



Mons. Antonio Staglianò
Vescovo di Noto

Ecologia umana e sviluppo integrale dei popoli

(Intervento di S.E. Mons. Antonio Staglianò, vescovo di Noto, al Convegno internazionale sulle acque, in occasione del Premio per l'Ambiente G. Merli 2010, Camera dei Deputati 9 Dicembre 2010)

La difesa dell'ambiente non è un fatto "estetico" ma "morale". E' prima di tutto l'uomo, in quanto figlio di Dio, a dover essere tutelato nella sua dignità, perché è dal rispetto dell'"ecologia umana" che deriva il rispetto di quella ambientale¹. Benedetto XVI ha articolato attorno a questo principio l'importante discorso rivolto al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, ricevuto in Vaticano per la consueta udienza di inizio anno 2010. Fra i temi affrontati riguardanti la crisi europea - il Pontefice- si è molto soffermato sulla crisi ecologica che fa risalire essenzialmente ad una negazione di Dio:

«Con l'Enciclica *Caritas in veritate* ho invitato ad individuare le radici profonde di tale situazione: in ultima analisi, esse risiedono nella mentalità corrente egoistica e materialistica, dimentica dei limiti propri a ciascuna creatura. Oggi mi preme sottolineare che questa stessa mentalità minaccia anche il creato. Ciascuno di noi, probabilmente, potrebbe citare qualche esempio dei danni che essa arreca all'ambiente, in ogni parte del mondo. Ne cito uno, tra i tanti, dalla storia recente dell'Europa: vent'anni fa, quando cadde il Muro di Berlino e quando crollarono i regimi materialisti ed atei che avevano dominato lungo diversi decenni una parte di questo Continente, non si è potuto avere la misura delle profonde ferite che un sistema economico privo di riferimenti fondati sulla verità dell'uomo aveva inferto, non solo alla dignità e alla libertà delle persone e dei popoli, ma anche alla natura, con

¹Su questo presupposto mi sono impegnato a costruire un "decalogo teologico" con l'intento di identificare quali siano i "doveri teologici" e "i doveri etici" di una ecologia umana (cfr. A. Staglianò, «Per una ecologia umana. Verso un decalogo teologico», in ID., *Intagliatori di sicomoro. Cristianesimo ed emergenze culturali del terzo millennio. Il compito, le sfide, gli orizzonti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 96-136. Cfr pure G.L.Brena (a cura di), *Etica pubblica ed ecologia*, Messaggero, Padova 2005.

l'inquinamento del suolo, delle acque e dell'aria? **La negazione di Dio sfigura la libertà della persona umana, ma devasta anche la creazione!** Ne consegue che la salvaguardia del creato non risponde in primo luogo ad un'esigenza estetica, ma anzitutto a un'esigenza morale, perché la natura esprime un disegno di amore e di verità che ci precede e che viene da Dio»².

La parola creato aggiunge alla natura la ricchezza dell'essere opera creata da Dio, donata all'umanità. Un dono da non sprecare ma da valorizzare con ordine, verità e giustizia: l'uomo è collaboratore di Dio, amministratore e usufruttuario della terra, non il padrone assoluto. Dio stesso, fin dall'inizio, gli affida la missione di custodire saggiamente e di portare a compimento la sua creazione. Una profonda consapevolezza accompagna dunque l'uomo credente: la terra è un dono³.

Ciò scaturisce una conseguenza impegnativa ed esigente: la terra è di Dio e quindi è di tutti; di conseguenza né singoli uomini, né gruppi di uomini possono arrogarsi il diritto di esserne possessori esclusivi.

L'uomo custode del creato

La visione dell'*uomo come custode del creato* trova fondamento solo in una prospettiva che ci viene dall'antropologia teologica, dalla quale comprendiamo la fisionomia stessa di chi egli sia "Chi è l'uomo perché te ne ricordi, l'essere umano per dargli il potere? (Sal 8, 5). La questione sull'uomo non è solo un problema o un enigma irrisolto, esso costituisce in senso stretto un mistero, è una feritoia del mistero di Dio. Il Concilio Vaticano II, GS 22, ci insegna che solo nel mistero del Verbo incarnato si chiarisce il mistero dell'uomo, esso ci riconsegna la fondamentale relazione con Dio e con il creato, messa in rilievo nei due racconti della creazione di Genesi. L'essere immagine e somiglianza di Dio, per l'uomo consiste essenzialmente, nel sapersi relazionare con Dio, nonostante la sua esistenza sia derivata (come gli animali e le piante) è reso capace di dialogare con Dio e di esercitare un dominio su tutta la creazione. È la sua realtà ontologica a renderlo rappresentante di Dio sulla terra, proprio in virtù, della sua capacità di relazione con il Creatore. Il testo ebraico di

² <http://www.ratzingerbenedettoxvi.com/corpodiplomatico2010>.

³ Restano importanti e attuali le riflessioni svolte dai Convegni dell'Associazione Teologica Italiana sul tema (Cfr. ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. Giannoni, Messaggero, Padova 1993; ID., *La creazione e l'uomo*, a cura di A. Staglianò, Messaggero, Padova 1992, dove si trova la mia relazione «Il principio creazione tra filosofia e teologia: oltre l'antropocentrismo?» (Ivi, pp. 29-66). Cfr pure A. Staglianò, «L'uomo e la natura. Sull'antropocentrismo cristiano», in *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 198-205.

Genesi utilizza il verbo *radah* usato dalla Scrittura per indicare la sovranità e la signoria dei regnanti, proprio perché l'uomo nel racconto genesiaco è considerato alla stregua di un re che ha il potere di dominare e soggiogare (*qabas*). La Bibbia non riesce a pensare la creazione senza l'uomo, né l'uomo senza la creazione. Il mondo è una realtà dell'uomo e per l'uomo.

Attorno a questa questione ruotano molte critiche provenienti o da antropologie laiche o da altre correnti filosofiche. Nell'ambito dell'attribuzione di responsabilità una delle tesi avanzate ritiene principale responsabile dell'aggressione umana nei riguardi della biosfera il pensiero ebraico cristiano. Avanzata da Lynn White jr nel 1967 detta tesi costituisce un punto di riferimento obbligato sia perché entrata ormai nel luogo dell'autorevole riferimento bibliografico, sia perché offre lo spunto a una serie di fondamentali considerazioni etiche.

Sono essenzialmente tre le accuse che vengono rivolte al Cristianesimo in tal senso. La prima è l'atteggiamento di dominio e di indiscriminato sfruttamento della Terra che scaturirebbe dal comando dato da Dio all'uomo di soggiogarla e di dominare le sue creature (*Genesi* 1,26 - 28). La seconda è relativa alla desacralizzazione operata dal Cristianesimo sulla natura, ridotta al rango di realtà creata e, come tale, sottratta alla sfera di intangibilità che essa aveva nelle religioni pagane. La terza, forse di meno immediata comprensione, è riferibile al ruolo svolto dalla religione giudaico-cristiana sullo sviluppo della scienza e della tecnologia.

C. Amery, ad esempio, ritiene che l'antropocentrismo cristiano avrebbe generato nell'uomo la coscienza della sua totale signoria sulla natura, creando una coscienza che può indurre l'uomo ad una manipolazione "spietata della natura".

Tale posizione sarebbe stata legittimata dal noto passo della Genesi (Gn 1, 26-28) nel quale verrebbe conferito all'uomo il potere di "dominare" tutto il resto del creato: «Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»⁴.

⁴ I testi di riferimenti nei quali reperire le posizioni critiche di questi due autori sono L. White, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», in *Science* 155 (1976) 1203-1207; C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972.

Non c'è dubbio che nell'intenzione dell'autore sacro di Genesi ci sia stata una scelta di campo: togliere al cosmo quel senso di sacralità magica, tipico ad esempio delle culture orientali, restituendo all'uomo la sua vocazione di 'signore del creato', senza insinuare o legittimare forme di una tendenza ad opera dell'uomo, di strumentalizzare o sopraffare il creato⁵. Questa chiarificazione confuta di conseguenza tutte quelle dottrine ambientaliste di stile antropocentrico⁶. In Genesi emerge con forza solo un aspetto: *l'uomo porta in sé una "vocazione", custodire il creato*. Perciò egli è «speranza di tutto il creato», verso il quale esercita un servizio sacerdotale, come sostiene I. Zizioulas, «prendendo in mano il mondo, integrandolo creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza»⁷.

L'uomo per la superiorità ontologica che lo caratterizza – l'immagine e la somiglianza con Dio⁸ - è obbligato a rispettare la natura, con un ruolo di "custode responsabile" di essa. Questo lo porterà a superare la tentazione di onnipotenza che oggi corre riuscendo ad allontanare il rischio di essere egli stesso sopraffatto dalle sue scoperte e progettazioni⁹.

«L'uomo rappresenta il vertice dell'universo, proprio per questa sua posizione di preminenza non deve essere attribuita la medesima rilevanza morale all'uomo e ad altre entità naturali. Il recupero dell'equilibrio con la natura non si ottiene equiparando l'uomo agli altri esseri ma cambiando in primo luogo il suo modo di pensare ed agire nei riguardi di tutte le entità non umane. Esiste anche una gradazione nell'importanza delle varie entità nella natura, che finisce con il ripercuotersi anche sul valore morale da

⁵Cfr. G. Polidoro, *Fonti energetiche e ambiente*, in L. Lippolis (a cura di), *Diritti umani potere degli stati e tutela dell'ambiente*, Milano 1995, 105-114.

⁶ Per la verità, all'interno delle teorie antropocentriche vi è una pluralità di interpretazioni del rapporto uomo-natura. Si passa da un antropocentrismo cosiddetto "forte" che proclama il primato assoluto dell'uomo sulla natura negando qualsiasi carattere morale a tale relazione. Ad un antropocentrismo "moderato" o "debole" fondato sull'idea di un dovere di protezione e di conservazione della natura che ammette una sorta di limitata rilevanza morale della natura nella sua relazione con l'uomo.

⁷ Così: «l'uomo è dunque, nel suo ruolo di sacerdote del creato, anche un creatore e, forse, possiamo dire che in ogni sua attività autenticamente creativa si cela un carattere parasacerdotale» (I. Zizioulas, *Il creato come eucarestia*, Qiqajon, Magnano 1994, p. 67. Per una lettura teologica della realtà del mondo creato dentro le sfide poste dalla ricerca scientifica e della visione evoluzionista cfr V. Maraldi, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Paoline, Milano 2002.

⁸ Cfr. Il documento della Commissione Teologica Internazionale dal titolo "*Comunione e Servizio. La persona umana creata ad immagine e somiglianza*" pubblicato nella rivista "La Civiltà Cattolica" 2004, IV, 254-286, riassume la numerosa letteratura specialistica che ha cercato di dare significato a questa espressione biblica estremamente ricca e carica di senso.

⁹ Cfr. C.G. Frega, *Per un'etica dell'ambiente*, in *Studi Cattolici* 1994, 324-327.

attribuire loro. Questa diversità è insita nella Natura stessa, all'interno della quale esiste una struttura gerarchica, di cui l'uomo è al vertice»¹⁰.

Trovo pertinente e sottile la sottolineatura che il prof. M. Faggioni fa prendendo le distanze dall'arroganza dell'antropocentrismo forte, precisando la non assolutezza del dominio umano sulla creazione. Egli postula un **teocentrismo**, piuttosto che un antropocentrismo, dal quale scaturisce per l'uomo un dovere di saggio uso dei beni naturali¹¹. Pertanto, l'agire ispirato ai criteri di ragione dell'etica cattolica è sostanzialmente diverso dall'agire ragionevole dell'etica utilitarista: infatti il primo si radica su una ragione capace di riconoscere la natura come dono di Dio, mentre il secondo si basa sulla valutazione di una ragione calcolante, che attribuisce un valore meramente strumentale all'ambiente¹². *L'errore antropologico è a sua volta un errore teologico*. Quando l'uomo vuole porsi al posto di Dio, perde di vista anche se stesso e la sua responsabilità di governo della natura. Già la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II, la *Gaudium et Spes*, ha collocato questa funzione dell'uomo nel creato:

«L'uomo, creato ad immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in Lui il Creatore di tutte le cose; di modo che nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra»¹³

La natura, se interpretata come dono di Dio, riacquista una sua specifica valenza assiologica. Dio ha voluto che non ci fosse solo l'uomo, ha creato anche altri esseri viventi, creature che esistono semplicemente. L'uomo ne ha bisogno. Ma queste cose esistono solo perché l'uomo ne ha bisogno? È forse privo di significato ciò di cui non avremo mai bisogno? L'uomo non abbisogna forse anche dell'esperienza che vi sono cose irraggiungibili e piene di segreti nel loro fondo, quelle cose che a prima

¹⁰E. Sgreccia, *Etica dell'ambiente*, Milano 1997, 41.

¹¹Cfr. M. Faggioni, *L'uomo è ancora signore del creato? Tracce di etica ambientale* in "GS", *Antonianum* 1995;70, 429-472. Il teocentrismo cristiano, per altro, è "trinitario", cioè agapico: vive della responsabilità ontologica, prima che etica del vivere nell'altro, riconoscendolo come possibilità necessaria della propria stessa identità.

¹² Perciò è determinante anche per una ecologia umana la riflessione sulla ragione e sul contributo che la fede può dare perché la ragione resti "umana e sapiente" (cfr. A. Staglianò, «Scoprire il senso della vita. Fede e ragione, conflitto o armonia?», in P. Grassi [a cura di], *Umanizzare la bioetica*, Luciano, Napoli 2010, pp. 37-55.

¹³Concilio Vaticano II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, 7 dic. 1965, AAS 58 (1996) 1025-1115, n.34.

vista non adempiono a uno scopo particolare, ma esistono semplicemente? Corriamo il rischio di apprezzare l'uomo solo in base a ciò per cui può essere utilizzato. Ma quando l'uomo viene giudicato solo secondo il profitto e l'utilità, la sua umanità viene meno. L'uomo è qualcosa di più che non ciò a cui può servire. Non facciamo forse un'esperienza analoga con le creature diverse dall'uomo che sono presenti sulla terra? Esse esistono perché ce ne serviamo. Ma esse esistono, a maggior ragione, semplicemente per il fine di esistere. Una cosa non esclude l'altra. Ma là dove non lasciamo più che le cose siano se stesse, riducendole a strumento, a materia prima, a materiale, a una fonte di energia, in quel caso ci priviamo noi stessi del mondo. E in questo modo diventiamo nuovamente schiavi di ciò di cui volevamo liberarci: la nostra dipendenza dal creato¹⁴. Per l'uomo vale la priorità dell'essere sull'avere!

Lo stesso Giovanni Paolo II prima nella enciclica *Centesimus Annus* e più tardi nell'*Evangelium Vitae* propone una illuminata interpretazione del passo genesiaco, chiarendo la vocazione a cui l'uomo è chiamato dal Creatore.

In EV al n 39. , scrive:

«Il dominio accordato dal Creatore all'uomo non è un potere assoluto, né si può parlare di libertà di usare e abusare o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin dal principio, ed espressa simbolicamente nel divieto di non mangiare il frutto dell'albero (cfr. *Gn 2, 16-17*), mostra con sufficiente chiarezza che, nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali che non si possono impunemente trasgredire»¹⁵.

In questo governo del mondo l'uomo dispiega ed è legittimato a dispiegare scienza, sapere, tecnologia, ma nel procedere alla presa in carico di questo compito, l'uomo sa di essere responsabile di fronte a Dio e alla legge morale naturale anzitutto. Gli esseri umani svolgono tale servizio acquistando una conoscenza scientifica dell'universo, occupandosi responsabilmente del mondo naturale (inclusi gli animali e l'ambiente) e salvaguardando la loro stessa integrità biologica.

Come afferma Heidegger: “Se l'uomo, come esserci è apertura all'essere”, non è l'uomo a decidere dell'essere, come pretendono la scienza e la tecnica moderna, ma

¹⁴ Cfr. G. Polidoro, *Fonti energetiche e ambiente*, in Lippolis L., Timmermann P. (a cura di), *L'etica nelle politiche ambientali*, Padova 1991, 358-359.

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Evangelium Vitae"* (25.03.1995), Città del Vaticano 1995.

è l'esserci dell'uomo a essere deciso dall'essere. Dire che l'essere è l'ethos dell'uomo significa dire che l'uomo dimora e soggiorna nell'essere. La dimora e il soggiorno intervengono come elementi essenziali nella definizione dell'uomo che non può scegliersi altra dimora perché, in quanto apertura all'essere, se vuole essere uomo deve soggiornare nelle sue vicinanze.

Nell'ottica dell'esistenzialismo personalista e cattolico, la fedeltà dell'uomo all'essere si radica nella disposizione interiore - la coscienza - che sorge nell'uomo e al tempo stesso lo precede, strutturando l'incontro con se stessi e con l'altro. Detto in altri termini, l'uomo moderno per ristabilire l'armonia con la natura deve risvegliare la dimensione relazionale della propria coscienza, e riscoprire un modo di rapportarsi con il mondo che non conduca alla sua appropriazione e al suo uso strumentale, ma allo stare insieme a esso¹⁶.

Il riverbero antropologico dell'agire umano nei confronti del mondo creato diventa a questo punto evidente: l'uomo si compie come *homo amans* se guarda alla natura nella prospettiva dell'essere, e come *homo faber* se guarda a essa nella prospettiva dell'avere. Il contesto antropologico è quindi il primo e più importante luogo d'intersezione fra comunità umane e non umane nel personalismo cattolico: se l'uomo denigra la natura, sottrae una dimensione essenziale alla propria identità.

Se tutto viene da Dio quale deve essere il nostro atteggiamento? Il mondo va accolto come un dono di Dio, non può essere disprezzato, catturato e ritorto a se stessi. Ma l'uomo non può restare in posizione passiva, timoroso della natura. Dio lo ha chiamato a dominare la natura. L'intervento umano non ha che il rispetto di Dio come limite al rispetto della vita e della dignità degli uomini e anche la prudenza per non rischiare di rompere gli equilibri della natura. Ecco la grandezza dell'uomo¹⁷.

+ Antonio Staglianò
(Vescovo di Noto)

¹⁶Cfr. V. Mele, *La bioetica al femminile*, Milano, 1998, 85-90.

¹⁷ Cfr. C. Lasch, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua etica*, Milano 1992, 25-55.