



Alessandro Andreotti

(dottorando di ricerca in Human Rights and Global Politics
della Scuola Universitaria Superiore Sant'Anna di Pisa)

La tutela dell'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa *

*Environmental protection in the Catholic social teaching **

ABSTRACT: This short essay aims to analyse the evolution of the Catholic social teaching regarding environmental protection. Starting from a famous article by T. Lynn White in 1966, the Judaic-Christian doctrine on the men-nature relationship has been frequently qualified as a strongly anthropocentric one, being also considered as an ideological premise of men's exploitation of the environment and, as a consequence, of the actual ecological crisis. This contribution, moving from the analysis of the Catholic social teaching on environmental safeguard and of some relevant theological, historical and social issues, explains why this idea needs to be rejected and try to imagine which role the Catholic Church, and Christianity in general, can have in facing the environmental crisis in the future.

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. Il rapporto uomo-ambiente nel contesto teologico contemporaneo - 3. Nascita e primo sviluppo del magistero pontificio in materia di tutela ambientale. - 4. Questione ambientale, interesse sociale e responsabilità morale - 5. Cultura, morale e rispetto dell'ambiente - 6. Le prospettive di una ecologia integrale - 7. Riflessioni conclusive.

1 - Introduzione

L'interesse del cattolicesimo e - più in generale, del cristianesimo - per la salvaguardia dell'ambiente è piuttosto recente¹, così come recente è anche l'attenzione che società civile e mondo politico hanno rivolto a questo tema².

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.

¹ **J. HART**, *What are they saying about environmental theology?*, Paulist Press, New York, 2004, p. 2.

² La nascita del movimento ecologista e del dibattito pubblico sulla natura antropogenica dell'attuale crisi ambientale è tradizionalmente fatta risalire all'inizio degli anni '60 del secolo scorso e, più precisamente, alla pubblicazione del volume di **R. CARSON**, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, 1962. In quest'opera l'Autrice



La Chiesa cattolica, tuttavia, ha in parte precorso l'esplosione del dibattito pubblico sulla salvaguardia dell'ambiente giacché tale tematica è emersa da subito nella dottrina sociale. Già nell'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII (1891) si intravedono alcuni degli elementi caratteristici dell'ecologia cattolica che, ripresi e sviluppati dai successivi pontefici, costituiscono l'orizzonte dottrinale su cui si innesta la riflessione circa il rapporto uomo-natura³. In particolare, il magistero sociale della Chiesa si è da sempre distinto -come vedremo - per una visione ecologica che enfatizza la responsabilità umana verso il creato e che qualifica come peccaminose le condotte antiecológicas.

2 - Il rapporto uomo-ambiente nel contesto teologico contemporaneo

Per comprendere in che modo la Chiesa Cattolica consideri l'esistenza di fattispecie peccaminose connesse al degrado ambientale e come le abbia qualificate nel corso del tempo, è opportuno comprendere quali siano le premesse teologiche su cui si innesta la riflessione magisteriale degli ultimi decenni. In primo luogo, il semplice fatto che si ammetta l'esistenza di peccati connessi a ciò che l'uomo *compie* nei riguardi dell'ambiente, inserisce il pensiero cattolico in una dimensione metafisica che vede l'uomo e la natura quali estremi di una dicotomia soggetto-oggetto. In essa l'uomo è l'agente attivo, mentre il mondo naturale subisce passivamente l'attività umana⁴. Questo portato metafisico è accolto e posto a fondamento tanto delle linee di pensiero che si sono espresse in concezioni di natura antropocentrica quanto di quelle che, al contrario, hanno espresso visioni ecocentriche⁵. Ciò che diverge tra le due posizioni risiede

denuncia le mistificazioni dell'industria chimica e fitochimica americana che, con la complicità di ampie sacche del potere politico, avrebbe taciuto le implicazioni ambientali derivanti dall'uso di pesticidi sintetici in agricoltura. Sull'influenza dell'opera di R. Carson e sul suo ruolo nella nascita del movimento ecologista si vedano, tra le altre, le accurate ricostruzioni presenti in **P.H. HYNES**, *The recurring silent spring*, Pergamon Press, New York, 1989, in particolare pp. 3, 8-9, 46-48, 148-163, e in **J.B. FOSTER, B. CLARK**, *Rachel Carson's ecological critique*, in *Monthly review*, February 2008.

³ Cfr. **C.M. PETTINATO**, *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 17 del 2022, p. 122.

⁴ Sul punto, cfr. **L.E. SANDELANDS**, *Man and nature in God*, Transaction, New Brunswick, 2005.

⁵ Cfr. **W. CATTON, R. DUNLAP**, *A new ecological paradigm for post-exuberant sociology*, in *American Behavioral Scientist*, n. 20 (1) del 1980, pp. 15-47.



nell'opposta valorizzazione dei due termini della dicotomia uomo-natura: nelle teologie antropocentriche la creazione ha il suo apice nell'uomo ed è teleologicamente preordinata al soddisfacimento dei bisogni di quest'ultimo. Viceversa, nelle teologie ecocentriche si ha un ribaltamento di prospettive e l'uomo viene a essere considerato una creatura tra le altre, priva di uno status preminente, mentre la natura assurge a valore supremo e incompressibile⁶. È interessante notare come la prospettiva ecocentrica, la quale è presentata dai suoi originali propugnatori come un'innovazione rispetto alla tradizione preesistente⁷, costituisca - almeno parzialmente - un ritorno alle origini ctonie⁸ della cultura umana. In quell'esperienza e, in generale, in molte tradizioni precristiane⁹, al mondo naturale è riconosciuta sacralità in quanto tale¹⁰. In questa visione l'uomo è parte della natura¹¹, che costituisce una manifestazione del divino, anzi è

⁶ A.J. HOFFMAN, L.E. SANDELANDS, *Getting right with nature. Anthropocentrism, ecocentrism and theocentrism*, in *Organization & Environment*, 18 (2), 2005, in particolare pp. 142-49.

⁷ Così, ad esempio, in J. MOLTMAN, *God in creation. A new theology of creation and the Spirit of God: the Gifford lectures 1984-85*, traduzione inglese a cura di M. KOHL, Fortress Press, Minneapolis, 1985 (originale tedesco 1985), *Introduzione*.

⁸ Le popolazioni ctonie possono essere identificate con quelle che i colonizzatori europei definirono "indigene" o "aborigene", in contrapposizione a loro stessi, che si trasferivano in quei territori spesso sottraendoli agli originari abitanti con la forza. Tali denominazioni, tipiche di una visione eurocentrica del mondo, non sono idonee a descrivere le caratteristiche essenziali di questi popoli, tra loro estremamente variegati per origini, tradizioni e cultura. Il loro tratto comune fondamentale risiede nello stretto legame con la terra e la natura, per cui esse vengono, appunto, definite *ctonie* (dal gr. *Xθών*, terra). Cfr. H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, traduzione italiana a cura di S. FERLITO, il Mulino, Bologna, 2011 (originale 2010), pp. 115-18; Cfr. anche E. GOLDSMITH, *The way: an ecological world-view*, Rider, Londra, 1992, pp. XVII ss., e P. DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, traduzione italiana a cura di A. D'ORSI, Raffaello Cortina, 2021 (originale 2005), p. 33 ss. Quest'ultimo testo si concentra, in particolare, sulla cosmogonia delle popolazioni amerindie dell'area amazzonica, evidenziando come le stesse credano nell'intima connessione tra tutte le creature viventi, non riconoscendo all'essere umano alcuna supremazia sulle altre creature.

⁹ cfr. F. D'AGOSTINO, *Appunti per una riflessione filosofica sull'ecologia* in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 71(2), 1979, pp. 426-35.

¹⁰ Cfr. H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche*, cit., p. 141: "Il mondo naturale è sacro e può essere qualcosa di più di un dono di dio: può essere dio stesso. [...]. Se il mondo naturale è divino, allora esso non è qualcosa che si possa abbattere, scavare, estrarre e bruciare o usare come discarica."

¹¹ H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche*, cit., p. 130.



Dio stesso, con leggi e meccanismi di funzionamento che sono essi stessi giuridici e danno vita a obbligazioni anche sul piano morale¹².

L'antropocentrismo costituì, probabilmente, un portato originale del monoteismo giudaico¹³: nella tradizione talmudica, che pur presenta molteplici possibilità interpretative e nel cui alveo si sono sviluppate differenti scuole di pensiero, l'uomo è posto al vertice del mondo naturale quale unica creatura che, compartecipe delle caratteristiche proprie di Dio, ha da Lui ricevuto una specifica *potestas* sul cosmo. Sebbene la dottrina giudaica classica si muova nello spettro antropocentrico, diverse sono le sfumature che tale antropocentrismo ha assunto nelle varie scuole di pensiero. Tra di esse, alcune presentano l'uomo come dominatore assoluto del cosmo e valore morale supremo, altre enfatizzano la sua responsabilità per la salvaguardia del creato nel quadro di un apposito disegno divino¹⁴. In questo senso, le teologie che tendono a considerare Dio *immanente* al mondo naturale, come ad esempio il *panenteismo* di Moltmann¹⁵, compiono - almeno parzialmente¹⁶ - il percorso inverso rispetto a quello che, secondo

¹² H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche*, cit., p. 142: "Le leggi della natura non sono né descrittive né positive; sono normative e obbedire alle leggi è un dovere morale."

¹³ Cfr. D. HILLEL, *The Natural History of the Bible: An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*, Columbia University Press, New York, 2007. Nell'opera è sviluppata l'idea che lo stesso carattere monoteistico della religione ebraica costituisca una risposta all'ambiente semidesertico in cui viveva il popolo ebraico, il quale rendeva necessario affidarsi a un Dio invisibile, più potente di tutti gli altri, non immanente alla natura ma creatore e dominatore della stessa, in grado di assicurare al Suo popolo la necessaria protezione.

¹⁴ Sul punto si veda E. TOAFF, *I rapporti uomo-natura nella filosofia e nella tradizione ebraica*, in *Rassegna mensile di Israel*, terza serie, vol. 40, n. 11, 1974, in particolare pp. 464-466. L'Autore pone l'accento sulla condizione di soggezione della natura nei confronti del genere umano, inteso quale unico essere che racchiude in sé stesso alcuni degli attributi propri di Dio ed è, per ciò, "la più nobile delle creature" (p. 466). Si veda, inoltre, D. VOGEL, *How Green is Judaism? Exploring Jewish Environmental Ethics*, in *Business Ethics Quarterly*, 11(2), 2011, pp. 349-363. In questo saggio l'Autore si concentra sull'ambiguità della dottrina ebraica in materia ambientale, soffermandosi sulle applicazioni pratiche del principio *bal taschit* (pp. 358-359).

¹⁵ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia, 1986, pp. XIII, 13-17.

¹⁶ In Moltmann, a differenza di quanto non accadesse nel panteismo ctonio e pregiudaico, non c'è completa *identità* tra Dio e la natura in quanto quest'ultima è interamente contenuta in Dio ma non viceversa. Cfr. F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE (a cura di), *The Oxford Dictionary of Theology*, Oxford University Press, London, 1972, p. 1027; P. CLAYTON, *The Panentheistic Turn in Christian Theology in Dialog*, 38 (4), autumn 1999, p. 289. Altri autori, seguendo l'approccio tipico della teologia del processo, enfatizzano l'interdipendenza di Dio e natura, non ammettendo che Dio possa esistere separatamente da un universo naturale, qualsiasi esso sia. Cfr. C. BIRCH, J.B. COBB, JR., *The Liberation*



certa dottrina¹⁷, avrebbe determinato il passaggio dal politeismo al monoteismo. Le teorie ecocentriche rispondono alle necessità derivanti dall'attuale crisi ecologica ridisegnando la relazione Dio-uomo-natura in modo da attribuire a quest'ultima, intesa olisticamente come l'insieme dei rapporti di interdipendenza di tutti gli esseri, viventi e non¹⁸, un alto valore morale e fondando, su questa base, il relativo dovere umano di non interferire con il loro funzionamento¹⁹. Tuttavia, esse sono costrette a confrontarsi con testi, quali quelli del Pentateuco, che nascono in un periodo storico in cui l'esigenza primaria del genere umano non era quella di non compromettere l'ambiente quanto, piuttosto, difendersi da esso²⁰. È proprio in quest'ottica che, a mio avviso, deve essere compreso il primordiale comandamento che Dio consegna all'uomo, cioè di *assoggettare* la terra e *dominare* le creature che la popolano (Gn 1:28). Il portato violento, militare, dei termini *kabas* (soggiogare) e *radah* (dominare) lascia intendere come nella concezione giudaica originaria l'idea che si voleva propugnare era quella di un uomo originariamente capace di un controllo totale della natura e dei suoi fenomeni, in un contesto geografico in cui è facile immaginare che - all'epoca in cui il Pentateuco è stato composto- fosse vero il contrario²¹. Nel racconto di

of Life: From the Cell to the Community, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, in particolare pp. 196-197; **E.A. JOHNSON**, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York, 1992, in particolare p. 231.

¹⁷ Questa dottrina, oggetto del volume di Daniel Hillel (vedi nota 13), è risalente, avendo costituito uno dei tratti distinti della scuola teologica di Chicago già dalla seconda metà del XIX secolo. Si veda, ad esempio, **F.A. GAST**, *Origin of the Old Testament religion*, in *The Old Testament student*, vol. 5 (2), 1885, pp. 52-61, e in particolare pp. 54-56; **R.V. FOSTER**, *The "Hebrew" wisdom*, in *The Old Testament student*, vol. 5 (2), 1885, pp. 104-107.

¹⁸ Cfr. **V. PEDANI**, *Etica ecologica e principi religiosi*, in *Studi urbinati di scienze giuridiche ed economiche*, 1999, pp. 269-282 e, in particolare, pp. 271-272 e 276-277.

¹⁹ Cfr. **C. MERCHANT**, *Radical ecology*, Routledge, New York, 1992, p. 76 ss.

²⁰ Cfr. **J. BAIRD CALLICOTT**, *Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics*, in *American Philosophical Quarterly*, 21, 1984, p. 302 ss.

²¹ Cfr. **A. AUER**, *Etica dell'ambiente. Un contributo al dibattito teologico*, Queriniana, Brescia, 1985, pp. 212-13. Cfr. anche **J. BLACK**, *The Dominion of Man*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1970, p. 37. Gli Autori spiegano che la parola *kabas*, nella sua origine etimologica, significa esercizio di un controllo *sine limite*, in senso fisico e militare, mentre *radah* (letteralmente calpestare), è associato al dominio di un re, che ha potere di vita e di morte sui sudditi. Non si deve ignorare, tuttavia, che esistono anche ricostruzioni più miti del significato di queste parole nel contesto dell'Antico Testamento, come in **G. CAPPELLETTO**, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento*, vol. I, Il Messaggero, Padova, 2009, p. 125, e in **S. POWER BRATTON**, *Christian Ecotheology*



Genesi 1-3 sarebbe allora possibile individuare, a un tempo, la causa dell'esistenza di una natura tanto ostile all'uomo - il peccato originale, attraverso il quale la terra viene maledetta (Gn 3:17-19) - e la speranza di sottrarsi a tale ostilità per mezzo dell'alleanza con un Dio misericordioso che trascende la natura, ne è artefice e la controlla. Ciò che qui rileva, in ogni modo, è l'esistenza di un collegamento scritturale tra la caduta dell'uomo dovuta al peccato originale e la corruzione di tutto il creato. Quest'idea, presente in molti passi dell'Antico Testamento²², rappresenta la premessa - in una prospettiva antropocentrica che ha la sua base scritturale in Rm 8:18-23 - della redenzione che l'uomo è destinato a procurare al creato mediante Gesù Cristo. Secondo questa consolidata tradizione, l'uomo sarebbe stato costituito da Dio dominatore del mondo, ma la sua primitiva disobbedienza - il peccato originale - gli avrebbe attribuito una corruttibilità che, per propagazione, investirebbe non soltanto lui stesso ma l'intero creato²³.

Tanto il concetto di peccato originale che il reale portato del ministero soteriologico di Gesù Cristo sono oggetto, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, di un acceso dibattito teologico²⁴. Tuttavia,

and the Old Testament, in Environmental Ethics, 6 (3), 1984, p. 207.

²² Cfr., tra gli altri, Is 11:4-5; 1 Enoch 24-25 e 91:16-17; 4 Ezra 13:26; Sib Or 3:744-745; 750-751.

²³ **J. PUNT**, *Negotiating creation in imperial times (Rm 8:18-30)*, in *HTS Theological Studies* 69 (1), 2013, art. n. 1276, pp. 4-6: "As a Jew, Paul shared the Jewish notion that creation is subjected against its own will (Rm 8:20)²⁶ and described its position as characterised by destruction or corruption (φθορά, 8:21) and futility (ματαιότης, 8:20). That creation (κτίσις) refers here to the world and probably also its inhabitants is generally accepted. [...] The seldom-used ἀποκαταδοκία (also in Phlp 1:20) refers to 'confident expectation', that the creation awaits the emergence and empowerment of those who will take responsibility for its restoration (τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, 2:19). [...] Paul's claim that creation itself will be set free from Adamic distortion (8:21) built upon a significant theme in Jewish prophecy and apocalyptic. Echoing a matrix of ideas rather than specific texts from the Scriptures of Israel, Exodus, Leviticus and Deuteronomy in particular, Paul connected the disruption and death of natural ecological systems with human corruption (φθορά) flowing from the human predicament described as enslavement (δουλεία, cf. 8:15)".

²⁴ Per ciò che attiene al dibattito teologico sul peccato originale, si veda **A. DE VILLALMONTE**, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Naturaleza y Gracia, Salamanca, 1978; **J.F. HERRERA GABLER**, *Apuntes bibliográficos en torno al pecado original (1985-2000)*, in *Scripta theologica*, n. 46, 2014, pp. 141-160. Per quanto concerne la natura e la funzione del ministero salvifico di Gesù di Nazareth, esse sono state variamente interpretate. Cfr., a titolo esemplificativo, **G.D. KAUFMAN**, *Jesus and creativity*, Fortress Press, Minneapolis, 2006. L'opera fornisce una lettura naturalistica del ministero di Gesù in contrasto con quella che nell'opera è definita "tradizione cristologica classica" o "cristian-trajectory 1". Secondo l'Autore il ministero cristologico non avrebbe



la maggior parte delle confessioni cristiane occidentali - tra cui la Chiesa Cattolica²⁵ - accoglie la concezione agostiniano-tomistica²⁶ che lo definisce "una congenita resistenza e un'alienazione da Dio che, sebbene non intrinseca alla natura umana in quanto tale, è ora caratteristica dell'essere umano in virtù del fatto che i primi uomini abbiano disobbedito al comando di Dio"²⁷. Questa concezione, unita all'idea che il decadimento del mondo naturale sia esso stesso conseguenza del peccato originale, lega profondamente - in chiave escatologica - il destino dell'uomo e del creato poiché dalla salvezza del primo, mediante Gesù Cristo, discenderebbe la restaurazione del secondo²⁸. Ciò rende la dottrina ecologica della Chiesa particolarmente vincolante sul piano morale, poiché essa non intende soltanto garantire la sopravvivenza del creato quale teatro in cui si svolgono le vicende terrene del genere umano, ma implica il

lo scopo soprannaturale di riconciliare l'uomo con Dio ma, piuttosto, con sé stesso e con il mondo naturale attraverso l'esempio di una "creatività totalmente umana" improntata all'amore agapico. In questo senso anche **W.J. WILDMAN**, *Nature, God, Jesus and Creativity*, in *American journal of Theology and Philosophy*, 29 (1), 2008, p. 44 ss., che offre una rilettura critica delle tematiche già affrontate da Kaufman e le inquadra all'interno della dialettica esistente tra cristologia classica e cristologia naturalista.

²⁵ **CONCILIO DI TRENTO**, *Decretum de peccato originali*, in particolare cann. 1-4; **CONCILIO VATICANO II**, *Gaudium et spes*, nn. 10, 13, 22. Lo stesso **PAOLO VI**, *Discorso ai partecipanti del simposio sul peccato originale*, 11 luglio 1966, precisa che "il Concilio Vaticano II non ha mirato ad approfondire e completare la dottrina cattolica sul peccato originale, già sufficientemente dichiarata e definita, come dicevamo, nei Concili di Cartagine (a. 418), d'Orange (a. 529) e di Trento (a. 1546). Esso ha voluto soltanto confermarla ed applicarla secondo che richiedevano i suoi scopi [...]".

²⁶ **AGOSTINO DI IPPONA**, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, tutta l'opera ma, in particolare I,11; I,40; II,5-7; II,11; II,14-16; III,24; III,26; IV,2; IV,4-6; IV,9-11; IV,14; **TOMMASO D'AQUINO**, *Quaestiones disputatae de malo*, 4,1; *Summa theologiae*, q. 48, q. 56, q. 64, qq. 81-83.

²⁷ **I.A. McFARLAND**, *In Adam's fall: a meditation on the Christian doctrine of the original sin*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2010, *Preface* (traduzione mia). L'Autore utilizza la formula qui riprodotta come minimo comune denominatore del concetto di peccato originale accolto dalla gran parte delle confessioni cristiane occidentali, ascrivendone le origini al pensiero di Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino.

²⁸ Cfr., *ex multis*, **C.M. PETTINATO**, *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 31 del 2014, pp. 2-3; **E. PEDERICK**, *Sacrifice and creation: an ecotheological perspective*, in *Colloquium*, n. 51 (1), 2019, pp. 60-78, ma, in particolare p. 69 ss.; **J.S. LAMP**, *The Greening of Hebrews? Ecological Readings in the Letter to the Hebrews*, Pickwick, Eugene, 2012, p. 11 ss.; **D. EDWARDS**, *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*, Orbis Books, New York, 1995.



riconoscimento dell'intimo legame esistente tra i due termini della dicotomia uomo-natura.

3 - Nascita e primo sviluppo del magistero pontificio in materia di tutela ambientale

Il magistero pontificio costituisce probabilmente l'ambito più rilevante in cui si è dispiegata la riflessione della Chiesa in materia ambientale. Nella prima fase di sviluppo della dottrina sociale della Chiesa, la tematica ecologica non possiede autonomia descrittiva ma emerge, come vedremo, nella trattazione di altre questioni a essa correlate. Il primo documento magisteriale che tratta incidentalmente di questioni legate al rapporto uomo-natura è l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII. In essa la dimensione ambientale è oggetto soltanto di alcuni brevi richiami²⁹, in quanto il tema centrale dell'enciclica è l'analisi dei problemi posti dalla così detta *questione operaia*, al fine di confutare - nel quadro di una visione organicista della società e garantista dello Stato - i "falsi rimedi" proposti dalle dottrine socialiste³⁰. In questo quadro, l'Enciclica tratta del rapporto uomo-ambiente quale aspetto che concorre allo sviluppo complessivo della persona umana, nella sua dimensione individuale e collettiva³¹. Secondo il magistero leonino, l'uomo differisce dalle altre creature in quanto essere dotato di intelletto. È proprio questa particolarità che fonda il suo dominio sul mondo naturale³². Non solo: l'uomo manifesta la propria somiglianza a Dio in quanto è dotato di spirito. In ciò è fermamente radicata la sua potestà di "signoreggiare le creature inferiori, e di far servire all'utilità sua le terre tutte ed i mari"³³, senza però dimenticare che la terra non è la sua patria, piuttosto un luogo di esilio³⁴. In quest'ottica, la creazione è tutta quanta deputata al perfezionamento

²⁹ Essi, tuttavia, al di là del tema specifico dell'enciclica, esprimono dei *principi eterni* che trascendono le finalità della stessa ed esprimono verità di portata generale. Cfr. **L. BELLINI**, *Principi eterni nell'enciclica "Rerum Novarum"*, in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, serie III, vol. 2 (6), 1931, in particolare pp. 693-696.

³⁰ Cfr. **G. ZAGREBELSKY**, *Società - Stato - Costituzione. Lezioni di dottrina dello stato degli anni acc. 1986-1987 e 1987-1988*, Giappichelli, Torino, 1988, p. 62 ss.

³¹ **J.B. BENESTAD**, *A Catholic response to Henry George's critiques of Pope Leo XIII's Rerum novarum*, in *American journal of economics and sociology*, 2012, 71 (4), pp. 913-937.

³² **LEONE XIII**, *Rerum novarum*, 1891, n. 5.

³³ **LEONE XIII**, *Rerum novarum*, n. 32.

³⁴ **LEONE XIII**, *Rerum novarum*, n. 18.



dell'essere umano³⁵ ma quest'ultimo, a sua volta, è chiamato a rendere conto delle modalità con cui utilizza i beni ecologici³⁶. Questa concezione propone una visione antropocentrica del rapporto uomo-natura, in quanto considera l'essere umano sia come fine ultimo della creazione stessa sia come centro di imputazione delle responsabilità connesse alla sua salvaguardia: all'uomo è riconosciuta da Dio una *potestas* sul creato ma ciò non lo autorizza a un uso indiscriminato delle risorse ambientali, di cui egli può servirsi soltanto nei limiti dettati dalle esigenze della sua conservazione³⁷. Come Pio XII rilevò in più occasioni, la disinvoltura morale con la quale questo limite è sovente oltrepassato dall'uomo contemporaneo, è un portato tipico della modernità³⁸, il cui tratto distintivo consisterebbe nel giudicare lo sviluppo economico quale bene supremo, da perseguire a ogni costo poiché capace di garantire ordine e sicurezza sociale³⁹. Questa spasmodica ricerca del progresso economico avrebbe portato a un asservimento della natura alle esigenze della produzione industriale e, quale conseguenza ultima di ciò, allo "sconsiderato consumo dei tesori e delle riserve della natura"⁴⁰. Il perpetuarsi di tali condotte costituisce disvalore morale poiché capaci di impedire all'ambiente l'assolvimento della funzione a cui Dio stesso lo ha deputato: fornire sostentamento al genere umano⁴¹. Ogni uomo ha il diritto naturale di usufruire dei beni della creazione per trarne quanto necessario al soddisfacimento dei propri bisogni essenziali e ciò è evidente perché, se così non fosse, Dio non avrebbe dotato il genere uomo

³⁵ LEONE XIII, *Rerum novarum*, n. 19.

³⁶ LEONE XIII, *Rerum novarum*, n. 18, ultimo periodo.

³⁷ Cfr. C. M. PETTINATO, *Aversio a Deo*, cit., pp. 122-23.

³⁸ Cfr. PIO XII, *Radiomessaggio in occasione della Pentecoste del 1941*, ID., *Radiomessaggio natalizio del 24 dicembre 1948*; ID., *Radiomessaggio natalizio del 23 dicembre 1950*, *Radiomessaggio natalizio del 24 dicembre 1953*, tutti consultabili in R. SPIAZZI (a cura di), *I documenti sociali della Chiesa*, Il Massimo, Milano, 1983, vol. I.

³⁹ PIO XII, *Radiomessaggio natalizio del 24 dicembre 1953*: "Occorre resistere alla tentazione di far sorreggere l'ordine e la sicurezza dal suaccennato metodo puramente quantitativo, che non tiene in alcun conto l'ordine della natura, come vorrebbero coloro che confidano tutto il destino dell'uomo all'immenso potere industriale della presente epoca"; e ancora "Se quindi ciò che si dice progresso non è conciliabile con le leggi divine dell'ordinamento mondiale, non è certamente bene, né progresso, ma via verso la rovina. Dall'ineluttabile epilogo non preserveranno né l'arte perfezionata dell'organizzazione, né i metodi sviluppati del calcolo, i quali non valgono a creare l'intima saldezza dell'uomo, e tanto meno a sostituirla".

⁴⁰ Cfr. PIO XII, *Radiomessaggio natalizio*, 24 dicembre 1955.

⁴¹ GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra*, 1961, n. 107.



dell'intelligenza e della genialità necessarie a tal fine⁴². Mediante il proprio intelletto, l'uomo è in grado di modificare considerevolmente i beni di natura e, in tal modo, quasi per specificazione⁴³, appropriarsi di una porzione del creato che, *prima facie*, Dio ha destinato alle necessità dell'intero genere umano⁴⁴.

In questa prima fase del magistero ecologico della Chiesa, lo statuto morale dell'ambiente si fonda sull'*economicità* dei beni naturali, cioè sulla loro attitudine a consentire il sostentamento dell'essere umano mediante le utilità che derivano dal suo sfruttamento. La compromissione di questa attitudine a causa dello sfruttamento indiscriminato delle risorse ambientali produce disvalore morale perché distoglie il bene-natura dalla sua funzione economica e ha rilevanti ripercussioni sociali. Non vi è, sin qui, alcun richiamo al valore teofanico ed escatologico che la creazione, sin dalle origini del pensiero cristiano e già nella tradizione veterotestamentaria, ha sovente rivestito⁴⁵. La tradizione teologica che esalta le finalità estatico-contemplative e teofaniche della natura è risalente e sviluppa un arco di riflessione che abbraccia tutto il medioevo. Già negli *Hexamera* di Basilio di Cesarea la Creazione è teofanica in quanto spinge l'uomo a ricercare Dio e, con la sua perfezione, fornisce un'immagine delle qualità invisibili del suo artefice⁴⁶. Ancora più profondamente, Ambrogio

⁴² GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra*, n. 176.

⁴³ La derivazione lockiana di questa dottrina è stata osservata, non senza qualche rilievo critico, da molti autori. Cfr. *ex multis* I. ASTIER, A. DISSELKAMP, *Poverty and Private Property in the Encyclical Rerum Novarum*, in *Cahiers d'économie politique*, n. 59, 2010, pp. 205-224; A.M.C. WATERMAN, *Property rights in John Locke and in Christian social teaching*, in *Review of Social Economy*, n. 11 (2), 1982, pp. 97-115.

⁴⁴ GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra*, nn. 30 e 61, i quali riprendono PIO XII, *Radiomessaggio Pentecoste 1941*, cit.

⁴⁵ Sul valore teofanico ed escatologico della creazione nei testi biblici, cfr. M.C. PETTINATO, *Il grido di Abacuc*, cit., pp. 1-6; L. DE GREGORIO, *Laudato si': per un'ecologia autenticamente cristiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 41 del 2016., pp. 10-11; J. DI BERNARDO JONES, *A theological interpretation of viriditas in Hildegard of Bingen and Gregory the Great*, in *Portfolio*, January 2012, in particolare pp. 3-8.

⁴⁶ Su tutti, BASILIO DI CESAREA, *Hexam.*, VI.1: " Se mai in una notte serena, fissando lo sguardo sulle indicibili bellezze degli astri, hai pensato all'artefice dell'universo, chiedendoti chi ha ornato il cielo con tanta varietà di fiori, e come mai nel mondo visibile la necessità è più forte del piacere; se poi durante il giorno hai osservato con attento giudizio le meraviglie del giorno, e attraverso le cose visibili hai dedotto l'invisibile, allora tu vieni qui come uditore ben preparato e meritevole di integrare questa venerabile e beata assemblea. [...] Se tali sono i beni temporali, quali non saranno i beni eterni? E se gli esseri visibili sono così belli, come saranno gli invisibili? Se l'immensità del cielo supera la capacità della mente umana, quale pensiero potrà



da Milano abbraccia l'idea di una "natura innamorata"⁴⁷, in cui tutti gli enti sono intimamente connessi da un vincolo caritativo⁴⁸. In questo si ravviserebbe, secondo Ambrogio, la più alta rivelazione della natura agapica di Dio⁴⁹. Per altro verso, Gregorio Magno considera il creato una *imago ecclesiae* poiché, come il primo rinverdisce grazie alla pioggia, così la seconda produce frutto grazie alla parola di Dio⁵⁰. Lo stesso Francesco d'Assisi, secondo l'interpretazione del suo pensiero che ci deriva dalla *Vita prima* e dalla *Vita seconda* di Tommaso da Celano, considerava la natura uno strumento per giungere alla contemplazione delle qualità invisibili di Dio attraverso le sue stesse opere⁵¹. Questo breve *excursus* dottrinale, se raffrontato con il diverso tenore dei documenti magisteriali di Leone XIII, Pio XII e Giovanni XXIII - rende conto del cambiamento di paradigma che è possibile scorgere nella prima fase del magistero ecologico pontificio, per il quale la necessità di proteggere il creato non deriva dal suo intrinseco valore spirituale ma, piuttosto, dall'esigenza che possa continuare a fornire le utilità materiali necessarie al sostentamento genere umano.

4 - Questione ambientale, interesse sociale e responsabilità morale

L'attitudine della Chiesa nei confronti dell'ambiente cambia, almeno parzialmente, con il Concilio Vaticano II. La costituzione *Gaudium et spes* affianca alla concezione *economica* della natura una visione dell'ecologia

rintracciare la natura di ciò che è eterno? Se il sole, che pure è corruttibile, è così bello, così grande, così veloce nel suo movimento, così regolare nel compiere i suoi giri, d'una grandezza proporzionata al tutto sì da non oltrepassare un misurato rapporto con l'universo; mentre la sua bellezza lo rende come l'occhio lucente della natura che splende nel creato; se la sua vista non cessa di saziare, quale sarà nella sua bellezza il sole della giustizia?".

⁴⁷ Cfr. V. LOMIENTO, *La natura innamorata nell'Esamerone di Ambrogio*, Edipuglia, Bari, in particolare pp. 7-15.

⁴⁸ AMBROGIO DA MILANO, *Hexam*, II.1.1.

⁴⁹ Cfr. V. LOMIENTO, *La natura innamorata*, cit., p. 9.

⁵⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXVI.52: "Terram tamen Ecclesiam figurasse non inconvenienter accipimus, quae in eo germinavit herbam virentem, in quo ad verbum Dei fecunda misericordiae opera protulit. Herbam aliquando scientiam atque doctrinam aeternae viriditatis accipimus". Cfr. J. DI BERNARDO JONES, *A theological interpretation*, cit., pp. 2-4.

⁵¹ Cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita Prima di S. Francesco d'Assisi* (1229), parr. 58-61, 76-81, in particolare par. 80.; *Vita Seconda di S. Francesco d'Assisi*, par. 124; F. D'AGOSTINO, F. D'AGOSTINO, *Appunti per una riflessione*, cit., p. 434.



che definirei *relazionale*. Essa si concretizza nell'inquadramento della tradizionale dicotomia uomo-natura all'interno di uno schema trilaterale di rapporti che valorizza l'intima connessione di entrambi con Dio. L'analisi del legame esistente tra l'uomo e la creazione non può prescindere dalla necessità di riferire a Dio entrambi i termini di questa dicotomia⁵². Il genere umano, che Dio ha redento dal peccato mediante l'opera salvifica di Gesù Cristo, è oggetto dell'amore divino, così come lo è il creato. Allo stesso modo l'uomo non può sperimentare il "vero possesso" del mondo se non ama e non rispetta la creazione⁵³. Se da un lato la *Gaudium et spes* enfatizza la natura divina dell'uomo, attribuendogli il dominio sul mondo naturale⁵⁴, dall'altro si concentra sulle responsabilità che tale status comporta non solo nell'ottica di mantenere la *produttività* dell'ambiente, ma soprattutto quale espressione del vincolo agapico che - all'interno dello specifico schema relazionale - unisce Dio, uomo e creazione⁵⁵. In questo senso, lo sfruttamento delle risorse naturali da parte dell'uomo dovrebbe limitarsi a trarre da esse quanto necessario a consentirgli il perseguimento di alcuni interessi fondamentali. Tra questi si annoverano l'autosostentamento⁵⁶, l'autoperfezionamento a livello individuale⁵⁷ e sociale⁵⁸ nonché la glorificazione di Dio⁵⁹. Resta inteso che

⁵² Concetto, questo, ripreso anche da matrice protestante. Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, cit., p. 45.

⁵³ *Gaudium et spes*, n. 37: "[...] i cristiani [...] affermano che tutte le attività umane, che son messe in pericolo quotidianamente dalla superbia e dall'amore disordinato di sé stessi, devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della risurrezione di Cristo. Redento da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo, infatti, può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve: le vede come uscire dalle sue mani e le rispetta. Di esse ringrazia il divino benefattore e, usando e godendo delle creature in spirito di povertà e di libertà, viene introdotto nel vero possesso del mondo, come qualcuno che non ha niente e che possiede tutto (65): "Tutto, infatti, è vostro: ma voi siete di Cristo e il Cristo è di Dio" (1Cor 3,22)". Cfr. A.J. HOFFMAN, L.E. SANDELANDS, *Man and nature*, cit., p. 149 ss.

⁵⁴ *Gaudium et spes*, cit., nn. 12, 15.

⁵⁵ *Gaudium et spes*, cit., n. 34, secondo capoverso; n. 36. Nei passi citati vi sono importanti riferimenti alla visione teofanica del creato di cui si è fatta menzione già in precedenza. In essi si afferma che tutti gli enti ricevono dal loro Creatore "la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine", che l'uomo "è tenuto a rispettare". La creazione è "voce e manifestazione di Dio" e l'uomo non può "adoperarla senza riferirla al Creatore".

⁵⁶ *Gaudium et spes*, cit., n. 34, terzo capoverso: "Gli uomini e le donne, infatti, [...] per procurarsi il sostentamento per sé e per la famiglia esercitano il proprio lavoro [...]".

⁵⁷ *Gaudium et spes*, cit., n. 35, secondo capoverso: "L'uomo, infatti, quando lavora, non trasforma soltanto le cose e la società, ma perfeziona sé stesso. Apprende molte cose,



qualunque forma di sfruttamento della natura che ecceda quanto è necessario al completo raggiungimento di questi scopi debba considerarsi, di per sé stesso, un peccato⁶⁰. Nell'Enciclica *Octogesima adveniens*, Paolo VI analizza diffusamente gli effetti del contegno peccaminoso dell'uomo nei riguardi dell'ambiente, evidenziando come l'essere umano "attraverso uno sfruttamento sconsiderato della natura [...] rischi di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione"⁶¹. In ciò è possibile rilevare la diretta attribuzione all'uomo di una considerevole responsabilità per lo stato di degrado in cui attualmente versa l'ambiente. La riprovazione morale delle condotte antiecolologiche, tuttavia, non viene espressamente individuata da Paolo VI nella corruzione di un bene - la creazione - che racchiude in sé stesso un evidente valore teologico ma, più concretamente, in quanto causa di "un problema sociale di vaste dimensioni" connesso alla sopravvivenza materiale e spirituale dell'"intera famiglia umana"⁶².

L'idea che le problematiche ambientali costituiscano una rilevante dimensione antropologica collettiva è stata oggetto di un richiamo - nel breve periodo del suo pontificato - anche da parte di Giovanni Paolo I⁶³,

sviluppa le sue facoltà, esce da sé e si supera".

⁵⁸ *Gaudium et spes*, cit., n. 35, quarto e quinto capoverso: "[...] ciò che gli uomini compiono allo scopo di conseguire una maggiore giustizia, una più estesa fraternità e un ordine più umano dei rapporti sociali, ha più valore dei progressi in campo tecnico. [...]. Pertanto questa è la norma dell'attività umana: che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa corrisponda al vero bene dell'umanità, e che permetta all'uomo, considerato come individuo o come membro della società, di coltivare e di attuare la sua integrale vocazione".

⁵⁹ *Gaudium et spes*, cit., n. 34, secondo capoverso: "L'uomo infatti [...] ha ricevuto il comando [...] di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riferire a Dio il proprio essere e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra".

⁶⁰ *Gaudium et spes*, cit., n. 13: "Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo fine ultimo, e al tempo stesso tutta l'armonia, sia in rapporto a sé stesso, sia in rapporto agli altri uomini e a tutta la creazione".

⁶¹ **PAOLO VI**, *Octogesima adveniens*, 1971, n. 21.

⁶² **PAOLO VI**, *Octogesima adveniens*, 1971, n. 21.

⁶³ **GIOVANNI PAOLO I**, *Radiomessaggio Urbi et Orbi*, 27 agosto 1978: "Questo si attende oggi il mondo: esso sa bene che la sublime perfezione a cui è pervenuto con le sue ricerche e con le sue tecniche ha raggiunto un crinale oltre cui c'è la vertigine dell'abisso; la tentazione di sostituirsi a Dio con l'autonoma decisione che prescinde dalle leggi morali, porta l'uomo moderno al rischio di ridurre la terra a un deserto, la persona a un



ma ripresa e ampliata soprattutto dal suo immediato successore, Giovanni Paolo II⁶⁴. Quest'ultimo chiarisce che il concetto di "famiglia umana", cui già aveva fatto riferimento Paolo VI, non comprende solo la generazione presente ma anche le future. Nell'utilizzare le ricchezze offerte dalla natura, l'uomo è moralmente tenuto a garantirne la conservazione a beneficio di coloro che abiteranno la terra dopo di lui⁶⁵. La questione ambientale viene così ad arricchirsi di una connotazione intergenerazionale⁶⁶ che, già all'epoca, non poteva essere data per scontata ed era al centro di un acceso dibattito politico-filosofico⁶⁷. Si rafforza, inoltre, l'idea della naturale interconnessione dell'ecologia con altri problemi - di carattere economico, sociale, morale - che l'uomo vive nell'epoca presente⁶⁸. Quest'ultimo, benché dotato di una forte capacità

automa, la convivenza fraterna a una collettivizzazione pianificata, introducendo non di rado la morte là dove invece Dio vuole la vita".

⁶⁴ Cfr. **GIOVANNI PAOLO II**, *Discorso al Centro delle Nazioni Unite di Nairobi (Kenya)*, 18 agosto 1985, n. 4, nel quale egli affermò che "la Chiesa cattolica si avvicina al problema della protezione dell'ambiente dal punto di vista della persona umana" e che, per tanto, "i problemi ambientali dovrebbero essere visti in relazione alle necessità di uomini e donne concreti, delle loro famiglie, dei loro valori, delle loro inestimabili eredità sociali e culturali. Lo scopo ultimo dei programmi ambientali è di elevare la qualità della vita umana, di mettere nel miglior modo possibile il creato al servizio dell'umana famiglia".

⁶⁵ **GIOVANNI PAOLO II**, *Discorso al Centro*, cit., n. 2, terzo capoverso; *Sollicitudo rei socialis*, n. 34, secondo capoverso; *Centesimus Annus*, cit., n. 37, ultimo capoverso.

⁶⁶ Cfr. anche **PAOLO VI**, *Populorum progressio*, nn. 17 e 22.

⁶⁷ In tal senso può essere ricordata, ad esempio, la dottrina del così detto *non-identity problem*, secondo la quale l'inquinamento prodotto dalla generazione presente non costituirebbe alcuna ingiustizia nei confronti delle generazioni future. Le persone non ancora nate non sarebbero vere e proprie persone ma, piuttosto, entità anonime, non identificabili, meramente eventuali: un puro concetto. In base al presupposto logico - richiamato da questa teoria - che non sia ipotizzabile una responsabilità morale verso coloro che ancora non esistono, potremmo concludere che non sia ontologicamente possibile commettere alcun peccato nei riguardi delle future generazioni. Cfr. **D. PARTIF**, *Reasons and persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 351-380. Cfr. anche **ID.**, *Energy policy and the further future*, in S. GARDINER et AL. (a cura di), *Climate ethics*, Oxford University Press, New York, 2010 (1^a ed. 1983), pp. 112-121; Cfr. anche **F. CERUTTI**, *Climate ethics and the failures of 'normative political philosophy'*, in *Philosophy and social criticism*, 42 (7), 2016, pp. 713-14.

⁶⁸ **GIOVANNI PAOLO II**, *Discorso Nazioni Unite*, cit., n. 6: "Vorrei ora dire alcune parole [...] a tutti coloro che si sforzano di migliorare le condizioni di vita dei bisognosi e assicurano un rifugio a chi è senza casa. Quest'opera è ovviamente legata strettamente ai problemi ecologici a cui ci siamo riferiti prima. È il cuore di questi problemi". Cfr. anche **ID.**, *Messaggio per la celebrazione della XXIII giornata mondiale della pace*, 1990. Quest'ultimo breve intervento è interamente incentrato sull'aspetto morale della questione ecologica e



trasformativa dell'ambiente, non può desumere da questa il diritto a un uso arbitrario delle risorse naturali. In ciò risiederebbe un *errore antropologico* che porta l'uomo a sostituirsi a Dio e a "disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma e una destinazione anteriore datale da Dio"⁶⁹. Al contrario, un'idea moralmente ed eticamente sostenibile di sviluppo implica l'impossibilità di fare un uso indiscriminato degli esseri viventi e delle cose inanimate, senza - cioè - considerare il loro specifico contributo all'equilibrio generale della terra e la necessaria interdipendenza tra uomo e ambiente naturale⁷⁰.

5 - Cultura, morale e rispetto dell'ambiente

L'idea che tra l'uomo e l'ambiente esista un rapporto mutualistico attraverso il quale il primo plasma il secondo, salvo poi esserne a sua volta influenzato, non è recente. Sin dalle sue origini, l'uomo ha mostrato naturale propensione a trasformare l'ambiente intorno a sé: anziché adattarsi a vivere nel creato come fanno - pur con differenti gradi di soggezione - gli altri animali. L'uomo si è costituito un *habitat* artefatto, tipicamente suo, un vero e proprio "ambiente umano"⁷¹. Come si può

sul rapporto esistente tra questa e altri problemi di carattere sociale ed economico (povertà, disparità sociale, guerre dovute alla scarsità di risorse, esternalità negative dello sviluppo tecnico-scientifico). Cfr. anche *Redemptor hominis*, 1979, nn. 8, 15, 18 e *ID.*, *Laborem exercens*, 1981, nn. 4 e 5.

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 1991, n. 37, primo capoverso.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 34, primo capoverso.

⁷¹ Cfr. T. MALDONADO, *La speranza progettuale. Ambiente e società*, a cura di R. RICCINI e M. CHIAPPONI, Feltrinelli, Bologna, 2022 (prima edizione italiana Einaudi, 1970), capitoli I e II. In particolare, nel primo capitolo, l'Autore afferma che "da sempre -o, quantomeno, dal momento in cui gli uomini hanno potuto chiamarsi tali - abbiamo vissuto in un ambiente costruito in parte da noi stessi. Tuttavia la consapevolezza dell'esistenza di un tale ambiente, vale a dire la presa di coscienza del fatto - per altro piuttosto ovvio - d'essere circondati e condizionati da un territorio specificamente nostro, da un intorno fisico e socioculturale che oggi definiamo "ambiente umano", è paradossalmente una conquista di data alquanto recente. [...] [Per lungo tempo] si è trascurata la realtà dell'"ambiente umano", quella realtà che per secoli ha rappresentato il modo concreto ove abbiamo profuso i nostri sforzi affannosi per vivere, convivere e sopravvivere. [...]. Tutti questi rappresentano i primi sforzi compiuti per sottrarsi alla millenaria influenza intimidatoria del mito e del trauma adamico, cioè dell'arbitrario assunto che il mondo umano è stato da noi passivamente ereditato mentre, al contrario, esso rappresenta la nostra realizzazione. [...] La nostra realizzazione del mondo umano è



osservare, gli *habitat* umani non sono tutti uguali tra loro poiché essi sono essenzialmente frutto di scelte che variano sulla base delle esigenze avvertite dalle diverse popolazioni. In particolare, il substrato culturale di ciascun popolo influenza direttamente i *landscape* degli “ambienti umani” poiché concorre a determinare le esigenze cui l’attività urbanistica è chiamata a rispondere, nonché le modalità e il grado di invasività dell’intervento umano sul mondo naturale⁷².

Le città e i villaggi, quali unità fondamentali in cui si articola l’ambiente umano, sono in parte frutto delle diverse culture dei loro abitanti, cioè dei sistemi etico-valoriali, sociali ed economici che reggono quelle società in un dato momento storico, fungendo da mediatori tra l’uomo e la natura stessa⁷³. Robert E. Park considerava le città - in senso Sumneriano - come strutture preordinate al raggiungimento di uno scopo che non consiste nella mera sopravvivenza dei suoi abitanti ma piuttosto trasferisce nella realtà materiale dei “concetti”, cioè una o più idee, nozioni o dottrine funzionali alla realizzazione di specifici interessi umani⁷⁴, anche di natura religiosa⁷⁵. Le città, con le loro geometrie, architetture ma anche

inseparabile dalla nostra autorealizzazione umana. Fare il nostro ambiente e fare noi stessi è stato, filologicamente e ontologicamente, un unico processo.”. Cfr. anche **P. HENRICI**, *Essere umano e natura nell’era tecnologica*, in P.C. BELTRAO (a cura di), *Ecologia umana e valori etico-religiosi*, Pontificia Università Gregoriana, 1985, p. 71 ss.

⁷² **P. HENRICI**, *Essere umano*, cit.; **K.V. FLANNERY**, *The cultural evolution of civilisation*, in *Annual review of ecology and systematics*, n. 3 del 1972, pp. 399-426. Cfr. anche **R.E. PARK**, *The city: suggestions for the investigation of human behaviour in the city environment*, in *American journal of sociology*, 20 (5), 1915, pp. 577-613, in particolare pp. 577-578.

⁷³ Cfr. **E. BARBIERI MASINI**, *Ecologia umana, luci e ombre. Uno sguardo al futuro*, in *Futuribili*, 12 (1), 2017, pp. 117-118.

⁷⁴ **R.E. PARK**, *The city*, cit., pp. 577-78; **W.G. SUMNER**, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Ginn and Co., Athenaeum Press, Boston, 1907, p. 54 ss.

⁷⁵ **R. HENKEL**, *The Changing Religious Space of Large Western European Cities*, in *Prace Geograficzne*, 137, 2014, in particolare p. 11 ss. L’Autore si sofferma sull’evoluzione delle grandi città europee a partire dal sec. XIX, evidenziando come i diversi *background* teologico-culturali delle nuove religioni che vi si sono progressivamente stanziate abbia avuto rilevante impatto sull’assetto urbanistico. Si passa, ad esempio, dall’impostazione medievale che prevede la costruzione delle chiese in luoghi centrali delle città alla predilezione per edifici di culto posti nelle periferie. Ciò dipenderebbe, in parte, dall’evoluzione dei sistemi culturali di riferimento dei fedeli moderni, improntati a modelli globalizzanti di tipo postmoderno e, perciò, meno legati alla rappresentatività cittadina delle varie confessioni. Cfr. anche **J. CASANOVA**, *Religious associations, religious innovations and denominational identities in contemporary global cities*, in I. BECCI, M.



regole di convivenza e di gestione delle dinamiche sociali, nascono per soddisfare le esigenze di chi le abita ma, una volta formatesi, contribuiscono a definire culturalmente la popolazione che vi risiede sulla base delle loro caratteristiche e degli interessi cui danno voce⁷⁶.

Questa concezione, che valorizza l'interdipendenza culturale sussistente tra l'uomo e il suo ambiente, è parzialmente confluita nell'idea di ecologia umana che si è progressivamente affermata nel magistero pontificio⁷⁷.

Nell'enciclica *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II pone l'accento sulle conseguenze negative della "distruzione dell'ambiente umano" e della mancata "salvaguardia delle condizioni morali di un'autentica ecologia umana"⁷⁸. Sebbene l'uomo tragga la sua più intima natura da Dio stesso, "egli è tuttavia condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall'educazione ricevuta e dall'ambiente"⁷⁹. Questi importanti aspetti possono influenzare negativamente la piena realizzazione della persona in quanto "le decisioni, grazie alle quali si costituisce un ambiente umano, possono creare specifiche strutture di peccato" e devono essere sostituite "con più autentiche strutture di convivenza"⁸⁰. Anche in questo caso il problema si pone in termini culturali ed etici:

"il degrado della natura è strettamente connesso alla cultura che governa la convivenza umana: quando l'ecologia umana è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio. [...] il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura"⁸¹.

BURCHARDT, J. CASANOVA (a cura di), *Topographies of Faith: religion in urban spaces*, Brill, Leiden/Boston, 2004, pp. 113-127.

⁷⁶ R.E. PARK, *The city*, cit., p. 578: "th[e] structure [of the city] has its basis, nevertheless, in human nature, of which it is an expression. On the other hand, this vast organization which has arisen in response to the needs of its inhabitants, once formed, impresses itself upon them as a crude external fact, and forms them, in turn, in accordance with the design and interests which it incorporates".

⁷⁷ Cfr. P.C. BELTRAO, *Concetto e problematica dell'ecologia umana* in P.C. BELTRAO (a cura di), *Ecologia umana*, cit., pp. 33-35. L'Autore definisce l'ecologia umana come il rapporto esistente tra l'uomo stesso, nella sua triplice dimensione demografica, tecnologico-economica ed etico-sociale, e l'ambiente naturale nel suo insieme, composto da esseri viventi ed enti inanimati.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 38, primo capoverso.

⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 38, secondo capoverso.

⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 38, secondo capoverso.

⁸¹ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 2009, n. 51, secondo capoverso.



Il problema centrale della questione ecologica, dunque, non è strettamente economico né solamente legato ad aspetti educativi: si tratta, piuttosto, della "complessiva tenuta morale della società"⁸². In ultima analisi, è necessario prendere coscienza che la natura non costituisce più una variabile indipendente rispetto alle dinamiche sociali e culturali ma, anzi, le integra pienamente⁸³: povertà, guerre, degrado culturale e morale hanno come diretta conseguenza il deterioramento della natura e viceversa⁸⁴.

6 - Le prospettive di una ecologia integrale

L'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco⁸⁵ ha avuto un impatto notevole sull'opinione pubblica, cattolica e non, fornendo nuovo impulso alla riflessione collettiva sulla salvaguardia ambientale⁸⁶.

Il *leit motiv* di tutta l'enciclica, la prima interamente dedicata alla "cura della casa comune"⁸⁷, è il concetto di ecologia integrale. Esso si

⁸² **BENEDETTO XVI**, *Caritas in veritate*, n. 51, terzo capoverso.

⁸³ **BENEDETTO XVI**, *Caritas in veritate*, n. 51, primo capoverso.

⁸⁴ **BENEDETTO XVI**, *Caritas in veritate*, n. 51, primo capoverso. Cfr. anche **GIOVANNI PAOLO II**, *Centesimus annus*, n. 39, quarto e quinto capoverso; **BENEDETTO XVI**, *Africae munus*, nn. 79-80.

⁸⁵ L'analisi estesa dei contenuti dell'enciclica non forma specifico oggetto di questo contributo, che coglie solo alcuni specifici spunti di riflessione sul concetto di ecologia integrale. Per una analisi più dettagliata mi sia, per tanto, consentito il rimando a **R. VAN TINE**, *Reflections, Analysis, and Significance for Human Ecology of Pope Francis's Encyclical Letter Laudato Si' On Care for Our Common Home*, in *Human ecology review*, n. 23 (1), 2017, pp. 141-78; **L. DE GREGORIO**, *Laudato si'*, cit.; **D. JAMIESON**, *Theology and policy in Laudato si'*, in *AJIL Unbound*, n. 109, 2016, pp. 122-26; **W.D. MONTGOMERY**, *The flawed economics of Laudato si'*, in *The new atlantis*, n. 47, 2015, pp. 31-44; **L.A. SILECCHIA**, *Conflicts and Laudato si': ten principles for environmental dispute resolution*, in *Journal of Land Use & Environmental Law*, n. 33 (1), pp. 61-86.

⁸⁶ **J. BALL**, *Laudato si': an environmental watershed?*, in *The journal of corporate citizenship*, n. 64, 2016, p. 34; **E. MAIBACH**, **A. LEISOROWITZ**, **C. ROSER-RENOUF**, **T. MEYERS**, **S. ROSENTHAL**, **G. FEINBERG**, *The Francis effect: how pope Francis changed the conversation about global warming*, a report by George Mason University and Yale University. Fairfax, VA, George Mason University Centre for Climate Change Communication, 2015; Cfr. anche **C. MAUCH**, *Slow hope. Rethinking ecologies of crises and fear*, in *RACHEL CARSON CENTER* (a cura di), *Rcc perspectives. Transformation in environment and society*, n. 1, 2019, p. 34.

⁸⁷ Questo il titolo completo dell'enciclica: "*Laudato si'*. Enciclica sulla cura della casa comune".



muove nell'alveo della concezione *relazionale* del rapporto uomo-ambiente, di cui costituisce un'evoluzione. "L'esistenza umana - scrive Francesco - si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra"⁸⁸, cui corrispondono "diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi e quello spirituale con Dio"⁸⁹. Ne discende che la crisi di un determinato ecosistema non possa essere compresa se non con l'analisi del funzionamento della società che vi risiede, del suo sistema economico, dei suoi comportamenti e, quindi, del substrato culturale che la caratterizza⁹⁰. Allo stesso modo, le soluzioni a detta crisi devono considerare le interazioni dei sistemi naturali con quelli sociali in quanto "non ci sono due crisi separate, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale"⁹¹. L'idea dell'intima connessione tra società e ambiente è presente sin dagli albori del magistero pontificio ma Francesco conferisce a questa relazione, e all'elemento relazionale in genere, una centralità senza precedenti⁹². La causa primaria della crisi ecologica è antropogenica⁹³, strettamente legata al prevalere di un "antropocentrismo deviato"⁹⁴ e di un "eccesso antropocentrico"⁹⁵ che porta l'uomo moderno a considerarsi non più come collaboratore di Dio nel perfezionamento del mondo ma come suo dominatore incontrastato⁹⁶. Già molti decenni orsono, lo storico medievista T. Lynn White aveva visto nell'antropocentrismo cristiano medievale la causa dell'attuale crisi ecologica⁹⁷. Questa visione è fortemente avversata da Francesco, che considera l'eccessiva enfasi sul *dominion* umano un grave *bias* e ci ricorda come "lo scopo finale delle creature non siamo noi" ma, anzi, a noi sia riservato il compito escatologico di condurle nuovamente a Dio⁹⁸. L'enciclica di Francesco non

⁸⁸ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 66.

⁸⁹ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 210.

⁹⁰ Cfr. PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 139.

⁹¹ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 139.

⁹² PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 137.

⁹³ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 101 e 122.

⁹⁴ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 69, 118, 119 e 122.

⁹⁵ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 116.

⁹⁶ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 115 e 117.

⁹⁷ Il richiamo è a T. LYNN WHITE, *The historical roots of our ecological crisis*, in *Science*, 1967 (155), pp. 1203-1207.

⁹⁸ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 83.



rigetta la teologia antropocentrica propugnata dai suoi predecessori ed è anzi esplicita nel condannare l'irrazionalità di ideologie biocentriche che sovvertono l'equilibrio uomo-natura. Essa persegue un altro obiettivo: chiarire il significato più profondo del magistero precedente contribuendo a spostare l'asse dell'antropocentrismo cattolico sul versante della *stewardship*, piuttosto che su quello del *dominion*⁹⁹. Il concetto di ecologia integrale, per come elaborato nell'enciclica di Francesco, persegue esattamente questo fine. Essa può essere apprezzata in una duplice dimensione: individuale e politico-collettiva¹⁰⁰. Non si tratta di due concetti distinti quanto piuttosto di due diverse angolazioni da cui si osserva il medesimo oggetto. Sotto il profilo individuale, l'ecologia integrale consiste, attraverso la cura delle quattro fondamentali relazioni sopra richiamate (con sé stessi, con Dio, con gli altri e con la natura), nel riconoscimento dei propri vizi, peccati e negligenze, ricercando quell'equilibrio che produce miglioramento per sé e per la propria collettività¹⁰¹. Sotto il versante politico-collettivo, invece, l'ecologia integrale impone la lotta all'emarginazione, alla disuguaglianza sociale, alla povertà¹⁰², il ripensamento dei sistemi di idee su cui si basano i consorzi civili e le loro istituzioni¹⁰³, lo studio delle creature, dei loro rapporti all'interno di un ecosistema e degli ecosistemi tra loro¹⁰⁴. Essa, inoltre, deve essere apprezzata in una prospettiva intergenerazionale che, come già evidenziato da Paolo VI nell'enciclica *Populorum progressio*, pone in capo ai presenti il dovere morale di mantenere l'ambiente integro per le esigenze di coloro che erediteranno la terra dopo di loro¹⁰⁵. Il magistero di

⁹⁹ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 116: " Molte volte è stato trasmesso un sogno prometeico di dominio sul mondo [...] invece l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile."; R. VAN TINE, *Reflections, Analysis, and Significance for Human Ecology of Pope Francis's Encyclical Letter Laudato Si' On Care for Our Common Home*, in *Human ecology review*, n. 23 (1), 2017, pp. 158-59.

¹⁰⁰ San Francesco d'Assisi è considerato dal papa un archetipo di "ecologista integrale" *ante litteram*, in quanto il suo ambientalismo era frutto di "una meravigliosa armonia con Dio, con gli altri, con la natura e con sé stesso [e] 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 interiore" (PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 10).

¹⁰¹ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 218.

¹⁰² PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 93-95 e 156-158.

¹⁰³ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 117, 122-123 e 141-144.

¹⁰⁴ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 42 e 140.

¹⁰⁵ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 22, 36, 53, 67, 109, 159, 162, 169, 195 et al.



Francesco ha la responsabilità di ciascuna generazione verso le successive in ordine alla trasmissione del dono del creato¹⁰⁶, così come ha profilato il dovere individuale e collettivo di rispettare l'ambiente¹⁰⁷. Le condotte contrarie a questi precetti costituiscono peccato in quanto violazione consapevole e deliberata della volontà di Dio¹⁰⁸, che apre una ferita tanto nel rapporto del peccatore con stesso, quanto in quello con gli altri¹⁰⁹.

L'ecologia integrale è - dunque - equilibrio tra diverse esigenze: tra ambiente naturale e ambiente umano, tra presente e futuro, tra ecologia *tout court* e un'ecologia più propriamente "umana", che rimetta l'uomo in relazione con sé stesso, con Dio, con il mondo.

7 - Riflessioni conclusive

Il magistero pontificio, e segnatamente quello espresso nella dottrina sociale della Chiesa, pur muovendosi costantemente nello spettro di una visione antropocentrica del rapporto uomo-natura, ha sin dall'inizio abbandonato l'idea di un incontrastato *dominion* umano sull'ambiente, attestandosi nella scia di un antropocentrismo *debole* che associa a quel *dominion* un dovere morale di cura. Non trova perciò riscontro la nota ricostruzione dello storico T. Lynn White, che riconduce le cause dell'attuale crisi ecologica al radicarsi, nella società, di concezioni antropocentriche *forti* asseritamente tipiche del pensiero cristiano medievale. Il valore teofanico ed escatologico della creazione è stato oggetto di un certo riconoscimento sin dagli albori del pensiero cristiano e anche il magistero pontificio più recente non può essere compreso se non alla luce di questa lunga tradizione, che costituisce il vero DNA dell'ecologia cattolica. Questo spirito primigenio, fortemente improntato al riconoscimento di un ruolo proattivo dell'uomo nello sviluppo e nella salvaguardia del creato, è stato variamente interpretato nel corso del tempo. Alle origini della dottrina sociale della Chiesa, si è guardato all'ambiente come un bene *economico*, il cui valore morale risiederebbe prevalentemente nelle utilità - necessarie per la sopravvivenza umana - che è in grado di fornire. Questa visione si inserisce nel quadro di una

¹⁰⁶ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 159-162; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, cit., n. 467.

¹⁰⁷ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 466.

¹⁰⁸ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 115-116.

¹⁰⁹ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 117.



generale critica dei valori della modernità, che già Pio XII accusava di essersi eccessivamente focalizzata sulla spasmodica ricerca di una crescita economico-sociale di tipo quantitativo e non anche qualitativo. Ciò che qui rileva è come questo stesso *bias*, che il pontefice asseriva essere caratteristico della contemporaneità, sia altresì tipico della definizione prettamente economica che la dottrina sociale della Chiesa - nella sua fase iniziale - forniva dell'ambiente. I contesti storico-sociali nei quali si muovevano Leone XIII e Pio XII, caratterizzati dalla crescente industrializzazione dei sistemi produttivi, dall'affermarsi di un'attitudine collettiva orientata al consumo indiscriminato e dall'incontrastata fiducia riposta nelle ragioni del progresso tecnico-scientifico, rendevano necessario comprendere che sul piano morale ed etico, *anche* per ragioni economico-sociali, quei valori erano divenuti insostenibili. Già con la costituzione apostolica *Gaudium et spes* e con il magistero di Paolo VI e Giovanni Paolo II la dicotomia uomo-natura viene parzialmente superata enfatizzando la diretta derivazione divina di entrambi i suoi termini. Il vincolo agapico che unisce Dio, uomo e creazione diviene fondativo di una concezione etico-morale che considera peccaminoso lo sfruttamento indiscriminato del bene-ambiente. Sebbene quest'ultimo annoveri tra le sue finalità essenziali il soddisfacimento di alcuni bisogni imprescindibili del genere umano, sia di tipo materiale che spirituale, l'utilizzo delle sue risorse non deve eccedere tali necessità. Tali eccessi, che costituiscono una forma deviata dell'antropocentrismo cristiano - caratteristica dell'età presente - sarebbero la causa dell'attuale crisi ecologica, emendabile solo attraverso il recupero di un antropocentrismo moralmente sostenibile. Esso si materializza nel concetto di *ecologia integrale*, che annovera tra i suoi tratti costitutivi una forte vocazione intergenerazionale e l'inserimento della tematica ambientale in un orizzonte olistico, legandola inscindibilmente ad altre sfide globali (lotta alla povertà, alle disuguaglianze sociali, accesso al cibo e all'acqua).

In questa forma di antropocentrismo l'elemento culturale assurge a un ruolo decisivo in quanto espressione dei principi e dei valori etico-morali che l'uomo, nelle sue diverse declinazioni societarie e geografiche, ha posto a fondamento delle proprie scelte ecologiche. Nell'ottica dell'*ecologia integrale*, lo sviluppo di una dimensione sostenibile nel rapporto uomo-natura deve necessariamente collegarsi alla ridefinizione delle concezioni morali ed etiche che ne sono alla base. In questo senso deve essere valutata la proposta, contenuta nel documento finale del sinodo sull'Amazzonia, di definire il peccato ecologico in maniera autonoma rispetto agli altri peccati sociali, indentificandolo come



"un'azione o un'omissione contro Dio, il prossimo, la comunità e l'ambiente, [...] un peccato contro le generazioni future [ch]e si manifesta in atti e abitudini di inquinamento e distruzione dell'armonia dell'ambiente, in trasgressioni contro i principi di interdipendenza e nella rottura delle reti di solidarietà tra le creature"¹¹⁰.

Una riflessione su questa proposta può, ad avviso dello scrivente, rappresentare un importante punto di snodo nella riflessione cattolica sulla salvaguardia ambientale in quanto renderebbe particolarmente esplicito il rilevante valore teologico, morale, etico e sociale dell'impegno umano - tanto a livello individuale quanto collettivo - per la conservazione e lo sviluppo degli ecosistemi. In ciò consiste, probabilmente, il contributo più rilevante che il pensiero religioso può fornire nel tracciare il percorso verso uno stile di vita realmente sostenibile.

¹¹⁰ **SINODO SPECIALE DEI VESCOVI PER LA REGIONE PANAMAZZONICA**, *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale. Documento finale*, 2019, n. 82.