



Cristiana Maria Pettinato

(ricercatore a tempo determinato di Diritto canonico ed ecclesiastico,
nell'Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Giurisprudenza)

Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo *

SOMMARIO: 1. Ecologia e religioni. Il rapporto uomo-natura nella visione escatologica dell'unità tra creazione e storia. Critiche all'antropocentrismo cristiano e derive panteistiche - 2. Chiesa cattolica e questione ecologica. Il nuovo imperativo categorico: l'ecologia umana nel Magistero pontificio post-conciliare - 3. L'ecologia umana come preoccupazione comune alle principali Chiese cristiane- 4. Riflessioni sulla causa del disastro ecologico umano-ambientale: la soluzione del problema nella natura giuridica della persona umana.

1 - Ecologia e religioni. Il rapporto uomo-natura nella visione escatologica dell'unità tra creazione e storia. Critiche all'antropocentrismo cristiano e derive panteistiche

“Non ha più forza la legge, né mai si afferma il diritto (...) Fai erompere la terra in torrenti; i monti ti vedono e tremano, un uragano di acque si riversa, l'abisso fa sentire la sua voce. In alto il sole tralascia di mostrarsi e la luna resta nella sua dimora”¹.

Nel grido profetico del profeta Abacuc che osserva la rivolta del creato nei confronti della dissoluzione provocata dalla disobbedienza e dall'infedeltà dell'uomo ai comandi di Dio, potrebbe trovarsi la testimonianza della causa ultima degli sconvolgimenti naturali. In base a tale lettura essi si intenderebbero provocati dal sovvertimento dell'ordine cosmico stabilito dal Creatore e nel quale si rispecchia la sua gloria². L'Antico Testamento è

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ **ABACUC**, 1,4-3,9-11. I testi citati dalla Bibbia sono tratti dall'edizione a cura della CEI 2008.

² L'uso di simbologie naturalistiche è un *topos* nel linguaggio veterotestamentario. L'uomo che confida nel suo Dio facendo il bene è paragonato ad un albero che, piantato



colmo di altre potenti immagini evocative in cui i profeti intuiscono la profonda relazione tra la probità dell'uomo e l'ordine della creazione³, e rappresentano un creato sofferente per via delle colpe dell'uomo verso Dio⁴:

“Nel paese non c'è sincerità, né amore del prossimo, né conoscenza di Dio (...) per questo è in lutto il paese, e chiunque vi abita langue insieme con gli animali della terra e gli uccelli del cielo, perfino i pesci della terra periranno” (Osea, 4, 1-3); “piange la terra perché il grano è devastato, è venuto a mancare il vino novello, esaurito il succo dell'ulivo (...)” (Gioele, 1, 10);

Amos si affianca rievocando le parole potenti di Dio:

“Non siete ritornati a me ... Eppure io vi ho rifiutato la pioggia tre mesi prima della mietitura ... Vi ho colpiti con ruggine e carbonchio, ho inaridito i vostri giardini e le vostre vigne (...)”⁵ Preparati all'incontro con il tuo Dio, o Israele!” (Amos, 4, 6-13).

Ma inscindibilmente connesso al significato teofanico delle immagini veterotestamentarie si presenta il valore salvifico delle azioni di Dio sulla storia e la natura, espressione della speranza escatologica di salvezza per l'uomo, nonostante la sua colpa⁶. Se, dunque, la storia della salvezza

lungo le rive di un fiume, non teme caldo e siccità, mentre l'uomo che confidando nell'uomo non segue le vie del Signore è paragonato ad un tamerisco che inaridisce nella steppa (Geremia 17,5-10). Tutti i Salmi sono, ad esempio, inni di ringraziamento a Dio per il dono della creazione e dell'alleanza salvifica con l'uomo. Si leggano soprattutto i *Salmi* 8, 19, 29, 74, 93, 104, 113, 121, 136, 148, 150.

³ Cfr., G. COYNE, M. HELLER, trad. it. a cura di C. Lamberti, *Un universo comprensibile: interazione tra Scienza e Teologia*, Springer Verlag, Milano, 2009, p. 36. Il riferimento degli autori è, in particolare, rivolto ai testi biblici del Siracide, dei Proverbi e della Sapienza.

⁴ Interessante è la suggestione del teologo Von Balthasar che il gemito della creazione sia una sorta di espressione solidaristica della natura verso il Creatore a causa della colpa dell'uomo. Cfr., H.U. VON BALTHASAR, *Creazione e Trinità*, in AA. VV., *Strumento internazionale per un lavoro teologico, Communio*, n. 100, (luglio-agosto 1988), edizione italiana Jaca Book, Brescia, 1988, p. 14.

⁵ In molteplici luoghi dell'Antico Testamento si mostra la valenza teofanica delle immagini naturalistiche che poi si inquadra nelle proprietà salvifiche di Dio. Nel testo finale del "grido di Abacuc" si evince quanto detto: "Sdegnato attraversi la terra, adirato calpesti le genti, sei uscito per salvare il tuo popolo, per salvare il tuo consacrato" (Abacuc 3, 12-15). Si legge delle punizioni inflitte da Dio per la disobbedienza dell'uomo, che si riflettono in uno stravolgimento della natura ad esempio in: *Deuteronomio* 28, 22, in 1 *Re* 8, 37 e 2, *Cronache* 6, 28.

⁶ Cfr., H.U. VON BALTHASAR, *Alter Bund, Herrlichkeit* vol. VI, *Antico patto*, vol. VI di



dell'uomo è legata dallo stesso Dio creatore a quella dell'intero creato, il senso di queste pagine è, sulla base di tale premessa, quello di riflettere sul rapporto tra uomo e creazione, individuando come guida le indicazioni fornite dal Magistero della Chiesa cattolica che, da tempo, vede nella via dell'ecologia umana una tappa irrinunciabile per un reale e fruttuoso "impegno ecologico totale", e, al contempo, per indicarne le implicazioni e le soluzioni giuridiche offerte.

Da quando nel lontano 1866 il biologo tedesco Ernst Haeckel (1834-1919) introdusse il concetto di "ecologia", intendendola come la scienza che ha ad oggetto le relazioni tra gli esseri viventi ed il mondo che li circonda⁷, questo termine ha finito per appartenere alla comune tradizione culturale del mondo occidentale, e, soprattutto nell'ultimo secolo, ha caratterizzato, sempre più incisivamente, anche il dibattito politico nei paesi maggiormente sviluppati. Questo accade perché la questione ecologica si rivela strettamente legata ad altre realtà significative dell'esistenza umana; in particolare perché essa riguarda il rapporto strettissimo tra l'uomo e il mondo che egli abita, nel quale e mediante il quale egli vive. Sin dall'antichità ogni cultura ha generato una visione cosmogonica che, tradotta in linguaggio mitologico-religioso, rispondesse all'esigenza di comprendere il quando, il come ed il perché della nascita del mondo e della vita su di esso. Indissolubilmente legata a tale visione si pone la riflessione sul ruolo dell'uomo, visione che si qualifica a seconda del mutare del contesto cosmogonico nelle due versioni di creazionale o auto-poietico.

La concezione creazionale del mondo implica una relazione tra le creature di tipo finalistico, dalla quale discende la responsabilità della creatura più perfetta verso le altre. La causa ultima di questa responsabilità si può rintracciare nel legame profondo, delineato nella visione escatologica cristiana, tra l'uomo, la natura e il tempo nella sua declinazione storica. Una visione fondata, quindi, essenzialmente sulla distinzione ontologica tra uomo e natura.

Nelle teogonie panteistiche mesopotamiche o egizie, invece, le divinità emergevano da luoghi primordiali e di questi diventavano il simbolo⁸. La cosmogonia greca rappresenta le creature coinvolte in un

Gloria. *Un'estetica teologica*, trad. it. a cura di M. Fiorillo, U. Derungs, C. Derungs, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 74-75.

⁷ Cfr., H. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*, G. Reimer, Berlin, 1866.

⁸ Cfr., G.B. LADNER, *Il simbolismo paleocristiano. Dio, cosmo, uomo*, Jaca Book, Milano,



ciclo continuo in cui origine e dissolvimento si susseguono senza fine, senza alcuna differenza tra di esse, aggiungerei senza senso, senza scopo⁹. Questa visione è stata ereditata dalle principali religioni orientali come, ad esempio, l'Induismo, lo Scintoismo, o la filosofia buddhista.

Esperienze mistiche, quest'ultime, che insegnano come non esista rimedio alla sofferenza se non quello di trascenderla attraverso la solidarietà con il dolore di tutte le altre creature, nel tentativo costante di porsi in armonia col cosmo, mediante offerta di sacrifici o conformandosi a specifici riti¹⁰.

Un contributo certamente rilevante nella costruzione di una riflessione in senso "ecologico" viene offerto, però, dalle principali religioni monoteiste¹¹.

Nel monoteismo ebraico-cristiano va trasformandosi il concetto sacralizzato di natura¹², che viene sostituito da quello di creazione¹³. Su questo tema si sviluppa, grazie alla Patristica, una dottrina razionale-ontologica, caratterizzata dall'orientamento finalistico della creazione verso la redenzione¹⁴. Il mondo¹⁵ non si crea per emanazione o divisione di una sostanza unica e, quindi, comune a tutti gli esseri¹⁶. Il mondo delle realtà finite e sensibili è creato dalla volontà di un essere superiore e

2008, p. 79.

⁹ Si veda **N. D'ANNA**, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006, pp. 25-26.

¹⁰ Cfr., **M. ELIADE**, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971, p. 112.

¹¹ Si veda lo studio di **K. GOLSER**, *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, EDB, Bologna, 1995.

¹² Si veda lo studio di **A. PADOVANI**, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Giappichelli, Torino, 1997.

¹³Cfr.: **C. BOYER**, *Creazione*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, G. C. Sansoni, Firenze, 1950, pp. 814-825; **G. COLOMBO**, *Creazione* in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio, S. Dianich, Ed. Paoline, Cinisello Balsano, 1994, pp. 200-224.

¹⁴ Vedi **L. SCHEFFCZYK**, *Creazione*, in *Dizionario teologico*, diretto da H. FRIES, ed. it. a cura di G. Riva, vol. I, Queriniana, Brescia, 1966, in particolare sul contributo della Patristica e l'influenza agostiniana sul tema pp. 360-363.

¹⁵ È qui sufficiente rinviare, per l'aspetto biblico, alla voce "cosmo" di **A. BONORA**, in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Ghirlanda, Ed. Paoline, Cinisello Balsano, 1988, pp. 322-340.

¹⁶ Si rinvia ai concetti di *essentia* ed *essentia cum relatione*, o di *natura naturata* e *natura naturans* che sono alla base della speculazione medievale sulla creazione come *collatio esse*; sul punto si veda: **SANCTI THOMAE AQUINATI**, *Expositio Aurea in Librum III Boetii*, in **SANCTI THOMAE AQUINATI**, *Expositio Aurea in quinquos libri Anicii Manli Torquati Severini Boetii*, Parisiis, apud Dyonisium Moreau, 1641, p. 74; **G. DELLA VOLPE**, *Eckart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1952, p. 14 e ss.



perfetto, causa in senso totale perché causa anche di se stesso, il nulla per infinitudine ed eccellenza da cui si origina il tutto, il nulla di tutto ciò che Lui si genera, (dottrina della *creatio ex nihilo*)¹⁷. Ricordiamo l'*en archè* del prologo del vangelo di Giovanni in cui si evince che Dio rappresenta il principio assoluto di ogni cosa esistente. L'antica prospettiva cosmica, secondo la quale le divinità nascevano da un caos precedentemente esistente, viene così definitivamente soppressa. Al mondo non si può riconoscere alcuna sacralità in sé e la stessa esistenza umana viene inserita all'interno di una concezione lineare del tempo che spezza il ritmo della ciclicità senza scopo. Dall'*Entzauberung*¹⁸, per la desacralizzazione della natura svuotata delle sue forze magiche, si passa all'incanto per la scoperta del ruolo centrale dell'uomo nel disegno della creazione di cui è parte, pur distinguendosi da essa sotto il profilo della perfezione ontologica. L'assoluta differenza ontologica tra l'essere umano ed il resto delle creature è la rivoluzione veterotestamentaria (si faccia particolare riferimento al racconto della Genesi 1-26). Questa differenza pone l'uomo al centro del creato, come protagonista dell'azione di Dio, destinatario del creato stesso sul quale avanza diritti specifici per volontà del Creatore¹⁹, "contemplatore e padrone delle cose che sono in esso"²⁰, come recita San Gregorio di Nissa nel suo cantico alla creazione. Questa rivoluzione è prodromica a quella cristiana in cui il disegno di Dio prevede la sua venuta in forma-natura umana, donando massima dignità alla materia e cristallizzando, nell'Incarnazione, il trionfo dell'intera creazione²¹, perfetta coincidenza tra Verbo creatore, Luce storica e Verbo incarnato.

¹⁷ G. REALE, *Presentazione a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, Divisione della Natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano, 2013, p. 10; A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, cit., pp. 164-165; J.J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo secondo san Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986.

¹⁸ M. WEBER, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, pp. 91-92.

¹⁹ V. DE PAOLIS, *Note di teologia del diritto*, Marcianum Press, Venezia, 2013, pp. 29-30.

²⁰ "La terra era piena di cose mirabili (...) ogni cosa era nella gioia vivificata secondo il precetto divino (...) e tutto il tesoro della creazione sulla terra e sul mare era pronto, ma non c'era chi ne partecipasse (...) Questa grande e onorevole cosa che è l'uomo non aveva trovato posto nell'universo delle cose. Non era infatti conveniente che il capo apparisse prima delle cose sulle quali avrebbe comandato", S. GREGORII NYSSENI, *De Hominis opificio*, PG, t. 44, 1-2, cc. 131-134, GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, trad. it. e note a cura di B. Salmona, Città Nuova, Roma, 1991.

²¹ GIOVANNI, *Prima lettera*, cap. 1, 1-2: "Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi (...)"



Nella teologia cristiana, dunque, il dualismo ontologico uomo-natura viene iscritto all'interno del progetto divino di salvezza, che interrompe la sterile ripetitività del tempo per proporre la potente visione escatologica della storia. Il divenire non va inteso come mutamento o dispersione dell'essere, ma sviluppo teleologico in cui l'uomo, permanendo fedele a se stesso (alla propria natura "divina" partecipatagli da Dio Padre), tende alla realizzazione della propria *salus animae*²², e la natura, intesa come creazione, non è esclusa da questo disegno²³.

Il racconto giudaico-cristiano della creazione e della sottomissione all'uomo dell'intero creato (Gen. 1,28 ed ancora Gen. 9,1-7) offre una visione fortemente antropocentrica capace di dominare la cultura occidentale fino ai nostri giorni. La convinzione ferma della centralità dell'imperativo di dominio umano sulle cose è, sotto il profilo antropologico, una delle più grandi vittorie sul paganesimo. L'innegabile odierna emergenza ecologica impone alcune riflessioni, al fine di comprendere quale prezzo sia stato pagato ad un esasperato antropocentrismo.

In un dibattito filosofico-antropologico ancora fervente²⁴, il cristianesimo antropocentrico, che si sostituisce all'animismo pagano, da una parte proietta l'uomo verso il progresso scientifico e tecnologico, avendo degradato la natura ad oggetto di ricerca e sperimentazione, ma dall'altra viene "accusato" di sacrificarla ad un potere illimitato ed ingiustificato. In buona sostanza si sviluppa la convinzione che debba

²² Creazione e salvezza diventano due aspetti dell'azione di Dio che ha l'uomo come centro, la storia è solo la cornice temporale in cui quest'azione si svolge.

²³ **PAOLO**, *Prima lettera ai Romani*, cap. 8, 19-23: "La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo".

²⁴ L'origine è un articolo di **L.T. WHITE JR.** pubblicato nel 1967 ma tutt'oggi fonte di discussione: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in *Science*, 1967, Volume 155, n. 3767. Sul pensiero critico di White si veda *Ecologia umana e valori etico-religiosi*, a cura di B. P. Calderan, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1985. Ancora sulla posizione critica del pensiero moderno nei confronti della visione teofanica della creazione si vedano: **A. SCOLA, R. BUTTIGLIONE**, *Considerazioni sulla problematica della creazione all'interno del pensiero moderno*, in *Communio* n. 25 (1997), edizione italiana Jaca Book, Brescia, 1997, pp. 75-93; **J.B. METZ**, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia, 1969, in particolare p. 57.



addossarsi alla cultura occidentale, sintesi delle culture ebraico-cristiana, greco-romana, germanico e slava, la responsabilità del disastro ecologico originato dallo dominio incontrastato dell'uomo²⁵.

Così accade che dal religioso "disincanto" nei confronti della natura trae origine una deriva animista o neo-mitologica elaborata da alcune tendenze ecologiste radicali, che rappresenta una parte dell'atesimo contemporaneo e, certamente, uno tra i più inquietanti paradossi della modernità.

Gli innumerevoli appelli alla salvaguardia dell'ecosistema sono orientati da precise opzioni metafisico-religiose che tendono a sovvertire la tradizionale visione del mondo, della natura e del rapporto dell'uomo con quest'ultima, così come ereditata dalla tradizione giudaico-cristiana.

Tali opzioni sono il cuore degli insegnamenti della cosiddetta "Deep ecology"²⁶ o la "Teoria di Gaia"²⁷.

Fulcro di tali speculazioni è la personificazione-divinizzazione della Grande Madre Terra, soggetto autonomo dotato di volontà finalistica, di cui l'uomo è parte, insieme all'ambiente che lo circonda, e dal quale non si distingue ontologicamente. Il prezzo per ristabilire un equilibrio di armonia nel pianeta sarebbe, quindi, la denigrazione della superiorità ontologica dell'essere umano e, conseguentemente, l'annichilimento della sua responsabilità nei confronti del creato derivante dalla sua condizione di libertà di dominio e controllo²⁸. Il paradosso è lampante: come si

²⁵ Questa convinzione è approfonditamente teorizzata dal filosofo tedesco **E. DREWERMANN** in *Der tödliche Fortschritt*, Pustet, Regensburg, 1981, p. 103. Non ci sarebbe da meravigliarsi più di tanto tenuto conto che la cultura moderna è, tutto sommato, figlia delle derive cartesiane e baconiane sul potere e la forza illimitata dell'uomo: "... invece della filosofia contemplativa, insegnata nelle scuole, possiamo crearne una pratica, con la quale, conoscendo l'azione del fuoco, acqua, aria, stelle e di tutti i corpi che ci circondano, allo stesso modo come conosciamo i vari mestieri dei nostri artigiani, noi potremmo, come loro, impiegare anche quelle forze in tutte le loro applicazioni e così diventare quasi padroni e signori della natura", **CARTESIO**, *Discours de la méthode, Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di I. Cubeddu, Ed. Studio Tesi, Pordenone, 1978, parte VI, pp. 60-61.

²⁶ Cfr., **A. NAESS**, *The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement*, in *Inquiry*, n. 16, 1973, pp. 95-100.

²⁷ Cfr., **J. LOVELOCK**, *Gaia. A New Look at life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979, trad. it. a cura di V. Landucci Bassan, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

²⁸ Per la nuova mentalità l'uomo si trasforma da creatura a creatore, perdendo il senso del limite, anzi generando il limite da se stesso. Si veda **J. RATZINGER**, *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, San Paolo edizioni, Cinisello Balsamo, 1987, pp. 32-33.



potrebbe richiedere all'individuo de-spiritualizzato, spersonificato, metafisicamente indifferente rispetto alla natura un impegno ecologico che incarni un vero e proprio dovere giuridico-morale verso sé stesso e verso qualsiasi altra creatura?

2 - Chiesa cattolica e questione ecologica. Il nuovo imperativo categorico: l'ecologia umana nel Magistero pontificio post-conciliare

Sensibile e attenta come sempre ai "segni dei tempi", la Chiesa Cattolica affronta l'emergenza ecologica evidenziando con acutezza che il problema va interpretato e affrontato con profondità teoretica, per contrastare efficacemente l'antiumanesimo materialista che ispira le nuove dottrine e dimostrare come sia impossibile, di fatto, qualsivoglia teoria sul rapporto uomo-natura senza *a priori* definire lo statuto ontologico di entrambi i termini della relazione.

Ma la Chiesa così attualmente attenta al problema ecologico è anche la principale imputata in un processo ideologico che tenta di risalire alle origini di tale dissesto. Si pensi, infatti, alle conclusioni critiche della storica medievale Lynn White che individua la causa della questione ecologica nell'antropocentrismo indifferente del cristianesimo, generato dalla speculazione teologica sulla natura, influenzata dai sistemi platonico-agostiniani e aristotelico-tomistici che dominano il pensiero medievale²⁹. Nelle grandi e prestigiose scuole parigine del XII secolo si raggiungono importanti conquiste intellettuali, al punto che i testi sacri vengono studiati trovando conferma della loro autorità nelle argomentazioni degli antichi filosofi; in tali scuole si legge il libro della Genesi in concordanza col Timeo platonico³⁰. Il rapporto con la natura va

²⁹ Si pensi ad esempio che l'ontoteologia agostiniana si fonda sulla coincidenza di essere e natura. In questa analogia, però, viene salvaguardata la posizione dominante e trascendente del Creatore; vedi sul tema gli studi di **É. GILSON**, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1929, 1969 (2), *Introduzione allo studio di S. Agostino*, tr. it. A cura di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Casale Monferrato, 1983; **S.E. LODOVICI**, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Ed. Studium, Roma 1979, in particolare pp. 223-252; **M. BETTETINI**, *La misura delle cose. Struttura e modello dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, con prefazione di G. Giorello, Rusconi, Milano, 1994.

³⁰ Ricorda il Card. Ratzinger, da sempre strenuo assertore della inopponibilità tra *fides et ratio*, che il patrimonio greco è parte integrante della fede cristiana, spiegando le ragioni secondo le quali la religione cristiana poté conciliarsi con la filosofia greca: "La razionalità poteva diventare religione perché il Dio della razionalità era entrato egli stesso nella religione. In fin dei conti, l'elemento che rivendicava la fede, la Parola storica



evolvendosi, e l'uomo rinuncia a veder in essa solo un'allegoria della vita spirituale, in favore di una visione in cui guarda ad essa come ad un insieme di cause sulle origini dell'ordine universale³¹. In sintesi, la teologia scolastica, in particolar modo, avrebbe indotto a vedere nella natura più un ostacolo al raggiungimento della perfezione che un dono divino, anch'esso legato a questa finalità³². La vera, profonda natura dell'uomo è quella spirituale, immateriale, immortale, dotata di razionalità e di una perfezione ontologica ineludibile, e la natura si presenta come "vitiata"³³a causa del peccato originale e, poiché "sibi non sufficit"³⁴, incapace di condurre l'uomo alla salvezza. Da tale premessa discende, dunque, che si giudica superflua la comprensione delle cose naturali per rispondere alla fondamentale domanda "quid credendum sit"³⁵.

di Dio, non costituiva forse il presupposto perché la religione potesse volgersi oramai verso il Dio filosofico, che non era un Dio puramente filosofico e che nondimeno non respingeva la filosofia, ma anzi la assumeva? Qui si manifestava una cosa stupefacente: i due principi fondamentali apparentemente contrari del cristianesimo – legame con la metafisica e il legame con la storia – si condizionavano e si rapportavano reciprocamente; insieme formavano l'apologia del cristianesimo come *religio vera*. Si può dunque dire che la vittoria del cristianesimo sulle religioni pagane fu resa possibile fundamentalmente dalla sua pretesa di intelligibilità", in **J. RATZINGER**, *Verità del cristianesimo?*, in *Il Regno-Documenti*, vol. XLVI, 2000, n. 854, pp. 190-195.

³¹ Cfr., **A. PADOVANI**, *Perché chiedi il mio nome? Dio*, cit., p. 31.

³² Per potere comprendere l'atteggiamento dell'uomo medievale nei confronti della natura non si può evitare di riflettere sull'effettiva qualità di vita di quel periodo, fortemente condizionata dall'impossibilità di prevedere e gestire eventi naturali anche di minima entità - come un'alluvione, una carestia o una gelata che distruggevano raccolti e vite umane. Impossibilità dovuta alla scarsità di conoscenze tecnico-scientifiche alle quali si affiancavano le interpretazioni soprannaturali di tali eventi volte ad indurre un atteggiamento di terrore e sottomissione che certamente rendeva impensabile una riflessione sui rischi ambientali. Sul rapporto uomo-natura nell'alto medioevo si vedano: **G. TABACCO**, *Uomini e terra nell'Alto Medioevo*, in *Atti della XIII settimana di Studio del Centro Studi sull'Alto Medioevo, Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo*, Spoleto 22-28 aprile 1965, pp. 15-44; **R. DELORT**, *Les facteurs éco-biologiques de l'espace: permanences et mutations*, in *Atti della L settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, 4-8 aprile 2002, T. II, Spoleto, 2003, pp. 69-90; **V. FUMAGALLI**, *Quando il cielo si oscura*, **V. FUMAGALLI** in *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 95-101.

³³ **AGOSTINO D'IPPONA**, *De natura et gratia*, PL, t. XLIV, 49-57.

³⁴ **AGOSTINO D'IPPONA**, *De natura et gratia*, PL, t. XLIV, 59-69.

³⁵ **AGOSTINO D'IPPONA**, *Enchiridion De fide, Spe et Charitate liber unus*, PL, t. XL, 3, 9: "Cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est quemadmodum ab eis quos physicos graeci vocant, nec metuendum est ne aliquid de vi et numero elementorum, de motu atque ordine et defectibus siderum, de figura caeli, de generibus et naturis animalium, fructuum, lapidum, fontium, fluminum, montium, de spatiis



Superato il medioevo governato dalla speculazione metafisica, l'età moderna si concentra sul passaggio da una riduzione cosmologica ad una antropologica³⁶, sulla progressiva conquista della distinzione tra natura e cultura³⁷, quest'ultima intesa come inarrestabile tensione volta alla correzione e/o riproduzione delle realtà naturali per dominarle. Questa tendenza culmina nel concetto di *instauratio magna* celebrato da Bacone (1561-1626), non a caso considerato il padre della scienza moderna³⁸. La rivelazione lascia il posto alla rivoluzione, intesa come atteggiamento dell'uomo, nelle sue multiformi accezioni di politica, culturale, industriale, scientifico-tecnologica, ecc. La fine del secondo millennio è profondamente caratterizzata dal consolidamento di teorie dualistiche tendenti a favorire la contrapposizione tra fede e ragione³⁹, tra scienze moderne e credenze religiose⁴⁰.

locorum et temporum, de signis imminentium tempestatum et talia sescenta de his rebus quas illi vel invenerunt vel invenisse se existimant, christianus ignoret: quia nec ipsi omnia reppererunt, tanto excellentes ingenio flagrantibus studio abundantes otio, et quaedam humana conjectura investigantes, quaedam vero historica experientia perscrutantes, et in eis quae se invenisse gloriantur plura opinantes potius quam scientes. Satis est christiano rerum creaturarum causam, siue caelestium siue terrestrium, siue visibilium siue invisibilium, non nisi bonitatem credere creatoris qui est Deus unus et verus, nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipsum".

³⁶ Il concetto si trova espresso in **AA. VV.**, *Teologia fondamentale. Testi antologici*, a cura di A. Sabetta, P. Sguazzardo, Città Nuova, Roma, 2004, p. 160.

³⁷ Con l'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento muta l'atteggiamento verso la natura, seguendo, in ambito filosofico, due linee di pensiero strettamente intrecciate: il neoplatonismo e il naturalismo. L'idea centrale è che la natura sia guidata da una razionalità immanente che l'uomo possa comprendere per poi prevederla e controllarla. A tale atteggiamento si accompagna la convinzione di una spiritualità insita nella natura, che a volte sconfinava nell'animismo e nella magia. Il rinvio è a pensatori quali Niccolò Cusano (1401-1464), Marsilio Ficino (1443-1499), Bernardino Telesio (1509-1588), Giordano Bruno (1548-1600) che si sono dedicati ad approfondire tali tematiche.

³⁸ Si veda **FRANCESCO BACONE**, *Uomo e natura. Scritti filosofici*, trad. it. a cura di P. Rossi, Laterza, Bari, 1994.

³⁹ Tutto il secondo millennio è caratterizzato da quattro avvenimenti fondamentali che introducono elementi di incompatibilità o conflittualità tra aspetti politici-giuridici e religiosi dell'esistenza umana, portando alla crisi del mondo occidentale: la Riforma protestante, che genera la crisi religiosa, la Rivoluzione francese, che genera la crisi politica, la Rivoluzione bolscevica e le ideologie sessantottine che generano rispettivamente quella economica e quella culturale. Questa è in estrema sintesi l'essenza dello studio dello storico della crisi secolarizzante dell'Occidente cristiano, **P. CORREA DE OLIVEIRA**, *Rivoluzione e Controrivoluzione*, trad. italiana a cura di C. Giovanni, prima edizione, Dell'Albero, Torino, 1963.

⁴⁰ Si pensi alla critica al modernismo condotta da Pio X nella Lett. enc. *Pascendi Domini gregis* dell'8 settembre 1907.



Un travolgente cambiamento di rotta è rappresentato dal periodo del dopoguerra, che segna la maturazione di una dottrina sociale della Chiesa, attenta ai bisogni e ai problemi dell'uomo storico, del cittadino, del lavoratore. In tale contesto appaiono e sono da valutare lavori come quello di Gustave Thils del 1949, "La teologia delle realtà terrestri", "La teologia politica" di Johann Baptist Metz del 1968, e la "Teologia della Liberazione" di Gustavo Gutierrez del 1971. Contemporaneamente si celebra l'evento che cambierà il volto della Chiesa cattolica, il Concilio Vaticano II.

La nuova *imago Ecclesiae* rivelata è quella di una Chiesa che, consapevole di "sperimentare col mondo la medesima sorte terrena"⁴¹, si interroga sui segni dei tempi per attivarsi amorevolmente in aiuto della famiglia umana; tra questi segni figura anche la relazione problematica tra le creature ed il resto del mondo creato. Tutto questo avviene in un momento storico in cui il senso della fine si fa prossimo ed opprimente a causa dei recenti conflitti mondiali e della crisi diplomatica USA-URSS. Nel 1965 il termine ecologia è solo un timido accenno; in Italia esiste solo una cattedra universitaria a Perugia, creata nel 1924 per Girolamo Azzi (1885-1969)⁴², la prima al mondo, mentre oltreoceano il dibattito su queste tematiche ferveva già da tempo sebbene non fosse ancora approdato nel mondo universitario. Ma nello stesso anno risuona forte l'eco della cost. *Gaudium et Spes*, sintesi dell'antropocentrismo cristiano⁴³, con il suo invito aperto, però, a tutti gli uomini, cristiani e non, ad assumere atteggiamenti più responsabili nei confronti dei problemi del secolo e di praticare pace e giustizia nelle relazioni umane e nel rapporto tra uomo e creato:

"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"⁴⁴. Ed ancora più specificamente: "Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati debbono essere partecipati equamente a tutti, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità"⁴⁵.

⁴¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, cap. IV, n. 40, tutti i documenti conciliari e pontifici sono stati consultati sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

⁴² Cfr., G. NEBBIA, *Girolamo Azzi (1885-1969)*, in www.altrionovecento.it, numero 4, novembre 2000.

⁴³ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, prol. 3, cap. I, n. 12, 14, 15.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, cap. III, n. 37.

⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, cap. III, n. 69.



La Chiesa di Roma guarda al mondo, attraverso i suoi pastori⁴⁶, come il luogo in cui si realizza la redenzione dell'uomo, di ogni uomo e non esita a manifestare il proprio pensiero critico, i propri dubbi nei confronti di un'economia di rapina o di un concetto di sviluppo tecnologico giudicato distorto nel fine. Nella lett. enc. *Populorum Progressio* del 1971 Paolo VI mette in guardia dall'equivoco sul senso dello sviluppo come mera "crescita economica"⁴⁷ o tecnologica ed indica, invece, nell'orientamento antropologico, "nell'uomo integralmente considerato"⁴⁸, la misura ultima delle trasformazioni dell'epoca moderna⁴⁹. "Non basta promuovere la tecnica perché la Terra diventi più umana da abitare; economia e tecnica non hanno senso che in rapporto all'uomo che esse devono servire"⁵⁰ ed una cifra della crisi della nostra età è rappresentata proprio dalla sacralizzazione del tecnologismo come fede assoluta - nel senso di *ab-soluta* da limiti e regole - che si sostituisce alla riflessione filosofica come indagine sull'uomo e sul suo fine ultimo⁵¹. Il messaggio

⁴⁶ Le questioni ecologiche sono al centro dell'attenzione non solo del Magistero pontificio, ma anche della sollecitudine vescovile. Ambiente, sviluppo umano sono temi costanti nei lavori delle Conferenze episcopali di tutto il mondo. Esempio più recente di questa moderna sollecitudine è rappresentato dai lavori dell'Assemblea plenaria del CCEE, alla presenza dei presidenti delle Conferenze episcopali del continente europeo, tenutasi dal 3 al 6 ottobre 2013 a Bratislava, proprio sui temi della questione ecologica umana ed ambientale.

⁴⁷ **PAOLO VI**, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 14.

⁴⁸ **CONCILIO VATICANO II**, Cost. *Gaudium et spes*, n. 64 e **PAOLO VI**, Lett. enc. *Populorum progressio*, cit., n. 14.

⁴⁹ Negli anni '60 nasce il concetto di sviluppo sostenibile ripreso e ufficialmente adottato a livello internazionale nel 1987, grazie al documento *Our common future* redatto dal WCED durante il Convegno di Stoccolma nel 1987. Per sviluppo sostenibile si intende lo sviluppo che garantisce i bisogni delle generazioni attuali senza compromettere la possibilità che le generazioni future riescano a soddisfare i propri, vedi *Report Bruntland*, 32 *World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, 1987, in www.un-documents.net.

⁵⁰ **PAOLO VI**, Lett. enc. *Populorum progressio* *Populorum progressio*, n. 34

⁵¹ Si veda **U. GALIMBERTI**, *Nessun Dio ci può salvare*, in *Micromega*, 2000, n. 2, pp. 187-198: "La tecnica è l'astrazione e la combinazione delle ideazioni e delle azioni umane a un livello di artificialità tale che nessun uomo e nessun gruppo umano, per quanto specializzato, o forse proprio per effetto della sua specializzazione, è in grado di controllare nella sua totalità. A differenza dell'uomo, inoltre, la tecnica non si propone fini, perché il suo incedere è un crescere sui propri risultati che non hanno in vista alcuna meta da raggiungere se non il proprio potenziamento. La tecnica non redime, non salva, semplicemente cresce (...). Ora è l'uomo a soccombere sotto l'egemonia della tecnica, che non riconosce come suo limite né la natura, né Dio, né l'uomo, ma solo lo stato dei risultati raggiunti, che può essere spostato all'infinito, senz'altro scopo se non l'autopotenziamento della tecnica fine a se stessa". Ancora più incisive le domande che



dell'enciclica paolina è chiaro e sulla stessa scia si muove la dottrina sociale della Chiesa anche con i successori di Papa Montini⁵². L'idea centrale è, del resto, che ad una concezione antropologica corrisponda una concezione di società e di Stato, di relazioni fra Stati, di giustizia e di diritti conforme ad essa, in grado di realizzare un processo integrale e solidale di portata diacronica e, infine, quella *pacem in terris* di cui lo sviluppo è condizione essenziale⁵³.

Questo sviluppo non va, però, inteso come una possibilità di accrescimento personale lasciata all'arbitrio dell'uomo singolo, ma è un dovere di orientare la propria vita secondo il disegno creazionale, anzi "una sintesi di doveri"⁵⁴ che l'uomo ha, soprattutto, verso le generazioni future con le quali accedere ad una dimensione nuova e trascendente, ad un "umanesimo plenario"⁵⁵.

l'Autore si pone sulla dissoluzione dell'orizzonte di senso in cui l'uomo si è mosso per due millenni, oggi annientato dalla ricerca spasmodica dell'efficienza che fa della tecnica la sola verità, "espressione non dello spirito umano ma della sua insufficienza biologica". Cfr., U. GALIMBERTI, *Introduzione*, in *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2002, p. 3.

⁵² Benedetto XVI, nella sua *Caritas in veritate*, definisce la *Populorum Progressio* come la *Rerum Novarum* dei tempi moderni, ad indicare la continuità ed il contestuale aggiornamento della dottrina sociale della Chiesa. Per uno studio di sintesi sulla relazione ambiente-uomo si veda G. FILIBECK, *Il diritto dell'uomo ad un ambiente sano e sicuro nell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo*, n. 3, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 440 e ss.

⁵³ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 76: "La pace non si riduce a un'assenza di guerra, frutto dell'equilibrio sempre precario delle forze. Essa si costruisce giorno per giorno, nel perseguimento di un ordine voluto da Dio, che comporta una giustizia più perfetta tra gli uomini".

⁵⁴ PAOLO VI, n. 16: "Tale crescita della persona, del resto, non è facoltativa. Come tutta intera la creazione è ordinata al suo Creatore, la creatura spirituale è tenuta ad orientare spontaneamente la sua vita verso Dio, verità prima e supremo bene. Così la crescita umana costituisce come una sintesi dei nostri doveri. Ma c'è di più: tale armonia di natura, arricchita dal lavoro personale e responsabile, è chiamata a un superamento. Mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente, che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale".

⁵⁵ PAOLO VI, n. 17: "Ma ogni uomo è membro della società: appartiene all'umanità intera. Non questo o quell'uomo soltanto, ma tutti gli uomini sono chiamati a tale sviluppo plenario. Le civiltà nascono, crescono e muoiono. Ma come le ondate dell'alta marea penetrano ciascuna un po' più a fondo nell'arenile, così l'umanità avanza sul cammino della storia. Eredi delle generazioni passate e beneficiari del lavoro dei nostri contemporanei, noi abbiamo degli obblighi verso tutti, e non possiamo disinteressarci di coloro che verranno dopo di noi a ingrandire la cerchia della famiglia umana. La solidarietà universale, che è un fatto, per noi è non solo un beneficio, ma altresì un



Nel Magistero della Chiesa, inscindibile dal concetto di *progressio*, nella sua valenza escatologica come tendenza ad un fine, procede l'idea di bene comune, ovvero "l'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani, nelle famiglie e nelle associazioni il conseguimento più pieno e più rapido della loro "perfezione"⁵⁶. Ma Paolo VI ammonisce che non vi può essere nessun vero umanesimo se non quello radicato nell'essenza della natura umana intesa come natura creata e ordinata ad un fine; questa è la ragione per cui un umanesimo esclusivamente antropocentrico risulterebbe "inumano"⁵⁷. La storia rivela come l'uomo creda di poter organizzare la propria esistenza – "terra" è il termine usato nell'enciclica paolina – "senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo"⁵⁸. Terra-esistenza è un binomio indissolubile, l'ecologia deve presentarsi come una meditazione sulla casa-comune, che gioisce e geme con l'uomo⁵⁹. Il modo in cui l'uomo utilizza l'ambiente circostante e le risorse da questo prodotte non può non influire, prima o poi, sulla qualità della propria esistenza e su quella delle generazioni future. È necessario pertanto che sorga e si radichi la convinzione che l'ambiente è una *res omnium*, una componente di quel bene comune di cui prima abbiamo tracciato le linee costitutive

Una riflessione che muova dalla prospettiva del Magistero cattolico sulle problematiche sociali, tra le quali figura anche la cosiddetta questione ambientale⁶⁰, impone, innanzitutto, il riconoscimento della

dovere". Centro dello sviluppo plenario è l'uomo corpo e anima, cuore e coscienza, pensiero e volontà di cui parla la *Gaudium et spes*, proemio, n. 3. Rivive la lezione di J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (Paris, 1936), trad. it a cura di G. Dore, *Presentazione* di P. VIOTTO, Borla, Roma, 1977.

⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et Spes*, n. 26.

⁵⁷ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum Progressio*, n. 42.

⁵⁸ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum Progressio*, n. 42.

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptor hominis*, n. 8: "Il mondo della nuova epoca, il mondo dei voli cosmici, il mondo delle conquiste scientifiche e tecnologiche mai prima raggiunte, non è nello stesso tempo il mondo che geme e soffre e con ansia attende la rivelazione dei figli di Dio?"; vedi anche *retro* nota n. 23.

⁶⁰ Nella commemorazione per l'80esimo anniversario della *Rerum novarum* Paolo VI esplicitamente annovera la questione ambientale come problema sociale che riguarda l'intera famiglia umana; vedi lett. enc. *Octogesima adveniens*, n. 21: "Mentre l'orizzonte dell'uomo si modifica, in tale modo, tramite le immagini che sono scelte per lui, un'altra trasformazione si avverte, conseguenza tanto drammatica quanto inattesa dell'attività umana. L'uomo ne prende coscienza bruscamente: attraverso uno sfruttamento sconsiderato della natura da parte dell'uomo che rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione. Non soltanto l'ambiente materiale diventa una minaccia permanente: inquinamenti e rifiuti, nuove malattie, potere distruttivo totale; ma



fragile contraddittorietà del sistema di valori sui quali si è andata costruendo la società contemporanea, creatrice di miti fallaci, quali lo sviluppo materiale esponenziale e la cultura del progresso in chiave esclusivamente tecnico-scientifico-economica⁶¹. Tenuto conto della supremazia ontologica dell'uomo rispetto al resto della creazione, discutere di ecologia cristiana significa automaticamente parlare di ecologia umana; in essa si può racchiudere ogni questione e, soprattutto, ogni possibile soluzione del problema centrato. Discutere di questione ambientale può essere pericolosamente riduttivo, quando le emergenze sociali in tutte le parti del mondo rilanciano la questione umana, come questione antropologica essenziale, che interpella incessantemente le coscienze più sensibili.

Il monito lanciato dal Magistero ecclesiale si indirizza, infatti, con particolare intensità allo scienziato - allo studioso di ogni disciplina scientifica, quindi anche al giurista - chiamato ad interrogarsi sul futuro dell'umanità e come "uomo responsabile a concorrere a prepararlo, a preservarlo, a eliminare i rischi"⁶², per approdare al disegno del Creatore attraverso l'uso dell'intelligenza umana, che è particella di luce, partecipazione alla luce assoluta⁶³. Gli studi ecologici trovano riscontro nella rivelazione cristiana, per la quale non può aversi una vera riconciliazione tra gli uomini che non passi per una riconciliazione tra essi e la natura, così come non si dà nessuna scissione tra creazione e salvezza. Questa congiunzione è mirabilmente espressa nella dottrina della Chiesa dell'incarnazione e della resurrezione dei corpi⁶⁴.

è il contesto umano che l'uomo non padroneggia più creandosi per il domani un ambiente che potrà essergli intollerabile: problema sociale di vaste dimensioni che riguarda l'intera famiglia umana".

⁶¹ "Il progresso è finito. Al futuro occorre l'eco-scienza". Così ammonisce il sociologo contemporaneo Zygmunt Baumann dalle pagine del quotidiano *La Repubblica* del 17 settembre 2011.

⁶² **PAOLO VI**, Discorso all'Accademia Pontificia delle Scienze, 19 aprile 1975.

⁶³ **PAOLO VI**, Discorso all'Accademia Pontificia delle Scienze, 23 ottobre 1976.

⁶⁴ L'Incarnazione non annulla la natura ma la sublima, restituendo agli uomini ed a tutte le creature quell'ordine e quell'equilibrio che raggiungeranno la pienezza solo con la Resurrezione. Lo stesso Cristo annunciando il Vangelo si serve di un simbolismo legato alla natura, dicendo di se stesso di essere "il pane della vita" (Giovanni 6, 35), "la vite ed i suoi tralci" (Giovanni 15, 5), "il chicco di grano che muore per dare frutto" (Giovanni 12, 24). Si pensi, in ultimo, alla visione escatologica della cost. *Lumen Gentium*, n. 48: "Nella gloria del cielo, quando sarà giunto il tempo del rinnovamento di tutte le cose, allora, insieme con l'umanità, verrà pienamente restaurato in Cristo anche l'intero universo".



Sulla stessa scia del suo predecessore, Giovanni Paolo II riflette sulla salvaguardia del creato in numerose occasioni⁶⁵. Nella lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* del 1987 il pontefice polacco invita al rispetto della natura, della sua integrità e dei suoi ritmi, sottolineando la necessità di una razionale programmazione dello sviluppo che non sacrifichi il creato alle logiche di potere, ma che sia ispirato alla dignità umana. Ancor più incisivo il messaggio della Giornata mondiale della pace del 1990, "Pace con Dio creatore e pace con tutto il creato", che, citando più volte il Vaticano II, definisce la Terra come eredità comune che sottintende una reale condivisione dei frutti, che non escluda o pregiudichi nessun uomo⁶⁶. Dal dissesto ecologico l'uomo può trarre la lezione di quanto gli egoismi e la cupidigia siano in assoluta dissonanza rispetto all'ordine del creato, il quale si ribella vigorosamente lanciando segnali all'umanità intera, perché si ravveda della sua nichilistica miopia e comprenda il pericolo totale al quale va incontro⁶⁷. Il rischio vero cui il pontefice fa riferimento non è semplicemente quello legato all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale, ma quello, ancora più insidioso, che riguarda "l'ambiente umano", dove si materializzano condizioni che impediscono all'uomo di raggiungere la piena realizzazione del proprio essere⁶⁸. La questione ambientale non è altro che un riflesso di quella sociale e l'attenzione si

⁶⁵ Per una visione generale si veda *Giovanni Paolo II: La visione cristiana dell'ambiente*, a cura di B. J. Przewozny, Testi scelti del Magistero Pontificio, Giardini, Pisa 1991.

⁶⁶ Nel messaggio citato risuona l'invito a realizzare la pace col creato e col suo creatore, quasi che non vi sia altra strada che ottenerle entrambe.

⁶⁷ **GIOVANNI PAOLO II**, Lett. enc. *Centesimus Annus*, n. 37: "Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui. Si avverte in ciò, prima di tutto, una povertà o meschinità dello sguardo dell'uomo, animato dal desiderio di possedere le cose anziché di riferirle alla verità, e privo di quell'atteggiamento disinteressato, gratuito, estetico che nasce dallo stupore per l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose visibili il messaggio del Dio invisibile".

⁶⁸ La sollecitudine della Chiesa nei confronti dei problemi del creato è oggetto di un chiaro riferimento inserito nel catechismo della Chiesa cattolica: "Il settimo comandamento esige il rispetto dell'integrità delle creazioni. Gli animali, come le piante e gli esseri inanimati, sono naturalmente destinati al bene comune dell'umanità passata, presente e futura (cfr. *Genesi* 1,28-31). 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", *Catechismo della Chiesa Cattolica*, parte II, sez. II, cap. II, art. 7, n. 2415.



trasferisce dunque sull'ecologia umana⁶⁹. Anche Benedetto XVI ripropone questa felice intuizione, nella convinzione che la causa del dissesto ambientale sia intimamente legata alla crisi antropologica della cultura contemporanea⁷⁰. Uno dei punti più alti della riflessione della Chiesa su queste tematiche è, infatti, rappresentato dalla lett. enc. *Caritas in veritate* del 2009⁷¹. Per Benedetto XVI qualsivoglia discorso sulla casa-mondo perde di credibilità ed efficacia se non si centra l'obiettivo di individuarne il nucleo essenziale: è l'uomo il bene più prezioso dell'intera creazione, ed è, quindi, solamente da un discorso sull'uomo che può muovere una riflessione ecologica che miri a risolvere problemi, piuttosto che a nutrire sterili dibattiti o poetici proclami⁷². Nella sua misterica essenza di *Mater et Magistra* la Chiesa offre soluzioni concrete ai drammi umani, muovendo dalla considerazione che l'uomo è contemporaneamente protagonista e interprete del libro della natura, unico e indivisibile⁷³, in cui leggere il progetto sulla propria vita e le regole che occorre seguire per realizzarlo,

⁶⁹ **GIOVANNI PAOLO II**, Lett. enc. *Centesimus Annus*, n. 38: "L'uomo riceve da Dio la sua essenziale dignità e con essa la capacità di trascendere ogni ordinamento della società verso la verità e il bene. Egli, tuttavia, è anche condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall'educazione ricevuta e dall'ambiente. Questi elementi possono facilitare oppure ostacolare il suo vivere secondo verità. Le decisioni, grazie alle quali si costituisce un ambiente umano, possono creare specifiche strutture di peccato, impedendo la piena realizzazione di coloro che da esse sono variamente oppressi".

⁷⁰ L'interesse di Ratzinger per la questione antropologia-ambientale diventa oggetto di un ricchissimo studio sulla cosmologia cristiana: **J. RATZINGER**, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, Lindau, Torino, 2006.

⁷¹ Benedetto XVI evidenzia come quest'Enciclica si ponga in diretta linea di continuità con la lett. enc. *Populorum progressio* di Paolo VI e la Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, quindi nella tradizione della Dottrina Sociale della Chiesa; vedi lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 11 e, in particolare, il capitolo IV dal titolo emblematico: "Sviluppo dei popoli, diritti e doveri, ambiente", e il densissimo n. 51, in cui il Pontefice invoca finanche un ruolo pubblico della Chiesa per far valere la responsabilità dei cristiani nei confronti del creato: "La Chiesa ha una responsabilità per il creato e deve far valere questa responsabilità anche in pubblico. E facendolo deve difendere non solo la terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti. Deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di se stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo, intesa in senso giusto".

⁷² **BENEDETTO XVI**, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 51: «Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando "l'ecologia umana" è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio. Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l'indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così 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».

⁷³ **BENEDETTO XVI**, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 51



non essendo sufficiente per salvaguardare il creato il ricorso a meri strumenti economici o culturali. La relazione tra coscienza ecologica e società pacifica, nell'ottica di uno sviluppo umano integrale auspicato da Paolo VI, rivive dunque anche nel pensiero di Benedetto XVI che nel 2010, in un messaggio per la 43^a Giornata Mondiale della Pace, invita il mondo a coltivare la pace attraverso la custodia del creato. La Lettera enciclica *Caritas in veritate* ammonisce ancora contro l'antinomia della mentalità e della prassi moderna, "che avvilisce la persona, sconvolge l'ambiente e danneggia la società"⁷⁴. Da questa premessa deriva la razionale conclusione che per la dottrina della Chiesa la salvaguardia della natura si impone come un dovere sociale intimamente connesso al più complesso novero dei doveri verso la persona "considerata in se stessa e in relazione con gli altri"⁷⁵.

Con l'attuale pontefice il discorso della Chiesa sulla questione ecologica, da percepirsi come questione globale, sembra raggiungere il suo livello più alto, anche per il nome scelto dal successore di Pietro, che è quello del Santo che più di ogni altro incarna l'ideale dell'uomo cristiano che vive in pace col proprio fratello in armonia con l'intera creazione, il Francesco d'Assisi proclamato da Giovanni Paolo II nel 1979 "patrono dell'ecologia".

Per Papa Francesco è lo stesso Dio, all'inizio della storia così come ancora oggi, ad indicare all'uomo qual è il suo compito nei confronti della natura-creazione: un'attività di custodia e coltivazione responsabile che si estende a tutte le creature, e fra queste *in primis* all'uomo perché la persona umana è in pericolo: "ecco l'urgenza dell'ecologia umana"⁷⁶. L'invito alla cura del creato rivolto ai cristiani e a tutti gli uomini, nel giorno di apertura del suo pontificato, è, principalmente, un invito alla custodia dell'uomo, della sua vita, seguendo i dettami della dottrina sociale della Chiesa, mediante la quale ri-costruire la natura e la società civile secondo il piano di Dio⁷⁷. Nell'ultimo documento ufficiale del Magistero di Francesco, l'esortazione ap. *Evangelii gaudium*, si rinnova l'imperativo dell'ecologia umana. Vi si legge, infatti: « Sappiamo che Dio desidera la felicità dei suoi figli anche su questa terra, benché siano chiamati alla pienezza eterna, perché Egli ha creato tutte le cose "perché

⁷⁴ **BENEDETTO XVI**, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 51

⁷⁵ **BENEDETTO XVI**, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 51.

⁷⁶ Udienza generale di SS. Papa Francesco, 5 giugno 2013 in occasione della Giornata Mondiale dell'Ambiente, in www.vatican.va.

⁷⁷ **FRANCESCO**, Omelia del 19 marzo 2013: "Custodiamo Cristo nella nostra vita, per custodire gli altri, per custodire il creato", in www.vatican.va.



possiamo goderne " (1 Tm 6,17), perché *tutti* possano goderne. Ne deriva che la conversione cristiana esige di riconsiderare specialmente tutto ciò che concerne l'ordine sociale ed il conseguimento del bene comune. Mediante la nostra realtà corporea, Dio ci ha unito tanto strettamente al mondo che ci circonda, che la desertificazione del suolo è come una malattia per ciascuno, e possiamo lamentare l'estinzione di una specie come fosse una mutilazione. Non lasciamo che al nostro passaggio rimangano segni di distruzione e di morte che colpiscono la nostra vita e quella delle future generazioni»⁷⁸.

3 - L'ecologia umana come preoccupazione comune alla Chiese cristiane

Le principali religioni del mondo sono oggi chiamate, attraverso un dialogo interreligioso ricco di contributi peculiari, a riconoscere le proprie radici di comune appartenenza ad un ecumene in cui l'uomo, come essere centrale ed ontologicamente superiore, deve assumersi la responsabilità verso il creato⁷⁹. "L'ecoteologia"⁸⁰ nutre e incoraggia anche il dialogo

⁷⁸ FRANCESCO, Esortazione ap. *Evangelii Gaudium*, n. 182 e n. 215.

⁷⁹ Si pensi ad esempio alla portata ecumenica della "Letter to the Churches", redatta in seguito agli incontri di studio e preghiera sui temi ambientali organizzati in Brasile nel 1992, in W. GRANBERG MICHAELSON, *Redeeming the Creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches*, WCC Publications, Ginevra, 1992.

⁸⁰ L'ecoteologia è una recente branca della teologia che indaga le interrelazioni tra religione e natura, in particolare alla luce delle preoccupanti questioni ambientali. L'ecoteologia muove dal presupposto che esista una relazione tra la visione del mondo spirituale e il degrado della natura. Tra i suoi principali ideatori figura il paleontologo gesuita Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), il cui pensiero suscitò non poche perplessità sulla sua continuità rispetto alla tradizione della Chiesa in materia di creazione, e le sue opere vennero messe al bando per contrarietà con la dottrina cattolica con un *Monitum* del Sant'Uffizio, datato 30 giugno 1962. Ma la teologia di Teilhard venne "riabilitata" da Paolo VI nel 1966 e il cardinale Ratzinger, poi Benedetto XVI, convenne che uno dei documenti principali del Concilio Vaticano II, la cost. *Gaudium et Spes* fosse fortemente permeata dalle idee del gesuita francese, e dai suoi principali scritti teologico-scientifici: *Le Phénomène Humain* del 1955 e *L'Apparition de l'Homme* dell'anno successivo. Vedi sul punto: PAOLO VI, Allocuzione del 24/2/1966, in *Insegnamenti*, IV, 1966, pp. 992-993 e J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, Ignatius Press, San Francisco, 1987, p. 334. Seguono le orme di Teilhard de Chardin per le religioni riformate: J. MOLTMANN, *Futuro della creazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1980 e J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, tr. it. a cura di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1986; per il mondo ortodosso: A. GANOCZY, *Teologia della natura*, tr. it. di M. Goldin, Queriniana, Brescia 1997; per il mondo anglicano: J. POLKINGHORNE, *Credere in Dio nell'età della scienza*, tr. it. a cura di P. Adamo, Raffaello Cortina editore, Milano,



ecumenico e ogni anno cresce il numero delle iniziative per il creato promosse congiuntamente da protestanti, cattolici ed ortodossi. Nel 2001, ad esempio, la Federazione delle Chiese evangeliche italiane (FCEI) ha istituito la Commissione Globalizzazione e Ambiente (GLAM) che, tra i suoi obiettivi, ha sia la sensibilizzazione delle comunità protestanti italiane, sia l'azione pubblica per la promozione di politiche più rispettose dell'ambiente.

Il Consiglio ecumenico delle Chiese – una comunione di circa 350 Chiese ortodosse e protestanti di tutto il mondo – è da anni impegnato in un programma che associa il tema dell'integrità della creazione a quelli della pace e della giustizia. La radice *oikos* accomuna la nuova sensibilità verso i drammi della terra – ecologia —con la ricerca di un dialogo costante tra le diverse religioni – ecumenismo —, le quali trovano come terreno fertile di incontro la convinzione dell'appartenenza ad una casa comune verso la quale nutrire responsabilità. Una tra le voci più autorevoli impegnate nella promozione di una cultura ecologica è quella del Patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I, il quale, sulla scia del predecessore Demetrio⁸¹, muove dalla convinzione che le religioni monoteiste, in virtù della fede nella creazione del mondo come dono di Dio all'uomo⁸², sono portatrici di un messaggio di contrasto alla logica utilitaristica che sostiene il concetto odierno di sviluppo e che, di fatto, sta conducendo l'umanità verso il baratro della distruzione. Egli invita i credenti ad attuare un'etica religiosa che aspiri ad una qualità della vita che non sia basata su criteri quantitativi e che si traduce in una relazione con la natura, la cui bellezza *"is an invitation addressed by God to humanity, an invitation to a personal relationship and communion with Him. It is a living and life-giving relationship"*⁸³, in modo che la moderna ecologia può assumere il ruolo di *"practical response of humanity to this divine invitation, a tangible participation in a relationship with God"*. Ma viene rilevata un'aporia

2000.

⁸¹ Il Patriarca Demetrios, nel 1989, ha per primo istituito il 1 settembre come giornata della preghiera per l'ambiente con un'Enciclica al pleroma delle Chiese ortodosse.

⁸² "The Orthodox Church assumes as its starting point the teaching of the Bible, accepted by the three great monotheistic religions, introducing a third factor in the relationship between humanity and the environment. This factor is the Creator of both humanity and the environment", **BARTOLOMEO I**, *Introductory Remarks at the Inaugural Proceedings of the Fourth International and Inter-religious Symposium*, June 6, 2002, in www.patriarchate.org.

⁸³ **BARTOLOMEO I**, *Remarks of Ecumenical Patriarch Bartholomew Upon Receiving Honorary Doctorate of Environmental Studies from The Aegean University*, Saturday, October, 01, 1994, in www.patriarchate.org.



nel pensiero ecologico moderno, individuata in una errata interpretazione ontologica della natura stessa –“*nature as an exclusively useful given*”⁸⁴– dalla quale discendono “*many fallacies regarding ecology, in purposeful concealment and even distortion of the truth on ecological matters and, indeed, ecological terrorism in the form of exaggeration or abusive intervention in the natural order of things*”⁸⁵. Il problema nasce, quindi, dalla falsa comprensione che il problema ecologico sia essenzialmente da affrontare con logiche politico-economiche⁸⁶. Anche per il Patriarca ecumenico, così come per il Magistero cattolico, il punto di vista corretto per affrontare la questione ecologica è centrare l’esatta impostazione antropologica di ogni meditazione su “*the human principle*”⁸⁷, che è il fondamento teorico dell’ecologia umana.

Nelle parole accorate del patriarca ortodosso risuona l’eco delle encicliche cattoliche quando si conclude che l’azione ambientale non può essere separata dalle relazioni personali: “*What we do for the earth is intimately related to what we do for people*”⁸⁸. Negli sforzi per la conservazione dell’ambiente urge porsi interrogativi di rango superiore che riguardano intimamente l’essere umano, la sua condizione di persona e la sua libertà fondamentale⁸⁹. Nella lett. enc. *Caritas in Veritate* il

⁸⁴ **BARTOLOMEO I**, *Address of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Summit on Religions and Conservation, Religion and Nature: The Abrahamic Faiths’ Concepts of Creation*, Atami, Japan, April 05, 1995, in www.patriarchate.org.

⁸⁵ **BARTOLOMEO I**, *Message for the Day of the Protection of the Environment, September 1, 1996* (in www.patriarchate.org).

⁸⁶ “This failure is due, mainly, to the insistence of the greater part of humankind on the false understanding that the ecological problem is foremost a matter of logical connections, expressed and materialized through the means and methods of politics, economy, technology, and all other human activities”, **BARTOLOMEO I**, *Message for the Day of the Protection of the Environment*, cit.

⁸⁷ “Even though the human being, either as an isolated individual or as collective humanity, is only a minuscule speck in the face of the immense universe, it is a fact that the entire universe is endowed with meaning by the very presence of humanity within it. Based on this assurance, even leading contemporary scientists accept that the universe is infused with the so-called meaning that it came about and exists for the sake of humanity”, **BARTOLOMEO I**, *Message for the Day of the Protection of the Environment*, September 1, 1998, in www.patriarchate.org.

⁸⁸ **BARTOLOMEO I**, *Video Address of Ecumenical Patriarch Bartholomew to Participants of International Conference of the Young President’s Organization, Athens, Greece: Encounter and Dialogue: Modern Lights for a Global Reality*, in www.patriarchate.org.

⁸⁹ **GIOVANNI PAOLO II** nella Lett. enc. *Evangelium Vitae* (n. 19) e nella Lett. enc. *Veritatis Splendor* (n. 65-70) individua due tra le principali insidie della modernità. La deformazione-esasperazione del concetto di soggettività che riduce la dignità ad una capacità verificabile e la libertà come atto atematico indirizzato non al Bene assoluto ma a



Magistero di Benedetto XVI vede il cuore della questione ecologica nella centralità "emarginata" della persona umana:

“Per salvaguardare la natura non è sufficiente intervenire con incentivi o disincentivi economici e nemmeno basta un'istruzione adeguata. Sono, questi, strumenti importanti, ma il problema decisivo è la complessiva tenuta morale della società. Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse”⁹⁰.

Vengono così evidenziate le soluzioni adottate fino a questo momento dagli Stati per la soluzione del problema, ritenute, però, destinate ad un costante insuccesso. La soluzione che si prospetta nell'Enciclica non è evidentemente economica, ma giuridica. L'appello del Papa è di incidere sulla legge, restituendola ad un fondamento giusnaturalistico caduto nell'oblio, ma pur sempre capace di guidare l'uomo verso il raggiungimento del bene, personale e comune.

È necessario comprendere che attorno alla natura è, dunque, in corso un conflitto culturale di vaste proporzioni: da una parte si collocano le più estreme correnti ambientaliste, che introducono una nuova divinizzazione della natura, e vedono nell'uomo la causa della distruzione ambientale, e dall'altra il contributo teologico del cristianesimo, che sollecita a non ridurre utilitaristicamente la natura a mero oggetto di manipolazione e sfruttamento, né a sovrapporla in dignità alla stessa persona umana. Una riflessione intellettualmente onesta e profonda su questi temi non può non coinvolgere nell'analisi critica i nuovi dogmi della modernità e la loro capacità di tenuta di fronte alle reali condizioni della società umana. Il dato che emerge è la crisi della ragione laica; crisi emergente dallo svanire delle grandi ideologie e dal dissolversi di ogni orizzonte veritativo. Interpellata a dirimere gli odierni conflitti tra culture e religioni, o i nuovi problemi etici posti dalla tecnologia imperante, la ragione si ritrova, però, svuotata di ogni capacità normativa perché ridotta negli angusti limiti di un relativismo etico-politico, sempre più incapace di fondare le certezze, di cui l'uomo di oggi, sempre più incapace di

categorie parziali.

⁹⁰ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in Veritate*, n. 51.



realizzare i luoghi del vero bene comune, ha impellente necessità; quei luoghi che nella *Pacem in terris* sono emblematicamente indicati nei diritti e nei doveri della persona, "il cui misconoscimento o violazione è un atto contrastante con la loro stessa ragion d'essere e rimane perciò stesso destituito di valore giuridico"⁹¹.

4 - Riflessioni sulla causa del disastro ecologico umano-ambientale: la soluzione del problema nella natura giuridica della persona umana

Nella dottrina della Chiesa cattolica si può rinvenire una soluzione alle questioni legate all'ecologia, essenzialmente perché si intende centrare il cuore vero del problema nell'ecologia umana. L'approccio non è, però, di tipo meramente socio-filosofico o teologico; non di minore valenza, infatti, è l'aspetto giuridico di tale questione. Vale la pena di chiedersi in che modo l'idea di diritto, come il dare a ciascun uomo ciò che gli spetta in un contesto relazionale in cui sono in gioco una serie di beni, si immette in questa vicenda. E in quali termini, di conseguenza, si può applicare la virtù della giustizia come attitudine a dare compimento al diritto⁹². Ciò che va esaminato criticamente è la relazione giuridica esistente tra l'uomo e l'ambiente che lo circonda, tra l'uomo ed i suoi simili, ed in ultima istanza tra l'uomo e Dio. È nelle patologie di quest'insieme di relazioni che la Chiesa vede l'origine della questione ecologica globale. Spostandoci, poi, sul piano del diritto, inteso come insieme di regole ordinanti, occorre individuare qual è la prospettiva dalla quale osserviamo la questione, per non cadere nel "tranillo" abituale della modernità di utilizzare categorie giuridiche senza fissare l'idea fondamentale di diritto che le fonda.

Il diritto, infatti, si introduce con forza nella scena del dibattito culturale della post-modernità come nodo problematico della complessa verità dell'esperienza umana. *Quid sit ius* secondo Kant dovrebbero chiedersi costantemente i giuristi, esortati alla ricerca di una definizione del diritto secondo la sua propria sostanza⁹³. Ma quest'ansia di conoscenza

⁹¹ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in Terris*, n. 36.

⁹² L'opzione sulla quale si fonda l'idea di giustizia invocata dal Magistero cattolico è che la giustizia, come predicato di un diritto preesistente, diventa il criterio per giudicare il diritto solo in relazione ad un diritto che è precedentemente stabilito. Quindi per giudicare, ad esempio, del diritto positivo occorre presupporre l'esistenza del diritto naturale: così J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 12 e p. 22.

⁹³ Si veda E. KANT, *La metafisica dei costumi*, trad. it a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari, 1970, p. 6.



oggi sembra svanire in una attività "inventariale" di carattere nominalistico⁹⁴, in una "percezione malinconica del diritto"⁹⁵ causata dalla sua strumentalizzazione e dall'assuefazione acritica rispetto agli impulsi della società nei quali è chiamato a porre ordine. Immerso anch'esso nel dramma della modernità liquida⁹⁶ il diritto ha perduto anche il senso profondo della verità sull'uomo, che è la sua creaturalità, ossia il suo essere persona, e questa sconcertante realtà rende quanto mai attuale la penosa considerazione heideggeriana che

"nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così svariate e numerose sull'uomo. (...) È anche vero però che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni"⁹⁷.

Se è vero che nell'esperienza giuridica si configura gran parte della nostra esistenza, per rispondere all'interrogativo di cosa sia il diritto si dovrebbe preliminarmente rispondere ad una precedente interrogazione: *quid sit homo*.

La Chiesa Cattolica guarda all'uomo nella sua dimensione dialogica, interpersonale e comunitaria, come al vertice della creazione, "la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa"⁹⁸, la sola creatura che è padrona di se stessa: "*homo constituitur dominus ipsius per liberum arbitrium*"⁹⁹. L'uomo è l'unico essere vivente creato ad immagine e somiglianza di Dio, creato persona, libero e signore di se stesso, ed in quanto possessore del proprio essere, è possessore delle cose, verso le quali vanta, dunque, un diritto. E, a differenza degli altri esseri viventi, è oltretutto ontologicamente impossibile che sia posseduto, essendo possessore. Questo diritto esiste in ogni persona e si fonda sulla ragione, è la cifra della perfezione entitativa della creatura umana¹⁰⁰. Accolta tale premessa ne discende che i beni inerenti la persona sono da considerare diritti naturali, inerenti cioè la natura dell'uomo, intesa come forma del suo essere - armonia tra permanenza ontologica e dinamismo storico - che

⁹⁴ Vedi sul tema le considerazioni di **F. D'AGOSTINO**, *Filosofia del diritto*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 1993, p. 6.

⁹⁵ Vedi le articolate riflessioni di **G. COSI**, *Il logos del diritto*, Giappichelli, Torino, 1993, p. 5-60.

⁹⁶ L'espressione è di **Z. BAUMANN**, *Liquid modernity, Modernità liquida*, trad. it. a cura di S. Minicucci, Laterza, Roma-Bari 2002.

⁹⁷ **M. HEIDEGGER**, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Genova, 1962, pp. 275-276.

⁹⁸ **CONCILIO VATICANO II**, *Cost. Gaudium et Spes*, n. 24.

⁹⁹ **SANCTI THOMAE AQUINATI**, *Summa theologiae*, II, II^æ, q. 64, a. 5 ad 3.

¹⁰⁰ Cfr., **J. HERVADA**, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 75.



preesiste e prescinde dagli ordinamenti giuridici positivi, nati dal consenso sociale e alle cui mutevoli vicende rimangono connessi.

In virtù di tale presupposto l'uomo, quindi, in quanto essere personale ha il diritto di possedere la terra.

Se non si riesce a cogliere il profondo rapporto eziologico tra l'uomo e il gemito della creazione inteso nella sua veritiera prospettiva cosmica ed escatologica, si rischia solo di attribuire colpe e non verificare le reali responsabilità. Innanzitutto l'uomo e la natura condividono la medesima origine creazionale, sono, cioè, entrambi creature, doni di Dio inseriti nel disegno originario di un universo che è *kalokagathón* perché destinato ad essere il luogo della definitiva beatitudine dell'uomo con Dio. Nell'ottica cristologico-trinitaria il *krónos* divoratore della sua stessa prole viene sostituito dal *kairós*, il tempo storico-lineare che è progettualità finalizzata, cammino in cui, attraverso la diversità delle esperienze umane, va recuperata l'armonia della creazione.

"La sua identità biologica e culturale rimanda pertanto alla sua piena identità secondo il disegno di Dio, quella di un essere personale creato a Sua immagine e somiglianza"¹⁰¹. Il racconto biblico della Genesi riporta l'immagine inequivoca della consegna, dell'affidamento dell'intera creazione nelle mani dell'uomo, affinché, però, coltivi il giardino del mondo secondo alcune regole che consentano a questi beni posseduti di poter essere goduti da tutte le generazioni future. Si può concludere che ogni essere umano, ogni persona in quanto tale come figlio di Dio creato a sua immagine è titolare dei diritti sulla creazione.

Questa posizione sembra dissonante rispetto alla deriva attuale del diritto laico, che genera uno squilibrio panindividualistico, cioè una fluviale attribuzione di diritti soggettivi a soggetti collettivi: le donne, l'infanzia, la classe dei lavoratori, i consumatori, i risparmiatori, gli elettori, i contribuenti ecc., ecc., finendo per annullare nella massa la realtà primordiale della persona umana che è la vera destinataria della giustizia, l'unico essere nei cui confronti quest'ultima si può realizzare. Soggetti di

¹⁰¹ GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici* (1988), n. 43: "Certamente l'uomo ha ricevuto da Dio stesso il compito di *dominare* le cose create e di *coltivare il giardino* del mondo; ma è un compito, questo, che l'uomo deve assolvere nel rispetto dell'immagine divina ricevuta, e quindi con intelligenza e con amore; egli deve sentirsi responsabile dei doni che Dio gli ha elargito e continuamente gli elargisce. L'uomo ha fra le mani un dono che deve passare - e, se possibile, essere persino migliorato- alle generazioni future".



diritto e oggetto di giustizia sono gli uomini singolarmente considerati, valevoli per sé stessi ancor più che uguali¹⁰².

Da tale assunto deriva per ciascun uomo il diritto di possedere e godere dei beni creati e, contemporaneamente, il dovere giuridico nei confronti di tutti gli altri uomini di assicurare ad essi il medesimo godimento. Il fondamento di questa relazione giuridica risiederebbe, nella visione cattolica, nel disegno creazionale di Dio, ovvero nel diritto naturale, in quell'ordine divino che consente a ciascuna creatura di realizzare la perfezione del proprio esser secondo la forma data¹⁰³ che "l'universo a Dio fa simigliante"¹⁰⁴. In tal senso può dirsi che l'uomo riceva da Dio non una proprietà piena, ma una sorta di mandato, considerato che è Dio stesso, creatore e Signore di tutte le cose a stabilire i limiti ed i fini di questo possesso¹⁰⁵. Nel testo biblico della Genesi¹⁰⁶ viene

¹⁰² La realtà normativa della modernità, infatti, ci mostra come i vari ordinamenti giuridici elaborino di continuo categorie giuridiche per gruppi di soggetti. Si pensi alla nostra costituzione, che all'art. 2 garantisce lo sviluppo del singolo all'interno della formazioni sociali, agli artt. 7 e 8 garantisce i diritti delle organizzazioni religiose, all'art. 29 la famiglia, al 39 i sindacati e al 49 i partiti politici; si pensi alla nuova figura processuale della *class action*, istituto di *common law* ormai penetrato nel nostro ordinamento. Ma non va dimenticato che le formazioni sociali collettive non sono altro che luoghi privilegiati in cui concretamente vive l'individuo, che rimane, dunque, il solo ed unico destinatario finale di istanze di giustizia. Sul tema si vedano le considerazioni di **J. HABERMAS**, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Guerini e Associati, Milano, 1997, pp. 94 e ss. Habermas conia l'espressione "tutela ecologica della specie", che egli oppone al concetto di "coesistenza con eguali diritti", nel senso che per l'autore la tutela di tradizioni e forme costitutive dell'identità deve, in ultima istanza, servire al riconoscimento dei loro membri in quanto individui: si veda **C. TAYLOR**, *Multiculturalism and "the politics of recognition"*, Princeton University Press, 1992; tr. it. a cura di G. Rigamonti, *Multiculturalismo, La politica del riconoscimento*, Ed. Anabasi, Milano, 1993, p. 91.

¹⁰³ Si rinvia all'idea aristotelica-tomistica di forma; al riguardo una breve sintesi in **D. LORENZ**, *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato de Ente et essentia*, ESD, Bologna, 1992, pp. 157-158.

¹⁰⁴ "Le cose tutte quante hanno ordine tra loro, e questo è forma che l'universo a Dio fa simigliante": **DANTE ALIGHIERI**, *Divina Commedia*, Paradiso, I, 103-105.

¹⁰⁵ "L'uomo infatti, creato ad immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e 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. Ciò vale anche per gli ordinari lavori quotidiani": **CONCILIO VATICANO II**, cost. *Gaudium et Spes*, n. 34.

¹⁰⁶ **GENESI**, 1, 26-27.



adoperato il verbo *kabàs* che indica proprio la presa di possesso, che non vuol dire, però, dominio assoluto, nel senso di *legibus solutum*¹⁰⁷.

Nel contesto perfetto del Paradiso terrestre l'uomo vive in armonia con la natura perché ne rispetta l'ordine, vive in armonia con gli altri uomini perché ne rispetta i diritti fondamentali orientati alla realizzazione del vero bene comune, e il progresso ha la consistenza di uno sviluppo umano integrale. Nel momento in cui, però, tale ordine viene violato e l'uomo si rende inadempiente rispetto al mandato specifico assegnatogli da Dio, le conseguenze sono la mancata realizzazione del bene comune, costituito essenzialmente da pace e giustizia, e la stessa rivolta della natura. Ma qual è allora il *monitus Ecclesiae*? Per il Magistero cattolico urge ristabilire la relazione di giustizia tra l'uomo e Dio, le cui vicende coinvolgono l'intero creato. Urge recuperare l'armonia estetica della creazione –quella "*bene ordinata compositio*"¹⁰⁸ per usare le parole di Baldo degli Ubaldi - in cui v'è coincidenza tra buono, bello e giusto. Ma per realizzare una perfetta adesione a tale visione occorre altresì recuperare un concetto di natura inteso come forma e allontanare la tentazione moderna di considerarla, invece, come materia del tutto disponibile *ad libitum*.

Nel contesto attuale in cui si dissolve progressivamente la dimensione etico-religiosa come riferimento ultimo dell'agire e del sentire, ci si chiede quale sia il ruolo dell'uomo. Il Magistero cattolico risponde con le proprie certezze millenarie. Lungi dall'essere la norma ultima dei valori, l'uomo in realtà nulla ha e tutto possiede, perché, ricorda San Paolo ai Corinzi "Tutto è vostro: ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio"¹⁰⁹. Creato libero, l'uomo non può non leggere con la propria ragione quale sia la legge superiore che regola la vita, quella legge naturale che la cultura moderna ha posto in conflitto con la libertà, percepita come istanza creatrice dei valori a cui si vuole ridotto l'essere umano¹¹⁰.

La natura, donata da Dio come "ambiente di vita"¹¹¹ porta con sé la "grammatica"¹¹² dell'Amore e della Verità, quella legge naturale che riguarda la profondità dell'uomo¹¹³ e che in virtù della persona umana e

¹⁰⁷. Cfr., **A. CORTESI**, *Fra disastro ecologico e Sacre Scritture*, in *Coscienza*, I, 1997, pp. 24-25.

¹⁰⁸ **A. PADOVANI**, *Forma, ordine, bellezza. Variazioni sul tema*, in corso di pubblicazione in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, XXIV, 2013.

¹⁰⁹ **PAOLO**, Prima lettera ai Corinzi, 3, 22-23.

¹¹⁰ **LEONE XIII**, Lett. enc. *Libertas praestantissimum*, 20 giugno 1888, n. 43.

¹¹¹ **PAOLO VI**, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 48.

¹¹² L'espressione è di **V. DE PAOLIS**, *Note di teologia del diritto*, cit., p. 128.

¹¹³ **CONCILIO VATICANO II**, Cost. *Gaudium et Spes*, n. 51.



della sua dignità¹¹⁴ è stata pensata dal *Logos*. Ma inquietudini profonde si nascondono nell'animo umano, tutti siamo invitati a chiederci se il progresso ci ha veramente resi felici eliminando le nostre paure e le nostre debolezze¹¹⁵.

La Chiesa cattolica risponde a tali interrogativi facendosi interprete di un irrinunciabile messaggio di speranza, perché guardando all'uomo nella sua essenzialità gli indica la strada da seguire per il raggiungimento di uno sviluppo integrale, ricordandogli la sua vocazione alla perfezione. Nella professione di questo umanesimo integrale e teonomo risiede la competenza della Chiesa ad affrontare quei nodi problematici dell'esistenza umana quali la crisi culturale, economica e sociale e, non ultimo, il dissesto ambientale, mediante la riproposizione un giusnaturalismo che vede trionfare il "dialogo fecondo tra fede e ragione"¹¹⁶, contro gli infertili postulati del razionalismo materialista. La

¹¹⁴ **SANCTI THOMAE AQUINATI**, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 r. e ad 2: "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura (...)* magnae dignitatis est in rationali creatura subsistere".

¹¹⁵ **GIOVANNI PAOLO II**, Lett. enc. *Redemptor hominis*, n. 15: «Questo stato di minaccia per l'uomo, da parte dei suoi prodotti, ha varie direzioni e vari gradi di intensità. Sembra che siamo sempre più consapevoli del fatto che lo sfruttamento della terra, del pianeta su cui viviamo, esiga una razionale ed onesta pianificazione. Nello stesso tempo, tale sfruttamento per scopi non soltanto industriali, ma anche militari, lo sviluppo della tecnica non controllato né inquadrato in un piano a raggio universale ed autenticamente umanistico, portano spesso con sé la minaccia all'ambiente naturale dell'uomo, lo alienano nei suoi rapporti con la natura, lo distolgono da essa. L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come "padrone" e "custode" intelligente e nobile, e non come "sfruttatore" e "distruttore" senza alcun riguardo. Lo sviluppo della tecnica e lo sviluppo della civiltà del nostro tempo, che è contrassegnato dal dominio della tecnica stessa, esigono un proporzionale sviluppo della vita morale e dell'etica. Intanto quest'ultimo sembra, purtroppo, rimanere sempre arretrato. Perciò, quel progresso, peraltro tanto meraviglioso, in cui è difficile non scorgere anche autentici segni della grandezza dell'uomo, i quali, nei loro germi creativi, ci sono rivelati nelle pagine del Libro della Genesi, già nella descrizione della sua creazione, non può non generare molteplici inquietudini. La prima inquietudine riguarda la questione essenziale e fondamentale: questo progresso, il cui autore e fautore è l'uomo, rende la vita umana sulla terra, in ogni suo aspetto, "più umana"? La rende più "degnata dell'uomo"»?

¹¹⁶ **BENEDETTO XVI**, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 57. La fede cristiana rappresenta un cambiamento forte rispetto a quella ebraica fondata principalmente sull'obbedienza. Il Nuovo Testamento è quasi una rivoluzione. Nella storia della salvezza, il punto fondamentale diventa la rivelazione di Dio che si incarna in Cristo. Una frase del Vangelo secondo Giovanni è particolarmente esplicita al proposito: "Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone. Vi ho chiamato amici, perché vi ho detto tutto ciò che so dal Padre mio"



soluzione consiste nell'assumere come punto di partenza la nozione di natura come forma dell'essere, come ordine interno, come paradigma in ambito filosofico e scientifico, etico-politico, psicologico e antropologico e, soprattutto, come fondamento per stabilire i criteri atti a normare la convivenza all'interno delle società contemporanee.

La dottrina della Chiesa Cattolica, intesa come Dottrina Sociale, si pone in questo contesto di crisi come guida per indicare all'umanità la via vera verso il progresso. Non si può non apprezzare la solidità dei numerosi riferimenti pratici della Dottrina Sociale della Chiesa: il principio personale, la sussidiarietà, la solidarietà, il bene comune, l'ecologia umana. Principi che vengono invertiti dal pensiero *politically correct* che in luogo della persona esalta l'individuo, sostituisce la sussidiarietà con il liberismo economico ed il libertinismo etico, confonde la solidarietà con il collettivismo, il bene comune con l'assistenzialismo, e l'idolatria per la natura insita nelle tensioni ecologico-ambientali con un'azione responsabile verso il creato.

C'è una coerenza di fondo nei documenti della Dottrina Sociale della Chiesa che – esperta in umanità - la conduce ad occuparsi della pienezza dell'umano nella concretezza delle situazioni storiche e a difendere, quindi, i diritti sindacali, la responsabilità dei risparmiatori, i diritti dei poveri, le esigenze di emancipazione della donna, ecc. Oggi, più che mai, in un'epoca in cui tutto ha una dimensione globale, l'ansia diffusa per la sorte dell'umanità che vive in un "mondo malato"¹¹⁷ viene tradotta dal Magistero cattolico in un interesse per l'ecologia umana, letta, però, in chiave giusnaturalistica.

Il messaggio di salvaguardia della casa comune passa per il rispetto della dignità dell'uomo, per il rispetto dei diritti fondamentali della persona umana che trovano nel diritto naturale la propria origine. Per la Chiesa Cattolica l'umanità è il bene più elevato che richiede una tutela costante in ogni stagione della vita, dall'inizio del concepimento al tramonto delle forze (aborto-eutanasia sono nell'ottica cattolica delle inaccettabili forzature del ritmo della vita). Assolutamente incompatibile con la dottrina cattolica è l'atteggiamento tipicamente contemporaneo di emarginare o perfino sopprimere chi non viene considerato economicamente produttivo, o di ridurre il valore della vita umana ad una materiale felicità, legata al godimento puramente fisico. Etica sociale e

(Gv 15,15). Credo che questa premessa possa fondare il dialogo tra fede e ragione e sostenere entrambe. Si veda lo studio di J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, il Mulino, Bologna, 1968.

¹¹⁷ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 66.



etica della vita camminano insieme, e i valori non negoziabili riguardano la pienezza dell'umano dalla nascita alla morte.

Ma privati della sostanza del diritto naturale i diritti fondamentali rischiano di rivelarsi vuote e mutevoli petizioni di principio¹¹⁸, espressioni irrazionali¹¹⁹ di un populismo ingannevole e ondivago, assolutamente incapaci di assecondare l'anelito di giustizia che sale da ogni angolo del mondo, da ogni individuo¹²⁰. Si pensi al paradosso esistente nella contemporanea esistenza di proclami in difesa dei diritti della famiglia, e di azioni che si svolgono nella società odierna miranti al dissolvimento di questa istituzione naturale, dall'identità ben definita, in una moltitudine di fattispecie socio-culturali simili ma ontologicamente irriducibili all'unica vera famiglia che trova nel diritto naturale la propria fonte. O si pensi, ancor più significativamente, alla schizofrenica situazione di chi si sottopone ad un rigido regime alimentare rispettoso degli equilibri naturali e della vita degli animali, non consumando neppure cibi che ne rappresentano una derivazione, per così dire, non cruenta, e poi rivendica il diritto all'aborto o all'eutanasia, o ancora all'uso di tecniche fecondative in nome di una panteistica libertà. Nel farsi promotrice del messaggio ecologico in senso globale, la dottrina della Chiesa, dal canto suo, insiste

¹¹⁸ **BENEDETTO XVI**, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 4 maggio 2009, in www.vatican.va: "I diritti umani, quindi, sono definitivamente radicati in una partecipazione di Dio, che ha creato ogni persona umana con intelligenza e libertà. Se si ignora questa solida base etica e politica, i diritti umani restano fragili perché privi del loro saldo fondamento".

¹¹⁹ Di contro il diritto naturale è, secondo la definizione della tradizione classicotomista, legge razionale, legge della ragione. **CICERONE**, *De re publica*, III, 22, 33: "Est quidam vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, costans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas hac lege est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest"; **SANCTI THOMAE AQUINATI**, *Summa Theologiae*, I, II æ, q. 94, 1 r.: "lex naturalis est aliquid per rationem constitutum". **DANTE ALIGHIERI**, *Divina Commedia, Paradiso*, XIX, 88: "Cotanto è giusto quanto a lei consona", riferendosi alla volontà divina. Ed essendo la ragione la cosa più naturale ed umana che l'uomo possiede ecco che San Paolo può affermare che "Quando i Gentili che non hanno legge, fanno secondo natura le cose contenute nella legge, pur non avendo legge sono legge a se stessi", **PAOLO**, *Lettera ai Romani*, 2, 14.

¹²⁰ A tal proposito è sintomatica l'acutezza critica con cui Giovanni Paolo II si riferisce ai diritti dell'uomo qualificandoli come "oggettivi", in significativo contrasto terminologico con la consolidata espressione "diritti soggettivi". Manifesta è la distanza intercorrente tra ciò che le correnti liberal-soggettivistiche intendono per diritti umani e ciò che la Chiesa vuol dire con tale espressione, differenza che si riduce a quella esistente tra la lettera, ovvero l'intitolazione della norma, e lo spirito che la anima. **GIOVANNI PAOLO II**, *Lett. enc. Redemptor hominis*, n. 17.



incessantemente sul tema della famiglia come forma dell'uomo - simbolo dell'unione trinitaria - e su quello del diritto alla vita in ogni suo momento e fase, nel tentativo di assicurare gli elementi permanenti dell'esistenza umana per poi garantirne i transeunti.

Nel suo tentativo di dialogare col mondo contemporaneo la Chiesa cattolica non rinuncia alla promozione della legge naturale ritenendola la prima e più autentica espressione della dignità umana e, in estrema sintesi, il primo diritto fondamentale dell'uomo, proteso, in quanto essere finalista, al raggiungimento dei propri fini attraverso il compimento della legge naturale stessa¹²¹. Ci troviamo dinnanzi ad un dover-essere non nel senso del *sollen* kelseniano, che non è né assoluto né necessitato¹²², bensì ad un'esigenza ontologica dell'essere stesso che dà vita a un dovere in virtù dell'obbligatorietà del fine. La conseguenza immediata di tale premessa è la violazione della legge naturale che genera disordine, degradazione dell'uomo che la viola e della sua vita di relazione, genera "disumanizzazione". Possiamo infatti interpretare il diritto naturale come postulato della persona umana, oggettivamente legato alla natura di quest'ultima e imprescindibile da questa¹²³.

¹²¹ "Suppongo che voi ammettiate esservi una natura umana e che questa natura umana è la stessa presso tutti gli uomini. Suppongo che voi ammettiate anche che l'uomo è un essere dotato di intelligenza, e che, in quanto tale, agisce comprendendo quello che fa e quindi ha il potere di determinare se stesso ai fini che egli persegue. D'altra parte, avendo una natura, essendo costituito in un certo determinato modo, l'uomo ha evidentemente dei fini che rispondono alla sua costituzione naturale e che sono gli stessi per tutti [...] Ma poiché l'uomo è dotato di intelligenza e determina a se stesso i propri fini, tocca a lui accordare se medesimo ai fini necessariamente voluti dalla sua natura. Ciò vuol dire che vi è, per virtù stessa della natura umana, un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano. La legge non scritta o diritto naturale non è altro che questo", J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, in particolare p. 56. "Al di fuori del compimento della legge naturale non può esistere diritto". Queste le estreme considerazioni di J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., pp. 150-151.

¹²² Si veda H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas Libri, Milano, 1984, pp. 35, 121, 399.

¹²³ Il diritto trova già esistente la persona e ne riconosce le caratteristiche, non le fonda. Si ricorda a tal proposito la disputa teologico-giuridica sull'umanità degli Indios - inserita all'interno della questione sulla giustezza della colonizzazione delle Indie - tra il domenicano Bartolomé de Las Casas e il teologo Juan Ginés de Sepúlveda, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli indios*, edizione bilingue a cura di S. di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007. Il volume riporta la traduzione del *sumario* della disputa di Valladolid (1550-51) redatto da



Letti in quest'ottica gli attacchi odierni ai diritti umani assumono una portata più devastante della "semplice" violazione, se si pensa che è in corso un costante disconoscimento del diritto naturale stesso come basamento di tali posizioni giuridiche. Il Magistero cattolico suggerisce che sul comune terreno della natura umana i popoli possono, al contrario, incontrarsi dialogicamente e ritrovare il senso della misura e della bellezza nel progettare il presente e il futuro del mondo. Così può essere interpretato quel gemito universale, più volte citato dai versetti veterotestamentari¹²⁴, che sale dall'umanità e dal cosmo, fatto proprio dallo Spirito e presentato al Padre, di cui parla San Paolo in una splendida pagina della lettera ai Romani (8,18-27), che traduce la fatica nel partorire cose nuove e belle, quei cieli nuovi e terra nuova in cui dimora la giustizia.

Ritengo che, come spettatore attivo di uno scenario di crisi esponenziale, il giurista oggi¹²⁵ abbia l'obbligo di interrogarsi incessantemente sul significato del diritto e della giustizia. Credo che debba avvertire l'urgenza di giudicare la validità del pensiero giuridico contemporaneo figlio di quel formalismo kelseniano da cui scaturisce una scienza giuridica "esangue"¹²⁶ e indifferente rispetto ai contenuti, costantemente scettica ed incapace di aspirazioni assolute¹²⁷. La sensazione è che in una visione del diritto non fondata ontologicamente sulla persona umana, in un diritto che vale solo perché storicamente limitato, vincolante ed efficace, in un *jus quia jussum* e non *quia justum* non

Domingo de Soto, la famosa bolla di Paolo III *Veritas ipsa* del 1537 sull'umanità degli *indios*, e alcune lettere di Las Casas e Sepúlveda.

¹²⁴ Vedi *retro* note 1 e 2.

¹²⁵ "È proprio nei momenti delle grandi transizioni epocali che si mettono alla prova gli strumenti di analisi e le capacità ricostruttive del nostro lavoro di storici ed ermeneutici, ed è in tali momenti che proviamo ad aggiornare la grande narrazione della nostra civiltà sui parametri dell'attualità e della continua trasformazione di stili e di forme vita ovvero l'emersione improvvisa di un altro modo di concepire le relazioni e il ruolo della persona umana nella creazione di nuove figure di senso". Sono le riflessioni di **P. BARCELLONA** nella sua *Prefazione a M. BELLOMO, L'elogio delle regole. Crisi sociali e scienza del diritto alle origini dell'Europa moderna*, Euno Edizioni, Leonforte, 2012, p.8.

¹²⁶ L'espressione di Capograssi è riportata da **A. PIGLIARU**, *Persona umana ed ordinamento giuridico*, ed. Il Maestrale, Milano, 1953, p. 98. Per una visione critica del pensiero kelseniano si veda **G. CAPOGRASSI**, *Impressioni su Kelsen tradotto*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1952/4, 767-810, ora in **G. CAPOGRASSI**, *Opere*, Milano, 1959, V, pp. 313-356.

¹²⁷ Emblematico un passo dell'ultima lezione di Kelsen tenuta a Berkley nel 1952: "Non so, né posso dire, che cosa è la giustizia, quella giustizia assoluta di cui l'umanità va in cerca. Devo accontentarmi di una giustizia relativa e posso soltanto dire che cosa è per me la giustizia", **H. KELSEN**, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi 1952, p. 59.



ci sia posto per la giustizia, che rimane esiliata ad un ambito morale. In una visione prevalentemente positivista la giuridicità della norma viene legata ad un fatto, cioè l'assunzione della norma da parte di un ordinamento giuridico. Il diritto in questi termini pensato è una realtà estrinseca all'uomo, e l'attività dei giuristi diventerebbe una mera tecnica interpretativa disgiunta da qualsiasi critica valoriale¹²⁸. Trionfa l'aspetto procedurale e sanzionatorio del sistema giuridico¹²⁹, al contrario, invece, un buon giurista dovrebbe tentare di leggere le "reali esigenze di giustizia della persona e della società, senza appiattare la giuridicità su schemi meramente formali, di qualunque segno essi siano"¹³⁰.

La perenne sfida del diritto è aspirare a diventare in pieno scienza dell'uomo come essere relazionale, trascendendo il dato normativo e non accontentandosi di esaurirsi in esso¹³¹. Tutto ciò richiede degli sforzi, e quanto mai appropriate appaiono, anche oggi, le rappresentazioni elaborate da Jhering nel lontano 1872 sul diritto come lotta, fatica, tentativo, come "concetto rivolto a uno scopo, posto nel mezzo dell'ingranaggio caotico di scopi, aspirazioni, interessi umani, (che) è costretto incessantemente a tastare, saggiare per trovare la via giusta, e, quando l'ha trovata, ad atterrare ancora innanzi tutto l'opposizione, che gliela preclude"¹³². Il rischio che si corre è che un sistema giuridico che realizza il proprio destino nella "perfetta circolarità della riproduzione auto-referenziale e auto-riflessiva dei suoi dispositivi e della sua logica" possa finire per "fare a meno delle intenzioni e dei progetti, della volontà e della coscienza e, in definitiva, degli uomini in carne ed ossa"¹³³. Lo scenario sembra quello irrazionale dipinto da Luhmann nella sua teoria sistemica¹³⁴, che viene percepita come "il nucleo di tutte le rappresentazioni della modernità"¹³⁵.

¹²⁸ Cfr. **P. BARCELLONA**, *Diritto senza società*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 61.

¹²⁹ **C.J. ERRÁZURIZ**, *Sul rapporto tra diritto e giustizia: valore e attualità della tradizione classica e cristiana*, in "Persona y Derecho", 40 1999, pp. 337-339.

¹³⁰ **C.J. ERRÁZURIZ**, *Sul rapporto tra diritto e giustizia: valore e attualità della tradizione classica e cristiana*, cit., p. 359.

¹³¹ **G. LO CASTRO**, *Avvertenza preliminare* a **G. LO CASTRO**, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano, 2003, p. XIV.

¹³² **R. RITTER VON JHERING**, *La lotta per il diritto*, e altri saggi, traduzione di R. Mariano, a cura di P. Piovan, Bari, Laterza, 1960, pp. 91-92.

¹³³ **P. BARCELLONA**, *Diritto senza società*, cit., p. 152.

¹³⁴ **N. LUHMANN**, *La differenziazione del diritto: contributo alla sociologia e alla teoria del diritto*. 1^a ed. 1981, tr. it. a cura di R. De Giorgi, il Mulino, Bologna, 1990, p. 61 ss.

¹³⁵ **N. LUHMANN**, *La differenziazione del diritto: contributo alla sociologia e alla teoria del diritto*, cit., p. 61 ss



L'uomo di oggi, scomposto nella disorientante molteplicità delle normazioni positive, può trovare i suoi riferimenti più certi nella stabilità del diritto naturale, espressione del suo essere perdurante. Nel cammino della storia, scenario dell'esperienza umana, l'uomo supera infinitamente l'uomo, come ricorda Pascal, rimanendo sempre fedele a se stesso¹³⁶, se saprà farsi guidare "dall'irradiazione illuminante della ragione sulla natura e dall'irradiazione dinamica della natura sulla ragione", creando con fatica un diritto che non sia "esaltazione della ragione o natura esaltata sopra la ragione"¹³⁷.

Se ci collochiamo nella medesima visuale del Magistero cattolico non può non emergere la fragilità della cultura giuridica contemporanea, che risiede nel paradosso di utilizzare categorie giusnaturalistiche (diritti fondamentali dell'uomo) omettendo, però, di rifarsi *apertis verbis* alle istanze sostanziali di giustizia che sono il cardine del diritto naturale, proprio perché in esso c'è chi vede rivivere lo spettro della tradizione filosofico-ontologica ritenuta "superata". Ma il mutamento lessicale, da diritto naturale a sistema dei diritti umani fondamentali, non inficia la sostanza dell'attuale orientamento giuridico-culturale. Oltretutto è normale che nel percorso storico dell'esistenza umana si acquisisca consapevolezza crescente dei contenuti del diritto naturale, così come nel percorso storico l'essere trova il proprio perfezionamento.

Le polemiche antigiusnaturalistiche hanno segnato sin dagli inizi dell'età moderna l'itinerario della dottrina del diritto naturale, e c'è chi, nel probabile tentativo di acquietare le animosità dei più ostinati giuspositivisti, ha mutato il *nomen* in diritto razionale¹³⁸, credendo di rinvenire nel termine *ratio* un terreno dialogico comune. Non va dimenticato, però, che non si tratta di una distinzione esclusivamente nominalistica, in quanto l'alternativa proposta dalla cultura di ispirazione cattolica si fonda su un diritto naturale che ha per paradigma la similitudine ontologica tra Cristo e l'uomo¹³⁹. Hervada tranquillizza il

¹³⁶ BLAISE PASCAL, *Pensieri*, 434.

¹³⁷ R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso*, ESD, Bologna, 2000, p. 394.

¹³⁸ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova, 1967, Vol. I, p. 191.

¹³⁹ Si veda D. L. DILLON., *Human Rights, the Common Good and Our Supernatural Destiny*, in *Christianity and Human Rights: Christians and the Struggle for Global Justice*, a cura di F. Lexington Books, 2009, p. 121 e ss; di senso opposto l'idea "contemporanea" di giustizia come *fairness* - equità l'unica traduzione possibile - espressa da J. RAWLS, *A theory of justice*, Harvard, University Press, 1971, ed. it. a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Giangiacomo Feltrinelli editore, Milano 2004, in particolare pp. 12-13, in cui



giurista che si accosta al diritto naturale dal timore di sconfinare – e restare – nel terreno della speculazione metafisica, ricordando che la scienza del diritto naturale non può essere ridotta ad una dimensione valoriale del diritto positivo, ma è essa stessa scienza giuridica che ha per oggetto il giusto naturale, vero diritto tanto quanto il giusto convenzionale, ossia il diritto positivo¹⁴⁰.

La responsabilità del giurista oggi, in un scenario naturale e sociale funestato da abusi ed ingiustizie, è quella di riproporre "umilmente" (*humilis* da *humus*, terra, natura da cui imparare le regole di vita)¹⁴¹ la dimensione valoriale, dialogica e pacificante del diritto naturale, scienza di ciò che deve e si deve all'uomo razionale. Se il progresso è inevitabile, altrettanto inevitabile è che si dia una misura di esso, che altro non è se non la verità, o quanto meno la sua ricerca, intesa come senso dell'errore e conseguente dinamica di correzione¹⁴². L'ottimismo stoico-razionalista dell'Aquinate recuperato dal giurista contemporaneo può porsi come l'unica risposta possibile al grido di Abacuc, con cui abbiamo aperto questa riflessione. La difficile sfida della contemporaneità è declinare il concetto di natura muovendo dalla centralità dell'essere umano che, pur nella complessità delle diverse ispirazioni culturali, può scoprire attraverso il ricorso al *lumen rationis naturalis* il proprio fine ultimo e adoperarsi per realizzarlo. Nelle difficoltà dell'uomo viene, quindi, a soccorrere la legge, che "si è proposta di condurci lontano dalla corruzione

l'Autore espone in sintesi il proprio obiettivo scientifico e l'idea sottostante che ne anima il conseguimento.

¹⁴⁰ Cfr., **J. HERVADA**, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 198

¹⁴¹ Sovvengono le dure parole dell'Alighieri contro i *juristae praesumptuosi* che non riconoscono la superiorità dei principi di diritto naturale: "*Videant nunc juristae prasumptuosi quantum infra sint ab illa specula rationis unde humana mens haec principia speculatur, et sileant secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti*", **DANTE ALIGHIERI**, *De Monarchia*, II, 10.

¹⁴² Si veda **K. POPPER**, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna, 1972, pp. 635-636: "Il vero non è manifesto, né facilmente visibile a tutti coloro che desiderano ardentemente vederlo, bensì è difficile da perseguire". La posizione di Popper non si differenzia da quella dei classici: "La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto", **ARISTOTELE**, *La Metafisica*, II, 993, b; **SANCTI THOMAE AQUINATI**, *Sententia libri Metaphisicae*, lib. II, lectio 1: "*Facilitatem autem in considerando veritatem ostendit tripliciter. Primo quidem hoc signo, quod licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci possit, tamen nullus homo est ita expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat(...)*".



e da ogni genere di disordine. Appunto questo è il suo fine, guidarci dall'iniquità alla giustizia"¹⁴³.

Abstract

In the present work – based on a suggestion coming from the Scriptures- we investigated the relationship between human disobedience to the commands of God and the revolt of the creation that manifests in the natural upheavals.

Become one of the most challenging cultural issues for the modern world, even the religious faiths reflect on the ecological question, because it regards the deep relationship between man and all over the world created.

But the ebraic-christian monotheism develops an ontological doctrine of creation purposeful orientated toward redemption.

The christian revolution is that man is the centre of the universe and ontological different from the others creatures, in respect of which is vested of responsibility. But humanity power has become limitless, consequently new methaphisic and religious tendencies offer a vision of nature deified (Deep ecology-Gaia), in which man depersonalized is privated of moral and legal responsibility.

In post-conciliar magisterium Catholic Church addresses the ecological problem interpreting it as an anthropological question.

It's useless taking care of the environment without priority to the human rights. This is one of the most important principle of Social Doctrine of Catholic Church. The ecological disaster is an human fault, and the solution of this emergency is a revaluation of natural law, a duty for the common man and the jurist.

Parole chiave: creazione, disastro ecologico, responsabilità, colpa, diritti umani, diritto naturale

¹⁴³ «E il Signore “non viene ad annullare la legge, ma a completarla”, a completarla non nel senso che sia manchevole, ma nel senso che si sono compiute, con la sua venuta, le profezie in essa contenute; giacché le norme di condotta di vita erano predicate tramite il Logos anche a quelli che erano vissuti in giustizia prima della Legge», **CLEMENTE ALESSANDRINO**, *Stromati. Note di vera filosofia*, tr. it. a cura di G. Pini, Milano 2006, I, 11, 52, pp. 64-65.