sua rilevanza⁵².

Infine, di fronte alla tendenza di teorizzare il dibattito ecologico, la teologia può affermare che la trasformazione del mondo creato è una realtà che riguarda il “qui” e l’“ora”, e pertanto richiede un impegno sociale. Ogni elemento del creato, pertanto, è accolto e valorizzato, in una prospettiva di potenza (o energia) santificatrice. Il mistero della Chiesa, pertanto, si manifesta come un servizio di salvezza e di santificazione del nostro rapporto con la materia.

⁵⁰ BARTOLOMEO, *Messaggio per l’Indizione dell’anno 2018*: «L’attività ecologica del Patriarcato Ecumenico non è stata sviluppata come una semplice reazione alla moderna crisi ecologica né è stata condizionata da essa, ma è espressione della vita della Chiesa ed estensione dell’ethos eucaristico riguardo il rapporto dei fedeli con la natura».

⁵¹ ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 141.

⁵² Ivi, 144.

Etica nell'Antropocene: salvaguardia del creato in prospettiva ecumenica

Ilenya Goss

Sommario: 1. Rileggere *Genesi* nel tempo dell'Antropocene. – 2. Ecumenismo e cura del creato. – 3. Linee per un'etica teologica nella Creazione. – 4. Uno sguardo interreligioso: Cristianesimo tra Ebraismo e Dark Green Religion. – Conclusioni.

Ethics in Anthropocene: Creation preservation in ecumenical perspective

ABSTRACT

The contribution addresses the historical and theological theme of the safeguarding of creation from the ecumenical movement's own vantage point. The emergence of the question of the human being/nature relationship is declined in a theological key starting from the rereading of Genesis chapters 1 and 2, focusing on the ethical posture implicit in this text that has made the history of Western culture in a patriarchal and resource exploitation sense. The rediscovery of the human being's place in the context of creation allows theological ethics to trace an innovative and current perspective with respect to the problem of environmental protection also felt and experienced as an urgency in the ecumenical encounter.

Il contributo affronta il tema storico e teologico della salvaguardia del creato dal punto di osservazione proprio del movimento ecumenico. L'emergere della questione del rapporto essere umano/natura viene declinata in chiave teologica a partire dalla rilettura di Genesi capitoli 1 e 2, focalizzando l'attenzione sulla postura etica implicita in questo testo che ha fatto la storia della cultura occidentale in senso patriarcale e di sfruttamento delle risorse. La riscoperta della collocazione dell'essere umano nel contesto del creato consente all'etica teologica di tracciare una prospettiva innovativa e attuale rispetto al problema della salvaguardia dell'ambiente sentito e vissuto anche come urgenza nell'incontro ecumenico.

Compiuto il primo quarto di secolo dall'inizio del nuovo millennio la preoccupazione per la salute del pianeta Terra sembra animare la discussione degli specialisti, scienziati e ricercatori di varie discipline, associazioni di cittadini in tutto il mondo, una buona parte delle chiese cristiane e gruppi religiosi e non, molto più di quanto condizioni l'agenda politica dei Paesi economi-

camente egemoni; anche movimenti giovanili¹ che sembravano crescere nella consapevolezza della criticità del tema ambientale non hanno in realtà generato quell'insieme di effetti che sarebbero stati auspicabili. Se da un lato non è possibile non accorgersi di cambiamenti climatici, degrado ambientale, inquinamento del suolo, dell'aria e delle acque e di tutte le complesse e vaste conseguenze sulla vita delle specie vegetali, animali e umana, la struttura geopolitica e gli interessi finanziari determinano le scelte e impediscono quel cambiamento di rotta che la scienza indica come urgente e necessario.

Il punto prospettico dal quale le riflessioni che seguono traggono origine è quello di chi abita l'emisfero settentrionale del pianeta, a Occidente: si tratta di un elemento rilevante per comprendere il tipo di sensibilità e il retroterra culturale che genera l'elaborazione del pensiero su un tema di grande rilevanza e attualità. Si tratta inoltre di un punto di vista situato anche sotto il profilo teologico: la tradizione ebraico-cristiana e l'esperienza delle Chiese in cammino ecumenico è l'orizzonte dal quale partire per interpretare sia i dati scientifici sia le linee di un'etica in grado di compiere scelte coerenti con la situazione che si presenta.

Le Chiese impegnate nel cammino ecumenico² sono oggi unite nel celebrare attraverso varie iniziative comuni il Tempo del Creato dal 1 settembre al 4 ottobre di ogni anno: all'aspetto liturgico si aggiungono lo studio e la sensibilizzazione svolte dalle Chiese

¹ L'esperienza delle manifestazioni di *Friday for Future* non pare aver inciso sull'agenda politica dei Paesi più sviluppati come sembrava possibile al suo esordio nel 2018.

² L'esperienza iniziata nella Chiesa Ortodossa dal Patriarca ecumenico Dimitrios I (1989) ha visto la convergenza sul tema anche della Chiesa cattolica romana che dal 2015 ha istituito la Giornata Mondiale per la custodia del Creato per iniziativa di papa Francesco, dando vita anche a un movimento con questo impegno speciale (*Laudato si'*); vedremo successivamente il percorso proprio del Protestantismo e degli organismi ecumenici mondiali. È significativo che la data del 1° settembre sia considerata inaugurale per l'Anno Liturgico in ambito Cristiano Ortodosso in quanto momento in cui si ricorda l'inizio della creazione del mondo; anche se il Cristianesimo Protestante ha valorizzato maggiormente la dimensione storica ed etica dell'economia della salvezza, alcune denominazioni (ad esempio il Metodismo) mantengono nel corso dell'Anno Liturgico specifiche occasioni legate alla celebrazione di aspetti connessi alla natura.

a livello locale e declinate secondo le caratteristiche dei territori, questo costituisce senza dubbio un punto di responsabilità comune di rilevanza pubblica.

Percorreremo il tema della cura e della salvaguardia dell'ambiente tornando innanzitutto al testo biblico come patrimonio comune di fede e di cultura proposto all'interpretazione presente e alle riflessioni di etica teologica che ne conseguono.

1. Rileggere *Genesi* nel tempo dell'Antropocene

Nel 1967 lo storico della tecnica Lynn White jr. in un celebre saggio³ metteva a tema l'idea che la crisi ecologica che in quegli anni risvegliava la consapevolezza dei cittadini nei Paesi industrializzati abbia alle origini proprio la tradizione ebraico-cristiana che avrebbe autorizzato e incentivato gli esseri umani allo sfruttamento del pianeta come risorsa. La tesi, che ha trovato notevole risonanza, prende avvio da alcuni versetti del libro della *Genesi*:

E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra” (Gn 1,26). Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra». Poi Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne (Gn 1,28-30).

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse (Gn 2,15).

³ LYNN WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», vol. 155, 10 marzo 1967.

Gli elementi fondamentali che emergono da questi testi sono legati alla traduzione di termini ebraici che hanno avuto una storia degli effetti lunga e determinante nel percorso della cultura occidentale: l'idea che l'essere umano, e soltanto tale essere, sia creato a immagine del Creatore, il comando/autorizzazione al dominio sulle creature e su tutto ciò che è presente nell'ambiente in cui l'*adam* viene posto sono i più evidenti. Tuttavia nel secondo capitolo del libro, il racconto utilizza altri verbi per esprimere il rapporto tra l'essere umano e ciò che lo circonda facendo emergere l'idea di un ambiente da custodire e coltivare⁴ piuttosto che da sfruttare e sottomettere ai propri esclusivi interessi. È dunque vero che, come sosteneva White, la cultura occidentale che trova in questi testi, insieme alla componente filosofica greca, la propria fonte testuale ha proposto un antropocentrismo che si è tradotto in specismo e sfruttamento fino alla distruzione dell'ambiente vissuto come risorsa, ma è altrettanto vero che l'ermeneutica biblica oggi tende a ridimensionare e talvolta a rovesciare l'interpretazione di queste pagine di Genesi⁵.

Come osserva il teologo riformato Jürgen Moltmann⁶, l'ecologia come scienza delle relazioni dell'organismo con l'ambiente circostante nasce nella seconda metà del sec. XIX e si sviluppa in modo diversificato nelle scienze che mettono a tema ambiti diversi: così l'ecologia umana, la medicina psicosomatica e la psicologia ecologica finiscono con il mettere in crisi il modello

⁴ Non è questa la sede per addentrarmi nella ricca bibliografia esegetica sui primi capitoli di *Bereshit/Genesi* e sui risultati del metodo storico-critico che ha consentito di conoscere molto del diverso contesto storico e culturale in cui i due racconti della creazione sono stati redatti. Si rimanda il lettore interessato ad approfondire alla ricca bibliografia esegetica.

⁵ Rimandando a contributi specifici, sia sufficiente qui ricordare che i due verbi ebraici presenti in Gn 2,15, ‘ābad e šāmar, indicano il lavoro e la custodia con le stesse radici utilizzate in altri testi biblici per indicare il servizio divino e l'osservanza della Torah. Ciò può suggerire che il rapporto che si stabilisce tra essere umano e ambiente creato sia segnato dalla responsabilità, simile piuttosto a quella di un giardiniere che cura quanto a lui affidato o a quella di un pastore che custodisce e protegge i propri animali non in un'ottica di puro sfruttamento come avviene invece oggi, ma di comunanza di vita.

⁶ JÜRGEN MOLTMANN, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 165 ss.

antropocentrico tematizzato dalla modernità, fino a giungere nel sec. XX a una più acuta e sistematica consapevolezza del modello non solo antropocentrico, ma androcentrico che associa il paradigma sociale patriarcale con il modello di rapporto uomo-natura nel senso del dominio e dello sfruttamento.

Potremmo dire senza dubbio che i termini utilizzati aiutano a fare le opportune distinzioni: se il modello uomo-natura si è manifestato come patriarcato e sfruttamento dell'ambiente interpretato come pura risorsa a disposizione (non degli esseri umani in generale, ma degli esseri umani violenti e più forti), tornare al testo biblico e alla teologia della creazione consente di ritrovare il modello di un essere umano inteso come responsabile e custode inserito in un ambiente più come servitore che come padrone, disegnando una promettente base per una relazione teologica con la natura intesa come creazione.

Secondo Moltmann il cammino verso una teologia ecologicamente responsabile deve prendere in esame gli effetti di un monoteismo che genera come immediato effetto un “antropocentrismo secondario” e recuperare la dimensione cosmologica essenziale sia alla dottrina su Dio sia a quella sull’essere umano.

Dal punto di vista scientifico gli effetti delle attività antropiche sull’equilibrio degli ecosistemi ha dato origine non solo a ricerche mirate in diversi ambiti specialistici, ma anche a un dibattito sulla possibilità di inquadrare in un concetto “geologico” l’epoca che stiamo vivendo. Nel 2002 Paul J. Crutzen⁷ scriveva su *Nature*: «Sembra appropriato assegnare il termine “Antropocene” all’attuale epoca geologica, per molti versi dominata dall’uomo, che integra l’Olocene. Si può dire che sia iniziato nella seconda parte del XVIII secolo, quando le analisi dell’aria intrappolata nei ghiacci polari hanno mostrato l’inizio della crescita delle concentrazioni globali di anidride carbonica e metano».

⁷ PAUL J. CRUTZEN, *Geology of Mankind*, in «Nature», vol. 23, 2002, 415.

Il termine proposto di “Antropocene” non ha trovato consenso tra gli studiosi ed è stato definitivamente valutato come non adeguato dall’*Anthropocene Working Group* nel 2024, non prima però di essere passato dalle scienze geologiche alle scienze umane suscitando anche in questo ambito notevole dibattito. A prescindere dal successo della definizione e dall’accordo degli studiosi sull’inizio del processo distruttivo e delle sue ragioni legate alla cultura del dominio, resta oggi il tema scottante di un’emergenza che ha come versante etico la responsabilità per tutti e che per le Chiese cristiane assume anche senza dubbio una coloratura teologica rilevante.

2. Ecumenismo e cura del creato

La storia del movimento ecumenico è fin dai suoi esordi intrecciata con l’attenzione al tema della salvaguardia del creato e alla sua connessione con le questioni della pace e della giustizia: nei lavori delle Assemblee internazionali degli organismi ecumenici spesso il nodo tra questi problemi è posto in primo piano, come si può constatare ripercorrendo brevemente la storia di queste istituzioni.

Il Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC, ne sono membri effettivi protestanti e ortodossi, come osservatrice la Chiesa Cattolica) fondato ad Amsterdam nel 1948 esordisce nella sua prima Assemblea con un appello pressante per la pace, ma il tema si intreccia ben presto con la questione della giustizia sociale quando negli anni Sessanta, all’indomani della Seconda Guerra Mondiale, emerge il difficile percorso di emancipazione postcoloniale dei Paesi “in via di sviluppo”. L’attenzione alle situazioni venute a crearsi in secoli di sfruttamento delle risorse, nello sbilanciamento dei diritti e nel degrado dei territori, risveglia potentemente l’attenzione delle Chiese sui rapporti e sulle dinamiche alla base della condizione dei diversi Paesi e dei conflitti in atto: non si tratta più di lavorare esclusivamente per la pace, ma di tener

conto che non c'è pace senza giustizia (Ginevra 1966). Pochi anni dopo, all'inizio degli anni Settanta, il Club di Roma solleva con vigore la questione del degrado ambientale e si comincia a studiare la relazione che connette gli squilibri economici mondiali alla pace, alla giustizia e al problema della cura dell'ambiente.

A Vancouver nel 1983 la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato diventano finalmente la triade che offre la linea guida dei lavori e della preoccupazione della sesta Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Il tema ecologico viene in primo piano anche alla prima Assemblea della Conferenza delle Chiese Europee (KEK) e del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE) a Basilea nel 1989. Come si è già ricordato risale al 1989 anche l'istituzione della giornata del 1° settembre come ricorrenza dedicata alla preghiera con attenzione al creato da parte del Patriarca Dimitrios I.

Da un punto di vista più strettamente teorico la commissione teologica del CEC, *Fede e Costituzione*, di cui fa parte a pieno titolo anche la Chiesa Cattolica, ha a sua volta lavorato sul tema della cura del creato e del rapporto tra esseri umani e natura inizialmente soprattutto grazie all'impegno di alcuni teologi come il luterano Joseph Sittler e il riformato Lukas Vischer⁸. A Vischer si deve infatti la redazione del Documento *God in Nature and History*, mentre a Sittler si deve una rilettura esegetica della *Lettera ai Colossei* incentrata sulla ricapitolazione cosmica nel Cristo che individua una promettente via specificamente cristiana per ridefinire il rapporto tra essere umano e creazione.

L'enciclica di papa Francesco pubblicata nel 2015 con il titolo *Laudato si'*⁹ mette a tema la salvaguardia del creato riprendendo i temi già ampiamente condivisi dalle Chiese in diverse occa-

⁸ Cfr. l'interessante lavoro di LUKAS VISCHER, *The Theme of Humanity and Creation in the Ecumenical Movement* sul sito www.lukasvischer.unibe.ch/pdf/1993_humanty_creation_ecumenical_movement.pdf.

⁹ L'enciclica è consultabile all'indirizzo vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

sioni ecumeniche; la già citata Assemblea del CEC a Basilea nel 1989, ma anche gli incontri avvenuti a Graz nel 1997 e a Sibiu nel 2007 che non hanno mancato di porre l'attenzione al tema della custodia del creato come preciso compito etico per le Chiese. Dopo la seconda Assemblea ecumenica europea di Graz le chiese protestanti italiane riunite nella Federazione Chiese Evangeliche in Italia (FCEI) hanno dato vita alla Commissione Ambiente, seguendo l'agenda proposta dalla Comunione Mondiale delle Chiese Riformate (già Alleanza Riformata) e dalla Federazione Luterana Mondiale. Tale Commissione dal 2001 prende il nome di Commissione Globalizzazione e Ambiente (GLAM) per aiutare le Chiese ad affrontare il tema con responsabilità e in una prospettiva di fede.

A tal proposito merita una menzione particolare la *Charta Oecumenica*¹⁰, un Documento condiviso dalle Chiese nel 2001 in cui si tematizza l'impegno assunto collettivamente su diversi problemi in agenda. La *Charta* dedica il punto 9 all'argomento della custodia del creato («Salvaguardare il creato»):

Credendo all'amore di Dio creatore, riconosciamo con gratitudine il dono del creato, il valore e la bellezza della natura. Guardiamo tuttavia con apprensione al fatto che i beni della terra vengono sfruttati senza tener conto del loro valore intrinseco, senza considerazione per la loro limitatezza e senza riguardo per il bene delle generazioni future. Vogliamo impegnarci insieme per realizzare condizioni sostenibili di vita per l'intero creato. Consci della nostra responsabilità di fronte a Dio, dobbiamo far valere e sviluppare ulteriormente criteri comuni per determinare ciò che è illecito sul piano etico, anche se è realizzabile sotto il profilo scientifico e tecnologico. In ogni caso la dignità unica di ogni essere umano deve avere il primato nei confronti di ciò che è tecnicamente realizzabile. Raccomandiamo l'istituzione da parte delle Chiese europee di una giornata ecumenica di preghiera per la salvaguardia del creato. Ci impegniamo a sviluppare ulteriormente uno stile di vita nel quale, in contrapposizione al dominio della logica economica ed alla costrizione al consumo, accor-

¹⁰ La Carta è scaricabile dal sito ceceurope.org/ecclesiology-and-mission/charta-oecumenica.

diamo valore ad una qualità di vita responsabile e sostenibile; a sostenere le organizzazioni ambientali delle Chiese e le reti ecumeniche che si assumono una responsabilità per la salvaguardia della creazione.

Le proposte delle Chiese coinvolte nell'impegno ecumenico riguardano sia l'approfondimento teologico sia, come si è visto, l'impegno pratico a promuovere nuove prassi quotidiane¹¹ rivolte alla cura del creato, ma anche momenti di preghiera e liturgia comune come segno di sensibilizzazione e di testimonianza sia interna sia pubblica e di riconnessione meditativa e orante ricca di una lunga tradizione forse ancora poco valorizzata.

3. Linee per un'etica teologica *nella Creazione*

Riconsiderare il rapporto tra essere umano e natura in chiave teologica significa pensare l'*adam* come creatura somigliante al Creatore e la natura come creazione; la riscoperta della trascendenza divina come estrema e paradossale vicinanza consente al pensiero cristiano di realizzare la propria via particolare anche rispetto al tema ambientale. La filosofia e la teologia della cura offrono un apporto significativo in questo senso: ripensare il Creatore come Colui che con materna premura dà vita, nutre, abilita la creazione alla vita e in essa elegge l'essere umano come proprio “luogotenente” responsabile della custodia e del servizio rovescia la tradizione occidentale resa esplicita nella storia delle idee soprattutto dalla modernità, con un essere umano considerato dominatore e sfruttatore della natura della quale conosce sempre meglio il funzionamento facendo della conoscenza uno strumento di potere.

In questa nuova prospettiva, solidamente costruita su una puntuale esegeti dei testi biblici, le categorie di servizio e di la-

¹¹ Alcune Chiese protestanti, in Italia la Chiesa Valdese di Milano, hanno adottato il sistema di certificazione Gallo Verde per garantire che le proprie attività e la vita quotidiana comunitaria e individuale riduca o annulli l'impatto ambientale negativo e metta in atto invece pratiche di valorizzazione e di cura del creato.

voro, di cura e di protezione caratterizzano il rapporto antropologico con tutto ciò che incontra e con cui condivide l'esperienza della vita: su questa base può svilupparsi un'etica che prenda in considerazione il rapporto con gli animali¹², con le piante, con le acque e la terra, e in generale con tutto ciò che nella attuale percezione occidentale è nulla più che risorsa a disposizione, oggetto da usare, sfruttare, consumare, gettare.

Da qui può iniziare un cambiamento profondo e promettente che comporta una rivoluzione non soltanto nell'approccio al problema ora scottante del cambiamento climatico e di una "risorsa" che rischia di essere limitata, ma addirittura nell'autopercezione dell'essere umano.

Due linee di pensiero possono offrire il contributo iniziale a questo lavoro: il pensiero delle donne che si è già mosso, sia dal punto di vista filosofico sia nella prospettiva specificamente teologica, in questa direzione attraverso l'elaborazione della categoria della cura, ma anche attraverso la contestazione e la denuncia del modello androcentrico che ha determinato l'approccio predatorio alla natura¹³; la valorizzazione delle teologie "periferiche", contestuali, con l'assunzione piena della consapevolezza della non-assolutezza del pensare di una parte, fosse anche quella più forte (e violenta). Attraverso la linea segnata da queste prospettive è possibile cogliere l'Antropocene, quest'era pesantemente segnata dall'impatto antropico sul pianeta, come esito diretto dell'androcentrismo, e rileggere anche la nozione di peccato proprio alla luce della violenza predatoria del dominio e del profitto. La concentrazione della ricchezza e la potenza finanziaria generata dallo sfruttamento degli elementi naturali, dalle acque ai minerali agli animali, distruggono il potenziale relazionale insito nella realtà, non solo a livello di riduzione o eliminazione della

¹² Cfr. MARTIN M. LINTNER, *Etica animale. Una prospettiva cristiana*, Queriniana, Brescia 2020.

¹³ Cfr. LETIZIA TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*, Claudiana, Torino 1980.

biodiversità, ma anche nel senso della postura spirituale umana rispetto all’ambiente.

Ciò che è definito “risorsa” naturale può essere ricategorizzato e conosciuto come “bene comune”¹⁴: un esempio efficace riguarda la qualità dell’aria, l’utilizzo del suolo, o ancora la privatizzazione delle acque, temi che non sono abbastanza presenti nelle discussioni pubbliche odierne.

4. Uno sguardo interreligioso: Cristianesimo tra Ebraismo e Dark Green Religion

Non solo il Cristianesimo nelle sue diverse denominazioni è attraversato oggi dall’interesse e dalla preoccupazione volte a ritrovare una postura etica di cura del creato; nel 2015 vengono firmate la *Dichiarazione Islamica sul cambiamento climatico globale*¹⁵, la *Dichiarazione Buddhista sui cambiamenti climatici ai leader mondiali*¹⁶ e la *Dichiarazione indu sul cambiamento climatico*¹⁷.

Tuttavia l’interesse per l’ambiente da un lato e la ricerca di spiritualità dall’altro generano oggi esperienze “religiose” al di fuori delle religioni istituzionali, talvolta in contrapposizione esplicita con le religioni tradizionali.

Il monoteismo trascendentalista che caratterizza soprattutto le religioni abramitiche è stato oggetto di aspra critica da parte degli studiosi che negli anni Sessanta hanno inaugurato l’ecologismo; come abbiamo visto la lettura di White individua proprio nella Scrittura biblica la base del rapporto uomo-natura che ha determinato in Occidente il progressivo danno ambientale. Altri contributi nella stessa direzione vennero da Clarence G. Glacken

¹⁴ Sia consentito citare ILENYA GOSS, *Medicina e Antropocene. Prospettive etiche sulla salute come bene comune*, in *Antropocene e bene comune*, Genova University Press 2022, 171-186.

¹⁵ Cfr. www.ifees.org.uk/wp-content/uploads/2020/01/iccd-italianfull.pdf.

¹⁶ Cfr. ecobuddhism.org/.

¹⁷ Consultabile sul sito unfccc.int/news/hindu-declaration-on-climate-change.

e da Ian McHarg¹⁸, e la naturale evoluzione dell'aver individuato una causa culturale importante del problema fu la contrapposizione del paganesimo, storicamente sconfitto, ma sempre presente in nuove forme di religiosità sempre più diffuse, alla tradizione ebraico-cristiana e greca dell'Occidente.

L'avvicinamento del movimento ecologista al neo-paganismo si è proposto come esito della critica rivolta soprattutto all'Ebraismo e al Cristianesimo e spesso si è anche delineata una prossimità tematica con gli ecofemminismi dovuta soprattutto all'associazione fra il trascendentalismo monoteista e la sua ombra patriarcale e maschilista, individuato come comune avversario.

Ebraismo e Cristianesimo hanno reagito in modi molto simili, talvolta accettando la responsabilità rispetto al problema, ma mantenendo la lettura del rapporto tra essere umano e natura nei termini tradizionali antropocentrici come dato irrinunciabile; in alternativa cercando nell'esegesi (ed è la via seguita qui) un approccio differente, rispettoso dei testi, ma critico verso l'ermeneutica dominante nella tradizione di pensiero ad essi ispirata.

Sul fronte opposto la ricerca di una espressione spirituale più legata al rispetto della natura ha dato vita a diverse esperienze definite da Bron Taylor¹⁹ "Green Religion" o, nella forma più radicale, "Dark Green Religion": l'assunto principale di questa galassia di esperienze è la sacralità della natura, associata ad una ricerca pratica di connessione. Naturalmente questa espressione di spiritualità trova più facilmente vicinanza con forme di religione come l'animismo, il Giainismo, il neo-paganismo, lo sciamanesimo, ma prende distanza dalle forme *ecofriendly* delle religioni abramitiche, tacciate di essere portatrici di un insuperabile e distruttivo antropocentrismo.

¹⁸ Citati da JEREMY COHEN, *On Classical Judaism and Environmental Crisis*, in «Tikkun. A Bimonthly Jewish Critique of Politics, Culture and Society», vol. 5, n. 2, 1990, 74-77 [rist. in. Yaffe, M. D. (ed.) 2001, pp. 73-79].

¹⁹ Cfr. BRON TAYLOR, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, University of California Press, 2009.

Pur non essendo questa la sede per un approfondimento di questo aspetto dell’interesse per la natura e la preoccupazione per l’ambiente con i suoi effetti anche sociali e di impegno politico, non si vuol tralasciare di ricordare che oggi l’esperienza definita in senso ampio “spirituale” al di fuori delle religioni strutturate raccoglie consensi e registra un notevole seguito.

Il Cristianesimo (e similmente l’Ebraismo), nelle sue diverse famiglie unite nell’impegno ecumenico, si muove oggi nella consapevolezza che la natura è in verità creazione, e in base a questo assunto il rapporto tra essere umano e creato si definisce primariamente alla luce della coappartenenza dell’umano stesso al piano creativo di Dio, e successivamente in base alla specifica vocazione umana all’etica della responsabilità e della cura che negli ultimi anni è divenuta sempre di più un tema all’ordine del giorno.

Conclusioni

In questo senso il lavoro del pensiero è chiamato oggi a riformulare e a trovare nuove vie di elaborazione che aiutino Chiese e società a costruire una postura rinnovata nell’ambiente trasformato in cui si tessono relazioni di diverso tipo e che chiede guarigione attraverso decisioni e pratiche comuni. Oltre a partecipare al lavoro di teologi moralisti, filosofi, eticisti e bioeticisti, scienziati, società e associazioni, le Chiese, come si è visto, organizzano ogni anno attività anche liturgiche legate alla cura e alla custodia del creato: in ambito cattolico il Dicastero per il Culto divino ha proposto una “Messa per la custodia del creato” che papa Leone XIV ha approvato il 3 luglio 2025²⁰, mentre la Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia provvede ogni anno

²⁰ Il *Decreto* è consultabile sul sito www.vatican.va/content/romancuria/it/dicasteri/dicastero-culto-divino-e-disciplina-sacramenti/documenti/20250608-decreto-missa-custodiacionis.html.

alla stesura di materiali per animare le celebrazioni e i momenti comunitari dedicati a questo tema, ma ogni anno il Tempo del Creato vede la collaborazione in spirito ecumenico delle diverse realtà ecclesiali presenti nei vari territori, in una coralità denominazionale che costituisce un'esperienza di impegno comune che necessita di essere ulteriormente valorizzata e curata insieme all'impegno del pensiero per una riformulazione del messaggio di pace e di liberazione che nella tradizione cristiana coinvolge l'intero creato.

Nómos e lógos dell' oîkos: giustizia ambientale ed economia

Pierpaolo Simonini

Sommario: 1. Una categoria ecologico-politica. – 2. Dal politico all'economico. – 3. Giustizia ambientale: principi, strumenti e campi di applicazione. – 4. Giustizia ecologica e *ratio economica*. – 5. Sguardi eco-teologici a mo' di conclusione.

Nómos and lógos of the oîkos: environmental justice and economics

ABSTRACT

Economic rationality is an indispensable component of environmental and ecological justice, partly because of the tensions that run through it: while it brings rationality to the world of trade and human sociality, it criticises the concealment of distorting elements and constraints that it itself has helped to generate. In any case, the nómos of the oîkos is open to the question of meaning that inhabits social and ecological relations.

The distributive conflicts linked to resource constraints have prompted 20th-century economic science to rethink development paradigms, in line with environmental economics and ecological economics. The scientific nature of economics in giving rational form to the world of preferences, value attributions, exchanges and investments in the future is not in question; however, the overall picture is made more complex and less self-referential by taking into account physical, social, cultural and meaning variables that go beyond classical abstractions concerning the individual and his or her interactions.

La *ratio economica* è un tassello indispensabile della giustizia ambientale ed ecologica, anche in ragione delle tensioni che l'attraversano: mentre conferisce razionalità al mondo degli scambi e della socialità umana, critica l'occultamento di elementi distorsivi e vincoli che essa stessa ha contribuito a generare. In ogni caso il *nómos* dell'*oîkos* è aperto alla domanda di senso che abita le relazioni sociali ed ecologiche.

I conflitti distributivi legati ai limiti delle risorse hanno spinto la scienza economica del XX secolo a un ripensamento di paradigmi dello sviluppo, secondo l'economia *ambientale* ed *ecologica*. Non è affatto messa in discussione la scientificità dell'economia nel dare forma razionale al mondo di preferenze, attribuzioni di valore, scambi e investimenti sul futuro; viene però reso più complesso e meno autoreferenziale il quadro d'insieme, facendo i conti con le variabili fisiche, sociali, culturali e di senso che vanno al di là delle astrazioni classiche, riguardanti l'individuo e le sue interazioni.

La categoria di giustizia è uno degli strumenti etici classici per affrontare i conflitti distributivi, dunque anche quelli connessi alla crisi ecologica. Fin dall'antichità il concetto è stato declinato in senso sia politico che economico, spesso al crocevia tra equa distribuzione dei beni e legittimazione di potere. L'idea di

giustizia *ambientale* nasce in ambito ecologico-politico, producendo presto norme e sentenze, pur possedendo un intrinseco profilo economico. È sotto quest'ultimo che il presente contributo accosta il tema, nemmeno sufficientemente consapevoli della complessità di strumenti di cui la scienza economica dispone per comprendere come il “metabolismo” della vita sociale possa alimentare il benessere delle comunità umane, in equilibrio con l'intero ordine dei viventi.

L'ottimismo con cui l'economia ambientale concilia natura ed economia, o sostenibilità e fuoriuscita dalla povertà, è interpellato dai costi climatici in larga parte gravanti sui gruppi più vulnerabili, su cui rischia di pesare la stessa transizione energetica, se non opportunamente governata. Si aggiungano la regressione all'economia fossile in un mondo sempre più energivoro e in un contesto di incertezza internazionale. Alcuni approcci critici di scienza economica integrano il riconoscimento dei limiti fisici del sistema e il suo fondamento nel legame sociale. Insieme al campo ulteriore della giustizia ecologica, che include le generazioni future e le altre specie viventi, si tratta di questioni che rinviano al senso dell'uomo in rapporto all'universo, dunque a un'antropologia ecologica ed economica su cui anche la teologia è chiamata a interrogarsi.

1. Una categoria ecologico-politica

I movimenti e la ricerca accademica sulla giustizia ambientale si sviluppano alla fine del XX secolo, dando luogo di lì a breve a provvedimenti normativi che faticosamente traducono questo appello nei fatti.

1.1. *Fatti e norme di giustizia ambientale*

Alcuni riferimenti tra i più recenti, a livello nazionale e internazionale, contribuiscono a comprendere il tentativo di normare la

giustizia ambientale e le resistenze incontrate. La Legge italiana n. 68 del 2015 disciplina le procedure penali rispetto ai delitti contro l’ambiente, per fatti di inquinamento o disastro ambientale, morte o lesioni come conseguenze di inquinamento, traffico e abbandono di materiali radioattivi e omessa bonifica dei siti. È una giustizia sanzionatoria che riconosce, per via negativa, un valore essenziale di bene comune, pur non delineando ancora con precisione il paradigma vittimologico riferibile alla violenza ambientale¹.

L’Accordo di Sharm el Sheikh deliberato alla COP 27 prevede il risarcimento del Sud globale attraverso un fondo *for loss and damage*, secondo il principio “chi inquina paga” di non facile attuazione². La compensazione dei danni è il terzo pilastro dell’azione ecologica su scala globale, quando mitigazione e adattamento non bastano. È decisiva la scienza dell’attribuzione, branca meteorologica che studia i nessi di causa-effetto rispetto alle catastrofi ambientali; spetta poi alla politica internazionale costituire i fondi di compensazione delle comunità.

Di difficile attuazione è anche il *Nature Restoration Law* (2024), Regolamento europeo di ripristino di almeno il 20% delle aree marine e terrestri entro il 2030 (il 90% entro il 2050), a fronte di un degrado dell’80%. La legge, emblema del *Green Deal* europeo, si è rivelata divisiva soprattutto rispetto agli interessi degli agricoltori, ai quali si è concesso un “freno d’emergenza” che ne sospenda l’applicazione in particolari circostanze. Essa implica pertanto questioni serie di giustizia distributiva in rapporto ai beni comuni.

Emblematico è lo scontro che si protrae da anni in Brasile sul “marco temporal” (quadro temporale). Il principio impedisce di istituire riserve territoriali per le comunità indigene — l’unico modo di salvaguardare foreste e suoli dall’assalto dell’agroindustria multina-

¹ M. MONZANI et al., *Vittime di crimini ambientali. Tra silenzi e istanze di riconoscimento*, Libreria Universitaria, Padova 2021.

² A oggi è stato istituito un comitato di transizione per fissarne le regole di distribuzione. Il fondo, attivato presso la Banca Mondiale, vede il contributo volontario di alcuni paesi (gli USA ne sono fuoriusciti nel 2025), sottostimato rispetto ai trilioni di dollari necessari a compensare le comunità più colpite.

zionale — sui territori loro usurpati prima del 1988, anno di entrata in vigore della Costituzione. Sotto presidenti di vari schieramenti il Congresso ha portato avanti la legge che, bocciata dalla Corte Suprema nel 2023, è stata riproposta insieme all'offerta — avanzata dal magistrato e ministro Gilmar Mendes — di compensazione mediante una quantità di terreni equivalente. Il principio di proporzionalità economica misconosce però il conflitto politico soggiacente e la percezione di una dislocazione forzata dei gruppi indigeni³.

1.2. *Le origini*

Le questioni di giustizia ambientale emergono storicamente nel loro profilo politico, prima che ecologico ed economico. I movimenti per la giustizia ambientale (*Environmental Justice Movement*, EJM) nascono rivendicando i diritti delle minoranze con un «effetto politicizzante» volto a incrementarne consapevolezza e partecipazione⁴, a partire dai LULU (*locally unwanted land uses*) contestati negli USA dagli anni Ottanta. È il sociologo Robert Bullard a definire *environmental justice* la protesta contro l'individuazione di siti di stoccaggio di rifiuti pericolosi deliberata su criteri etnico-razziali⁵. Questi sono illustrati analiticamente nel Report della Commissione per la giustizia razziale di una chiesa

³ <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2025-06/conciliacao-no-stf-mantem-marco-temporal-para-terras-indigenas>.

⁴ F. ROSIGNOLI, *Giustizia ambientale. Come sono nate e cosa sono le disuguaglianze ambientali*, Castelvecchi, Roma 2021, 21. Per David Schlosberg la giustizia ambientale rivendica la distribuzione dei rischi ambientali oltre le differenze razziali e socio-economiche, il riconoscimento dei soggetti-comunità vittime, la loro partecipazione alle procedure decisionali e l'implementazione di *capabilites* trasformative dei contesti di vita (D. SCHLOSBERG, *Defining Environmental Justice. Theories, Movements and Nature*, Oxford University Press, Oxford 2009, 11-12).

⁵ Nel 1982 scoppia ad Afton, città del North Carolina con il 60% di abitanti afroamericano e sotto la soglia di povertà, la protesta contro l'ubicazione di un deposito di rifiuti tossici; essa innesca una presa di coscienza sul nesso tra politiche ambientali e potere contrattuale delle minoranze, come segnala R. BULLARD, *Dumping in Dixie: Race, Class and Environmental Quality*, Westview Press, 1990 (il saggio dello studioso americano di pianificazione ambientale è considerato l'avvio della riflessione critica sulla giustizia ambientale).

progressista nera, *Toxis Wastes and Race in the United States* del 1987⁶. Negli stessi anni il movimento si globalizza saldandosi alle lotte contadine che, a diverse latitudini, rivendicano i diritti di accesso alle risorse naturali e denunciano lo sfruttamento del lavoro, nella forma di un «ecologismo dei poveri»⁷: emblematica è la vicenda del sindacalista brasiliano Chico Mendes, che venuto a contatto con movimenti ambientalisti salda la lotta per il lavoro e la sussistenza dei *siringueiros* con la difesa della foresta pluviale⁸.

L'ecologia politica degli EJM apporta al pensiero ecologico tre idee fondamentali. 1) L'ambiente da difendere non si limita a parchi e riserve ma comprende lo spazio quotidiano «dove si vive, si lavora e si gioca», ferito da contaminazioni di ogni tipo. La mentalità preservazionista e l'idea della *wilderness* tutelano la biodiversità nell'ambito del conflitto uomo-natura, ma non intercettano i conflitti sociali ecologicamente determinati. 2) Il differenziale di esposizione al rischio delle comunità umane non è opera di forze cieche ma si concentra in aree individuate quali «discariche ultime del benessere altrui», secondo un *path of less resistance* con cui *corporation* e agenzie governative si impongono su comunità politicamente deboli perché povere e facilmente ricattabili⁹. 3) Spesso gli stessi gruppi sociali che contestano la localizzazione di depositi di rifiuti passano dalla sindrome NIMBY (*Not in My Back Yard*) alla soluzione PIBBY (*Put In Black's Back*)

⁶ UNITED CHURCH OF CHRIST, *Toxic Wastes and Race in the United States* (1987), in <https://www.nrc.gov/docs/ML1310/ML13109A339.pdf>.

⁷ La categoria nasce nell'ambito della ricerca ecologico-politica degli anni Ottanta con un'accezione “rurale terzomondista” che, secondo l'economista Juan Martínez Alier, converge con quella più connotata come urbana della giustizia ambientale, superando però la centralità dell'elemento razziale e occupandosi di gruppi che – anche maggioritari – sono privi di potere (J. MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Jaca Book, Milano 2009, 27-28).

⁸ A. SACHS, *Eco-giustizia: connettere i diritti umani e l'ambiente*, in M. GRECO (a cura di), *Diritti umani e ambiente. Giustizia e sicurezza nella questione ecologica*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole 2000, 100-101. Mendes fu assassinato nel 1988 su ordine di un allevatore di bestiame “affamato di terra”: agli oltre 1000 omicidi correlati alla terra denunciati da Amnesty International in Brasile negli anni Ottanta sono seguite non più di 10 condanne.

⁹ M. ARMIERO, *Il movimento per la giustizia ambientale*, in *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico. Vol. III: Il capitalismo americano e i suoi critici*, Jaca Book, Milano 2013, 474.

Yard)¹⁰. Gli EJM hanno spesso criticato l'incapacità di gran parte dell'ecologismo occidentale di affrontare il tema della giustizia sociale, probabilmente per posizione socio-economica, composizione etnica o semplice miopia¹¹.

2. Dal politico all'economico

L'ecologia politica implica anche un profilo economico: i costi del degrado ambientale gravano, ad esempio, sul valore delle abitazioni e l'accesso a cure sanitarie. Il misconoscimento della dignità che ferisce i singoli e perturba un ordine si traduce quindi anche in costi misurabili. L'economia peraltro va oltre una metrica dei costi, poiché determinando la consistenza delle disuguaglianze socio-economiche pone in questione la sostenibilità del sistema quanto a equità distributiva e limiti fisici. Integrando la prospettiva economica, l'ecologia integrale è così condotta ad affrontare i temi fondamentali del reciproco rimando tra ordine politico ed economico, dell'ambiguità dell'idea di giustizia nell'economia classica rispetto al peso delle disuguaglianze e la comune radice semantica – insieme ai distinti approcci – di economia ed ecologia.

2.1. Co-implicazione di ordine politico ed economico

La forza dell'azione politica è tratta da un ordine simbolico di legittimazione che conferisce dignità mediante ruoli e gerarchie¹²

¹⁰ S. IOVINO, *Rifiuti tossici? Non nel mio cortile (nel loro sì però). Un'analisi del razzismo ambientale*, in «Kainos», 1 (2016), 113-138.

¹¹ Il sociologo Razmig Keucheyan contesta alle principali organizzazioni ambientaliste USA (tra cui Sierra Club e WWF) una «pressoché totale mancanza di considerazione» delle questioni di giustizia ambientale, con un «elitarismo ambientale» imputabile alla loro composizione di «schiaffiante maggioranza [...] bianca, di classe media e alta» (R. KEUCHEYAN, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica*, Ombre corte, Verona 2019, 21-22).

¹² Cfr. G. DUMÉZIL, *Mito ed epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino 1982.

o cittadinanza, ma anche dalla *ratio* economica con cui distribuisce vantaggi e svantaggi all'interno di un gruppo¹³. La relazione tra politica ed economia è però più complessa. L'economia è essa stessa nomotetica: i sistemi di produzione e scambio tendono all'istituzione di equilibri stabili (talvolta anche con l'apporto di forza militare)¹⁴ generando ordini di potere, secondo la lezione marxiana¹⁵. Essi conferiscono ad alcuni una più densa capacità di agire attraverso l'accumulo di risorse utili agli scopi, e una conseguente maggior forza di legittimazione, spesso bypassando la dialettica politica¹⁶. La co-implicazione di ordine politico ed economico è il presupposto da cui muovono diversi approcci di critica sociale anche nel campo della giustizia ambientale.

Questo legame emerge chiaramente dalla discussione intorno al celebre articolo del 1968 dell'ecologo Garrett Hardin che descrive la «tragedia dei beni comuni», riprendendo l'esempio classico del periodo precedente le recinzioni inglesi. I terreni adibiti a pascolo comune, accessibili a pastori *free riders* che, mossi da interesse egoistico, scaricano sugli altri il costo derivante da ogni ulteriore capo aggiunto al pascolo, risultano economicamente di-

¹³ Dalle comunità primitive i detentori del potere hanno dovuto fare i conti con una soglia minima di distribuzione dei beni: cfr. M. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano 1980, 136-141 e 192-194, (sull'indebitamento dei capi nel distribuire benefici), e M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, 239 (sulle prerogative del leader carismatico).

¹⁴ La difesa militare dell'ordine economico copre uno spettro di fenomeni storici e contemporanei che vanno dall'imposizione armata di aprirsi a mercati stranieri alla repressione violenta del dissenso rispetto alle ingiustizie economiche.

¹⁵ Sulla colonizzazione del simbolico da parte della tecnologia industriale, con il combattimento di una "guerra estetica" nell'ambito di un più ampio conflitto economico, cfr. B. STIEGLER, *La miseria simbolica: 1. L'epoca industriale*, e 2. *La catastrofe del sensibile*, Meltemi, Milano 2021-2022. A tale "catastrofe", che riduce la vitalità del desiderio a un bisogno standardizzato, Stiegler oppone un'«economia politica e industriale dello spirito» a partire da un'«organologia» complessa, che integri una visione ecosistemica di corpo, psiche e tecnica.

¹⁶ Una delle "tragedie" dell'economia politica è il dato, suggerito da storici ed economisti, secondo cui i periodi storici di maggiore distribuzione delle ricchezze e riduzione delle disuguaglianze sono quelli segnati da guerre, rivoluzioni violente e altre gravi crisi: cfr. T. PIKETTY, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2018; W. SCHEIDEL, *La grande livellatrice. Violenza e disuguaglianza dalla preistoria a oggi*, il Mulino, Bologna 2022.

sfunzionali. Il libero accesso ai beni comuni implicherebbe ingiustizia economica e insostenibilità del modello¹⁷. Il premio Nobel per l'economia Elinor Ostrom confuterà la tesi di Hardin, ponendo al centro non già i beni comuni, ma la capacità di autogoverno che le comunità locali possono sviluppare rispetto a essi¹⁸.

Critico nei confronti di Hardin è anche Martínez Alier¹⁹. I conflitti ecologici distributivi implicano anzi tutto delle relazioni di potere. A sua volta l'economia ecologica non si limita ad assegnare un valore monetario a servizi o danni ambientali, ma assume indicatori fisici della disponibilità di risorse e valuta le diverse grandezze in gioco nei conflitti ambientali²⁰. Accertando l'insostenibilità di un metabolismo sociale che non tenga conto dei limiti fisici e l'incommensurabilità di grandezze quali il legame di un gruppo con la propria terra o la sacralità della vita, essa elabora strumenti decisionali multi-criteriali e censisce diversi «linguaggi di valutazione», integrando quelli «di lotta» spesso «alieni al mercato», che contestano la riduzione dei conflitti ecologici all'attribuzione di un prezzo, in un quadro di «dispute tra sistemi di valori»²¹.

¹⁷ G. HARDIN, *The Tragedy of the Commons*, in «Science», 162 (1968). L'autore intende così mostrare come solo una scelta autoritaria di limitazione delle nascite arginerebbe gli effetti della crescita demografica sulla disponibilità di risorse del pianeta, traendo da un'antropologia pessimista una misura di giustizia ambientale limitativa della libertà personale.

¹⁸ Secondo Gaël Giraud, Ostrom coglie nel segno lì dove Hardin risulta approssimativo, ignorando l'esistenza di norme consuetudinarie regolanti l'utilizzo dei beni comuni: sono anzi beni comuni gli stessi «sistemi di regole» e «giochi linguistici che supportano pratiche collettive, modi di vivere e agire di comunità» (G. GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica. Come costruire un futuro possibile*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, 183).

¹⁹ Il vizio in Hardin, secondo l'autore, è la confusione tra libero accesso e *commons* (proprietà comune regolata), oltre a un'enfasi eccessiva sulla pressione demografica più che del mercato (MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 116-120).

²⁰ Efficace è l'immagine della «ciambella» elaborata da Kate Raworth, che inserisce l'economia tra il concentrico più interno della socialità e quello più esterno dei limiti fisici del sistema (K. RAWORTH, *L'economia della ciambella. Sette mosse per pensare come un economista del XXI secolo*, Edizioni Ambiente, Milano 2017).

²¹ Sono i linguaggi che evocano «il valore ecologico degli ecosistemi, il rispetto del sacro, l'urgenza del sostentamento vitale, la dignità della vita umana, la domanda di sicurezza ambientale, la necessità di sicurezza alimentare, i diritti territoriali indigeni, il valore estetico dei paesaggi, il valore della propria cultura, l'ingiustizia del sistema di caste e il valore dei diritti umani» (MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 220-221).

Anche lo storico dell’ambiente Jason W. Moore denuncia un riduzionismo, in questo caso dell’intera umanità a un unico soggetto collettivo cui la categoria di Antropocene imputerebbe una colpa ecologica: dirottando la responsabilità su una combinazione di crescita demografica e consumi planetari, la visione capitalista occulterebbe sé stessa quale causa innominabile dell’ingiustizia globale²². La giustizia della *green economy*, comunque orientata ai mercati, non metterebbe in discussione la logica ecocida del progetto capitalista, civilizzatore e militarizzato che dal XVII secolo garantisce l’accumulo di capitale riducendo la rete della vita a risorsa «a buon mercato»²³. Occorre per Moore una «reimmaginazione rivoluzionaria di Uomo, Natura e Civiltà», poiché «il divario di classe nel clima, l’apartheid climatico e il patriarcato climatico non sono i risultati del cambiamento climatico di oggi, ma il fulcro di una lunga storia di creazione-di-ambiente capitalogenica»²⁴.

L’ecologia integrale di *Laudato si’* esige che il legame tra ordine politico ed economico non sia subordinato all’efficientismo e ai profitti della tecnocrazia²⁵. Non sono sufficienti dei correttivi, poiché occorre rifondare la riflessione sul senso dell’attività economica:

Non basta *conciliare*, in una via di mezzo, la cura per la natura con la rendita finanziaria, o la conservazione dell’ambiente con il progresso. Su questo tema le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro. Semplicemente si tratta di *ridefinire il progresso*. Uno sviluppo tecnologico ed economico che non lascia un mondo migliore e una qualità di vita integralmente superiore, non può considerarsi progresso. [...] In questo quadro, il discorso della crescita sostenibile diventa spesso *un diversivo e un mezzo di giustificazione* che assorbe valori del discorso ecologista

²² J. W. MOORE, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, Ombre corte, Verona 2017.

²³ Id., *Oltre la giustizia climatica. Verso un’ecologia della rivoluzione*, Ombre corte, Verona 2024, 52.

²⁴ Ivi, 142.

²⁵ FRANCESCO, *Laudato si’*, n. 189. Il paragrafo richiama peraltro le disfunzioni del sistema economico, come nel caso della sovrapproduzione di merci determinante un impatto ambientale eccedente il necessario.

all'interno della logica della finanza e della tecnocrazia, e la responsabilità sociale e ambientale delle imprese si riduce per lo più a una serie di azioni di marketing e di immagine²⁶.

Le ingiustizie ambientali che colpiscono i gruppi più fragili necessitano di «una politica che pensi con [...] un nuovo approccio integrale»²⁷, rivalutando le relazioni economiche come elemento integrato di una «cultura della cura»²⁸. Queste sono determinanti nel perseguire una giustizia distributiva rispetto ai paesi emergenti, che già subiscono i peggiori effetti del degrado ambientale²⁹.

2.2. *Occultamento delle disuguaglianze*

Descrivendo l'economia come una sfera autoregolata dell'agire sociale, garantita dalla capacità del mercato di ottimizzare la distribuzione delle risorse, la tradizione liberale mette a fuoco il profilo commutativo della giustizia considerando qualsiasi altro vincolo morale come una pretesa intrusiva³⁰. Il fascino di un equilibrio sociale perseguitibile senza compromettere la libertà degli individui, quale emerge dall'idea di mano invisibile o dell'ottimo paretiano, paga il prezzo di un elevato grado di astrazione o riduzione di complessità: trascura le esternalità negative (un fattore distorsivo che nasconde i costi reali di produzione)³¹, considera il concetto di benessere come un assoluto ideale, anziché relativo e relazionale³², pensa il soggetto

²⁶ Ivi, n. 194 (corsivo nostro).

²⁷ Ivi, n. 197 (corsivo nostro).

²⁸ Ivi, n. 231.

²⁹ Ivi, n. 170.

³⁰ Il riferimento è soprattutto a Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek e la Scuola austriaca, a Milton Friedman fondatore della Scuola di Chicago e a Robert Nozick.

³¹ Il tema delle esternalità negative è stato formalizzato negli anni Venti del Novecento da Arthur Pigou, poi ripreso a fine secolo dal Nobel per l'economia Joseph Stiglitz.

³² Cfr. R.A. EASTERLIN, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in P.A. DAVID, M. W. REDER (edd.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Elsevier Science & Technology 1974, 98-125.

agente come un individuo puramente razionale e ignora le disuguaglianze all'origine³³.

Queste ultime, di cui oggi misuriamo la consistenza anche su scala globale, costituiscono il tema della giustizia economica³⁴. La dottrina neoclassica trascura che i costi nascosti gravano maggiormente su chi ha minori strumenti per riconoscerli o una ridotta rappresentanza politica per essere oggetto di misurazione scrupolosa da parte di dispositivi pubblici. L'attore economico non è semplicemente un individuo razionale tra altri suoi pari, ma un soggetto all'interno di rapporti di forza che condizionano l'esercizio delle sue preferenze. Il tema delle disuguaglianze merita almeno tre annotazioni.

La prima, di ecologia umana, è di carattere genealogico: le disuguaglianze hanno anche radici biologiche ed ecosistemiche, oltre che storico-sociali, avendo a che fare con differenti capacità di accumulo derivanti dall'accesso alle risorse nei diversi contesti, associati a densità di popolazione e relazioni tra gruppi umani³⁵. Culturalmente, tali elementi sono stati spesso assorbiti entro schemi ideologici razziali e coloniali, ammantati di una veste fittizia di carattere etno-geografico³⁶. Nel quadro di rapporti di forza coloniali questa distorsione politica di un originario dato biologico o ecologico ha prodotto costanti condizioni di sfruttamento economico.

³³ Rousseau definisce "morali" le disuguaglianze di opportunità o privilegi (cfr. J. J. ROUSSEAU, *Discorso sulla disuguaglia: sull'origine e i fondamenti della disuguaglia tra gli uomini*, Laterza, Roma-Bari 2017). Il discorso sull'origine delle disuguaglianze si rivela sempre scivoloso, tuttavia — osserva il Nobel A. Deaton — la «grande divergenza» si produce con la rivoluzione industriale, e il progresso stesso è l'elemento generativo per eccellenza delle disuguaglianze tra esseri umani (A. DEATON, *La grande fuga. Salute, ricchezza e origini della disuguaglia*, il Mulino, Bologna 2024, 34).

³⁴ B. MILANOVIC, *Ingiustizia globale. Migrazioni, disuguaglianze e il futuro della classe media*, LUISS, Roma 2017, 12.

³⁵ Cfr. J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino 1998.

³⁶ I casi della suddivisione in Hutu e Tutsi durante la presenza coloniale tedesca nella regione dei Grandi Laghi, sulla base del censo di animali detenuti, o in "arabi" e "africani" (in realtà nomadi e sedentari nel Darfur) a opera degli inglesi, rispondono alla logica colonialista del *re-define and rule* (KEUCHEYAN, *La natura è un campo di battaglia*, 36).

La seconda è che le disuguaglianze concorrono agli equilibri ecosistemico-sociali secondo due dinamiche: una loro cristallizzazione mediante elementi simbolici (come i sistemi castali e corporativi), o la persistenza di schemi disuguali ma con una mobilità sociale dei soggetti (ad esempio attraverso l'incremento delle *capabilities*). Il problema etico non è tanto la sussistenza di forme temporanee di disuguagliaanza economica, che in un contesto dinamico stimolano l'attività produttiva e di ricerca, quanto l'incremento del divario e la condanna di determinate categorie a permanere in condizioni di minorità³⁷.

La terza riguarda i dati di tendenza. Le disuguaglianze diminuiscono nel rapporto tra stati ma aumentano all'interno di una stessa nazione. Cresce così il loro peso specifico su singoli soggetti e gruppi umani, esponendo a un'ulteriore ferita il corpo sociale. Come documentano i rapporti Oxfam o studiosi quali Angus Deaton e Branko Milanovic, la “grande fuga dalla povertà” della specie umana, dal XIX secolo, si accompagna a una forbice crescente delle disuguaglianze. Al primo centile della distribuzione planetaria del reddito vi sono coloro che ne detengono il 20%, mentre un miliardo di persone vive sotto la soglia di povertà di \$ 1,90 al giorno. I dati sembrano smentire il Nobel Simon Kuznets, secondo cui al crescere di industrializzazione e redditi medi la disuguagliaanza aumenterebbe nei primi tempi per poi ridursi³⁸. Benché comportino anche una sorta di rendita di cittadinanza, per cui l'essere povero in un paese di ricchi garantisce comunque condizioni migliori (spiegando in parte il fenomeno delle migrazioni)³⁹, le disuguaglianze de-

³⁷ C'è una soglia di sostenibilità sociale della disuguagliaanza oltre la quale non è più possibile garantire ai cittadini uguali possibilità di riconoscimento e integrazione sociale. Secondo Rawls «le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società» (J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, 49).

³⁸ MILANOVIC, *Ingiustizia globale*, 13.

³⁹ Ivi, 127-129.

terminano una disgregazione del legame sociale su scala locale, che penalizza anche i ceti più avvantaggiati, e l’impoverimento dei salariati del pianeta, sempre più in competizione nel mercato del lavoro globale⁴⁰.

2.3. *Nómos e lógos dell’oîkos*

L’intersecarsi di ordine politico ed economico chiama in causa una ragione ordinatrice di tali rapporti. Nel riferirsi all’*oîkos*, economia ed ecologia alludono a una rete di rapporti interconnessi e suscettibili di equilibri dinamici, secondo movimenti di crescita, adattamento, perdita, che caratterizza tanto i flussi di beni quanto i legami vitali. Per entrambe l’oggetto è multiscalare, dal locale al globale e dal particolare all’universale. La differenza di approccio — “nomotetico” e “logotetico” — è la premessa di diverse modalità di rapporto tra *nómos* e *lógos* dell’*oîkos*, che meritano alcune osservazioni.

La propensione dell’economia a passare da un’affidabile metrica degli scambi a modelli normativi, produttivi di potere per l’infierenza di leggi altamente predittive dei fenomeni sociali, esige una ripresa critica da parte del *lógos* dell’*oîkos*, con una duplice funzione critica e fondativa. Anzi tutto l’ecologia pone sotto la lente ogni descrizione mistificante o riduttiva dei fenomeni che occulti i limiti fisici del sistema-mondo⁴¹. Il fondamento in un orizzonte ecologico ispirato a un umanesimo personalista poi, consente di connettere la dignità dell’individuo al riconoscimento di *una certa* relazione con gli altri uomini, il resto dei viventi e gli ecosistemi⁴².

⁴⁰ GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica*, 111.

⁴¹ Alle origini della critica ecologica al sistema economico si collocano gli studi di N. Georgescu-Roegen, fondatore della bioeconomia o economia ecologica. Egli vincola al secondo principio della termodinamica ogni considerazione relativa al mondo della produzione delle merci, contestando tanto alla teoria economica neoclassica quanto al marxismo l’irrilevanza attribuita al limite delle risorse naturali.

⁴² Il nesso è teologicamente detto nella con-creaturalità dell’uomo, posto entro i diversi ordini di relazione del cosmo e con l’Altro-da-esso. Per la fondazione antropologica del

Questo *nómos* dell’*oîkos* non si autogiustifica più per i rapporti di forza attraverso cui si insedia nella storia, ma è rivelato dal *lógos* in un suo triplice profilo relazionale: 1) un profilo interno, unitario (contro ogni deflagrazione dei legami e del senso) e al contempo su più livelli emergenti dai nessi precedenti, secondo una complessità dinamica che contesta ogni fissismo riduzionista; 2) un profilo esterno, per cui ogni *oîkos* è all’interno di un sistema fisico più ampio che ne costituisce la possibilità e il limite, secondo la bioeconomia di Nicholas Georgescu-Roegen e i “confini planetari” di Johan Rockström⁴³; 3) un profilo speculare, per cui il sistema degli scambi e l’ordine dei rapporti sociali si definiscono reciprocamente, come rilevato dall’ecologia sociale e politica. Per un verso quindi l’azione economica esprime un potenziale generativo (o distruttivo) del legame sociale e, per altro verso, quest’ultimo tende a inserire un senso nelle forme dell’azione economica. C’è qualcosa di più, e di diverso, dell’equilibrio perfetto determinato dal mercato in condizioni di libera concorrenza.

L’ecologia pertanto è anche una critica delle norme istitutive dell’economico: su chi venga avvantaggiato e danneggiato da tecniche e formule di estrazione di valore dai beni del pianeta, inclusi i viventi e gli stessi esseri umani, su quali rapporti di potere siano determinati dalla distribuzione della ricchezza e sulla tenuta del modello rispetto ai limiti fisici del sistema. La normatività della scienza economica, ad esempio, ha a lungo occultato gli *output* negativi del modello “ex-po-wast” (*extrait pollute and waste*). Ciò non squalifica moralmente la scienza e l’azione eco-

discorso morale la relazionalità del soggetto è un dato necessario ma non sufficiente, poiché diversi sono gli ordini di relazione e le asimmetrie che li connotano: il che implica un supplemento di ricerca nella definizione delle differenze, entro un ecosistema morale che non si limiti a tracciare in modo binario un confine tra umano (significativo) e non-umano (non-significativo).

⁴³ Cfr. N. GEORGESCU-ROEGEN, *Verso un’altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati e Boringhieri, Torino 2003; J. ROCKSTRÖM, M. KLUM, *Grande mondo, piccolo pianeta: la prosperità entro i confini planetari*, Edizioni Ambiente, Milano 2015.

nomica, ma ne smaschera l’eventuale visione ingenua di campo autonomo e indisponibile a riconoscere dei vincoli esterni (fisici, istituzionali, *ethos*, linguaggio, cultura e legami sociali). Il sistema finanziario in particolare, nato per concedere credito all’economia reale dove ogni impresa è una comunità di destino, ha una corresponsabilità decisiva per la transizione ecologica e quindi il futuro comune degli uomini sul pianeta⁴⁴.

2.4. *Economia ambientale ed ecologica*

I conflitti distributivi legati ai limiti delle risorse hanno spinto la scienza economica del XX secolo a un ripensamento di paradigmi dello sviluppo, secondo l’economia *ambientale* ed *ecologica*. Non è affatto messa in discussione la scientificità dell’economia nel dare forma razionale al mondo di preferenze, attribuzioni di valore, scambi e investimenti sul futuro; viene però reso più complesso e meno autoreferenziale il quadro d’insieme, facendo i conti con le variabili fisiche, sociali, culturali e di senso che vanno al di là delle astrazioni classiche, riguardanti l’individuo e le sue interazioni.

L’economia *ambientale* non abbandona la teoria classica e l’obiettivo prioritario della crescita, con il mercato quale meccanismo allocativo socialmente efficiente; ne corregge però alcuni aspetti internalizzando i costi ambientali e nel riferimento a un’autorità politica. L’opzione metodologica resta l’individualismo della preferenza, traducendo il valore che un attore assegna a determinati beni nella disponibilità a pagare per essi⁴⁵. L’assegnazione di un valore monetario ai servizi ecosistemici, com-

⁴⁴ GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica*, 74-75; 213.

⁴⁵ I meccanismi di redistribuzione non sono esclusi, ma considerati come opzioni individuali all’interno del mercato. Resta un’etica del mercato che non ammette “interferenze” di tipo normativo, spostando il discorso sul piano culturale e spirituale dove i valori vengono riconosciuti dal soggetto, che agisce nel mercato con la propria disponibilità a pagare per garantire, a sé e ad altri, stili di vita e di consumo coerenti.

parandoli con i costi di tecnologie alternative, e la disponibilità degli attori economici a pagare per conservare determinate risorse, consentono di attuare incentivi, disincentivi e compensazioni. L'innovazione tecnologica garantisce un'ulteriore internalizzazione dei costi, riducendoli. L'ecologia ambientale si distingue da quella neoclassica assumendo la qualità dell'ambiente come bene in ogni caso pubblico e assegnando al decisore politico il ruolo di attivazione e monitoraggio degli strumenti attraverso cui il mercato può allocare in modo ottimale costi e benefici⁴⁶.

Critica nei suoi confronti è l'*economia ecologica*, vincolata ai limiti fisici del sistema⁴⁷. Assegnare un valore monetario prioritariamente ai servizi ambientali è insufficiente a fronte della complessità dei conflitti distributivi e della sussistenza di «valori incommensurabili e incertezze irrisolvibili». La commensurabilità è forte quando costi e servizi sono facilmente monetizzabili; spesso però la sostenibilità di un progetto esige una valutazione multi-criteriale, come nel caso in cui il valore delle esternalità negative dipenda da relazioni sociali di potere⁴⁸. Che la responsabilità politica non possa limitarsi a sostenere il mercato emerge anche dall'impossibilità di prevedere con certezza le trasformazioni future (ad esempio per le innovazioni tecnologiche attese in sostituzione di risorse limitate)⁴⁹.

Pur divergendo su presupposti antropologico-economici fondamentali (le aspettative nei confronti del mercato, la profilazione del soggetto agente e le reciproche implicazioni di economia e politica), economia ambientale ed ecologica convergono sull'insostenibilità

⁴⁶ I. MUSU, *Introduzione all'economia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna 2002, 9; 27. Si veda l'individuazione del tetto massimo di emissioni consentite, sulla cui base emettere le quote di sforamento negoziabili.

⁴⁷ «Tenere conto della natura» è il principio di ecogiustizia critica verso il «vangelo dell'ecoeficienza» (MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 33).

⁴⁸ I costi sociali e ambientali di un'opera infatti gravano con una maggiore incidenza su persone e popolazioni più esposte e vulnerabili, poiché dotate di minori strumenti di mitigazione degli effetti negativi (ivi, 50).

⁴⁹ Ivi, 55.

del modello di produzione e consumo affermatosi in Occidente con la Rivoluzione agro-industriale e poi estesosi su scala globale.

3. Giustizia ambientale: principi, strumenti e campi di applicazione

La categoria di giustizia ambientale è declinata in un quadro antropocentrico, perseguiendo l'equità nei rapporti sociali mediante la distribuzione di costi e benefici dei servizi ecosistemici. Anche il tema delle generazioni future rientra a pieno titolo nella considerazione della socialità umana e concorre a fondarne l'idea di sostenibilità, benché una trattazione maggiormente convinta compaia nel campo più ampio della giustizia ecologica.

3.1. *Principio di sostenibilità e sviluppo sostenibile*

Il principio di sostenibilità formulato dal Rapporto Brundtland del 1987 si riferisce a uno sviluppo «che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere la possibilità per le generazioni future di soddisfare i propri»⁵⁰. Esso integra il vincolo fisico della disponibilità di una risorsa nel tempo, nell'apprezzamento per la durata di un'azione distributiva del benessere. Il principio è declinato anche in termini di giustizia sociale dalla Dichiarazione di Rio del 1992 e dall'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile. Pone in primo piano il fattore temporale, decisivo nel calcolo degli stock di risorse rigenerabili, e riafferma l'universalità dell'accesso ai beni comuni globali, compresi quelli ambientali. Per l'economia ambientale l'oggetto della sostenibilità resta la “crescita” in termini di PIL, ma vincolata a un'economia *green*; molti economisti che dopo la metà del XX secolo pensano la prosperità in termini più qualitativi privilegiano il concetto di “sviluppo”, che

⁵⁰ THE WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, *Our Common Future*, Oxford Paperbacks, Oxford 1990.

altri ancora tuttavia considerano una surrettizia riformulazione dell’idea di crescita, con sotteranei schemi neocoloniali⁵¹.

Un’antropologia ecologica considera l’essere umano anzitutto come un sistema aperto che scambia energia con l’ambiente: dissipando energia contribuisce all’aumento dell’entropia complessiva, ma al tempo stesso accresce la propria complessità organizzativa⁵². Su questa direttrice evolutiva emergono consapevolezza e capacità di orientarsi anche rispetto a tali dinamiche, generando domande di senso, giustizia, prosperità e felicità. Sviluppo e crescita assai prima che oggetto di scelta sono un dato ecologico che investe anche l’uomo, la cui *ratio* economica più che a una metafisica del mercato risponde a un’esigenza distributiva, a seconda della figura di socialità soggiacente. Un’etica ecologica integrale pone così due condizioni: 1) che la crescita materiale e immateriale non siano mai disgiunte e piuttosto sul loro nesso si eserciti un discernimento critico; 2) che l’incremento di organizzazione/dissipazione, in termini ecologici e sociali, venga governato in modo da non allargare ulteriormente le condizioni di disegualanza, al contrario riducendole. Le *capabilities* di ciascun essere umano — e non di una ristretta cerchia — accrescono il potenziale generativo dell’intero sistema: capacità di cura, prossimità, empatia, responsabilità, immaginazione del futuro, senso del limite, debito riconoscente fino al rimando al mistero trascendente. Più del sostanzivo, è l’aggettivo “integrale” a qualificare il processo⁵³, illuminando con l’accezione più inclusiva di sostenibilità il senso stesso dell’attività economica.

⁵¹ Dalla critica al *desarrollismo* nell’America Latina degli anni Cinquanta ai teorici della decrescita, la distinzione lessicale ne rimarca il profilo qualitativo e sociale, anziché quello esclusivamente quantitativo, che rende incompatibili sviluppo e sostenibilità: cfr. M. PALLANTE, *L’imbroglio dello sviluppo sostenibile*, Lindau, Torino 2022, cap. 2 (ebook).

⁵² Cfr. I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.

⁵³ Cornice di riferimento per il tema dello sviluppo integrale resta la lettera enciclica *Populorum Progressio* di Paolo VI del 1967, che qualifica come tale lo sviluppo «di ogni uomo e di tutto l’uomo».

3.2. Strumenti di giustizia dell'economia ambientale

L'economia ambientale affronta i conflitti distributivi affidandosi al mercato con opportuni vincoli e correttivi. Essa contesta in parte l'assioma neoclassico della non-interferenza rispetto al mercato, quale meccanismo allocativo fondato su diritti di proprietà⁵⁴. Gran parte dei servizi ecosistemici (formazione del suolo, ciclo dei nutrienti e idrico, regolazione del clima, assorbimento di inquinanti) non è soggetta a proprietà, rivelando l'insufficienza del mercato nel valutare i benefici sociali della qualità ambientale e rinviando a un diverso titolo di accesso ai beni ambientali, pubblici e comuni⁵⁵.

Essa ricerca strumenti per contabilizzare le esternalità negative al di là delle transazioni di mercato ed elabora strumenti economici per il decisore politico. Lo fa assegnando un valore monetario alle risorse naturali, attraverso la disponibilità degli individui a pagare per conservarle (o a essere compensati per la perdita), i costi di tecnologie alternative e anche il valore attribuibile alla possibilità di decidere di esse in futuro. I valori stimati sono significativi: si assegna ad esempio al “prodotto ecosistemico globale” un valore oscillante tra i 33 mila e i 147 mila miliardi di dollari l'anno, con una perdita annua — a seguito del degrado di circa il 60% degli ecosistemi planetari — di circa 25 mila miliardi⁵⁶.

Al decisore politico offre strumenti che vadano oltre l'imposizione di vincoli normativi, correggendo le distorsioni del mercato attraverso varie tipologie di incentivi, sia negativi che positivi: le ecotasse (o imposte pigouviane), quale strumento redistributivo per l'inter-

⁵⁴ Su tali basi si fonda il teorema di Coase, secondo cui il mercato è in grado di pervenire a un livello di inquinamento socialmente efficiente.

⁵⁵ MUSU, *Introduzione all'economia ambientale*, 31. Sono tali i beni che non escludono alcun soggetto dalla loro fruizione; i beni comuni, a differenza di quelli pubblici, implicano una rivalità tra i fruitori, comportando un conflitto distributivo che ne esige la regolazione dell'accesso.

⁵⁶ IPBES, *Thematic Assessment Report 2024. Summary for Policy Makers*, Bonn 2025, in <https://www.ipbes.net/transformative-change-assessment>.

nalizzazione dei costi; il principio *loss for damage*, che quantifica il danno ambientale imputandone il costo ai responsabili; l'*emissions trading*, mercato dei permessi di inquinare la cui cessione è remunerativa per i soggetti che hanno efficientato la loro attività e onerosa l'acquisizione da parte di chi non migliora la propria sostenibilità; il sostegno alla riconversione agro-industriale in termini di economia circolare; le obbligazioni destinate a finanziare la transizione ecologica o con tassi di interesse legati a *performance* di decarbonizzazione; gli investimenti pubblici in infrastrutture sostenibili. Lungi dall'essere mere soluzioni tecniche, esse esigono un'assunzione di responsabilità politica in una comune ricerca di giustizia distributiva, nella triangolazione di imprese, Stato e cittadino/consumatore.

3.3. Strumenti di giustizia dell'economia ecologica

Benché riconosca all'economia ambientale il merito di stimolare il dibattito in campo economico, l'economia ecologica ne contesta la riduzione di complessità. «I conflitti — osserva Martínez Alier — possono anche esprimersi in altri linguaggi, riferibili ad altri sistemi di valori», come nel caso delle dislocazioni forzate di popolazioni che, quand'anche compensate monetariamente, interrompono il legame culturale e simbolico con la terra degli avi⁵⁷. Inoltre l'individuo astratto dell'economia neoclassica è un *free rider* (un profitto, di fatto) che potrebbe non sapere, ma anche avere interesse a non rivelare, quanto sarebbe disposto a pagare per beneficiare di un bene, nella speranza che tali costi siano sostenuti da altri. Così le disuguaglianze socioeconomiche e culturali distorcono il funzionamento degli strumenti elaborati per internalizzare i costi ambientali affidandoli al mercato⁵⁸. La composizione dei conflitti distributivi spetta alla politica, sanan-

⁵⁷ MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 171.

⁵⁸ Ivi, 4.

do in termini non solo monetari le relative ferite sociali, valorizzando i saperi e le procedure di accesso ai beni radicate nelle tradizioni culturali e narrazioni simboliche indigene.

L'economia ecologica integra differenti metriche oltre la disponibilità a pagare: la mappatura dei conflitti ecologici con il peso effettivo delle diverse parti⁵⁹; una loro previsione attraverso l'analisi del metabolismo sociale, ossia i flussi di materia ed energia in un dato sistema in termini di *input* e di *output*⁶⁰; una pluralità di linguaggi di valutazione, dal calcolo monetario a valori estetici, sacrali, di rispetto della dignità e diritti⁶¹. La giustizia ambientale è un compito e un diritto degli attori economici concreti, non semplicemente ridotti ad individui "razionali": imprenditori, lavoratori e consumatori, la classe politica globale, nazionale e locale. Tra di essi soprattutto i "poveri", condizionati per la loro sussistenza al controllo del proprio ambiente, minacciato dalle strategie capitaliste di privatizzazione delle risorse⁶².

L'impronta ecologica elaborata negli anni Novanta da Mathis Wackernagel e William Rees, misurando la quantità di superficie biologicamente produttiva consumata da soggetti o attività, costituisce un esempio concreto di metrica multi-criteriale. I limiti del pianeta sono compresi, in modo correlato, attraverso l'indicatore dell'Earth Overshoot Day, il giorno dell'anno in cui l'impronta ecologica globale supera la biocapacità del pianeta: distinto per paesi, esso misura un dato approssimativo di disuguaglianza globale⁶³.

⁵⁹ L'Atlante dei conflitti ambientali è disponibile in <https://ejatlas.org/>

⁶⁰ MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 35.

⁶¹ La sfida per l'economia ecologica è l'individuazione di un luogo comunicativo che renda possibile la relazione tra i diversi campi, affinché le decisioni politiche siano comunque assunte secondo criteri di trasparenza ed efficacia.

⁶² MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 372-373.

⁶³ Dati aggiornati sono reperibili in <https://overshoot.footprintnetwork.org/>

3.4. Internalizzazione dei costi, economia circolare e debito ecologico

I luoghi della giustizia ambientale possono illuminare la complementarietà solo parziale dei due approcci di economia ambientale ed ecologica, rivelandone le intrinseche tensioni che invocano un supplemento di riflessione fondamentale.

Le esternalità negative ambientali raggiungono i livelli più alti nel modello “ex-po-wa”, con il vertiginoso incremento quantitativo del flusso di materiali⁶⁴ combinato alla crescita demografica. Esse si concentrano in settori alla base di ogni altra attività quali l’industria energetica, l’allevamento e la produzione agraria. Se i loro costi venissero completamente internalizzati cesserebbero di essere profittevoli⁶⁵: pertanto l’economia ambientale suggerisce di vincolare tasse e quote di emissioni alla fattibilità economica, mentre l’economia ecologica, che pure accetta un bilanciamento dei valori in gioco, esige come prioritario il riconoscimento sociale, politico e nella massima misura possibile anche economico del debito ambientale. Data la tendenza a scaricare i costi della tassazione sul consumatore-utente, gravando proporzionalmente di più su fasce di reddito medio-basse, l’opzione preferenziale per i poveri diventa il vincolo politico a garanzia di una transizione equa⁶⁶.

Anche la transizione dal modello economico lineare all’economia circolare — la direttrice decisiva dello sviluppo sostenibile — necessita di strumenti che non si limitino alla *weak sustainability* garantita dal mercato⁶⁷. Tassazioni e incentivi, per i produttori come per i consumatori, vanno fondate su analisi costi-benefici

⁶⁴ Si stima che nel 2017 si sia estratto il triplo delle risorse prelevate nel 1970, per un totale di 88,6 miliardi di tonnellate di materiali da rapportare ai 3,7 miliardi stimati del 1850 (E. LAURENT, *La nuova economia ambientale. Sostenibilità e giustizia*, UTET, Torino 2022, 100).

⁶⁵ IPBES, *The global assessment report on biodiversity and ecosystem services 2019*, Bonn, 2019.

⁶⁶ Emblematico è il caso delle misure *market-based* per la mobilità sostenibile, i cui incentivi difficilmente intercettano possibilità sostenibili per i redditi medio-bassi.

⁶⁷ A. MASSARUTTO, *Un mondo senza rifiuti? Viaggio nell’economia circolare*, il Mulino, Bologna 2019, 58.

che tengano conto del valore dei servizi ecosistemici, dei margini di profitto di impresa e dei conti pubblici; ma vanno necessariamente integrate dall'analisi di *input* e *output* di materiali ed energia, indicatori di sostenibilità come l'impronta ecologica, tetti massimi ai flussi fisici e coinvolgimento partecipativo nella definizione delle priorità. L'economia circolare interseca teorie economiche alternative di decrescita o post-crescita, con la riduzione selettiva e graduale di settori produttivi ecologicamente insostenibili. Il presupposto è un'ecologia politica partecipativa che motivi imprenditori, lavoratori e consumatori/utenti al cambiamento culturale, attraverso l'associazionismo e un'informazione trasparente.

Nonostante l'ampia serie di studi economici resta scarsa la consapevolezza e volontà politica sul debito ecologico nei confronti dei paesi in via di sviluppo. L'analisi del valore economico delle risorse naturali condotta su scala locale e regionale rileva in sede comparativa delle differenze significative⁶⁸. Il debito ecologico concerne l'attività estrattiva e di servizi ecosistemici non compensati⁶⁹. Un secondo profilo emerge dalla comparazione delle impronte ecologiche⁷⁰. L'economia ambientale stima il valore monetario di beni e mali pubblici internazionali, ma ogni misura rimane affidata ad accordi bilaterali e alla cooperazione internazionale⁷¹: gli stessi passivi ambientali però rivelano lo scarso potere di coloro che subiscono le esternalità e il tempo ecologico richiesto per la produzione dei beni esportati dal Sud è molto maggiore di quello impiegato a produrre i manufatti o ser-

⁶⁸ Cfr. L. BRANDER *et al.*, *Economic values for ecosystem services: A global synthesis and way forward*, in «Ecosystem Services», 2024, 66, 1-13.

⁶⁹ La foresta amazzonica, ad esempio, fornisce servizi di regolazione climatica e idrica, oltre che di biodiversità, che non solo non vengono compensati, ma sono minacciati dalla deforestazione per l'esportazione di legname e la creazione di spazi per le multinazionali agroalimentari.

⁷⁰ Cfr. <https://www.footprintnetwork.org/our-work/countries/>; <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/ecological-footprint-by-country>.

⁷¹ MUSU, *Introduzione all'economia ambientale*, 147.

vizi importati dal Nord⁷². Oltre la monetarizzazione della natura, il debito ecologico esige una rivendicazione in termini di giustizia e sicurezza ambientale, con l'imposizione di ecotasse ai paesi esportatori, il sostegno a reti di commercio equo che incorporino i costi ambientali e la messa in relazione di debito finanziario e debito ecologico con i *debt-for-nature-swapt*⁷³.

3.5. Giustizia ambientale di confine: guerre e migrazioni

Ciò che accade sulle frontiere, oggetto della geopolitica, può essere letto anche in chiave ecologica attraverso strumenti economici. Sono proprio i potenziali benefici economici a originare molti dei conflitti legati a risorse energetiche e materie prime strategiche; il cambiamento climatico esacerba il dato, minacciando risorse idriche e suoli fertili⁷⁴. La militarizzazione dei conflitti è appetibile per l'esternalizzazione dei costi sul nemico o sui non belligeranti (distruzione di infrastrutture civili, aumento dei costi sanitari, dislocazione forzata di gruppi umani, aumenti dei prezzi, cancellazione del patrimonio storico-culturale). L'insostenibilità dei conflitti armati è poi aggravata dai costi ambientali derivanti da attacchi diretti (deforestazioni strategiche, agenti chimici su coltivazioni, inondazioni deliberate, manipolazioni climatiche e desertificazione artificiale)⁷⁵, o da effetti collaterali

⁷² MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri*, 314.

⁷³ Si tratta di strumenti di cancellazione di parte del debito sovrano, condizionata alla realizzazione di interventi a tutela dell'ambiente. Il rischio è che si perpetui l'occultamento del credito ecologico contratto dalle ex-colonie (cfr. M. ORTEGA CERDÀ, D. RUSSI, *Debito ecologico. Chi deve a chi?*, Emi, Bologna 2003).

⁷⁴ V. SHIVA, *Le guerre dell'acqua*, Feltrinelli, Milano 2004; M. GIRO, *Guerre nere. Guida ai conflitti nell'Africa contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2020.

⁷⁵ La protezione dell'ambiente non è integrata nel diritto internazionale umanitario, tanto che gli accordi internazionali in materia ambientale escludono sistematicamente la sfera militare (I. PAPANICOLOPULU, *Conflitti armati e situazioni di emergenza. La risposta del diritto internazionale*, Giuffrè, Milano 2007, 221-222). Sull'incremento delle emissioni stimato con il riarmo dei 32 paesi Nato dal 2024 cfr. E. KINNEY *et al.*, *How increasing global military expenditure threatens SDG 13 on climate action*, 2025: <https://hdl.handle.net/1814/92765>.

(rilascio di metalli pesanti in suoli e falde, polveri da detriti urbani, aerosol e particolati da armi incendiarie e propellenti). La politica di guerra e ogni opzione militare devono farsene carico secondo criteri a oggi inesistenti. Emerge, di riflesso, la conferma del nesso di economia, ecologia e pace⁷⁶.

Anche il fenomeno migratorio è suscettibile di una lettura ecologica ed economica, almeno per tre determinanti: l'emergenza di catastrofi ambientali, il rapido deterioramento di suoli, aria e risorse idriche e l'intenzione di sottrarsi a futuri scenari di declino agricolo e degrado ambientale⁷⁷. In nessun caso è prevista una protezione internazionale⁷⁸, tanto che il fenomeno è prevalentemente interno agli Stati, con aggravio della loro instabilità⁷⁹. Nella discussione pubblica la classificazione di migranti “economici” allontana la sensibilità comune dal vincolo morale all’accoglienza. Due considerazioni di economia ecologica inquadrono il problema: 1) La condizione migrante è indotta da differenti capacità di adattamento al cambiamento climatico, su cui occorre agire con politiche redistributive interne e mediante la cooperazione internazionale; 2) la perdita di radicamento territoriale, l’assenza di copertura giuridica e l’indigenza economica collocano i migranti in una condizione di povertà e scarso potere contrattuale, riducendone la possibilità di determinarsi economicamente e politicamente in termini sostenibili.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 37; BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, nn. 48-51; FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 92.

⁷⁷ F. SANTOLINI, *Profughi del clima. Chi sono, da dove vengono, dove vanno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, cap. II [ebook]. Si stima che l’aumento di 2°C della temperatura del pianeta possa ridurre di 99 kilocalorie per persona al giorno la disponibilità alimentare globale (M. SPRINGMANN *et al.*, *Global and regional health effects of future food production under climate change: a modelling study*, in «The Lancet», 2016, 387, 1944).

⁷⁸ Il Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration, siglato dalle Nazioni Unite nel 2018, resta un accordo politico non vincolante.

⁷⁹ Secondo il Global Report of Internal Displacement sono 40,8 milioni gli sfollati interni su scala globale.

3.6. Giustizia climatica

Gli effetti del cambiamento climatico sono un luogo di emergenza acuta dei conflitti ecologici. Al di là della discussione sulla componente antropogenica⁸⁰, le emissioni climalteranti che favoriscono alcuni soggetti economici determinano rischi o danni per altri. Anche i costi delle azioni di mitigazione e adattamento sono spesso iniquamente distribuiti.

Le disuguaglianze economiche sono così un fattore chiave per comprendere la giustizia climatica e i modelli di distribuzione dei costi degli eventi avversi, che agiscono su di esse come una lente d’ingrandimento⁸¹. Oltre a differenze di genere o appartenenza etnica⁸², la maggiore esposizione riguarda i poveri del Nord come del Sud del mondo, sui quali grava trasversalmente gran parte dei costi dello stile di vita della minoranza più ricca. Un indicatore significativo, sottostimato per l’incompletezza dei dati e la comorbilità associata, sono i decessi per le ondate di caldo, che colpiscono i soggetti più vulnerabili delle fasce di popolazione a basso reddito (bambini, anziani e pazienti cronici). Ancora una volta il cambiamento climatico mostra l’inadeguatezza della riduzione dell’umanità a soggetto unitario, colpendo per lo più coloro che dispongono di minori strumenti di adattamento⁸³.

La giustizia climatica si articola su due livelli: l’individuazione dei soggetti le cui azioni implicano effetti climalteranti e di coloro che li subiscono, e la capacità delle diverse comunità di dotarsi di strumenti di ripristino e assicurazione nell'affrontare le cala-

⁸⁰ La componente antropogenica è da tempo scientificamente acclarata dagli studi di consenso: il 97% dei contributi *peer-reviewed* riferisce la causa del *global warming* all’attività umana (J. COOK *et al.*, *Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature*, in «Environmental Research Letters», 2013, 2, 1-7).

⁸¹ F. OTTO, *Ingiustizia climatica. Perché combattere le diseguaglianze può salvare il pianeta*, Einaudi, Torino 2025, 11.

⁸² Ivi, 19. Nelle zone prive di impianti idrici domestici a occuparsi dell’approvvigionamento idrico è la donna, la cui condizione è così fortemente aggravata dai periodi di siccità. I capitoli successivi sono dedicati a *case studies* relativi ai gruppi etnici.

⁸³ Ivi, 49.

mità ambientali. Entrambi rimandano a uno sviluppo fondato su politiche di redistribuzione di costi e benefici del cambiamento climatico⁸⁴.

C'è una disuguaglianza "emissiva" che va rapportata a quelle "effettive", di chi cioè ne subisce gli effetti. Nello scorso decennio i primi quattro emettitori globali di carbonio (Cina, USA, UE e India) hanno prodotto il 59% delle emissioni. Il *budget* di carbonio di 1.200 miliardi di tonnellate consentito su scala globale per mantenere le temperature al di sotto dei 2°C costituisce un rilevante problema distributivo, che richiede una rigorosa rilevazione dei flussi per aree geografiche e inventari internazionali di emissioni. È su queste basi che i modelli integrati di valutazione (IAM) economica e climatica prefigurano scenari e possibilità di intervento⁸⁵.

Altrettanto problematiche sono le disuguaglianze interne a ogni nazione: il Regno Unito, dove le famiglie al decile più alto di reddito emettono il triplo rispetto a quelle al decile più basso, riflette una situazione comune a molti paesi. Secondo il rapporto OXFAM 2023, combinando le due serie di dati, la metà più povera della popolazione mondiale è responsabile di appena il 10% delle emissioni globali di carbonio, mentre il 10% più ricco produce il 50% di emissioni⁸⁶.

⁸⁴ I benefici del cambiamento climatico, pur sempre parziali, sono il margine di profitto dell'impresa o la "spinta" all'economia territoriale da attività con *output* climalteranti, o le migliori condizioni di abitabilità e coltivabilità per un numero limitato di aree (cfr. M. ROBINSON, *Climate Justice. Manifesto per un futuro sostenibile*, Donzelli, Roma 2020). In ecologia politica c'è poi chi vi coglie la possibilità di trasformazione sociale: «le crisi climatiche nella storia del mondo — scrive Moore — sono state momenti di possibilità politica. [...] Storicamente l'"adattamento" climatico è stato capeggiato dal basso, favorendo resistenza e rivolta» (MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, 90-91). Va osservato che i cicli storici non costituiscono un elemento predittivo attendibile, specie in un'epoca in cui i processi economici e climatici assumono una scala globale e pervasiva.

⁸⁵ V. BOSETTI, *Integrated Assessment Models for Climate Change*, 2021, 2, in <https://iris.unibocconi.it/retrieve/e31e10d4-3716-31fb-e053-1705fe0a5b99/IAMs.pdf>. La fragilità dei modelli attuali è dovuta alla rilevazione di condizioni meteorologiche medie annuali, senza tenere conto degli eventi catastrofici estemporanei (OTTO, *Ingiustizia climatica*, 121).

⁸⁶ A. KHALFAN *et al.*, *Climate Equality: A Planet for the 99%*, Oxfam International, Oxford 2023.

Gli strumenti perseguiti sono quelli già citati: oltre al principio “chi inquina paga” (*Polluter Pays Principle*), l’internalizzazione dei costi mediante il *Carbon pricing*, tasse pigouviane (*Carbon Tax*) e il mercato di permessi negoziabili in un quadro di tetto massimo alle emissioni (*Cap and Trade*). Occorre inoltre supportare la spesa energetica sostenibile dei redditi più bassi, istituire fondi per interventi strutturali nelle aree più vulnerabili (quali il *Green Climate Fund* dell’ONU) e assicurazioni collettive per più paesi di una stessa area, riducendone i costi e incrementandone l’efficienza⁸⁷, nonché la conversione del debito di paesi in via di sviluppo in investimenti climatici.

4. Giustizia ecologica e *ratio economica*

Alcune questioni che implicano un orizzonte temporale, spaziale e relazionale più ampio sono ricondotte all’ordine della giustizia ecologica. Spesso integrata nei modelli di giustizia ambientale è quella intergenerazionale. Con più difficoltà si estende a viventi ed ecosistemi l’equità distributiva fondata sul riconoscimento reciproco di una comune dignità: l’ampliamento asimmetrico dei criteri di riconoscimento e incremento di *capabilities* consente tuttavia ad alcuni autori di ricorrere ai concetti di ingiustizia e giustizia in relazione ad animali, specie ed ecosistemi⁸⁸. Anche in questo caso la *ratio economica* offre elementi interessanti di comprensione, nonostante il tradizionale impianto centrato sulle preferenze umane⁸⁹.

⁸⁷ L’African Risk Capacity, sottoscritto da 39 paesi, consente di gestire in modo più efficiente un rischio climatico che presenta effetti assai diversificati da paese a paese.

⁸⁸ D. SCHLOSBERG, *Defining Environmental Justice*, Oxford University Press, Oxford 2007: nello specifico, la terza parte del saggio. Cfr. anche M. LINTNER, *Etica animale. Una prospettiva cristiana*, Querimiana, Brescia 2020, fondato su un’etica della responsabilità in un quadro di differenza uomo-animale; M. NUSSBAUM, *Giustizia per gli animali. La nostra responsabilità collettiva*, il Mulino, Bologna 2023, che formula diagnosi e strategie contro l’ingiustizia animale a partire dall’approccio delle capacità.

⁸⁹ Un approccio ai comportamenti animali secondo categorie dell’economia classica è quello dei *biological markets*, lo scambio di servizi tra organismi (R. Noë, P. HAMMERSTEIN, *Biologi-*

4.1. Giustizia intergenerazionale

La propensione dell'economia a ridurre l'incertezza sul futuro offre anche alla giustizia intergenerazionale degli strumenti fondati sul tasso di sconto che, se alto, fa tendere all'irrilevanza gli eventi futuri, se basso attribuisce più valore ai benefici futuri attesi (e dunque alle generazioni a venire)⁹⁰. La decisione sulla loro applicazione è essenzialmente politica e sottende il ragionamento etico su quale valore attribuire al futuro.

Vi sono anche misure compensative, come il Government Pension Fund Global norvegese che vincola i proventi di *royalties* e tasse alle compagnie petrolifere a un fondo destinato a sostenere finanziariamente le generazioni future, quando potrebbe interrompersi il flusso di ricchezza derivante dal petrolio. L'assunto, tipico dell'economia ambientale, che il progresso tecnologico garantisca la sostituzione di fonti energetiche limitate con altre, rischia di minimizzare la percezione della portata del danno; in certi casi tuttavia le compensazioni sono l'unica soluzione per rendere socialmente sostenibile un intervento ecologicamente dannoso. L'economia ecologica preferisce il principio di precauzione, rispetto alla propensione ad intaccare il capitale naturale nell'ottica di una sua sostituibilità tecnologica: fissa limiti di legge rispetto agli *stock* di capitale critico di risorse esauribili (comprese le specie in via di estinzione), e presuppone la partecipazione democratica mediante istituzioni che rappresentino le generazioni future, affidando alle comunità locali la regolazione dell'uso delle risorse.

cal markets: supply and demand determine the effect of partner choice in cooperation, mutualism and mating, in «Behavioral Ecology and Sociobiology», 1994, 7, 1-11)

⁹⁰ Lo Stern Review sul cambiamento climatico del 2006 individuava un tasso di sconto dell'1,4% per rendere conveniente l'investimento in politiche di mitigazione climatica. Uno studio del 2023 lo fissa al 2%, coerentemente con gli obiettivi dell'Accordo di Parigi (cfr. F. NESJE *et al.*, *Philosophers and economists agree on climate policy paths but for different reasons*, in «Nature Climate Change», 2023, 13, 515-522).

4.2. Giustizia interspecifica

Le istanze di una giustizia interspecifica, pur in presenza di conflitti insolubili, affiorano in tutta la storia del pensiero filosofico e delle tradizioni spirituali. La sofferenza inflitta all'animale e l'intenzione di porre fine all'esistenza di un vivente sono le due matrici dell'ingiustizia avvertita negli approcci rispettivamente sensiocentrici e del valore intrinseco di marca kantiana.

La posizione del problema sconta una prospettiva antropocentrica: nelle catene trofiche la finalizzazione della vita ad altro da sé e la violenza con cui la si tronca raggiungono il parossismo e la loro connotazione negativa è anzi tutto una proiezione umana immedesimativa. Anche i *pattern* evolutivi che abilitano pratiche redistributive all'interno di molte specie sono una cosa diversa dall'idea di una giustizia che le fondi sul valore "in sé", la dignità di un'esistenza e il senso del vivere o morire per altri. Trascendere queste immedesimazioni considerando l'evoluzione della vita, le catene trofiche e gli equilibri ecosistemici in una vicenda unitaria, "pensando come una montagna", conferisce un senso differente all'economia della sofferenza animale.

Ciò non sottrae valore alla giustizia interspecifica, esperita sotto almeno due profili: uno, transitivo, concernente la sofferenza o la morte inutilmente inflitta all'animale, al di là della necessità di sopravvivenza; un secondo, riflessivo, per cui violenza e deregponsabilizzazione rispetto all'animale hanno effetti negativi sulla coscienza del soggetto agente e la qualità delle società umane.

Di fronte all'impossibilità di un ordine oggettivo della giustizia interspecifica — che necessiterebbe di un "velo" rawlsiano esteso all'intero mondo naturale — assumono importanza quadri culturali e ordini simbolici e sacri, che pongono divieti, raccomandano pratiche, marcano ritualmente le situazioni liminari in cui tra uomo e animale sono in gioco la vita, la morte, il dolore e la dipendenza. Pur nella loro relatività e antropocentrismo, tali norme rimandano a un ordine di giustizia inscritto non solo in una metrica sociale, ma in una razionalità che si fonda su un patto

verticale, il cui fondamento indisponibile riguarda il contatto con la vita in tutte le sue forme. Vi si rivela l'insufficienza di un'etica antropocentrica e il riconoscimento di una relazione asimmetrica con il mondo degli altri viventi, evocativa di un senso.

A queste condizioni si definisce anche il ruolo della *ratio economica* nell'elaborazione di una giustizia interspecifica⁹¹. Anzi tutto c'è un profilo di giustizia distributiva, secondo norme finalizzate al benessere animale (spese veterinarie per gli animali domestici, sostegno alla zootecnia per il benessere negli allevamenti). Tali misure esigono discernimento, sia in quanto riferite unicamente ad animali il cui sistema nervoso evidenzi la capacità di sperimentare dolore (con un'ineliminabile pregiudiziale antropocentrica), sia per il problema della proporzionalità tra spesa per gli animali e sostegno al disagio sociale, in un contesto di crescita importante della *pets economy*⁹². Altre misure distributive, destinate alla tutela della biodiversità, ampliano la criteriologia della giustizia interspecifica, ancor sempre in cerca di un fondamento condiviso.

L'analisi costi-benefici è tuttavia anche parte in causa nelle condizioni antropiche di privazione di dignità della vita animale. Oltre all'inclinazione alla violenza, propria di un'estesiologia culturalmente condizionata (si pensi alle torture inflitte ad animali "renitenti", a quelle di carattere ludico o ancora finalizzate a produzioni gastronomiche), pesa un sistema di produzione zootecnica e alimentare finalizzato ai profitti per gli investitori, nell'ambito di un mercato globale che comprime i margini di libertà degli stessi imprenditori.

Gli strumenti economici per una giustizia animale che argini le pressioni di un mercato finanziario spietato, in cui operano i

⁹¹ Tralasciamo la funzione economica di determinazione del valore monetario della biodiversità, che secondo il Report TEEB ha un valore compreso tra i 125 e i 140 trilioni di dollari, superiore pertanto al PIL mondiale (Cfr. P. SUKDEV et al., *The Economics of Ecosystems and Biodiversity. Mainstreaming of the Nature: a Synthesis of the Approach, Conclusions and Recommandations of TEEB*, UNEP, Malta 2012).

⁹² Cfr. (in una prospettiva utilitarista) J. HADLEY-S. O'SULLIVAN, *World Poverty, Animal Minds and the Ethics of Veterinary Expenditure*, in «Environmental Values», 2009, 18, 361-377.

più importanti attori del settore agro-alimentare, prevedono, oltre a prescrizioni e divieti, sussidi e agevolazioni fiscali per il miglioramento delle infrastrutture, forme di tassazione che rendano i prodotti da allevamenti intensivi più costosi, disincentivando una produzione destinata allo spreco. Ancora una volta il rischio è che tali costi siano scaricati sui soggetti meno abbienti, pesando però nel carrello della spesa⁹³: le questioni di giustizia sociale, ambientale (l'impronta della zootecnica intensiva) ed ecologica sono strettamente interrelate.

5. Sguardi eco-teologici a mo' di conclusione

La *ratio* economica è un tassello indispensabile della giustizia ambientale ed ecologica, anche in ragione delle tensioni che l'attraversano: mentre conferisce razionalità al mondo degli scambi e della socialità umana, critica l'occultamento di elementi distorsivi e vincoli che essa stessa ha contribuito a generare. In ogni caso il *nómos* dell'*oikos* è aperto alla domanda di senso che abita le relazioni sociali ed ecologiche.

Per questo l'elaborazione teologica di un'antropologia fondamentale implica anche un profilo economico ed ecologico, su cui svolgere alcune osservazioni preliminari. 1) L'antropologia non può prescindere dal regime del bisogno o del *dover-chiedere* (domanda) e dalla dinamica del *poder-dare* (offerta), con una considerazione particolare dell'ordine degli scambi che si dispone in uno spettro dal dono alla schiavitù. 2) Tale dinamica sostanzia le relazioni sociali di una dimensione materiale (ciò che si scambia o il luogo/mezzo di scambio di beni immateriali), da cui emerge un ordine di comprensione simbolico, che ne esprime il senso in termini di fiducia/affidabilità. 3) Lo stesso dato teologico è stato

⁹³ F. FUNKE et al., *Is Meat Too Cheap? Towards Optimal Meat Taxation*, in https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3801702.

reso storicamente accessibile attraverso categorie economiche ed ecologiche, con il duplice effetto di renderne comprensibile la grammatica e di un “ritorno” critico-fondativo all’economico e all’ecologico.

La comprensione teologica del mondo-creato abilita un pensiero della relazione anche nel caso di asimmetrie e realtà incomensurabili. La teologia dell’Alleanza fonda quest’ultima sull’agire gratuito e preveniente di Dio, nel cui perimetro la libertà umana è esperibile in virtù della legge che tutela l’indisponibilità dell’altro. Analogamente, la teologia trinitaria sonda la comunicazione di Trinità immanente — la cui cifra è l’amore generativo in una forma aperta e infinita — e Trinità economica, il cui darsi nella storia implica la misura de-finita del rapporto con l’altro da sé⁹⁴. Questo schema di fondamento eccedente e forma storica, o amore e giustizia, istituisce la praticabilità e il senso di relazioni complesse, autorizzando la ricerca di giustizia anche in un campo di asimmetrie radicali: ne emerge un ordine morale che interella necessariamente la coscienza, pur sempre con un profilo sperimentale e incompiuto.

L’antropologia teologica mette in luce la struttura debitoria dell’essere-in-relazione dell’uomo, per cui ciascuno deve tutto di sé ad altri. Per Agostino l’uomo non può restituire a Dio il debito d’amore inesauribile⁹⁵, cui però è correlata un’antropologia sociale per cui la pace terrena è “dovuta” a ciascuna creatura, come si dà «a ciascuno il suo»⁹⁶. Tommaso riprende il tema dell’incomensurabilità, nella tensione paradossale tra il dovere di restituire e la non restituibilità di quanto ricevuto⁹⁷: se è la grazia a misurare il valore dell’esistenza, la giustizia è la risposta accessibile all’uomo, insufficiente ma dovuta, quale *habitus* che ordina

⁹⁴ Cfr. K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998, 19-20. Su *theologia* e *oikonomia* cfr. anche GREGORIO DI NAZIANZO, *I cinque discorsi teologici*, Città Nuova, Roma 1986, *Orazione* 27 e 28.

⁹⁵ AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, II, 9, 32-33.

⁹⁶ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 15.

⁹⁷ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologie*, I-II, q. 109ss.

la coscienza al bene comune e lo avvicina al disegno originario del suo ruolo nel creato⁹⁸. La struttura debitoria dell'esistenza dà così forma alla «dialettica senza sintesi» di amore e giustizia, di fondamento gratuito e indisponibile e di regola distributiva nei rapporti sociali⁹⁹.

Lo schema è suggestivo anche per le relazioni ecosistemiche, la cui comprensione teologica in termini di creato – quale “rete” dei rapporti tra le creature – pone l'uomo in una duplice dinamica antropo-eco-teologica di relazioni mediate. Egli è il «pastore della creazione» e custode della «biodiversità creaturale», mediando al creato il bene-dire divino; ma è egli stesso dipendente dalla relazione con l'intero mondo dei viventi e l'ecosistema-Terra¹⁰⁰. Di qui alcune implicazioni. 1) L'esistenza è donata all'uomo attraverso l'evoluzione della vita e lo scambio di energia con gli ecosistemi. La dignità di ogni uomo – il cui riconoscimento è condizione della vita buona in società – è pertanto garantita dalla salvaguardia del rapporto di ciascuno con la rete dei viventi. 2) La “restituzione” del debito antropologico è a sua volta storicamente e biologicamente mediata dalla rete dei viventi – entro la quale emerge la socialità umana – da cui la duplice responsabilità cui è ordinata la libertà umana nell'economia della creazione, verso il prossimo e la “casa” dei viventi. 3) La socialità, quale epifeno-meno ecosistemico, è il luogo proprio della questione ecologica, prima della percezione estetica ed etica individuale. La giustizia ecologica, istruita dall'amore sociale e da una non-maleficenza cosmica, eccederà sempre ogni possibilità concreta di compimento senza mai consentire il disimpegno rispetto ad essa.

La questione del male affiorante nella tanta sofferenza, spreco e distruzione presenti nella storia degli ecosistemi¹⁰¹, rinvia all'osservazione di come le dinamiche di predazione, parassiti-

⁹⁸ Ivi, II-II, q. 58 a. 2.

⁹⁹ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

¹⁰⁰ S. MORANDINI, *Credo in Dio, fonte di vita. Una fede ecologica*, EDB, Bologna 2025, 30-31.

¹⁰¹ Ivi, 149-150.

smo e annientamento (connesse ad altre di intelligenza e cooperazione) garantiscano l'evoluzione in termini di complessità dell'organizzazione dei viventi, fino all'emergere della coscienza e della capacità di trascendersi. Gli stessi fenomeni fisici che rendono possibile la vita la possono anche distruggere, e la distruzione stessa è allargamento di spazio per ulteriori forme viventi; i recettori che consentono ai singoli organismi di dare seguito al loro "interesse" a vivere sono anche il ricettacolo del dolore che, quando compare, configge con l'interesse ad esistere del vivente¹⁰². L'esistenza nel segno del "mangiare-essere mangiati", oltre a porre la questione della liceità di interferire nelle catene trofiche, disegna un'economia della vita che in nessun caso è a "costo zero" e tende in sé all'esternalizzazione. L'affiorare alla coscienza di tale debito conduce l'uomo alla possibilità alternativa di sfruttare tale meccanismo fino all'estremo, abbrutendo e minacciando sé stesso e gli altri, o di disporsi verso la vita con atteggiamento grato e contemplativo, che oppone alla logica predatoria un atteggiamento di rispetto e cura dell'altro.

L'antropologia del debito giustifica anche l'ipoteca sulla proprietà posta fin dal testo di *Genesi*: il "proprio" di ciascuno, definito nella storia da un potere istituzionale, è in realtà co-stituito da altri che non ne beneficiano. È su questa base che la tradizione teologica condiziona la proprietà al bene comune, quale strumento per allargare la fruizione delle risorse, e non per renderle indisponibili¹⁰³. L'idolatria del mercato autoregolato e fondato sulla proprietà relega i rapporti di forza in una sorta di "età infernale" delle origini rimosse, mentre l'armonia sociale e del creato ha un

¹⁰² Rispetto al "mistero" della sofferenza che intride la trama della vita occorre porre almeno in forma dubitativa due osservazioni, di carattere teologico e scientifico. 1) È davvero pertinente una lettura teologica di tutto ciò come *conseguenza* del peccato? Non si tratta piuttosto di un luogo di *manifestazione* del peccato, che drammatizza questa forma olistica di essere-per-altro nel segno della disperazione di un senso per il tutto? 2) Dal punto di vista scientifico occorre tenere conto anche degli studi biologici sulla nocicezione quale percezione, diversamente avvertita, degli stimoli dannosi.

¹⁰³ Cfr. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998¹¹.

fondamento nella gratitudine debitrice, il cui correlato ecologico è reso evidente nel funzionamento degli ecosistemi, dove nessuna vita è fino in fondo disponibile e dovuta unicamente a sé stessa. Il tema apre a un'opzione fondamentale, la cui economia distributiva trasforma il conflitto in una possibilità di legame sociale buono e rispettoso della rete dei viventi.

La giustizia, teologicamente mai compiuta e tuttavia sempre vincolante, è principio e virtù del soggetto che persegue il bene nella rete dei viventi, in modo eminente nelle comunità umane. La giustizia ambientale costituisce la condizione necessaria di una socialità buona, introducendo nella storia del cosmo la coscienza e l'orientamento a un senso ulteriore, rispetto a quello emergente nella forza e varietà della vita. Praticare la giustizia nella rete dei viventi significa però anche rendere la coscienza del soggetto umano sempre più conforme al compito “pastorale” di inscrivere una benedizione — un *lógos* “buono” — nel *nómos* di questa multiforme vitalità.

Etica ambientale ed etica animale: legami inter- e transdisciplinari e un invito alla spiritualità del creato

Martin M. Lintner

Sommario: 1. Allevamenti e crisi ambientali. – 2. Il consumo di carne. – 3. Riflessioni teologiche ed etiche.

Environmental ethics and animal ethics: inter- and transdisciplinary links and an invite to the spirituality of creation

ABSTRACT

Despite its usual classification within environmental ethics, animal ethics must be considered a discipline in its own right, closely linked to philosophical and theological anthropology, insofar as the issue of the relationship between humans and animals cannot ignore the question of how humans conceive of themselves. The first section of this article considers the impact of industrial farming on the environment and global warming. The second section reflects on what this means for the living conditions of animals, and the third section offers some theological and ethical considerations on whether or not this is justified, with a focus on a renewed interest in the spirituality of creation.

Nonostante la sua abituale collocazione nell'ambito dell'etica ambientale, l'etica animale deve essere considerata una disciplina a sé stante, strettamente legata all'antropologia filosofica e teologica, nella misura in cui il tema del rapporto uomo-animale non può ignorare la questione della concezione che l'uomo ha di se stesso. Nella prima sezione di questo contributo si considera l'impatto dell'allevamento industriale sull'ambiente e sul riscaldamento globale. In un secondo momento, si riflette su cosa esso significhi per le condizioni di vita degli animali e, in un terzo, verranno fatte alcune considerazioni teologiche ed etiche sulla giustificazione o meno di tutto ciò, con un'attenzione anche a un rinnovato interesse per la spiritualità del creato.

Nel contesto della teologia morale siamo abituati a parlare di un legame tra l'etica ambientale e l'etica animale perché l'etica animale è solitamente integrata nell'etica ambientale. Gli animali fanno parte della natura che possiamo utilizzare per scopi e interessi umani, quindi anche gli animali possono essere usati per scopi e interessi umani. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* anno-

vera gli animali tra le risorse naturali destinate al bene comune dell'uomo e di cui l'uomo può avvalersi:

Gli animali, come anche le piante e gli esseri inanimati, sono naturalmente destinati al bene comune dell'umanità passata, presente e futura. L'uso delle risorse minerali, vegetali e animali dell'universo non può essere separato dal rispetto delle esigenze morali. La signoria sugli esseri inanimati e sugli altri viventi accordata dal Creatore all'uomo non è assoluta; deve misurarsi con la sollecitudine per la qualità della vita del prossimo, compresa quella delle generazioni future; esige un religioso rispetto dell'integrità della creazione (n. 2415).

Tuttavia, all'inizio di questo articolo, è bene sottolineare che l'etica animale deve essere considerata una disciplina a sé stante e che è anche strettamente legata all'antropologia filosofica e teologica, nella misura in cui il tema del rapporto uomo-animale non può ignorare la questione della concezione che l'uomo ha di se stesso. Inoltre, il rapporto dell'uomo con l'animale o – meglio – con gli animali delle diverse specie¹ solleva anche la questione di come questi diversi animali vengono intesi, sempre senza poter prescindere dalla relazione che l'uomo ha con loro². La comprensione del rapporto dell'uomo con gli animali, ma anche con le piante e la natura inanimata, si riflette anche nei vari modelli bioetici come quello antropocentrico, biocentrico, ecocentrico, ecc. Nessuno di questi modelli deve essere posto come assoluto, ma ognuno di essi richiede una critica correttiva e un'integrazione da parte degli altri³.

¹ Non esiste “l'animale”, ma individui animali appartenenti alle specie animali più disparate, che sono molto diverse tra loro. Le somiglianze tra la specie umana e alcune specie animali sono molto minori rispetto a quelle esistenti tra molte specie animali.

² La questione non può essere affrontata in questa sede, quindi rimando al mio approccio all'etica animale: M.M. LINTNER, *Etica animale. Una prospettiva cristiana*, Queriniana, Brescia 2020.

³ Cfr. M.M. LINTNER, *Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo in Manuale di bioetica*, Vol. 3: *Le nuove frontiere della bioetica*, a cura di E. LARGHERO, G. ZEPPEGNO, Effatà, Cantalupa (Torino) 2024, 437-460; M. VOGT, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Herder, Freiburg i.Br. 2022².

Tali aspetti a questo punto vengono dati per scontati e, quindi, non verranno discussi in dettaglio. Nella prima sezione, invece, verrà sottolineato l'impatto dell'allevamento industriale sull'ambiente e sul riscaldamento globale. In un secondo momento, si chiederà cosa esso significhi per le condizioni di vita degli animali e, in un terzo, verranno fatte alcune considerazioni teologiche ed etiche sulla giustificazione o meno di tutto ciò.

1. Allevamenti e crisi ambientali

Gli attuali allevamenti producono ca. il 20% delle emissioni globali di gas serra.⁴ Ciò è dovuto principalmente alla produzione e lavorazione dei mangimi (ca. 45%), al processo digestivo dei bovini (ca. 39%), alla decomposizione del letame (ca. 10%) e al trasporto globale sia del mangime che della carne (ca. 6%).

1.1. *L'impatto degli allevamenti sui limiti planetari*

Una delle fonti principali, come si vede, è la produzione di mangimi che richiede l'uso di un'enorme quantità di suolo⁵. Il 29% della superficie mondiale è costituito da terra, mentre il 71% da mare. Di questo 29%, il 76% rappresenta terre fertili e coltivabili, mentre il resto è costituito da ghiacciai e terre sterili. La superficie di terra fertile è composta dal 38% di foreste, dal 13% di arbusti, da ca. l'1% di superfici urbanizzate, da ca. il 3% di acque interne e dal 45% di terreno usato per l'agricoltura. L'80% della superficie destinata all'agricoltura viene usato per gli allevamen-

⁴ Cfr. X. Xu *et. al.*, *Global greenhouse gas emissions from animal-based foods are twice those of plant-based foods*, in «Nature Food», 2021, 2, 724-732: <https://doi.org/10.1038/s43016-021-00358-x>.

⁵ Cfr. H. RITCHIE, M. ROSEN, *Half of the world's habitable land is used for agriculture* (2019): <https://ourworldindata.org/global-land-for-agriculture>.

ti e la produzione di mangime, mentre solo il 16% per colture destinate all'alimentazione umana e il resto per colture non alimentari come biocarburanti, cotone etc. Gli alimenti di origine animale, ottenuti dall'80% della superficie agricola utilizzata, coprono solo ca. il 17% del fabbisogno calorico mondiale e il 38% del fabbisogno proteico mondiale. Al contrario, l'83% del fabbisogno calorico mondiale e il 62% del fabbisogno proteico mondiale possono essere coperti dagli alimenti vegetali, la cui produzione occupa il 16% della superficie agricola. Va inoltre considerato che ca. i 2/3 della superficie agricola utilizzata per l'allevamento di animali da reddito e la produzione di mangime sarebbe adatta alla produzione di alimenti vegetali per l'uomo. Anche se è vero che circa 1/3 non è adatta alla coltivazione di piante destinate alla produzione di alimenti vegetali per l'uomo – ad esempio zone alpine o steppe sterili – e, quindi, può essere usato in modo prolifico attraverso il pascolo di animali che trasformano l'erba non utilizzabile dall'apparato digerente umano in sostanze nutritive preziose, sarebbe complessivamente più efficace per l'alimentazione della popolazione mondiale non utilizzare il restante 2/3 per gli allevamenti di animali da reddito, ma direttamente per la produzione di alimenti vegetali per l'uomo.

Questa panoramica molto approssimativa di alcuni dati relativi all'uso globale del suolo mostra che attualmente non stiamo sfruttando in modo ottimale i terreni fertili. Va inoltre considerato che il bisogno in costante aumento di terreni per la produzione di mangimi e il conseguente disboscamento di foreste pluviali in Sud America comportano il rilascio nell'atmosfera di enormi quantità di CO₂ che finora erano state immagazzinate nel suolo. Oltre all'utilizzo poco efficace del suolo per soddisfare il fabbisogno globale di calorie e proteine, si pone anche il problema del contributo di questa forma di agricoltura alla minaccia dei cosiddetti limiti planetari come i già menzionati aspetti dell'uso del suolo, della perdita di biodiversità e del cambiamento climatico, ma anche il consumo di acqua dolce e l'inquinamento da fosforo

e azoto⁶. Inoltre, gli allevamenti intensivi, dopo il riscaldamento (ca. 38%), rappresentano la seconda causa (ca. 15%) di inquinamento da polveri sottili, nello specifico da particolato PM 2,5, in Italia e contribuiscono quindi all'inquinamento atmosferico in misura maggiore rispetto all'industria (ca. 11%) e al traffico di automobili e moto (ca. 10%)⁷.

1.2. L'emergenza etica di usare le superfici terrene in modo più efficace e meno dannoso per l'ambiente

Quelli offerti qui sono solo alcuni spunti su contesti e nessi complessi. Un approfondimento andrebbe tuttavia oltre lo scopo del presente articolo. Emerge, nondimeno, l'esigenza etica di utilizzare il suolo agricolo in modo diverso, ovvero in modo meno dannoso per l'ambiente e più efficace per la produzione di alimenti per l'uomo. Passando a diete più vegetali e riducendo il consumo di prodotti animali come carne e latticini, potremmo produrre più cibo utilizzando meno terra. Sarebbe un enorme vantaggio sia per la preservazione della biodiversità globale che per il contenimento del riscaldamento climatico⁸.

⁶ Cfr. per esempio il dossier di Sandy Fiabane sulla crescita del consumo di carne e le conseguenze sul clima di ottobre 2022: <https://www.agenda17.it/2022/10/11/cresce-il-consumo-di-carne-con-conseguenze-anche-sul-clima-forti-le-differenze-tra-i-paesi-in-base-alreddito/>; inoltre: J. TOMALKA *et al.*, *Stepping back from the precipice: Transforming land management to stay within planetary boundaries*, Potsdam Institute for Climate Impact Research, Potsdam 2024: https://publications.pik-potsdam.de/pubman/item/item_30631.

⁷ Cfr. ISPRA, *Italian Emission Inventory 1990–2021. Informative Inventory Report 2023*: https://www.isprambiente.gov.it/files2023/pubblicazioni/rapporti/rapporto-385_2023_iir2023.pdf; cfr. anche il servizio RAI *Allevamenti intensivi e inquinamento* del 23 agosto 2022: https://www.youtube.com/watch?v=0vKuvTg_KSw e il filmato *L'impatto ambientale degli allevamenti intensivi* di Animal Equality Italia (2022): https://www.youtube.com/watch?v=h6dqTNF_1RM&t=2s.

⁸ Oltre agli studi già menzionati di X. Xu *et al.* e di H. Ritchie e M. Roser, si vedano i vari report dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO), in modo particolare: *Pathways towards lower emissions. A global assessment of the greenhouse gas emissions and mitigation options from livestock agrifood systems* (2023): <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/a06a30d3-6e9d-4e9c-b4b7-29a6cc307208/content>; *The State of Food and Agriculture. Value-driven transformation of agrifood systems* (2024): <https://doi.org/10.4060/cd2616en>.

2. Il consumo di carne

Se nella sezione precedente abbiamo sollevato la questione della quantità di suolo utilizzato per l'allevamento dal punto di vista dell'etica ambientale, sorge spontanea la domanda: perché è necessario così tanto suolo per l'allevamento? La risposta sta nella quantità di consumo di prodotti di origine animale, in particolare carne e latticini. C'è bisogno di allevamenti intensivi, pollai e bestiame – con le terre necessarie per la produzione di mangimi – per soddisfare l'elevata domanda di prodotti alimentari di origine animale.

2.1. *La quantità della carne consumata*

Nel 2022 il consumo medio globale di carne *pro capite* all'anno a livello globale era di 42 kg, in Europa – e anche in Italia – tra i 60 ai 65 kg⁹, mentre da un punto di vista medico-nutrizionale, ca. 20-23 kg di carne – tra cui più carne bianca (pollo, tacchino, coniglio), meno carne rossa (bovina, suina, ovicaprina, equina) e meno salumi – *pro capite* all'anno sarebbero salutari e consigliabili¹⁰. Studi sull'alimentazione che includono non solo la nutrizione salutare, ma anche gli aspetti ambientali legati alla produzione degli alimenti, propongono invece un consumo medio *pro capite* all'anno di non più di 15 kg¹¹. Già solo per motivi di salute sareb-

⁹ Cfr. H. RITCHIE *et al.*, *Meat and Dairy Production* (2017, attualizzato 2023): <https://ourworldindata.org/meat-production>. Il sito contiene grafiche interattive che dimostrano l'aumento del consumo di carne pro capite all'anno dal 1960 al 2022 con la rispettiva crescita della quantità di animali da allevamento.

¹⁰ Per quanto riguarda il possibile legame tra il consumo di carne (rossa e lavorata) e il cancro, si veda per esempio M.S. FARVID *et al.*, *Consumption of red meat and processed meat and cancer incidence: a systematic review and meta-analysis of prospective studies*, in «European Journal of Epidemiology», 36 (2021), 937-951.

¹¹ Cfr. W. WILLETT *et al.*, *Food in the Anthropocene. The EAT-Lancet Commission on healthy diets from sustainable food systems* (2019), in «The Lancet», Volume 393, Issue 10170, 447-492: doi.org/10.1016/S0140-6736(18)31788-4.

be opportuno ridurre di due terzi il consumo medio in Europa di carne; se si tenesse conto anche degli aspetti etici e ambientali, la riduzione dovrebbe essere ancora maggiore.

2.2. *La quantità degli animali da allevamento*

Il numero di animali da allevamento può essere messo in relazione con il numero di animali selvatici. Ciò evidenzia la gravità del problema della perdita di biodiversità sopra menzionato. L'enorme quantità di animali da allevamento e l'elevata percentuale di superficie necessaria per il loro allevamento comportano infatti una continua riduzione della quantità di animali selvatici e delle aree a loro disposizione. La questione può essere visualizzata attraverso la biomassa dei vertebrati, siano essi mammiferi o uccelli. Gli animali da allevamento, soprattutto i bovini e il pollame, costituiscono la stragrande maggioranza della biomassa sia dei mammiferi che degli uccelli. Poco meno di 2/3 dei mammiferi sono animali da allevamento, 1/3 sono esseri umani e meno del 5% sono animali selvatici. Nel caso degli uccelli, più del 70% sono pollame e meno di 1/3 uccelli selvatici¹². Questo significa che gli allevamenti di bovini e pollame stanno letteralmente togliendo agli animali selvatici il respiro, privandoli del loro *habitat* e dello spazio di cui hanno bisogno per vivere. Le conseguenze non sono solo la decimazione della loro quantità, l'estinzione di specie rare e, quindi, la perdita di biodiversità, ma anche la comparsa più frequente di zoonosi come ad esempio il coronavirus SARS-CoV-2.

I 2/3 della biomassa che costituiscono il bestiame sono composti da miliardi di animali. Possiamo farcene un'idea ricordando quanti animali vengono costantemente macellati. Ogni anno per la produzione di carne vengono macellati 80 miliardi di mammi-

¹² Cfr. H. RITCHIE, *Wild mammals make up only a few percent of the world's mammals* (2022): <https://ourworldindata.org/wild-mammals-birds-biomass>.

feri e uccelli¹³. Ciò corrisponde a dieci volte la popolazione umana mondiale, il che significa che ogni anno vengono macellati 10 animali per persona. In termini assoluti, ciò corrisponde – per citare solo alcune specie di animali da reddito – alle seguenti cifre per singolo giorno: 900.000 vacche, 1,4 milioni di capre, 1,7 milioni di pecore, 3,8 milioni di suini, 12 milioni di anatre e 202 milioni di polli. A questi numeri si aggiungono approssimativamente centinaia di milioni di pesci che vengono pescati ogni giorno. Questi dati possono essere applicati anche all’Italia. Si calcola che anche in Italia vengono macellati ogni anno circa 700 milioni di animali¹⁴.

2.3. Il benessere mancato degli animali da allevamento

Questi animali certamente non vivono idillicamente sui pascoli delle Dolomiti, ma in allevamenti dove, dall’inseminazione alla macellazione, i criteri fondamentali di etica animale per poter garantire loro una vita senza dolore e paura non vengono e non possono essere rispettati. Si stima che a livello globale solo circa l’1% degli animali da reddito vive in allevamenti che rispondono adeguatamente a criteri base di etica animale per tutelare gli standard fondamentali del benessere degli animali¹⁵.

Le organizzazioni per la protezione degli animali come LAV, Animal Equality, WWF, ecc. denunciano regolarmente, attraverso documentazioni, realizzate spesso grazie a indagini segrete, le violazioni delle norme di legge in materia di protezione degli

¹³ Cfr. M. ROSER, *How many animals get slaughtered every day?* (2023): <https://ourworldindata.org/how-many-animals-get-slaughtered-every-day>.

¹⁴ Cfr. G. Di FIORE, *Perché i macelli in Italia hanno bisogno di più controlli* (27 aprile 2023): <https://www.lifegate.it/macelli-italia-controlli>.

¹⁵ Il Parlamento europeo nel 2021, dopo un’indagine durata oltre un anno, ha espresso profonda preoccupazione per il benessere degli animali in generale e durante i trasporti in particolare. Cfr. EUROPEAN PARLAMENT, *Protection of animals during transport. Data on live animal transport* (2021): [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_BRI\(2021\)690708](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_BRI(2021)690708).

animali, senza contare che queste ultime sono di per sé insufficienti sotto vari aspetti¹⁶. Immagini *shock*, che secondo Simone Montuschi, presidente dell'associazione «Essere Animali», non costituiscono casi isolati, ma sono la realtà concreta e il risultato di leggi inesistenti o inefficienti, vengono documentate regolarmente dalle associazioni animaliste¹⁷.

Resta da vedere se le modifiche al codice penale, al codice di procedura penale e altre disposizioni per l'integrazione e l'armonizzazione della disciplina in materia di reati contro gli animali attraverso la Legge n. 82/2025 sui «delitti contro gli animali», entrata in vigore in Italia il 1° luglio 2025, migliorerà la situazione degli animali da allevamento. Con questa legge non si tutela più, come è avvenuto fino adesso, il sentimento umano verso l'animale che può essere violato attraverso la crudeltà degli animali, ma l'animale stesso che viene riconosciuto come “essere senziente” e dunque soggetto diretto di diritto¹⁸.

2.4. La macellazione: impatto sugli animali e sugli uomini che vi lavorano

Dal punto di vista dell'etica animale, particolarmente precaria è l'ultima fase della vita degli animali da reddito: il trasporto ai macelli e il processo di macellazione stesso. I macelli costituiscono vere e proprie fabbriche di morte, nelle quali si uccidono a cottimo migliaia di animali all'ora. Anche se il logo delle aziende di macellazione o delle industrie di lavorazione della carne spes-

¹⁶ Si veda a titolo di esempio il film documentario *Food for profit* di Giulia Innocenzi e Pablo D'Ambrosi (2024): https://www.youtube.com/watch?v=1Prg_potLCK.

¹⁷ Cfr. il video *shock* ripreso con telecamere nascoste in un grande macello in provincia di Pavia in maggio 2025: <https://www.essereanimali.org/2024/05/indagine-violenze-shock-grande-macello>.

¹⁸ Cfr. il testo della Legge 82/2025 pubblicato sulla «Gazzetta Ufficiale»: https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2025-06-16&atto.codiceRedazionale=25G00089&elenco30giorni.

so raffigura animali allegri¹⁹, la realtà dei macelli è piuttosto simile a un “inferno per gli animali”. Per questi animali, che provano dolore ed emozioni come gli esseri umani, i macelli sono luoghi di paura, terrore e dolore e spesso di morte agonizzante.

La seguente citazione estesa, tratta da un testo dell’Istituto tedesco per la sicurezza sul lavoro e per l’assicurazione infortuni obbligatoria, che valuta i rischi nei diversi lavori, lascia intuire ciò che accade non solo agli animali, ma anche l’impatto che ha sulle persone che lavorano nei macelli:

Il lavoro nei macelli è un’attività mentalmente stressante per la sua natura e per gli eventi che non rispettano gli standard di benessere animale. I dipendenti dei macelli, in particolare i macellatori, sono a maggior rischio di disturbo da stress post-traumatico. I macellatori vivono in particolare le prime macellazioni come un trauma e riferiscono di avere incubi ricorrenti, soprattutto nei primi mesi di lavoro, a causa dell’uso costante della violenza contro gli animali.

I dipendenti dei macelli devono sviluppare strategie per affrontare l’onnipresenza di dolore, sangue, morte e animali smembrati. Sono a rischio di strategie di gestione sfavorevoli, come l’abuso di sostanze. Un’altra strategia è quella della distanza emotionale, facendo dell’animale un oggetto, e dell’indurimento emotivo, per esempio usando violenza eccessiva contro gli animali. Il fatto che i dipendenti dei macelli svolgano il loro lavoro sempre nello stesso modo e con un’elevata frequenza di stesse procedure li aiuta a concentrarsi sul loro lavoro e a percepire l’animale come un oggetto di produzione. Se la procedura standard non si svolge senza intoppi, il processo di dissolvenza viene disturbato e l’animale come essere vivente viene messo maggiormente a fuoco, con conseguente aumento dello stress mentale.

A volte le interruzioni del processo sono causate dagli animali stessi, ad esempio durante il trasferimento degli animali nei sistemi in cui vengono uccisi, quando gli animali prendono paura e si oppongono al trasferimento; a volte le interruzioni del processo sono causate dai lavoratori stessi, ad esempio quando i punti di sutura vengono posizionati in modo errato. I ritmi di lavoro incalzanti richiedono azioni e soluzioni rapide. Ciò limita

¹⁹ Si veda ad esempio il logo di Tönnies, il più grande macello della Germania su alamy.com, foto 2CW77P0.

le possibilità dei lavoratori di reagire adeguatamente e rende molto più difficile trattare gli animali tutelando il loro benessere. Nelle situazioni in cui le possibilità di agire sono più ampie (ad esempio, durante la spinta degli animali verso il luogo della macellazione), i dipendenti con una solida formazione professionale hanno maggiori probabilità di trovare modi di condurre l'animale conformi ai minimi standard di etica animale rispetto ai dipendenti senza una solida formazione professionale. In questo caso, è più probabile che la mancanza di conoscenze si traduca in sovraccarico mentale e in un comportamento inadeguato verso gli animali. La probabilità di stress psicologico aumenta per i dipendenti che devono assistere alle sofferenze degli animali, ma a volte anche per quelli che le causano²⁰.

Il testo descrive chiaramente che l'uso di violenza contro gli animali e il mancato rispetto delle disposizioni di legge in materia di protezione degli animali comportano il rischio che i lavoratori soffrano di disturbi da stress post-traumatico. Ribadisce inoltre che l'uso eccessivo di violenza contro gli animali e l'indurimento emotivo nei loro confronti possono essere una strategia di auto-difesa. La descrizione di queste condizioni di lavoro non è fittizia, ma rispecchia la realtà.

Il documento riporta poi che in Germania una gran parte dei lavoratori nell'industria della produzione e lavorazione della carne, oltre alla formazione professionale spesso carente, sono impiegati in condizioni di lavoro precarie e conclude presumendo che per molti questa scelta professionale sia determinata da vincoli economici piuttosto che da aspirazioni professionali personali. Ciò dimostra che si tratta anche di un problema socio-etico nei confronti dei lavoratori di queste categorie professionali.

²⁰ INSTITUT FÜR ARBEITSSCHUTZ DER DEUTSCHEN GESETZLICHEN UNFALLVERSICHERUNG, *Schlachten und Fleischverarbeitung. Ausführliches Branchenbild aus dem Risikoobservatorium der DGUV* (2020); traduzione dell'Autore. Il documento non è più disponibile online, ma può essere richiesto presso la DGUV (www.dguv.de).

3. Riflessioni teologiche ed etiche

Il confronto con i dati e i fatti finora esposti riguardo all'impatto degli allevamenti intensivi sull'ambiente e sulle condizioni di vita e morte degli animali da allevamento, come pure il breve sguardo sulle condizioni di lavoro nell'industria della carne portano a chiedersi come valutare tutto ciò dal punto di vista etico e teologico.

Ricordiamo alcune affermazioni del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Ogni creatura ha la sua propria bontà e la sua propria perfezione [...]. Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio. Per questo l'uomo deve rispettare la bontà propria di ogni creatura, per evitare un uso disordinato delle cose (n. 339).

Gli animali sono creature di Dio. Egli li circonda della sua provvida cura. Con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria. Anche gli uomini devono essere benevoli verso di loro (n. 2416).

È contrario alla dignità umana far soffrire inutilmente gli animali e disporre indiscriminatamente della loro vita (n. 2418).

Indipendentemente dal fatto se tali affermazioni siano ritenute sufficienti o meno dal punto di vista dell'etica animale – tutto ciò nel contesto già menzionato all'inizio, ovvero che gli animali sono considerati nel loro insieme una risorsa naturale (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2415) –, è evidente che esiste un profondo divario tra i requisiti etici menzionati in materia di trattamento degli animali e la situazione concreta degli allevamenti di animali da reddito descritta sopra. È risaputo che generalmente il cristianesimo non è considerato una religione rispettosa dell'ambiente e degli animali, ma viene piuttosto ritenuto responsabile della crisi ambientale moderna in quanto considerato il suo presupposto ideologico storico²¹. Alla base di ciò vi è spesso un'errata interpreta-

²¹ Riguardo a questa domanda, oggetto di un intenso dibattito fin dalla pubblicazione del saggio *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* di Lynn White nel 1967, si vedano per es.: H.

zione del cosiddetto *dominium terrae* in *Genesi* 1,26-28. Secondo questa interpretazione esisterebbe prima di tutto una differenza morale tra l'uomo, inteso come immagine di Dio, e gli animali, che legittimerebbe il fatto che solo l'uomo debba essere considerato moralmente, e che, di conseguenza, l'uomo avrebbe il diritto di utilizzare la natura e gli animali come risorse per soddisfare i propri bisogni e per perseguire i propri scopi. Questa posizione, che equivale a un antropocentrismo radicale, è spesso considerata compatibile con la fede cristiana²². La costatazione del *Catechismo* che «è contrario alla dignità umana far soffrire inutilmente gli animali e disporre indiscriminatamente della loro vita» (n. 2418) rimane profondamente ambivalente, perché questa formulazione consente di definire l’“utilità” in base agli interessi umani, senza tenere conto del valore intrinseco dell'animale stesso e perché “indiscriminatamente” è un termine indefinito e comunque elastico.

Nel frattempo, tuttavia, la posizione della Chiesa sta evolvendo. Andando oltre le affermazioni del *Catechismo* sopra citate, papa Francesco con *Laudato si'* (2015) ha dedicato un'enciclica specifica al tema dell'ambiente e alle sue implicazioni socio-etiche. In essa respinge con veemenza l'interpretazione tradizionale del *dominium terrae*:

Siamo cresciuti pensando che eravamo proprietari e dominatori della terra, autorizzati a saccheggiarla. La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo,

BARANZKE, *Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte*, in «Biblische Notizen», 76 (1995), 32-61; C.J. AMOR, *Der (gläubige) Mensch – Krone oder Sargnagel der Schöpfung?*, in J. ERNESTI, M.M. LINTNER, M. MOLING (a cura di), *Nachhaltigkeit: Theologische Perspektiven / Sostenibilità: prospettive teologiche* (Brixner Theologisches Jahrbuch, vol. 14), Weger - Tyrolia, Bressanone - Innsbruck) 2024, 23-35; ID., *Den Menschen vom Thron stoßen. Das ökologische Gebot der Stunde?*, in J. GAMPER et al. (a cura di), *Alliance for Sustainability. Series of Lectures on Sustainability. Winter and Summer Semester 2022/2023*, Free University of Bozen-Bolzano, Bolzano 2024, 12-16.

²² Michael Rosenberger dimostra in uno studio approfondito che questa forma di antropocentrismo non corrisponde né al pensiero biblico né a quello patristico. Cfr. M. ROSENBERGER, *Krone der Schöpfung? Ursprünge des christlichen Anthropozentrismus und Möglichkeiten seiner Überwindung*, Nomos, Baden-Baden 2023.

nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi. Per questo, fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c'è la nostra oppressa e devastata terra, che «geme e soffre le doglie del parto» (*Rm 8,22*). Dimentichiamo che noi stessi siamo terra (cfr. *Gen 2,7*). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora (n. 2).

Francesco guarda la terra, ne parla in forma personificata e la descrive come una povera abbandonata, maltrattata e oppressa, una povera che grida.

Riguardo a *Genesi 1,26-28* afferma:

Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr. *Gen 1,28*), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a «coltivare e custodire» il giardino del mondo (cfr. *Gen 2,15*). Mentre «coltivare» significa arare o lavorare un terreno, «custodire» vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare. Ciò implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura. Ogni comunità può prendere dalla bontà della terra ciò di cui ha bisogno per la propria sopravvivenza, ma ha anche il dovere di tutelarla e garantire la continuità della sua fertilità per le generazioni future (n. 67).

Il Papa critica quindi un antropocentrismo che pone l'uomo al centro in modo tale da non rispettare più il valore intrinseco delle altre creature o definendo il valore delle altre creature esclusivamente in relazione a se stesso e ai propri interessi (cfr. *Laudato si'*, nn. 68-69, 116, 122 *et al.*)²³. Ribadisce che «lo scopo finale delle

²³ Cfr. M.M. LINTNER, M. MANTOVANI, *Antropocentrismo non dispotico. Implicazioni antropologiche ed educative della «Laudato si'» di Papa Francesco*, Castelvecchi, Roma 2021.

altre creature non siamo noi» (n. 83) e che «siamo chiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio» (n. 69). Ripetutamente parla del “valore proprio di ogni creatura” (cfr. per esempio nn. 16, 108, 280) e affronta il problema della perdita di biodiversità, al quale dedica un capitolo intero (cfr. nn. 32-42).

Può quindi sorprendere che il Papa non affronti specificamente la questione dei sistemi di agricoltura e degli allevamenti nel contesto della crisi ambientale e del riscaldamento globale, così come le sue considerazioni dal punto di vista dell’etica animale sono nel complesso ancora da considerarsi carenti²⁴. Francesco parla in generale delle creature, ma solo in pochi punti si sofferma in modo deciso sugli animali, limitandosi però essenzialmente a ripetere le affermazioni del catechismo (cfr. n. 92)²⁵.

Le seguenti considerazioni finali vanno in tre direzioni su come si può continuare a riflettere sull’enciclica *Laudato si’* in una prospettiva teologica ed etica della creazione.

3.1. *La vulnerabilità come condizione di creaturalità*

La vulnerabilità si riferisce a specifiche situazioni di pericolo in cui le persone sono esposte a un rischio maggiore di essere patrocinate, sfruttate, discriminate o ferite (vulnerabilità situazionale)²⁶. Le condizioni e le strutture sociali, sia a livello di vicinato che di sistemi politici ed economici, possono causare,

²⁴ Cfr. C.C. CAMOSY, *Locating Laudato Si’ Along a Catholic Trajectory of Concern for Non-Human Animals*, in «Lex Naturalis», 2 (2016), 1-20; A.A.R. ASENETA, *Laudato Si’ on Non-Human Animals*, in «Journal of Moral Theology», 6 (2017), 2, 230-245.

²⁵ Cfr. M.M. LINTNER, *Respect for the Proper Value of Each Creature. An Animal-Ethical Rethinking of the Encyclical «Laudato si'»*, in «Louvain Studies», 43 (2020), 26-48; Id., *L’importanza della «Laudato si'» per l’etica animale cristiana: un cambiamento di paradigma?*, in «Credere oggi», 42 (2022), 2 (n. 248), 11-27.

²⁶ Cfr. M.M. LINTNER, *Schöpfungsspiritualität als christlicher Auftrag. Eine leidsensible Perspektive*, in «Korrespondenzblatt des Canisianums», 156 (2023/24), 1, 5-13.

rafforzare e consolidare la vulnerabilità. Allo stesso tempo, si riferisce alla *condizione umana* generale, che si manifesta in situazioni di vulnerabilità in modo concentrato (vulnerabilità ontologica o intrinseca). La vulnerabilità non deve essere vista come l'opposto dell'autonomia, anche se la perdita di autonomia e di autoefficacia, il bisogno e la dipendenza permettono di sperimentare la situazione di base degli esseri umani come esseri vulnerabili in molti modi. In quanto esseri umani, non siamo individui autosufficienti, ma siamo biologicamente, culturalmente e socialmente bisognosi in molti modi diversi, proprio per poter vivere la nostra vita in modo possibilmente autonomo. Siamo inseriti in relazioni in cui dipendenze e asimmetrie possono portare le persone a essere sottomesse, manipolate, umiliate o emarginate (vulnerabilità patogena).

Nella ricerca sulla vulnerabilità si distingue tra le ferite specifiche che una persona ha subito o sta subendo e la sua vulnerabilità. La paura di essere ferito, il ricordo delle ferite subite e la paura di subirne nuove, influenzano le azioni sia delle persone che delle istituzioni. Si mettono in moto dinamiche complesse e si sviluppano strategie per proteggere se stessi e gli altri, ma anche le istituzioni con cui ci si identifica. In questo senso, la vulnerabilità è una questione di sicurezza e una categoria futura che caratterizza l'azione e la pianificazione attuali. Poiché la vulnerabilità spesso viene percepita come debolezza e comporta il rischio di essere feriti, essa richiede in egual misura la resilienza, ossia meccanismi di protezione, resistenza e strategie di *coping*. Tuttavia, il rapporto tra vulnerabilità e resilienza non deve essere inteso semplicemente nel senso di un equilibrio, ovvero che quanto meno una persona o un'istituzione è resiliente, tanto più è vulnerabile, o viceversa. In primo luogo, la resilienza non rende le persone invulnerabili; piuttosto, la vulnerabilità, in quanto parte della *condizione umana*, fa riferimento alla dignità umana; in secondo luogo, la vulnerabilità non dovrebbe essere interpretata esclusivamente come una debolezza, nella misura in cui le persone possono essere ferite e diventare vittime, ma può anche

essere un punto di forza, soprattutto quando le persone si rendono volontariamente vulnerabili nella loro esistenza per gli altri.

Ciò significa che non si tratta semplicemente di proteggere se stessi o la propria vulnerabilità in modo efficace e ottimale dalla vulnerabilità degli altri, ma piuttosto di affidarsi alla loro protezione, cura e considerazione.

Se la vulnerabilità fa parte della *condizione umana* e quindi della creaturelità dell’essere umano, deve essere teologicamente collegata al concetto di immagine di Dio²⁷. In primo luogo, si riferisce alla dipendenza dell’uomo da Dio e al fatto che l’uomo è stato creato come un essere limitato e imperfetto, in pericolo sotto molti aspetti e bisognoso di redenzione. La vulnerabilità è anche la capacità di essere toccati dagli altri. Poiché siamo vulnerabili, siamo ricettivi all’altro. La vulnerabilità non va quindi interpretata come debolezza, ma come una fondamentale apertura verso l’altro, come la capacità di essere colpiti dalla sofferenza dell’altro e di essere feriti noi stessi. In questo senso, la vulnerabilità si riferisce a Dio stesso, a immagine del quale l’uomo è stato creato. Anche Dio è vulnerabile, nel senso che si lascia toccare dalla sofferenza. La convinzione che Dio sia ricettivo alla sofferenza umana attraversa come un filo rosso il discorso biblico su Dio. Dio si prende cura di Adamo ed Eva facendo loro dei vestiti di pelle e rivestendoli (cfr. Gen 3,21). Dopo il diluvio stende un’alleanza non solo con Noè, ma anche con gli animali: «Stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, con ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e animali selvatici, con tutti gli animali che sono usciti dall’arca, con tutti gli animali della terra» (Gen 9,9-10). Egli salva uomini e bestie (cfr. Sal 36,7) e ascolta il grido dei poveri e dei sofferenti (cfr. Es 3,7; Sal 34,7 *et al.*).

La vulnerabilità nel contesto del concetto di immagine di Dio si riferisce quindi a un Dio sensibile alla sofferenza, che rende

²⁷ Cfr. J.F. KEENAN, *Linking Human Dignity, Vulnerability and Virtue Ethics*, in «Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society», 6 (2020), 56-73.

vulnerabile se stesso per redimere la creazione vulnerabile, nonché al fatto che gli esseri umani, in quanto immagine di questo Dio, sono chiamati ad assumersi la responsabilità per gli altri esseri umani e non-umani nella consapevolezza della loro vulnerabilità. Questa è l'essenza del concetto biblico di immagine di Dio: Dio affida agli esseri umani il compito di coltivare il mondo in modo che rimanga uno spazio di vita per tutti gli esseri viventi e di trattare gli esseri viventi in modo che la loro vita non venga distrutta ma protetta. In altre parole: dalla consapevolezza della propria propensione alla violenza e del proprio potere di ferire come strategia per proteggere la propria vulnerabilità, nasce la responsabilità di proteggere e promuovere la vita.

La risposta umana alla vulnerabilità come condizione della creaturalità – e quindi alla vulnerabilità sia degli animali che della terra – e al fatto che l'esistenza e la qualità della vita delle creature vegetali, animali e umane dipendono dalla terra come *habitat*, dovrebbe essere una forma di gestione della vulnerabilità che non sia un esercizio di potere arbitrario o di violenza, ma di protezione e di cura. Ciò corrisponde al mandato in Gen 1,26-28: letteralmente, sottomettere/soggiogare (in ebraico *kbsh*, cfr. v. 28) significa mettere il piede su qualcosa, il che significa che posso calpestare e distruggere ciò su cui metto il piede. Ma la visione biblica è piuttosto che dalla consapevolezza di poter distruggere deriva la responsabilità di usare il potere non per distruggere, ma per proteggere la vita. È proprio questo il significato di governare/dominare (in ebraico *rdh*, cf. v. 28), sia in relazione al sovrano che al pastore, entrambi i quali governano ed esercitano il potere, ma non per distruggere le persone o gli animali loro sottomessi, bensì nella responsabilità del loro benessere.

3.2. Il principio socio-etico dell'opzione preferenziale per i poveri

La dottrina sociale della Chiesa riconosce il principio dell'opzione preferenziale per i poveri. Questo non significa solo una

forma speciale di attenzione ai poveri, ma include anche un determinato atteggiamento di base per rompere e superare le strutture e le dinamiche che promuovono e creano povertà, sofferenza e iniquità. Significa anche riflettere criticamente sulle proprie azioni, decisioni e stili di vita dalla prospettiva dei poveri: sto giocando un ruolo nella rete di interrelazioni complesse che rafforzano le strutture di povertà? I poveri sono le persone che sono direttamente o indirettamente colpite dalle conseguenze del mio stile di vita, ma anche gli animali e la natura, che sono ugualmente colpiti.

Il principio dell'opzione preferenziale per i poveri può essere esteso in termini di etica ambientale, nella misura in cui riguarda le condizioni di vita delle persone che già soffrono maggiormente le conseguenze della crisi ecologica. Abbiamo già citato il passo della *Laudato si'* in cui papa Francesco parla della Terra come di una povera che è maltrattata e che grida (cfr. n. 2). Si tratta certamente di un modo di parlare metaforico, ma che ribadisce che la Terra è più della semplice materia. Le religioni indigene, che venerano la Terra come madre, hanno conservato questa consapevolezza, mentre l'approccio tecnocratico dell'era moderna l'ha persa.

Esistono approcci di etica animale che estendono l'opzione per i poveri anche agli animali perché, in quanto esseri senzienti, dipendono da noi umani per molti aspetti e sono influenzati dalle nostre azioni – nella misura in cui infliggiamo loro dolore, sottraiamo loro l'*habitat* o siamo responsabili dell'estinzione di massa delle specie. Julia Blanc, ad esempio, sostiene che il principio dell'opzione per i poveri dovrebbe essere applicato a tutti gli animali, indipendentemente dalla loro sensibilità al dolore, poiché si tratta in definitiva di percepire l'animale nel suo essere e non solo nel suo uso in funzione dei bisogni umani, siano essi economici o emotivi²⁸. Ciò comporterebbe innanzitutto aprire gli occhi per rendersi conto della sofferenza e delle limitate

²⁸ Cfr. J. BLANC, *Arme Tiere: die Option für die Armen als möglicher Anschlusspunkt einer christlichen Tierethik*, in M.M. LINTNER (a cura di), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik*, Nomos, Baden-Baden 2021, 219-239.

possibilità di vita degli animali negli allevamenti. Non dobbiamo chiudere gli occhi, ma guardare dietro le quinte, all'interno delle stalle e dei macelli – anche se ciò richiede nervi saldi, perché ci si trova di fronte a tanta sofferenza, violenza e brutalità. Da ciò deriva poi la ferma volontà di mettere in discussione criticamente il proprio stile di vita, di valutare in che misura si è coinvolti in queste strutture, soprattutto come consumatori di prodotti di origine animale, e come si può cambiare questa situazione. Oggi esistono numerose possibilità per informarsi e le informazioni fornite, ad esempio, dalle organizzazioni animaliste sono facilmente accessibili, quindi nessuno può più giustificarsi dicendo di non aver saputo nulla.

3.3. La spiritualità cristiana come spiritualità per il creato

Nel Vangelo secondo Giovanni leggiamo che il Verbo si è fatto “carne” (*sark*: cfr. Gv 1,14). Questo non significa semplicemente che il Verbo si è fatto essere umano, ma che si è fatto carne. *Sark* indica la fragilità, la vulnerabilità, la creaturalità, la finitezza, la corporeità, la relazionalità di tutti gli esseri viventi: ogni carne, cioè tutti gli esseri umani e gli esseri viventi fatti di carne e sangue! Essere fatti di carne e sangue significa essere vulnerabili. Il Verbo divino si è reso vulnerabile. La risposta di Dio alla vulnerabilità degli esseri umani e della creazione è quella di lasciarsi toccare da essa, di ascoltare le grida di coloro che soffrono, e anche di ascoltare le grida della terra, come scrive Francesco nella *Laudato si’*.

Nelle *Costituzioni* della comunità religiosa a cui l'autore appartiene, cioè dell'Ordine dei Servi di Maria, si dice:

Nella nostra vita, ci sforziamo di rappresentare Cristo nella sua forma perfetta. Pertanto, i nostri rapporti con le creature saranno caratterizzati solo da pace, misericordia, giustizia e amore costruttivo. In questo mini-

stero, la figura di Maria ai piedi della croce deve essere il nostro modello. Poiché il Figlio dell'uomo è ancora crocifisso nei suoi fratelli e sorelle, noi, servitori di sua Madre, vogliamo stare con lei ai piedi delle innumerevoli croci per portare consolazione e cooperazione redentiva (*Costituzioni OSM*, n. 299).

Il Figlio dell'uomo non è solo crocifisso nei suoi fratelli e sorelle, ma è crocifisso in tutti gli esseri viventi che sono sottoposti a sofferenze e morte crudele fino all'estinzione di specie causata da noi uomini. Se crediamo sinceramente che il mondo, la natura e gli esseri viventi sono stati creati da Dio per amore, allora questo non può lasciarci indifferenti, ma deve spingerci a fare in modo che «i nostri rapporti con le creature siano caratterizzati solo da pace, misericordia, giustizia e amore costruttivo».

La sensibilità alla sofferenza è un atteggiamento di base che vorrei proporre come elemento fondamentale della spiritualità cristiana per il creato²⁹. Una sensibilità alla sofferenza che ci spinga a superare, prevenire ed evitare la sofferenza – verso le persone e tutti gli esseri viventi sensibili alla sofferenza e verso la Terra, che è uno spazio vitale e che, in senso metaforico, come dice papa Francesco, appartiene ai poveri sfruttati e oppressi. La Terra è uno spazio vitale, formato da ecosistemi complessi in cui gli esseri viventi e la natura inanimata creano una rete delicata di interazioni e connessioni. Nell'Esortazione Apostolica *Laudate Deum* (2023) papa Francesco ribadisce che l'uomo deve sentirsi parte di questa rete e non superiore ad essa:

La visione giudaico-cristiana del mondo sostiene il valore peculiare e centrale dell'essere umano in mezzo al meraviglioso concerto di tutti gli esseri, ma oggi siamo costretti a riconoscere che è possibile sostenere solo un "antropocentrismo situato". Vale a dire, riconoscere che la vita umana è incomprensibile e insostenibile senza le altre creature. Infatti, «noi tutti

²⁹ Cfr. T. VETRALI, *Una spiritualità del creato*, in «Vita Minorum», 75 (2004), 407-428; M. ROSENBERGER, *L'albero della vita. Dizionario teologico di spiritualità del creato*, EDB, Bologna 2006.

esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge ad un rispetto sacro, amorevole e umile» (n. 67).

In occasione del decimo anniversario dell'Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, il Vaticano ha promulgato un nuovo formulario di orazioni per la "Messa per la custodia della Creazione", presentata il 3 luglio 2025 e celebrata per la prima volta da papa Leone XIV il 7 luglio a Castel Gandolfo³⁰. L'orazione dopo la comunione dice:

Il sacramento di unità che abbiamo ricevuto, o Padre, accresca la comunione con te e con i fratelli, perché, in attesa dei cieli nuovi e della terra nuova, impariamo a vivere in armonia con tutte le creature.

Possa questa preghiera rafforzare la sensibilità verso tutte le creature – gli esseri umani, gli animali, le piante e gli esseri inanimati – e verso la terra che è spazio di vita per tutti gli esseri viventi, e contribuire affinché i cristiani riconoscano sempre più l'impegno per l'etica ambientale e animale come parte integrante della loro fede.

³⁰ Cfr. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2025-07/ecologia-integrale-papa-celebrazione-formulario-culto-divino.html>.

Prevenzione e precauzione: per un agire etico volto alla cura dell’ambiente

Francesca Marin

Sommario: Introduzione. – 1. Il contributo etimologico. – 2. Tutela dell’ambiente: premesse per un piano preventivo e precauzionale. – 3. Quali rischi ambientali? – 4. Gestire i rischi ambientali: vantaggi e ostacoli.

Prevenzione e precauzione: per un agire etico volto alla cura dell’ambiente

ABSTRACT

The paper ethically examines the principles of prevention and precaution, which have long been regarded as essential for protecting the environment and its ecosystems as well as for promoting human health. To identify the common features and differences between prevention and precaution, the paper firstly offers an etymological analysis of the terms in question; it then explores the notions of environmental harm and risk, presenting them as the premises for outlining a preventive and precautionary framework for environmental protection. Finally, it investigates the conditions that make anticipatory action aimed at reducing or avoiding environmental harm truly beneficial.

Il contributo esamina dal punto di vista etico i principi di prevenzione e di precauzione, da tempo considerati rilevanti per tutelare l’ambiente e i suoi ecosistemi nonché per promuovere la salute umana. Per cogliere i tratti comuni e le differenze tra prevenzione e precauzione, viene dapprima proposta un’analisi etimologica dei termini in questione; si esaminano poi le nozioni di danno e di rischio ambientale, declinandole come premesse per la delineazione di un piano preventivo e precauzionale in tema di tutela dell’ambiente. Infine vengono indagate le condizioni che rendono davvero vantaggiosa l’azione anticipata volta a ridurre o evitare il danno ambientale.

Introduzione

Il presente contributo intende esaminare l’apporto etico dei principi di prevenzione e di precauzione in tema di tutela ambientale e di promozione della salute. Delineati a fianco ad altri principi, quali responsabilità, giustizia, cooperazione e “chi inquina paga”, la prevenzione e la precauzione appaiono dei criteri sempre più indispensabili per informare i quadri giuridici e guि-

dare le decisioni politiche in vista della protezione dell’ambiente e dello sviluppo sostenibile.

Per cogliere i tratti comuni e le differenze tra prevenzione e precauzione, verrà dapprima proposta un’analisi etimologica dei termini in questione: entrambi richiamano un’attitudine all’acortezza e alla ponderazione, che si traduce in un’azione anticipata per fronteggiare i rischi ed evitare il verificarsi di un danno, ma si distinguono per il diverso livello di conoscenza e di prevedibilità del rischio. In sintesi, mentre le misure preventive intervengono su rischi noti e comprovati, quelle precauzionali si attivano dinanzi a rischi potenziali o non ancora dimostrati.

Parlare di prevenzione e precauzione significa allora confrontarsi con le nozioni di danno e di rischio e, nel caso della tutela ambientale, una tale indagine chiede innanzitutto una riflessione sulla vulnerabilità dell’ambiente. Quest’ultimo può subire danno sia perché in sé vulnerabile sia in quanto soggetto agli effetti delle azioni umane e il deterioramento prodotto dall’essere umano sull’ambiente si ripercuote a sua volta sull’intera umanità, soprattutto su coloro che sono già particolarmente vulnerabili. Vi è quindi un’interdipendenza tra la vulnerabilità dell’ambiente e quella dell’essere umano, che giustifica una definizione ampia di danno ambientale e un utilizzo in senso largo della categoria di rischi ambientali. Questi ultimi non possono essere circoscritti ai soli rischi accertati, ma devono includere anche quelli incerti o presunti. L’azione anticipata di carattere preventivo o precauzionale è quindi doverosa, ma deve pur sempre mostrarsi proporzionata ed efficace nonché limitata nel tempo nelle situazioni emergenziali. Sono queste le condizioni che rendono davvero vantaggiose, e non solo in termini economici, le strategie preventive e precauzionali; eppure, come emergerà nell’ultima parte del presente elaborato, i vantaggi della prevenzione e della precauzione non vengono spesso riconosciuti nell’immediato e, nella migliore delle ipotesi, ricevono un apprezzamento solo a distanza di tempo. Ciononostante, queste azioni anticipate devono essere incluse nelle agende socio-politiche perché favoriscono l’agire etico volto alla cura dell’ambiente e delle sue forme di vita.

1. Il contributo etimologico

Stando al *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana* curato da Manlio Cortelazzo e Michele A. Cortelazzo, il termine “prevenzione” deriva dal verbo latino *praevenīre* che, essendo composto da *prae-* (pre) e *venīre* (venire), significa letteralmente “giungere prima”¹. La parola in questione rinvia, dunque, all’idea di anticipare o precedere qualcuno o qualcosa da cui ci si aspetta un certo danno. Sulla base dell’anticipazione consapevole di un evento potenzialmente negativo, si individuano così delle strategie oppure dei provvedimenti volti a evitare l’insorgenza o la propagazione di un rischio o di un pericolo futuro. In sintesi, la prevenzione indica ogni attività finalizzata a impedire l’insorgere di situazioni dannose, attraverso un’azione programmata e tempestiva. Per esempio, applicando quanto appena detto all’ambito sanitario, la prevenzione designa l’insieme delle attività volte a impedire l’insorgenza della malattia, riducendone la probabilità di comparsa o attenuandone le conseguenze. Vanno in questa direzione tutti gli interventi di tipo informativo-educativo che intendono promuovere stili di vita salutari e quell’insieme di misure (quali vaccinazioni, programmi di *screening* e diagnosi precoce) finalizzate a ridurre l’impatto dei fattori di rischio sulla salute. Pur nella loro diversità, tutti questi provvedimenti risultano delle azioni anticipate perché prendono forma prima del verificarsi dell’evento patologico, ritenuto dannoso e pertanto da evitare in vista della tutela della salute umana. Quando si parla di prevenzione sono allora in gioco due elementi, che compaiono anche nel caso in cui si faccia riferimento a contesti diversi da quello sanitario: l’intervento attuato in via anticipatoria e il rischio di danno che tale intervento mira a contrastare.

¹ Cfr. voce “Prevenire”, in *DELI – Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di M. Cortellazzo - M.A. Cortelazzo, Zanichelli, Bologna 1999², 1257.

Il duplice elemento appena evidenziato si riscontra anche analizzando il lemma “precauzione”, la cui voce ci è giunta probabilmente attraverso il termine francese *précaution* che farebbe la sua comparsa nel XV secolo². La parola in questione deriva da *praecavēre*, un verbo latino che è composto da *prāe* (pre) e *cavēre* (guardarsi, stare in allerta). A livello etimologico, la precauzione indica allora un atteggiamento di prudenza, cautela e circospezione nell’agire per evitare possibili rischi, pericoli o danni. Anche in questo caso quindi il riferimento è a un evento potenzialmente dannoso rispetto al quale vengono adottate in via anticipatoria delle misure cautelative. Tornando all’ambito applicativo richiamato in precedenza, l’impiego da parte degli operatori sanitari dei dispositivi di protezione individuale (come mascherine e guanti) costituiscono una modalità precauzionale per ridurre l’esposizione ad agenti infettivi e minimizzare il rischio di trasmissione di malattie, tutelando così sia la propria salute sia quella dei pazienti.

Ebbene, stando all’analisi etimologica appena proposta, i termini “prevenzione” e “precauzione” sembrano dei sinonimi per le seguenti ragioni: entrambi richiamano un’attitudine all’accortezza e alla ponderazione, che si traduce in un’azione anticipata, come confermato dalla preposizione latina *prae-* presente in tutte e due le parole. Una tale attitudine si giustifica poi in egual modo sia per la prevenzione che per la precauzione: si riconosce la possibilità che qualcuno o qualcosa possa subire un danno e si intende evitare questo esito negativo perché si reputa importante proteggere il possibile destinatario di un tale evento dannoso. In breve, dal punto di vista etimologico, le nozioni qui oggetto di analisi combinano anticipazione e protezione, ma si possono cogliere delle differenze esaminando ulteriormente le voci verbali da cui esse derivano. Come già ricordato, il verbo *praevenīre* significa letteralmente “venire prima” e quindi la prevenzione allude all’atto di giungere in anticipo rispetto a un evento conosciu-

² Cfr. ivi, voce “Precauzione”, 1244.

to. Essa presuppone, dunque, una conoscenza sufficientemente articolata delle cause che possono determinare un danno e delle modalità con cui tale danno potrebbe manifestarsi. In questa prospettiva, prevenire significa mettere in atto un'azione pianificata, ma soprattutto fondata su dati scientifici o su evidenze empiriche: si interviene prima che l'evento negativo si verifichi proprio perché se ne conoscono i meccanismi di insorgenza. È quanto accade, ad esempio, con le campagne vaccinali o con i programmi di *screening* e diagnosi precoce, che si basano su conoscenze epidemiologiche consolidate e su una valutazione oggettiva dei fattori di rischio. L'intervento preventivo è, in altri termini, una risposta anticipata a un pericolo noto, concreto e prevedibile.

Diversamente, il termine “precauzione” richiama lo “stare in allerta” (*cavēre*) e quindi evoca un atteggiamento di vigilanza e di cautela rispetto a qualcosa che potrebbe accadere, ma la cui effettiva probabilità di verificarsi resta incerta. Detto altrimenti, l’azione precauzionale nasce in un contesto di incertezza o di conoscenza incompleta: si agisce per proteggersi da rischi possibili, ancora non pienamente dimostrati o non del tutto quantificabili. Anche in questo caso si tratta di un comportamento anticipatorio, ma non più fondato sulla certezza del danno, bensì sulla sua mera possibilità. Tornando all’ambito sanitario, l’uso dei dispositivi di protezione individuale rappresenta un chiaro esempio di misura precauzionale: essi vengono impiegati non perché vi sia la certezza del contatto con un agente patogeno, ma per ridurre la probabilità – possibile ma non necessariamente comprovata – di esposizione o trasmissione di un’infezione.

In seguito alle riflessioni sinora proposte, si potrebbe dire che nel caso della prevenzione la probabilità che si verifichi un danno è conosciuta e scientificamente provata; per di più, i rischi sono noti, identificabili e fondati su evidenze empiriche. La precauzione, invece, si attiva dinanzi a una probabilità incerta o al momento non dimostrata, ma ritenuta comunque meritevole di attenzione. In questo caso, i rischi sono potenziali, presunti o ancora non comprovati scientificamente.

2. Tutela dell'ambiente: premesse per un piano preventivo e precauzionale

Applicando le riflessioni etimologiche appena svolte al campo della tutela ambientale, si potrebbe innanzitutto sostenere la seguente tesi: l'azione anticipata compiuta in chiave preventiva oppure precauzionale ha l'obiettivo di proteggere l'ambiente a partire dalla consapevolezza che esso può subire un danno. Alla base di tale azione vi è quindi il riconoscimento della cosiddetta vulnerabilità ambientale (*environmental vulnerability*), che deve essere declinata in termini sia universali che particolari³. Nel suo significato universale, l'*environmental vulnerability* concerne la vulnerabilità dell'ambiente contemplato nella sua interezza: in questo caso, si intende evidenziare l'esposizione al *vulnus* (ferita)⁴ dell'intera realtà nella quale viviamo. In altre parole, il riferimento è alla caratteristica intrinseca a ogni forma di vita, umana e non umana, di poter essere danneggiata. Tale possibilità riguarda l'intero ordine del vivente perché quest'ultimo è ontologicamente aperto all'altro e al mondo, apertura questa che può comportare sollecitudine e cura, ma anche delle vere e proprie ferite⁵. Riconoscere questo significato universale dell'*environment-*

³ ANTONIO DA RE, voce *Vulnerabilità: dell'ambiente e dell'essere umano*, in *Enciclopedia Treccani*, XI Appendice, Roma 2024, 799-805 (in particolare 804).

⁴ Nella lingua latina non vi è un sostantivo corrispondente alla parola "vulnerabilità", ma analizzando i termini latini ad essa correlati, quali l'aggettivo *vulnerabilis*, il verbo *vulnerare* e il lemma *vulnus*, emerge il rapporto tra vulnerabilità e ferita. Questi vocaboli presentano infatti una radice comune, cioè *vuln-*, che a sua volta rimanda alla radice indo-europea *uel-*, la quale richiama i significati di ferire e scalpare o ancora strappare e incidere. Per un'accurata indagine etimologica, si veda GIORGIA MARAGNO, *Alle origini (terminologiche) della vulnerabilità: vulnerabilis, vulnus, vulnerare, in Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, a cura di O. Giolo - B. Pastore, Carocci, Roma 2018, 13-35.

⁵ Se il punto di vista etimologico consegna un'immagine negativa della vulnerabilità (visto il rimando agli attacchi e ai danni che si possono subire dall'esterno), l'apertura ontologica del vivente all'altro e all'ambiente circostante amplia il quadro semantico della vulnerabilità: in effetti, spostando lo sguardo a ciò che precede ogni possibile *vulnus*, si scorge come la possibilità di subire danno presupponga la condizione del ricevere, condizione questa che espone al rischio di ferite, ma può altresì suscitare cura e attenzione. A riguardo, si veda CARLA DANANI, *Oltre la possibilità di ricevere danno. La vulnerabilità come via a un'ontologia relazionale*, in «Etica per le professioni», 2024,

tal vulnerability significa superare una concezione riduttiva o settoriale della stessa vulnerabilità ambientale. Si potrebbe infatti declinare questa forma di vulnerabilità solo in termini particolari, concependola così come una condizione che riguarda soltanto un determinato territorio o ecosistema esposto a rischi concreti. In questa prospettiva, la vulnerabilità si manifesta, ad esempio, nella maggiore propensione di certe aree del mondo a subire danni legati a eventi atmosferici estremi (quali siccità, inondazioni e smottamenti). Se intesa esclusivamente nel suo significato particolare, la vulnerabilità ambientale assume allora un carattere estrinseco e accidentale: essa viene percepita come una condizione occasionale e contingente, legata a circostanze specifiche. In tal modo si perde di vista il carattere costitutivamente vulnerabile dell'ambiente, misconoscendo così l'ontologica apertura del vivente all'altro e al mondo. Per di più, si corre il rischio di concepire la tutela ambientale come una sfida che riguarda soltanto certe aree geografiche o che deve essere affrontata solo in situazioni emergenziali.

Sulla base delle considerazioni appena svolte, si potrebbe dire che l'ambiente è in quanto tale vulnerabile, ma si danno altresì manifestazioni particolari dell'*environmental vulnerability* che assumono forme diverse a seconda del territorio o dell'ecosistema preso in esame. È necessario ammettere questo duplice versante della vulnerabilità anche in riferimento al contesto umano: se è vero che tutti gli esseri umani sono vulnerabili, è altrettanto vero che alcuni lo sono più di altri a causa per esempio di disabilità, di vario genere, o del contesto socio-economico e culturale in cui vivono. La vulnerabilità è quindi sia un tratto costitutivo sia un aspetto contingente dell'essere umano⁶ ed è importante ricono-

2, 11-19.

⁶ Richiamando la tassonomia della vulnerabilità elaborata dalle filosofe femministe Catriona Mackenzie, Wendy Rogers e Susan Dodds, si può parlare di *inherent vulnerability* (vulnerabilità intrinseca) e di *situational vulnerability* (vulnerabilità situazionale). La prima è comune a tutti gli esseri umani (in realtà, a ogni essere vivente) e si sperimenta sia nel momento in cui non vengono soddisfatti i nostri bisogni primari sia quando subiamo, in quanto esseri sociali, dei danni fisici,

scere queste due dimensioni per evitare una concezione troppo ampia o eccessivamente ristretta della vulnerabilità. Infatti, se lo sguardo è volto soprattutto o esclusivamente al significato universale della vulnerabilità, si misconosce la particolarità del soggetto vulnerabile con il rischio di non affrontare adeguatamente la vulnerabilità propria del singolo individuo. Sorgono altre questioni problematiche nel momento in cui l'attenzione viene posta solo sul significato particolare della vulnerabilità, adottando nel peggiore dei casi un punto di vista statico: è questa una prospettiva che incoraggia a parlare dei vulnerabili più che della vulnerabilità e reputa il loro *vulnus* come un aspetto durevole nel tempo. Un tale pensiero può alimentare stigma e discriminazione perché tende a considerare la vulnerabilità alla stregua di un'e-tichetta (*label*)⁷ applicata ad alcuni soggetti o gruppi di persone,

psicologici, emotivi e morali. La *situational vulnerability* riguarda invece alcuni soggetti o gruppi che, in determinati momenti della vita oppure all'interno di uno specifico ambiente, vivono uno stato di maggiore debolezza a causa della loro mancata o diminuita capacità di proteggere se stessi. Proprio perché rinvia alla contingenza e non a un tratto connaturato all'essere umano, la vulnerabilità situazionale può essere a breve termine o intermittente, ma non si può escludere che il *vulnus* perduri nel tempo. Si possono poi alimentare forme di *pathogenic vulnerability* (vulnerabilità patogenica) quando le strategie messe in atto per limitare i *vulnera* dettati dalla vulnerabilità intrinseca e situazionale hanno l'effetto paradossale di rendere i soggetti ancor più vulnerabili. Tali forme si generano per esempio in seguito ad atteggiamenti paternalistici, oppressivi, discriminatori o addirittura violenti verso coloro che necessitano di particolari cure e attenzioni. Cfr. CATRIONA MACKENZIE - WENDY ROGERS - SUSAN DODDS, *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, in *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, ed. by C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds, Oxford University Press, New York 2014, 1-29.

⁷ È questa la terminologia impiegata dalla bioeticista Florencia Luna per mettere in guardia rispetto alle derive della categorizzazione dei vulnerabili. Quando la vulnerabilità particolare è intesa in maniera statica, cioè come un tratto permanente dell'individuo, essa continua a proiettarsi sull'immagine del soggetto anche una volta attenuate le condizioni che avevano generato quella specifica vulnerabilità. Da qui la metafora del *label*: anche se rimossa da un capo di abbigliamento, l'etichetta lascia sempre un segno e quest'ultimo risulta ancor più marcato se è trascorso molto tempo dalla sua applicazione. Di conseguenza, qualora la vulnerabilità si riduca a un *label*, vi è il concreto pericolo di stigmatizzare e discriminare "i più vulnerabili", accentuando così la loro vulnerabilità particolare. Risulta allora condivisibile l'invito di Florencia Luna a riconoscere il carattere dinamico della vulnerabilità e guardare ad essa attraverso la metafora degli strati (*layers*): oltre ad essere vulnerabili a causa della nostra costitutiva limitatezza, siamo resi vulnerabili, e spesso su più livelli, in base al momento e al contesto in cui viviamo. Cfr. FLORENCIA LUNA, *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 2 (2009), 1, 121-139. Per un'analisi più approfondita in tema di vulnerabilità, mi

come avviene per esempio nei confronti dei migranti e dei senza tetto.

In sintesi, è importante integrare i due piani – universale e particolare – della vulnerabilità, sia quando si parla di ambiente sia nel caso in cui si faccia riferimento all’essere umano. Grazie a tale integrazione, si può ritenere la vulnerabilità come una condizione al tempo stesso costitutiva e situata, evitando tanto l’astrazione di un concetto svincolato dalle circostanze quanto la frammentazione di una visione puramente contingente. È poi necessario riconoscere l’interdipendenza tra la vulnerabilità ambientale e quella umana: come hanno rilevato diversi organismi internazionali, le manifestazioni particolari dell’*environmental vulnerability* trovano un’indubbia spiegazione nell’agire umano. Per esempio, l’Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) da tempo evidenzia come i fenomeni legati al cambiamento climatico – quali eventi meteorologici estremi (siccità, alluvioni, mareggiate, grandinate, etc.), innalzamento del livello dei mari, scioglimento dei ghiacciai, perdita di biodiversità e mortalità di massa in alcune specie viventi (soprattutto alberi e coralli) – derivino in larga misura da attività umane che generano degrado ambientale, deforestazione, sfruttamento del suolo, allevamenti intensivi ed emissioni di gas serra⁸.

Oltre ad avere un’impronta umana, gli effetti negativi della vulnerabilità ambientale si ripercuotono a loro volta sulla vita degli esseri umani, soprattutto di quelle comunità la cui esistenza dipende direttamente dalle risorse naturali⁹. Sorgono allora diverse problematicità che possono così essere sintetizzate: sviluppo di nuove

permetto di rinviare a FRANCESCA MARIN, *Le tre Grazie dell’etica: vulnerabilità, cura e gratitudine*, Edizioni ETS, Pisa 2025, 13-67.

⁸ È quanto rileva anche l’ultimo Rapporto dell’IPCC, completato nel marzo 2023. Cfr. INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC), AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>.

⁹ Quando tali risorse, per esempio acqua e suolo, vengono degradate o diventano meno disponibili, queste popolazioni sono le prime a subire conseguenze economiche, sociali e sanitarie, risultando quindi maggiormente esposte ai rischi generati dal degrado ambientale.

disuguaglianze nonché aumento di quelle già esistenti, intensificazione dei flussi migratori, rischi in termini sia di salute individuale e collettiva sia di sicurezza alimentare. Per esempio, la mancata disponibilità di acqua potabile e l'inquinamento atmosferico hanno senza dubbio un impatto diretto sulla salute delle persone. Stando al *Rapporto mondiale delle Nazioni Unite sullo sviluppo delle risorse idriche* 2025, nel 2022 il 27% della popolazione mondiale (pari a 2,2 miliardi di persone) non ha avuto accesso a una fornitura di acqua potabile gestita in sicurezza e, in base agli ultimi dati dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, circa 7 milioni di morti all'anno sarebbero causate dall'inquinamento atmosferico¹⁰. Significativi sono poi gli effetti della deforestazione sulla salute umana: quando gli animali sono costretti ad abbandonare il loro habitat e si avvicinano sempre più a noi, possono verificarsi con maggiore facilità delle emergenze virali di origine animale, come avvenuto con il virus dell'Hiv e dell'Ebola e, secondo alcuni studiosi, anche con Sars-CoV-2. Va poi evidenziato come gli effetti negativi della vulnerabilità ambientale si manifestino in maniera diversificata, rendendo maggiormente vulnerabili coloro che già sperimentano un *vulnus* dettato dal contesto in cui vivono. E questo vale in tempi ordinari e ancor di più in circostanze straordinarie, come ha confermato l'esperienza pandemica¹¹: secondo i risultati di alcuni studi, la diffusione del Covid-19 e il rischio di mortalità dovuto al contagio del virus Sars-CoV-2 aumentavano nelle aree caratterizzate da accesso iniquo alle risorse sanitarie, disuguaglianze socioeconomiche e inquinamento atmosferico¹².

¹⁰ NAZIONI UNITE, *Rapporto mondiale delle Nazioni Unite sullo sviluppo delle risorse idriche* 2025. Montagne e ghiacciai: torri d'acqua, UNESCO, Parigi 2025, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000393190>; WORLD HEALTH ORGANIZATION, Sustainable Development Goal Indicator 3.9.1: Mortality Attributed to Air Pollution, WHO, Geneva 2024, <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/379020/9789240099142-eng.pdf?sequence=1>.

¹¹ Cfr. STEFANO SEMPLICI, Special vulnerability in tempo di pandemia, in «Etica per le professioni», 2024, 2, 20-29.

¹² Cfr. ALESSANDRA BUJA - MATTEO PAGANINI - SILVIA COCCIO et al., Demographic and Socio-economic Factors, and Healthcare Resource Indicators Associated with the Rapid Spread of COVID-19 in Northern Italy: An Ecological Study, in «Plos One», 15 (2020), <https://journals.plos.org/plo>

Sulla base delle considerazioni sinora proposte si può trarre la seguente conclusione: l'ambiente può subire danno sia perché in sé vulnerabile sia in quanto soggetto agli effetti delle azioni umane e il *vulnus* ambientale determinato dall'essere umano si ripercuote a sua volta sull'intera umanità. Per di più, come saggiamen-
te preannunciato da Hans Jonas alla fine degli anni Settanta del secolo scorso, l'agire umano e il potere scientifico-tecnologico a nostra disposizione producono degli effetti in termini di vulnerabilità ambientale che si estendono nello spazio e nel tempo: il campo effettivo dell'azione umana non riguarda più il qui e l'ora perché essa produce degli effetti a lungo termine e di carattere cumulativo che possono persino rilevarsi irreversibili¹³. L'intervento umano interferisce allora profondamente sull'*environmental vulnerability* e può addirittura annientare la vita presente e futura, giungendo così alla distruzione dell'intero pianeta¹⁴. Di

sone/article?id=10.1371/journal.pone.0244535; PAOLO VINEIS - MAURICIO AVENDANO-PABON - HENRIQUE BARROS et al., *Special Report: The Biology of Inequalities in Health: The Lifepath Consortium*, in «Frontiers in Public Health», 8 (2020), <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2020.00118/full>; XIAO WU - RACHEL NETHERY - BENJAMIN SABATH et al., *Air Pollution and COVID-19 Mortality in the United States: Strengths and Limitations of an Ecological Regression Analysis*, in «Science Advances», 2020, 6, https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv. abd4049?url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori:rid:crossref.org&rfr_dat=cr_pub%20%20 Opubmed; ANDREA POZZER - FRANCESCA DOMINICI - Andy HAINES et al., *Regional and Global Contributions of Air Pollution to Risk of Death from COVID-19*, in «Cardiovascular Research», 116 (2020), 2247-2253.

¹³ Cfr. HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, 11. Come giustamente rileva Jonas, l'etica non può più essere guidata dagli elementi della prossimità e dell'immediatezza né può adottare un'ottica antropocentrica ed escludere dal suo focus d'indagine l'ambito extra-umano. Erano questi invece i tratti dell'etica tradizionale, identificata da Jonas con quella kantiana, che si mostrano inadeguati dinanzi alla portata spaziale e temporale dell'agire umano. Cfr. ivi, 7-9.

¹⁴ In questo quadro si inserisce l'esplicità tutela dell'ambiente e delle generazioni future introdotta nelle fonti di diritto nazionali e internazionali. Si pensi alla modifica dell'art. 9 della nostra Costituzione, introdotta con la Legge Costituzionale 11 febbraio 2022, n. 1, che ha inserito la «tutela dell'ambiente, della biodiversità e degli ecosistemi anche nell'interesse delle future generazioni», in un terzo comma di tale articolo. Per i dettati in tema di tutela ambientale contenuti nelle Carte costituzionali degli Stati membri dell'Unione europea, si veda SENATO DELLA REPUBBLICA, *Modifiche agli articoli 9 e 41 della Costituzione in materia di tutela dell'ambiente*, 7 febbraio 2022, <https://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/01331845.pdf>, 26-41. Per un'analisi dello sviluppo e dei contenuti delle normative internazionali in tema di ambiente, cfr. GIOVANNI CORDINI - PAOLO FOIS - SERGIO MARCHISIO, *Diritto ambientale. Profili internazionali, europei e comparati*, Giappichelli, Torino

conseguenza, per stabilire il piano preventivo e precauzionale in tema di tutela dell’ambiente, occorre ammettere il significato universale e particolare dell’*environmental vulnerability* nonché riconoscere l’interdipendenza tra la vulnerabilità dell’ambiente e quella dell’essere umano, ma soprattutto promuovere un agire responsabile verso la vita in tutte le sue manifestazioni.

3. Quali rischi ambientali?

Le conclusioni a cui si è appena pervenuti giustificano una definizione ampia di “danno ambientale” (*environmental harm*); siamo infatti dinnanzi a un termine ombrello che include diverse tipologie di azioni ed effetti quali:

crimini ambientali; danneggiamento dell’ambiente; degrado e devastazione degli ecosistemi; lesioni, morti e malattie causate a specie umane e non umane; inquinamento; emissioni atmosferiche dannose; uso sconsiderato ed eccessivo delle risorse; scarico di materiali tossici; perdita di biodiversità e di habitat; e altre azioni e impatti similmente distruttivi per l’ambiente¹⁵.

Questa cornice è così ampia e variegata da richiedere un utilizzo in senso largo della categoria di rischi ambientali. Questi ultimi non possono essere circoscritti ai soli rischi accertati, ma devono includere anche quelli incerti o presunti¹⁶ ed è proprio qui

2024⁴; PIERRE-MARIE DUPUY - JORGE E. VIÑUALES, *International Environmental Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

¹⁵ MIRANDA FORSYTH - BRUNILDA PALI - FELICITY TEPPER, *Environmental Restorative Justice: An Introduction and an Invitation*, in *The Palgrave Handbook of Environmental Restorative Justice*, ed. by B. Pali, M. Forsyth, F. Tepper, Palgrave Macmillan, London 2022, 1-23: 2 (trad. mia).

¹⁶ Come evidenzia il Comitato Nazionale per la Bioetica in un parere dedicato al principio di precauzione, vi sono anche i cosiddetti “rischi residuali o concorrenti”, che permangono nonostante l’adozione di misure preventive e precauzionali. La loro presenza ricorda come il rischio caratterizzi inevitabilmente lo svolgimento delle normali attività e non si possa mai raggiungere l’obiettivo “rischio zero”. Cfr. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Il principio di precauzione: profili bioetici, filosofici, giuridici*, 18 giugno 2004, <https://bioetica.governo.it/media/1867/>

che entra in gioco, come emerso con le riflessioni etimologiche, il distinguo tra prevenzione e precauzione. Nello specifico, l'azione preventiva a tutela dell'ambiente è finalizzata a evitare quegli eventi negativi che risultano già noti. Si interviene così in quelle situazioni in cui l'esistenza del rischio e la relazione causale tra una determinata attività o fenomeno e un danno ambientale sono scientificamente comprovate e accettate dalla comunità scientifica. In tali casi, il nesso tra causa ed effetto trova spiegazione a livello scientifico al punto da consentire la previsione dell'evento dannoso sulla base di dati empirici, modelli validati e precedenti storici. Basti pensare alle emissioni di gas serra antropogenici, agli sversamenti di idrocarburi in mare e all'uso di pesticidi ad alta tossicità su larga scala: in tutti questi casi, il rischio per gli ecosistemi e per la salute umana è scientificamente dimostrato e quindi le conseguenze di quell'agire umano risultano già note. Dinnanzi ai rischi certi, è doveroso mettere in atto un piano di prevenzione, che, rispetto alle problematiche poc'anzi esposte, consisterà nel porre dei limiti di emissione e nell'adottare i sistemi di monitoraggio nonché le valutazioni di impatto ambientale. Questi strumenti preventivi non vengono introdotti in uno scenario di dubbio o di incertezza: la probabilità del danno ambientale e le sue modalità di manifestazione sono conosciute o comunque prevedibili con un grado elevato di affidabilità. In altre parole, i pericoli risultano già noti e scientificamente dimostrati. Ciò non significa, tuttavia, attribuire al sapere scientifico un carattere apodittico o definitivamente concluso: la conoscenza scientifica è, per sua natura, rivedibile, e quindi sempre aperta a ulteriori verifiche ed elaborazioni. Ed è proprio questa disponibilità a una continua revisione critica che conferisce autorevolezza alla scienza, consentendole per esempio di prendere le distanze da ogni forma di sapere dogmatico. Il riconoscimento del carat-

p60_2004_principio_precauzione_it.pdf, 8. Per un'analisi del rischio come tratto essenziale di una società complessa, cfr. ULRICH BECK, *La società del rischio: verso una seconda modernità*, trad. it. di W. Privitera, C. Sandrelli, Carocci, Roma 2000.

tere rivedibile della scienza non indebolisce dunque la rilevanza dei rischi certi, ma semmai rafforza la legittimità del piano preventivo: tali rischi si fondano su evidenze consolidate e non si esclude la possibilità di un loro aggiornamento alla luce di nuove scoperte scientifiche.

Ora, per proteggere l'ambiente e le sue forme di vita, non si possono fronteggiare solo i rischi ambientali scientificamente accertati perché l'*environmental harm* può manifestarsi anche dopo un lungo periodo di latenza e con modalità al momento sconosciute o non del tutto prevedibili. Questo scenario è per lo più il risultato del rapido progresso tecnologico, che può introdurre nell'ambiente nuove sostanze nocive nonché attivare dei processi in grado di produrre effetti cumulativi nel tempo e di generare sinergie tra molteplici fattori di rischio, spesso difficili da individuare nelle loro prime manifestazioni. Da qui l'esigenza di guardare oltre i soli pericoli già noti e di intercettare potenziali minacce prima che esse si palesino in modo clamato. Si tratta allora di prendere in considerazione i rischi incerti o presunti, che sono legati a fenomeni non ancora del tutto compresi sul piano scientifico oppure desumibili da indizi ragionevoli, da evidenze preliminari o da conoscenze analogiche ricavate da contesti affini. Fronteggiare questa tipologia di rischi significa allora abitare il seguente contesto: il nesso causale tra una determinata attività e un danno ambientale non è ancora dimostrato, e la probabilità di tale danno non è definibile con precisione; ciononostante, esistono delle ragioni per sospettare un possibile rischio e quindi per temere un conseguente *environmental harm*. In tali circostanze, l'azione anticipata in vista della tutela dell'ambiente non si fonda sulla certezza del rischio, ma sulla sua ragionevole possibilità, e si traduce in misure di cautela o di sospensione temporanea dell'attività che potrebbe generare l'*environmental harm*. È proprio questa la logica che informa lo strumento della precauzione, come chiarito dal principio 15 della *Dichiarazione di Rio sull'ambiente e lo sviluppo* (1992):

Al fine di proteggere l’ambiente, l’approccio precauzionale deve essere ampiamente applicato dagli Stati secondo le loro capacità. Laddove vi siano minacce di danno grave o irreversibile, la mancanza di certezza scientifica completa non deve essere utilizzata come motivo per rinviare misure efficaci in termini di costi per prevenire il degrado ambientale.

Da oltre vent’anni il principio di precauzione compare nel diritto europeo¹⁷ e la sua applicazione è ritenuta indispensabile per raggiungere i diciassette Obiettivi di Sviluppo Sostenibile dell’Agenda 2030¹⁸. In linea generale, si può dire che esso consente di orientare le scelte pubbliche e private verso modelli di produzione e consumo capaci di prevenire rischi ambientali e sanitari prima che essi si manifestino; in tal modo, la strategia precauzionale contribuisce alla realizzazione degli obiettivi legati alla tutela degli ecosistemi, alla sicurezza alimentare, alla gestione sostenibile delle risorse naturali e alla protezione della salute umana. La precauzione risulta allora un criterio trasversale che contribuisce al coordinamento degli interventi politici in materia ambientale, economica e sociale, favorendo lo sviluppo sostenibile e riducendo la possibilità che si verifichi l’*environmental harm* (specie nelle sue forme irreversibili).

4. Gestire i rischi ambientali: vantaggi e ostacoli

L’azione anticipata volta a evitare il danno ambientale richiede un attento bilanciamento tra tutela dell’ambiente e della salute pubblica da un lato, e interessi socio-economici dall’altro: le misu-

¹⁷ Si pensi alla *Comunicazione del 2 febbraio 2000 sul principio di precauzione* elaborata dalla Commissione europea, laddove si afferma che il campo di applicazione di tale principio «comprende quelle specifiche circostanze in cui le prove scientifiche sono insufficienti, non conclusive o incerte e vi sono indicazioni, ricavate da una preliminare valutazione scientifica obiettiva, che esistono ragionevoli motivi di temere che gli effetti potenzialmente pericolosi sull’ambiente e sulla salute umana, animale o vegetale possono essere incompatibili con il livello di protezione prescelto».

¹⁸ CARLOTTA IPPOLITI MARTINI, *Il principio di precauzione come strumento di attuazione degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile dell’Agenda ONU 2030*, in «Actualidad Jurídica Iberoamericana», 17 (2022), 912-933.

re adottate devono infatti essere sufficientemente efficaci per scongiurare l'*environmental harm*, ma al tempo stesso proporzionate per non imporre vincoli eccessivi all'attività economica con conseguenti danni sia al singolo che alla collettività. Se da una parte rinviare le misure preventive o precauzionali può compromettere gli ecosistemi e causare danni sul fronte della salute, dall'altra impiegare strumenti troppo rigidi in materia di prevenzione o precauzione può comportare costi aggiuntivi per le imprese, rallentamenti nella delineazione dei progetti o limitazioni di questi ultimi in fase esecutiva. È quindi necessario individuare un punto di equilibrio che consenta di ridurre i rischi in modo ragionevole affinché venga garantito un adeguato livello di sicurezza per la salute umana e per l'ambiente, mantenendo al contempo un rapporto equilibrato tra oneri e vantaggi per la collettività.

Quanto appena detto vale in tempi ordinari e ancor di più in situazioni emergenziali: in tali contesti, infatti, la necessità di adottare misure tempestive per prevenire o contenere rischi gravi impone un bilanciamento assai rigoroso tra garanzie di tutela e costi socio-economici. In effetti, dinnanzi a un'emergenza, l'adozione di misure preventive o precauzionali può comportare delle limitazioni significative all'agire umano: per esempio, durante la pandemia da Covid-19, l'esigenza di contenere la diffusione del virus ha determinato il blocco di gran parte delle attività lavorative e ha richiesto la limitazione di alcune libertà fondamentali (come quelle di circolazione e di riunione), il tutto nell'ottica di tutelare la salute pubblica e ridurre il rischio per l'intera collettività¹⁹. Di conseguenza, in fase emergenziale le misure restrittive devono essere ancor più proporzionate ed efficaci, ovverosia adeguate al raggiungimento dell'obiettivo nonché capaci di perseguirolo. Occorre altresì adottare il criterio di limitazione temporale perché tali misure devono venir meno al termine dell'emergenza.

¹⁹ Cfr. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, Covid-19: salute pubblica, libertà individuale, solidarietà sociale, 28 maggio 2020, https://bioetica.governo.it/media/4280/vr-p137_2020-covid-19-salute-pubblica-libertà-individuale-solidarietà-sociale.pdf.

In base alle considerazioni appena proposte, dovrebbe rivelarsi vantaggioso ogni piano preventivo o precauzionale che si mostra proporzionato ed efficace nonché limitato nel tempo nelle situazioni emergenziali. In realtà, i vantaggi non sono così facili da cogliere, malgrado ci siano delle espressioni di uso comune che li mettono già in evidenza; ad esempio, nel caso della prevenzione, il noto proverbio “Prevenire è meglio che curare” sottolinea l’importanza di intervenire tempestivamente, piuttosto che riparare in seguito il danno verificatosi²⁰. Attuando una strategia preventiva non si ottiene un vantaggio di natura esclusivamente economica: di certo, la prevenzione evita i costi elevati che si devono sostenere quando il danno è già avvenuto, ma tale condotta risulta vantaggiosa anche in termini di protezione della salute individuale e collettiva nonché di salvaguardia dell’ambiente. Nel contesto della tutela ambientale, intraprendere un percorso preventivo significa ridurre gli impatti dell’attività umana sugli ecosistemi prima che si manifestino danni gravi o addirittura irreversibili. I benefici della prevenzione sono quindi molteplici, ma spesso non si palesano a breve termine e questo dato di fatto può sminuire la rilevanza delle misure preventive o demotivare l’adozione di tali strategie.

Non mancano poi gli atteggiamenti di diffidenza e di rifiuto, malgrado l’azione di carattere preventivo sia finalizzata a evitare quegli eventi negativi che risultano già noti. Persino dinanzi a un rischio ambientale certo, cioè laddove risultino conosciute la probabilità dell’*environmental harm* e le sue

²⁰ Il proverbio in questione sembra attribuibile a Bernardino Ramazzini (1633-1714), ritenuto il padre fondatore della branca medica che prende oggi il nome di medicina del lavoro. Nell’Orazione Tredicesima del testo *De morbis artificum diatriba*, Ramazzini utilizza l’espressione latina *Longe præstantius est præservare quam curare* (Prevenire è di gran lunga meglio che curare) con riferimento alla necessità di adottare misure preventive per proteggere la salute dei lavoratori. Forse è meno celebre, ma altrettanto significativa, la frase attribuita allo scienziato e politico statunitense Benjamin Franklin (1706-1790): “Un’uncia di prevenzione vale una libbra di cure”. Le unità di misura sono un po’ desuete, ma la frase resta attuale e potrebbe essere tradotta nei seguenti termini: “Un grammo di prevenzione corrisponde a un chilo di cure”.

modalità di manifestazione, vi è chi mette in discussione l'autorevolezza del sapere scientifico. Basti pensare ai negazionisti del cambiamento climatico e agli effetti negativi di questa corrente di pensiero: l'irragionevole rifiuto di un fenomeno scientificamente comprovato si traduce in ritardi nell'adozione di misure preventive efficaci, inerzia politica e sociale, e, di conseguenza, aumento del rischio di danni ambientali gravi e irreversibili.

In sintesi, non si è del tutto incentivati a intraprendere la strada della prevenzione, malgrado essa conduca a dei vantaggi (non solo di natura economica) e venga tracciata per fronteggiare rischi noti e scientificamente accertati. Purtroppo gli ostacoli aumentano sul fronte precauzionale perché, malgrado vi siano indizi ragionevoli ed evidenze preliminari in merito al danno, le misure precauzionali vengono pur sempre elaborate in uno scenario di incertezza. Anche nel caso in cui rispettino i criteri della proporzionalità e dell'efficacia, tali misure potrebbero essere considerate come un fastidioso freno all'agire umano. In una tale cornice, la precauzione rischia di essere ridotta a ciò che limita lo sviluppo economico, la ricerca scientifica e l'innovazione tecnologica. A ben vedere, l'applicazione corretta del principio di precauzione costituisce un invito a fare chiarezza su argomenti controversi, cercando di colmare le lacune conoscitive. Per di più, anziché rappresentare un ostacolo dal punto di vista economico, scientifico o tecnologico, il principio di precauzione può stimolare chi opera in questi settori a sviluppare percorsi alternativi volti a una maggiore tutela dell'ambiente e della salute. In molti casi le restrizioni introdotte per motivi precauzionali hanno favorito lo sviluppo di materiali più sicuri e a ridotto impatto ambientale, introducendo altresì tecnologie di monitoraggio più accurate²¹. Lungi dal rappresentare un freno all'iniziativa umana, l'atteggiamento

²¹ A titolo esemplificativo, si veda EUROPEAN ENVIRONMENT AGENCY, *Late Lessons from Early Warnings: The Precautionary Principle 1896–2000*, European Environment Agency, Copenhagen 2001.

mento precauzionale può allora costituire uno stimolo alla creatività nonché incoraggiare lo sviluppo scientifico-tecnologico.

In definitiva, l'incertezza che caratterizza l'adozione di misure precauzionali e che, in una certa misura, accompagna anche le azioni preventive (visto il carattere rivedibile del sapere scientifico) non può essere considerata soltanto come un limite. Al contrario, può rivelarsi una risorsa in termini di apertura al nuovo. In questo senso, l'incertezza diventa un motore per esplorare soluzioni alternative, sviluppare tecnologie più sicure e adottare strategie flessibili capaci di integrare progresso scientifico, tutela della salute e salvaguardia dell'ambiente. In una tale prospettiva, imparare a convivere con l'incertezza diventa parte di una risposta responsabile orientata alla cura dell'ambiente e delle sue forme di vita. Impegnarsi in questo tipo di convivenza è un invito rivolto a tutti: gli esperti e i decisori politici, chiamati a collaborare tra loro, non possono ignorare, minimizzare o addirittura offuscare l'incertezza, ma semmai guardare a quest'ultima come a un elemento guida in vista di decisioni informate e prudenti. Allo stesso tempo, i cittadini hanno un ruolo cruciale: accogliendo le misure preventive e precauzionali in tema di tutela ambientale, ciascuno di noi può prendere consapevolezza del carattere attuale e potenziale dell'*environmental harm* e adottare comportamenti sostenibili nella vita quotidiana (quali riduzione dei rifiuti, risparmio idrico, miglioramento dell'efficienza energetica e utilizzo di mezzi di trasporto meno inquinanti). Queste scelte individuali possono avere un effetto moltiplicatore e ispirare altre persone a fare altrettanto per costruire insieme una società più attenta e responsabile verso la nostra “casa comune”²².

²² È questa l'evocativa immagine proposta da papa Francesco nel sottotitolo dell'enciclica *Laudato Si'*, che, pubblicata nel 2015, è ancora oggi un punto di riferimento per il dibattito ecologico. Cfr. PAPA FRANCESCO, *Laudato Si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

EDIZIONI STUDIUM S.r.l.
Via Giuseppe Gioachino Belli 86 - 00193 Roma
tel. 06.6865846
info@edizionistudium.it
www.edizionistudium.it

Stampa: MEDIAGRAF SpA – Noventa Pad. (PD)

ISBN 978-88-382-5659-2

A standard linear barcode representing the ISBN number 978-88-382-5659-2.

9 788838 256592

ISSN 3035-1529