



NOTIZIARIO

DELL'UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO
E DEL SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE



CEI
QUADERNI
DELLA SEGRETERIA
GENERALE CEI
NUOVA SERIE

N. 7
FEBBRAIO
2013

UFFICIO NAZIONALE
PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO

SERVIZIO NAZIONALE
PER IL PROGETTO CULTURALE

PER CUSTODIRE IL CREATO

RIFERIMENTI TEOLOGICI, ETICI
E PASTORALI

INDICE



Introduzione	pag. 7
<i>Simone Morandini</i>	
Ecologia: interpretare teologicamente un tempo di minaccia	pag. 9
<i>Gian Luigi Brena</i>	
Per una teologia trinitaria della creazione	pag. 23
<i>Piero Coda</i>	
Dono e debito, tra scienze umane e teologia. Prospettiva etico-teologica .	pag. 36
<i>prof. Martin M. Lintner OSM</i>	
Dono e debito tra scienze umane e teologia. Prospettiva etico-sociale ...	pag. 52
<i>Pierpaolo Simonini</i>	
L'esperienza di pastorale del creato della diocesi di Andria.	pag. 76
<i>Mimmo Francavilla</i>	
Ambiente ed economia nell'era della globalizzazione	pag. 81
<i>Leonardo Becchetti</i>	



INTRODUZIONE

Simone Morandini, *Fondazione Lanza (Padova), Facoltà Teologica del Triveneto*

I materiali raccolti in questo testo provengono dai seminari del gruppo di ricerca teologica sulla *Custodia del creato* promosso dall'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro e dal Servizio nazionale per il progetto culturale della CEI in collaborazione con l'Associazione Teologica Italiana (ATI) e l'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM). Essi nascono quindi da un invito proveniente da due soggetti pastorali ed indirizzato a due associazioni teologiche, che ha dato luogo ad una feconda interazione tra soggetti diversi. La traiettoria nasce da una motivazione pastorale, che domanda l'approfondimento teologico; al centro, un'attenzione appassionata per il creato, dono grande Dio per la vita, ma anche realtà che la crisi ecologica mette a rischio nella sua capacità di sostenibilità. Si tratta, come recita il titolo del primo intervento presente in questa pubblicazione, di "interpretare teologicamente un tempo di minaccia", di leggere i segni – spesso preoccupanti – che caratterizzano questo tempo alla luce della fede nel Dio Creatore. Un ambito cui si rivolge una significativa attenzione pastorale nella Chiesa italiana, come del resto anche in diverse altre realtà europee. Tre i momenti di lavoro seminariale realizzati nel corso del biennio 2010-2011, conclusi da un convegno svoltosi a Padova nel giugno 2011. Momenti in cui ha trovato un'espressione efficace quella responsabilità per la terra che – lo ha sottolineato Benedetto XVI nei numeri 48-51 di *Caritas in Veritate* – è in primo luogo responsabilità per le generazioni future, che dopo di noi si troveranno ad abitare su di essa. C'è dunque la necessità di un lavoro educativo da parte

delle comunità cristiane, per formare credenti che sappiano abitare lo spazio pubblico con un'attenzione forte per la dimensione ambientale, ma anche praticare stili di vita rinnovati, nel segno della sostenibilità e della solidarietà. C'è d'altra parte anche la necessità di una solida formazione, che radichi nella confessione di Dio Creatore, da cui viene come dono il reale che abitiamo, la varietà delle pratiche cui abbiamo appena accennato. C'è anche la necessità di un confronto attento con le diverse prospettive disciplinari che interagiscono nell'indagine del campo ambientale – dalla sociologia all'economia, a quelle che vengono chiamate proprio scienze ambientali.

Non stupisce, dunque, la varietà di temi che incontriamo nei testi raccolti in questa pubblicazione. In essa si delineano percorsi che intrecciano l'attenzione per la dimensione teologica fondativa (si vedano in tal senso gli interventi di G.L. Brena e P. Coda) con quella più specificamente etica (i contributi di M. Lintner e P. Simonini), ma anche un'attenzione per la prassi – sia quella pastorale (testo di D. Francavilla), che quella economica (L. Becchetti). L'esplorazione della fede nel Creatore nella sua declinazione trinitaria, la considerazione della categoria di dono – anche nelle sue implicazioni ecologiche, il riferimento ai comportamenti dei consumatori in ordine alla custodia del creato: solo alcuni dei temi che attraversano queste pagine.

Una varietà di approcci che peraltro – è importante sottolinearlo – non esaurisce la riflessione condotta nel percorso, che trova invece espressione anche nel volume "Custodire il creato. Teologia, etica e pastorale"



pubblicato dalle EDB nel 2013, di cui questi materiali costituiscono come una seconda parte in formato elettronico. Non a caso, si è scelto di assegnare a questa pubblicazione un titolo quasi identico: i due testi andrebbero davvero letti assieme, per apprezzare fino in fondo la feconda interazione che i diversi contributi hanno determinato e le prospettive di riflessione, di ricerca, di azione pastorale, che vengono a delinearci in tale intreccio. Lo testimonia, del resto, anche l'elenco degli interventi presenti nel testo cartaceo, che proprio per questo riportiamo in questa sede:

- **Introduzione** (*Roberto Presilla*);
 - **Presentazione** (*Roberto Repole, Sergio Bastianel*);
 - **Educare alla custodia del creato** (*Angelo Casile*);
 - **Confessare il Creatore, custodire il creato. Ripensare un percorso di ricerca** (*Simone Morandini*);
 - **E Dio vide che ciò era buono** (*Augusto Barbi*);
 - **Una responsabilità filiale. Teologia della creazione e questione ambientale** (*Francesco Scanziani*);
 - **Dottrina sociale della Chiesa e responsabilità per il creato** (*Luigi Lorenzetti*);
 - **Una spiritualità ecologica dell'abitare, un'etica del custodire** (*Giuseppe Quaranta*);
- **Custodire la terra per il bene comune** (*Pier Davide Guenzi*);
 - **Custodire il creato, rinnovare le pratiche. Prospettive per una pastorale del creato** (*Luca Bressan*);
 - **L'esperienza di pastorale del creato della diocesi di Brescia** (*Gabriele Scalmana*);
 - **Custodire il creato: rinnovare le pratiche** (*Matteo Mascia*).

Facile cogliere la consonanza di prospettive, ma anche la vastità del campo, che lascia anche numerose questioni ancora aperte. È per questo che, prima di concludere, desideriamo sottolineare come - dopo il primo ciclo di seminari, da cui provengono questi materiali - la riflessione è proseguita anche per il biennio successivo, a testimoniare di un'attenzione che non si esaurisce in pochi appuntamenti, ma al contrario, si fa più consistente e si specializza, per esplorare meglio una tematica di così vasta portata. L'anno della fede, del resto, invita ad approfondire sempre e di nuovo i contenuti del Simbolo, a ricordare che esso confessa Dio come il Creatore del cielo e della terra ed invita così anche ad una forma di vita che sappia abitare il creato con sapienza e responsabilità.



ECOLOGIA: INTERPRETARE TEOLOGICAMENTE UN TEMPO DI MINACCIA (*)

Gian Luigi Brena, *Istituto Aloisianum (Padova), ATI*

Ormai la scienza non ha più dubbi sull'incidenza del fattore umano negli squilibri ecologici.¹ L'allarme lanciato dapprima per i limiti dello sviluppo e l'esaurimento di risorse non rinnovabili, esteso poi all'inquinamento crescente della terra, dell'acqua e dell'aria si è recentemente polarizzato sul cambiamento climatico, che è sempre più presente nella sensibilità della gente e nell'agenda dei politici. Ma quanto contano gli allarmi provenienti dalla scienza nella vita quotidiana della gente? Attirano l'attenzione in momenti di emergenza, ma sono presto dimenticati. E quanto sarebbero popolari le scelte di politici lungimiranti? È tutto da vedere: sia la lungimiranza dei politici sia la reazione della gente, perché le minacce di catastrofi riguardano il *futuro*, e per quanto esso sembri avvicinarsi più rapidamente di quanto inizialmente previsto,² non tocca ancora in modo incisivo lo spazio della nostra vita quotidiana.

Quindi mi propongo 1. di considerare, insieme al problema ecologico oggettivo nelle sue grandi linee, l'effettiva preoccupazione per la *minaccia* ecologica. 2. Vorrei poi cercare di precisare la *sfida posta all'Occidente* dall'emergenza ecologica, e infine 3. riflettere sull'assunzione di responsabilità da parte della Chiesa e dei cristiani.

1. PROBLEMA ECOLOGICO MINACCIA ECOLOGICA

Mettendoci dal punto di vista dell'uomo della strada, e quindi considerando solo in modo molto approssimato i tratti oggettivi e macroscopici del problema ecologico, possiamo dire che al momento attuale i consumi di risorse dell'umanità nel suo complesso sfruttano il pianeta in modo drastico e cioè superano più del doppio la capacità di carico della Terra, o, detto positivamente, la sua capacità di resilienza, come rigenerazione delle risorse rinnovabili e smaltimento dei rifiuti. Posto che lo sviluppo economico non si arresta nel suo fabbisogno di risorse e di energia, e dato che anche la popolazione terrestre è ancora in aumento, il problema ecologico tende ad accentuarsi e quindi è urgente affrontarlo, non solo in modo da contenerne l'aggravamento, ma anche da rovesciare tale tendenza fino a raggiungere quell'equilibrio che è caratterizzato come *sostenibilità*. Esso consiste in un uso attuale delle risorse terrestri che consenta di passarle senza impoverirle alle future generazioni. Il primo impegno richiesto è quindi quello di *ridimensionare i consumi attuali*, portandoli al livello di sostenibilità, così che anche la prossima generazione pos-

(*) Questo testo è già stato presentato in *Studia Patavina* 57 (2010) 435-452; ringraziamo la rivista per l'autorizzazione ad utilizzarlo.

¹ A ciò ha contribuito in modo decisivo N. STERN, *The Economics of Climate Change*, The Stern Review, Cambridge 2006.

² Cf. M. PARRY, O. CANZIANI, J. PALUTIKOF, P. VAN DER LINDEN, C. HANSON (a cura), *Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.



sa godere dei beni della terra e cercare di mantenerli disponibili indefinitamente per le generazioni successive.

Se il nostro intervento non riuscirà ad essere tempestivo ed efficace, i disastri diventeranno gravi e irreversibili. I nostri figli o nipoti dovranno poi *inevitabilmente* addossarseli, a costi umani ed economici molto più alti di quelli attualmente richiesti per prevenirli. Inoltre alcuni squilibri saranno diventati irreversibili e c'è solo da sperare che non siano veramente drastici. In ogni caso sarà molto più difficile anche solo *mitigare* delle conseguenze che ora sarebbe ancora possibile *prevenire*.

Il problema ecologico così delineato a grandi tratti prospetta indubbiamente un futuro minaccioso, ma, a mio modo di vedere, la minaccia *attualmente* più sentita è un'altra, quella di dovere a breve scadenza diminuire i nostri consumi, che sfruttano eccessivamente le risorse terrestri e comportano un inquinamento crescente. Pensiamo all'effetto destabilizzante che essi hanno sugli equilibri climatici, per accennare al problema che attualmente è all'ordine del giorno. La prospettiva di un *futuro non lontano* nel quale il problema ecologico *dovrà* essere affrontato sembra sia sentita come la minaccia più grave.

Ci sono stati in tema ecologico degli allarmismi eccessivi. Diversi scienziati hanno poi molto ridimensionato il problema ecologico, così che sia i governi, sia i singoli hanno trovato degli agganci per minimizzare la questione. Questa tendenza a minimizzare è rivelatrice. Nello scambio quotidiano, anche coloro che ammettono l'esistenza del problema ecologico sottolineano spesso che la scienza troverà nuove risorse; oppure fanno notare che l'umanità del passato ha superato delle burrasche ben più grosse di questa, pur avendo meno mezzi a propria di-

sposizione. Conosciamo abbastanza questi ragionamenti, senza arrivare a quelli più filosofici e sofisticati di coloro che si sono chiesti in base a quale principio le generazioni future, e cioè chi non esiste, dovrebbe avere dei diritti. Oppure, adottando il principio di reciprocità, altri si chiedevano che cosa hanno fatto per noi le generazioni future perché noi dobbiamo provvedere a loro. Quanto ai filosofi dell'alterità, essi osservano che le differenze di mentalità tra le generazioni sono così forti che non possiamo immaginare quali saranno effettivamente le esigenze e le preferenze dei nostri discendenti.

La gente comune però capisce bene che in ogni caso gli esseri umani saranno simili a noi quanto basta per aver bisogno (e anche diritto) di mangiare e bere, oltre che di respirare e di non avere la loro abitazione sommersa dall'acqua. Ora, dato che la popolazione della terra continua ad aumentare, in futuro occorreranno, se mai, risorse naturali maggiori per garantire una loro condivisione equa. Se si aspira a mantenere il benessere attuale dell'Occidente (il quale anzi finora sta sempre cercando una propria crescita ulteriore) e se si vuole lasciare aperta la possibilità di estendere questo *tipo* di benessere a tutti i popoli, per le generazioni future non lontane resterà sicuramente solo la catastrofe. Ma a questo non si pensa ancora seriamente.

Nell'esperienza vissuta la minaccia ecologica è caratterizzata da due elementi: il primo è che i sintomi del *problema* sono effettivamente deboli, così che l'emergenza ecologica può essere minimizzata e perfino contestata e non s'impone all'attenzione pubblica. (A questo proposito bisogna poi osservare che i sintomi di allarme *dovranno* rimanere deboli, se il problema sarà affrontato in modo sufficientemente adeguato. Nel momento in cui i



sintomi di degrado diventassero macroscopici, con tutta probabilità i danni all'ecosistema sarebbero già irreparabili, e anche intervenendo con la massima drasticità si potrebbero rimediare solo in parte.) Secondo elemento: è innegabile la tendenza diffusa a minimizzare e rinviare il problema. Questo nasconde una *resistenza* ad affrontarlo apertamente, non solo da parte dei politici e della gente comune, ma anche da parte degli intellettuali,³ e direi anche da parte delle religioni.

Certo è innegabile che la minaccia ecologica sia un problema nuovo e difficile da cogliere. Finora si era pensato in sede economica che solo le risorse *scarse* abbiano un prezzo. L'aria e l'acqua e la terra non erano viste come risorse scarse o deperibili, mentre ora l'inquinamento ha superato la soglia della capacità rigenerativa del pianeta. Si può dire che la scarsità si è generalizzata ed è diventata drastica, tanto che alcune risorse rischiano di essere esaurite.⁴ Tuttavia i sintomi di questa nuova situazione di esaurimento delle risorse non sono finora giunti a manifestarsi in modo macroscopico nella vita quotidiana della gente. Gli indizi di inquinamento si traducono in sporadiche e parziali sospensioni domenicali della circolazione di auto nelle città. I sintomi di cambiamento del clima ci vengono ricordati con sequenze televisive che mostrano ad esempio lo scioglimento dei ghiacciai, un fenomeno abbastanza lontano dalle nostre case, come per lo più lo sono anche le inondazioni, che ab-

biamo comunque già visto anche in passato. E basta un inverno in cui nevica più del solito per scrivere sui giornali: ma dove è questo riscaldamento del clima?

Insomma, i disastri e i problemi grossi sono prevedibili solo per un futuro non immediato. Cogliarli nella loro possibile drammaticità e urgenza esige da parte delle persone una capacità di captare delle interdipendenze complesse e una disponibilità a farsi carico di problemi globali oggi difficilmente configurabili. Le minacce che incombono sul futuro dell'umanità e del pianeta possono essere colte nella loro effettiva portata e gravità solo da chi riesce a comprendere le grandi interdipendenze e si fa carico di una responsabilità che va molto al di là dell'orizzonte quotidiano, già per tutti impegnativo.

Dalla gente comune questi problemi non sono semplicemente ignorati, ma sono sentiti in modo confuso e preoccupato come una tempesta che si annuncia all'orizzonte e che si sa inevitabile. Questo rende comprensibile perché ci sia una forte tendenza ad evitare perfino di parlarne. La minaccia *molto temuta* e percepita in modo sufficientemente chiaro è quella dei *sacrifici* che ci saranno richiesti per affrontare il problema ecologico – e questo basta per cercare, fin che si può, di non pensarci e di rinviarlo.

Si può dire che la minaccia *oggettiva* e globale è presa in considerazione da una minoranza (crescente) di scienziati, di politici e di persone impegnate, ma non è colta nei

³ Naturalmente si può sempre discutere sull'entità e sull'urgenza del problema ecologico e sostenere che si è troppo pessimisti o allarmisti, e così via. Ma la tendenza ad aggravarsi del problema è indiscutibile, e la tendenza a volerlo ignorare o rinviare è altrettanto evidente. Invece è lecito discutere circa la priorità delle diverse urgenze. Direi che tutte le proposte volte a migliorare la posizione dei popoli svantaggiati, ad esempio dando la priorità ai problemi della salute, come propone l'«ecologista scettico» B. Lomborg, sono ben-venute anche dal punto di vista ecologico. Cf. B. LOMBERG (a cura), *How to Spend \$50 Billion to Make the World a Better Place*, Cambridge University Press, 2006, soprattutto XI-XXI.

⁴ Mentre si può pensare che la scarsità sia sempre compensata e in qualche modo equilibrata dall'aumento dei prezzi di mercato, invece l'esaurimento è irrecuperabile a qualsiasi prezzo. Di conseguenza esce dal mercato, ma continua a incidere nella vita.



suoi termini propri dalla maggioranza della gente. La minaccia veramente sentita è quella di dover ridimensionare il proprio benessere, alimentata dalla sensazione vaga che ci possano essere chiesti dei sacrifici non da poco, se vogliamo farci effettivamente carico del problema ecologico.

In definitiva, la *minaccia ecologica vissuta* produce una resistenza ad affrontare il *problema ecologico*, che, per questa circostanza, diventa un'*emergenza* che tende ad aggravarsi. Ed è precisamente il risvolto soggettivo della minaccia quello che rende veramente arduo, oltre che più complesso, questo problema. È la paura a renderlo veramente enorme e temibile. Se l'analisi fin qui proposta è accettata, la motivazione della paura messa in primo piano da H. Jonas⁵ non solo ha una scarsa incidenza sull'assunzione di una responsabilità ecologica, ma è controproducente.

Notiamo che dei sacrifici significativi sono richiesti a tutti: sia ai paesi occidentali, che temono una *limitazione notevole* del proprio benessere, sia ai paesi emergenti che temono di venir privati del loro *diritto allo sviluppo*. Anche questo contrasto di motivazioni porta i singoli e i popoli a rinviare il problema ecologico, il quale diventa oggettivamente più difficile anche per la protesta da parte dei paesi emergenti. L'umanità di oggi è propensa a rivendicare i propri diritti, ma non è disposta al sacrificio e non ha sufficientemente acquisito un senso di solidarietà globale.

Queste considerazioni dicono che la minaccia e l'emergenza ecologica esiste ed è molto impegnativa, e lo è più dal punto di vista morale che da quello economico. Comunque

la si voglia valutare nelle sue esigenze e nella sua urgenza, essa è destinata ad accompagnare inesorabilmente il futuro del genere umano, e si aggraverà quanto più la si vorrà trascurare o rinviare. Per concludere, la *minaccia complessiva* si può riassumere nel timore che l'umanità attuale non sia all'altezza delle sue responsabilità e non riesca ad affrontare in tempi utili l'emergenza ecologica. Ragionando a mente fredda e in base ai diritti umani *fondamentali*, e cioè a principi di giustizia oggi universalmente condivisi, tutti comprendono che è doveroso affrontare il problema ecologico, ma quando si viene al pratico tutti pensano più ai costi attuali che ai benefici futuri, dato che essi saranno i benefici degli altri.

Fin qui abbiamo considerato il problema e la minaccia ecologica nel suo insieme come un problema globale e comune all'umanità intera. Ma è necessario differenziare questa considerazione generica e precisare che il problema si pone anzitutto per l'umanità occidentale. Le responsabilità per l'insorgere dell'emergenza ecologica, e anche i mezzi concreti per affrontarla, coinvolgono in misura preponderante l'Occidente, a motivo della sua storia e dei suoi stessi principi morali e giuridici. Noi proclamiamo che tutti e ciascun essere umano ha *uguali diritti*, e questo vale anche per il godimento dei beni comuni della terra. Invece a tutt'oggi sono troppo evidenti le sperequazioni a favore dell'Occidente nel benessere, nei consumi e nello sviluppo. Questa situazione assegna all'Occidente una responsabilità prioritaria, che senz'altro aggrava ulteriormente per noi la sensibilità alla minaccia ecologica.

È vero che l'emergenza ecologica è soprat-

⁵ Cf. l'opera pionieristica di H. JONAS, *Il principio responsabilità* (1979), tr. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990. Occorre precisare però che il «principio paura», dapprima contrapposto al «principio speranza» (p. 190), diventa poi solo l'euristica della paura (p. 285), a servizio del «principio responsabilità» (p. 284).



tutto un problema per l'umanità futura; è altrettanto vero che la soluzione del problema esige che *tutta l'umanità* attuale collabori a raggiungere un livello di *sostenibilità* per un dovere di giustizia verso le generazioni future. Ma la cooperazione di tutti i popoli potrà realizzarsi solo se si comincia a stabilire una tendenziale giustizia all'interno dell'umanità presente. Solo in base a una ripartizione tendenzialmente egualitaria dei costi e benefici ecologici potremo alleare anche gli altri popoli in un'azione di prevenzione e di contenimento dell'emergenza ecologica. Tocca a noi per primi assumere le nostre responsabilità superando la paura, così da riuscire a guardare in faccia alla situazione che, bene o male, dovremo affrontare.

2. LA SFIDA PER L'OCCIDENTE

La responsabilità preponderante dell'Occidente nella crisi ecologica è innegabile, dato che ha sfruttato le risorse terrestri a proprio vantaggio già da molto tempo e che a tutt'oggi ha il primato nei consumi che gravano sugli equilibri naturali, consumi che restano tuttora *drasticamente più alti* rispetto a quelli degli altri popoli. Ad esempio fino a pochi anni fa si calcolava che l'India emettesse pro capite gas serra 20 volte inferiori a quelli degli USA.⁶ Attualmente è la Cina nel suo insieme a incidere sull'ambiente nella misura più pesante. Ma i diritti umani seguono un criterio *individualizzato*: ogni essere umano ha diritto a un uguale godimento dei beni ambientali ed è tenuto a una uguale responsabilità per la loro riproduzione, e da questo punto di vista la Cina non

è affatto al primo posto. La situazione attuale assegna dunque agli Stati Uniti, ma anche all'Europa, un impegno prioritario: il problema ecologico chiama in causa soprattutto l'Occidente, in quanto esso ha utilizzato e utilizza tuttora una parte sproporzionata delle risorse terrestri.

È vero che lo sviluppo dell'Occidente è avvenuto quando era difficilmente prevedibile un'emergenza ecologica. Essa è sorta con il crescere della popolazione, con lo strapotere della tecnica e con il diffondersi dei consumi. Solo a questo punto il rapporto dell'umanità con la natura si è rovesciato: non è più la natura che domina l'uomo – e al tempo stesso gli garantisce un ambiente sicuro e stabile. È l'uomo che ora domina la natura, e deve quindi anche farsi carico della sua integrità e dei suoi equilibri. Invece di difendere gli esseri umani dalla natura, occorre ora difendere la natura dall'invasione degli esseri umani. Ma le responsabilità sono distribuite in modo molto diseguale.

Quando diciamo che tocca all'umanità rendersi conto della fragilità della natura e prendersene cura, parliamo anzitutto di noi, che già stiamo consumando in eccedenza i beni della terra. La cura dell'ambiente non può essere richiesta sensatamente a dei popoli che non hanno ancora raggiunto un livello minimo di benessere. La maggior parte degli esseri umani deve ancora oggi lottare con la natura per il pane quotidiano, fino a cercarlo tra i rifiuti, mentre altri – e questi *siamo noi* – sfruttano eccessivamente la natura e scaricano su di essa una valanga di immondizie. È offensivo chiedere di occuparsi del giardino a chi non ha di che sfamarsi e non ha neanche una casa. C'è un salto qualita-

⁶ Si comprende allora una presa di posizione dell'India già prima della Conferenza sul clima di Copenhagen (2009): non assumere nessun impegno da parte sua, finché non avrà visto impegnarsi seriamente l'Occidente, cosa più che comprensibile, anche perché molte promesse ecologiche occidentali non sono state onorate.



tivo stridente tra il nostro *lusso* e i *bisogni primari* ancora insoddisfatti della gran parte dell'umanità: questa sperequazione drastica segnala una umiliante sofferenza che non può essere ignorata.

D'altra parte, anche le possibilità di risorse e attrezzature per affrontare il problema sono differenziate e puntano di nuovo la responsabilità primaria dell'Occidente. Questo ci porta a una prima conclusione: tenendo conto delle nostre responsabilità storiche, dei nostri eccessivi consumi attuali, delle nostre risorse e capacità tecniche e dei nostri principi morali, occorre che noi prendiamo l'iniziativa di adottare uno stile di vita che non superi un tetto di consumi universalmente condivisibile e sostenibile.⁷

Il ridimensionamento dei nostri consumi è necessario anche perché il modo più spontaneo di immaginare lo sviluppo da parte dei paesi emergenti è quello di raggiungere il benessere attuale dell'Occidente. Questo sarebbe giusto, ma non è ecologicamente sostenibile. Come già accennato, se tutto il genere umano raggiungesse il livello medio di consumi dei popoli oggi più sviluppati, lo sfruttamento della natura sarebbe così invasivo da portare ad un suo impoverimento rapido e irreversibile. Occorre dunque che chi consuma di più cominci *per primo* a ridimensionare il proprio stile di vita, fino a configurare forme e livelli di benessere che possano essere raggiunti in linea di principio

da tutta la popolazione mondiale attuale *senza compromettere il pari diritto al benessere delle generazioni future*.

Stabilire il tetto massimo dei consumi sostenibili consente di offrire a tutti un modello di benessere equamente condivisibile e così una garanzia della possibile tendenziale *uguaglianza* nel godimento dei beni ambientali. Tale garanzia concreta si può configurare solo impegnandoci noi per primi e fin da ora a impostare uno stile di vita e un modello di sviluppo compatibile con un *pari sviluppo degli altri popoli*, estensibile anche alle generazioni future. Il *problema di giustizia* nei confronti delle generazioni future coinvolge tutta l'umanità presente. Ma per coinvolgere effettivamente tutti i popoli in un'azione ecologica sostenibile occorre soddisfare fin da ora un criterio di equità come condizione previa di una possibile concreta uguaglianza di diritti e di opportunità.

Per ottenere che anche i popoli in via di sviluppo assumano le proprie responsabilità verso le generazioni future è necessario che l'Occidente s'impegni decisamente e urgentemente ad attuare uno stile di vita che possa essere presentato come base di tendenziale equità e uguaglianza, così che il problema ecologico possa essere affrontato da tutti i popoli *in modo coordinato e collaborativo*.

Anche se non facile, il ridimensionamento della propria forma di benessere è possibile

⁷ Lo *White Paper on the Ethical Dimensions of Climate Change*, elaborato nell'ambito dell'omonimo programma creato in occasione della 10a Conferenza delle Parti della *United Nations Framework Convention on Climate Change* svoltasi a Buenos Aires nel dicembre 2004 (cf. <http://rocketethics.psu.edu/climate>) nota con approvazione il principio proposto dai paesi in via di sviluppo: «All human beings should be entitled to an equal share of the atmospheric commons» (n. IV, 12 b.), e dichiara che costi e benefici dovrebbero essere distribuiti secondo «common but differentiated responsibilities and respective capabilities. Accordingly, the developed country Parties should take the lead in combating climate change and the adverse effects thereof» (n. II, 21, ii). Oltre al principio: «the polluter should, in principle, bear the cost of pollution» (n. II, 20, ii), sono stati proposti diversi altri criteri di giustizia più fini, ad esempio: «Proportionality Principles», «Satisfaction of Basic Needs», «Comparable Burdens Principle», «Ability to Pay Principle», «Rawlsian Principle of Justice» (n. IV, 13 a.-e.). Essi convergono sostanzialmente nell'assegnare ai paesi occidentali una responsabilità prioritaria.



per l'Occidente sia per le sue capacità tecniche e le sue risorse economiche, sia in forza dei suoi principi morali, dato che i diritti umani laici e l'amore cristiano sono perfettamente in sintonia circa l'esigenza di *uguaglianza* tra tutti gli esseri umani non solo nei diritti formali, ma anche nelle risorse materiali che li rendono praticabili. Si tratta per noi di adottare stili di vita meno dispendiosi in fatto di risorse ed energia, e quindi di sviluppare delle tecnologie meno invasive nella natura e di impostare delle politiche fiscali e incentivi economici che rendano conveniente l'adozione di tecnologie ecologicamente virtuose.⁸

Notiamo che una simile politica economica non è puramente altruistica, dato che tutti i popoli hanno un interesse a sviluppare un'economia ambientalmente non invasiva. In effetti quanto più ogni paese riuscirà a diminuire l'*impatto ambientale* dei propri modi di produzione e stili di vita, tanto più gli sarà possibile aumentare il proprio benessere rimanendo nello spazio della sostenibilità. Quindi le tecnologie sostenibili che soprattutto l'Occidente è attualmente in grado di sviluppare potranno essere esportate con un ritorno anche economico e hanno e avranno un interesse *globale permanente*. In definitiva l'iniziativa che spetta all'Occidente comporta la capacità di diminuire i propri consumi, una diminuzione che può essere conciliata con un benessere diverso e (forse) non minore, anzi perfino con una crescita. Ma per questo l'economia deve essere reimpostata, dato che mentre la morale dei diritti umani e la tradizione cristiana sono orientati all'uguaglianza e alla solidarietà, invece l'economia occidentale è basata sull'individualismo utilitaristico e sulla massi-

mizzazione dei consumi, ignorando sia i limiti ecologici, sia i principi morali più alti. Soprattutto nei rapporti internazionali, si è ritenuto normale fino a tempi recenti di far valere la «legge» del più forte.

Ora vorrei provare a dare una misura della difficoltà che comporta il problema ecologico. Diciamo per cominciare che ogni il cambiamento è già scomodo in se stesso, ma diventa più pesante quando comporta un ridimensionamento che in qualche modo limita le proprie abitudini di consumo. Esso domanda non solo una nuova sobrietà, ma anche una notevole creatività. La difficoltà più grossa sembra quella di mobilitare le motivazioni morali che possano dare un senso ai sacrifici richiesti. Ora questa sfida morale è veramente nuova ed è estremamente esigente: per la prima volta nella storia dell'Occidente, e diciamo pure dell'umanità, dei sacrifici notevoli sono richiesti direttamente a favore degli altri – di *altri popoli* e delle *generazioni future*. E mentre i sacrifici del passato sono stati affrontati per avere di più e aumentare il benessere, come avviene ancora per i popoli emergenti, i sacrifici richiesti all'Occidente sono motivabili *esclusivamente* da un punto di vista morale e di giustizia, per rendere possibile una condivisione *universale* dei beni della terra, accettando di consumare di meno.

È richiesta una inaudita statura morale per essere all'altezza di queste esigenze. Ma saper affrontare a viso aperto queste sfide ha un senso e una portata più generale di quella semplicemente ecologica. Ormai tutti i problemi di qualche importanza hanno assunto una dimensione globale, ma il problema ecologico non è globale solo nel senso che si ripercuote su tutti gli altri. L'emergenza eco-

⁸ Cf. ad esempio E.U. V. WEIZSÄCKER, A.B. LOVINS, L.H. LOVINS, *Fattore 4. Come ridurre l'impatto ambientale moltiplicando per quattro l'efficienza della produzione*, Edizioni Ambiente, Milano 1998.



logica è *direttamente* globale, in quanto incide sulla *natura intera* nei suoi equilibri, e coinvolge direttamente l'*intera umanità*, esigendo una collaborazione costruttiva di tutti i popoli e di tutte le persone. Questa emergenza inaugura una situazione globale, nella quale solo un atteggiamento di solidarietà e uno stile di dialogo consentirà d'ora in poi di affrontare adeguatamente i problemi di tutti. Nella nostra era globale il rischio messo in luce efficacemente da Huntington⁹ è che anche le altre civiltà, sulla via di diventare dominanti, vogliano imporre universalmente la propria cultura, ripetendo così l'errore che oggi è imputato all'Occidente. Riuscire invece a inaugurare una relazione diversa tra i popoli, che sia all'altezza delle responsabilità di un'era globale sarebbe un compito storico di grande portata nel quale l'Occidente dovrebbe prendere l'iniziativa, sapendo fare un passo indietro in tema di consumi. L'emergenza ecologica è un contesto privilegiato per inaugurare un nuovo stile internazionale di vera solidarietà. È sperabile che non ci manchi il coraggio di affrontare consapevolmente i problemi che le economie emergenti e la minaccia ecologica ci propongono in modo sempre più imperioso. Occorre cominciare effettivamente a pensare e agire su scala globale, con lucidità e senza nasconderci né la difficoltà né l'enorme importanza dei problemi che ci confrontano. Come è possibile che l'Occidente possa superare le sue paure e far fronte alla situazione assumendosi le proprie prevalenti responsabilità? E il cristianesimo, la religione

tradizionale dell'Occidente, pur avendo perso in buona parte la sua influenza sulla vita quotidiana della maggioranza, non potrebbe o dovrebbe farsi carico di questa situazione di emergenza ecologica?

È possibile aspettarsi che coloro che si riconoscono cristiani abbiano una lucidità e un coraggio sufficienti per affrontare per primi i sacrifici richiesti in vista di una fraternità e solidarietà universale?

3. UN POSSIBILE COMPITO PER LA CHIESA E PER I CRISTIANI

Basta la responsabilità prioritaria dei paesi occidentali di tradizione cristiana a conferire una portata *teologica* al problema ambientale? Questa è solo una ragione in più, ma è chiaro che dove è in questione la creazione di Dio e la fraternità umana la Chiesa e i cristiani non possono restare indifferenti. E infatti le confessioni cristiane si sono già impegnate ecumenicamente, con documenti ufficiali, e per quanto riguarda la Chiesa cattolica, il Papa e i Vescovi si sono chiaramente pronunciati. Ora è compito dei cristiani, e soprattutto dei teologi e dei filosofi approfondire la portata e le ragioni dell'impegno cristiano di fronte alla minaccia ecologica. Un impegno cristiano sembra richiesto, anche solo considerando le cose dall'esterno, dato che è l'umanità occidentale a dover prendere la guida in tema di ecologia, e anche la religione tradizionale dell'Occidente è chiamata in causa. Viene spontaneo chie-

⁹ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 2000, mette in luce un orgoglio delle altre civiltà che è già alla base dello spontaneo etnocentrismo dei diversi popoli, ma rischia di diventare eccessivo (come lo è stato quello dell'Occidente), quando lo sviluppo economico di un grande popolo lo rende ancora più fiero di se stesso e tentato di far sentire la propria superiorità soprattutto a un Occidente che fino a ieri (e ancora oggi) si comporta come se fosse l'unica civiltà degna di questo nome. La tendenza delineata da Huntington con questa tesi (p. 100s) mi sembra sufficientemente documentata nel suo libro.



dere ai cristiani se di fronte a questa grande sfida morale per l'Occidente non si sentano chiamati a dare un loro contributo specifico. Anche chi vede il cristianesimo dall'esterno non può evitare di chiedersi se il cristianesimo abbia ancora una vitalità e incidenza concreta sufficienti, una capacità di ispirazione e di motivazione che possa abilitare l'Occidente ad assumersi le sue responsabilità globali.

Ma, considerando le cose dall'interno e da un punto di vista teologico, può sorgere qualche dubbio su una simile impostazione del problema. Si chiede al cristianesimo (e alle religioni) un contributo per affrontare *con successo* l'emergenza ecologica. Sembra che così la religione sia vista solo un mezzo per la soluzione di un problema concreto non strettamente religioso. Ci si può chiedere se non vi sia qui una strumentalizzazione della religione a un fine ad essa estraneo. Ma si può parlare propriamente di strumentalizzazione solo quando non si attribuisce alla religione nessun valore proprio e la si tratta solo come un'utile ideologia. Ma attualmente si riconoscono sempre più dei valori propriamente religiosi, e quindi non si può parlare di strumentalizzazione pura e semplice, anche se molti sono interessati solo o soprattutto agli effetti politici della religione. Occorre rendersi conto però che solo una *religione veramente vissuta* può avere anche delle ricadute nella vita sociale e po-

litica. E quindi alla fine siamo rinviiati ai contenuti specificamente religiosi e alla fede vissuta, anche per quanto riguarda l'emergenza ecologica.

Il modo in cui ho accostato il problema è quello più abituale, e non si muove in un orizzonte religioso, ma alla fine un coinvolgimento specifico della religione risulta inevitabile. Ed è importante sottolineare questo punto, dato che proprio il cristianesimo è stato visto inizialmente da molti ambientalisti addirittura come un ostacolo, o comunque come un problema in più,¹⁰ sia per il suo preteso antropocentrismo, sia per l'idea diffusa che le religioni siano più un fattore di divisione che di unione tra i popoli. Anche per questo è indispensabile chiedersi come il problema ecologico possa essere ripensato e vissuto in modo cristiano. E veniamo così all'interrogativo cui ci proponevamo di rispondere in partenza: come interpretare teologicamente la minaccia ecologica?

3.1 Coinvolgimento del cristianesimo?

Il problema ecologico riguarda anzitutto l'Occidente, ma non sembra riguardare direttamente la Chiesa, dato che la politica e l'economia occidentale si sono da tempo rese autonome dalla Chiesa e si sono anzi sviluppate in buona parte in contrasto non solo con le direttive ecclesiali, ma anche con i principi evangelici. Come potrebbe il cristianesimo essere corresponsabile anche di svi-

¹⁰ Cf. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, che di solito viene visto con favore anche in ambienti cristiani. In realtà, dopo le sue deludenti riflessioni sull'etica dell'aldilà (p. 20s), e dopo aver dichiarato impossibile appellarsi a una fede mancante o screditata (p. 57), egli afferma che se Dio ha visto che la creazione era buona, ciò dovrebbe essere visibile anche indipendentemente da lui (p. 60), come se una possibile relazione con Dio non contasse niente. Appellarsi a una nuova religione o a un nuovo movimento religioso di massa che sia in grado di motivare una responsabilità ecologica è giudicato da lui inaffidabile (p. 189s). Anche la dichiarazione di Jonas: «L'autore è preparato al rimprovero di cinismo e non desidera contrapporgli l'assicurazione delle sue buone intenzioni» (p. 191) occulta la vera questione, che si pone anche indipendentemente dalla fede religiosa: la proposta generale di Jonas, basata sull'affidabilità del principio responsabilità, non sarebbe compromessa precisamente dal suo «cinismo», soprattutto ora che la fiducia che egli riteneva di poter porre più realisticamente nella dittatura sovietica non può più essere presa in considerazione?



luppi che si sono instaurati senza di esso e contro di esso?

Secondo una plausibile interpretazione della modernità proposta da Pannenberg, la *divisione dei cristiani* è stata *oggettivamente* corresponsabile del sorgere della secolarizzazione moderna, dato che un cristianesimo diviso e in lotta al suo interno ha perso la capacità di influire sulla società. Dapprima le confessioni hanno cercato di ristabilire l'unità sia riformando la Chiesa intera, sia reintegrando i Protestanti. Ma poi, quando la divisione si è dimostrata insuperabile, ciascuna delle confessioni cristiane si è preoccupata soprattutto di conservare la propria specificità. Il cristianesimo non ha potuto così offrire un orientamento unitario e autorevole all'intera società, la quale è stata in qualche modo costretta a mettersi in proprio per la chiusura e l'intolleranza reciproca delle confessioni. Questo ha portato a una estraneità crescente tra le confessioni cristiane e la società, soprattutto in Europa. Un aspetto saliente della storia europea è stato poi il colonialismo, che ha cambiato il mondo portandolo, nel bene e nel male, agli attuali sviluppi. Il cristianesimo figura dalla parte dei colonizzatori e degli « invasori », suggerisce J. Moltmann.¹¹ Se accettiamo questa lettura dell'Occidente visto con gli occhi degli altri, anche il cristianesimo si trova storicamente coinvolto nella corresponsabilità della situazione e dei problemi attuali, anche se in modo indiretto. Certamente questa lettura addossa al cristianesimo delle responsabilità *storiche*, che non considerano le intenzioni o la buona volontà

delle persone, ma la funzione oggettiva che il cristianesimo ha avuto nella storia dell'Occidente e che la civiltà occidentale, compresa la sua religione, ha avuto nella storia mondiale. Da questo punto di vista il cristianesimo è coinvolto anche negli sviluppi che ha cercato *invano* di contrastare.

Ma, anche se il cristianesimo non si sentisse corresponsabile,¹² potrebbe comunque sentirsi ugualmente chiamato a farsi carico della situazione di oggi. Anche perché spesso i cristiani sostengono che il laicismo delle nostre società non è in grado di alimentare valori e decisioni forti. Tutte queste ragioni non sono strettamente teologiche, ma potrebbero essere delle ragioni in più per un impegno cristiano nei problemi globali a cominciare da quello ecologico.

Ma occorre considerare il cristianesimo dall'interno e chiederci se vi siano delle ragioni strettamente teologiche e propriamente cristiane perché il problema globale della salvaguardia del creato debba assumere un'importanza particolare e forse epocale proprio per il cristianesimo. Sviluppare questo programma di ricerca esige la collaborazione di tutti. Qui vorrei solo evidenziare per sommi capi come l'impegno ecologico possa assumere una portata fondamentale anche da un punto di vista strettamente teologico.

3.2 Interpretare teologicamente un tempo di minaccia

Occorre domandarsi se la nostra fede nella *creazione continua* non faccia parte del primo comandamento. Questa fede ci porta a cogliere nella profondità della natura l'azione

¹¹ Alcuni motivi per un'assunzione piena di corresponsabilità dell'epoca moderna e per un atteggiamento programmatico di dialogo verso tutti i popoli ho cercato di esplicitarli in *Cristianesimo e crisi ecologica*, in *Studia Patavina* 47 (2000) 167-184, in particolare 174-181.

¹² E tuttavia a me sembra molto importante il suggerimento dell'*Introduzione al Rito della penitenza* (a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1974), che invita il popolo di Dio a diventare « segno nel mondo di come ci si converte a Dio » (n. 4, p. 16).



di Dio che crea le cose. Di fronte alle religioni orientali, molto apprezzate dagli ecologisti perché collocano il divino nella natura stessa, occorre chiederci se non dobbiamo anche noi approfondire la nostra fede fino a cogliere nella natura la presenza attualmente operante della potenza, sapienza e bontà di Dio. San Francesco d'Assisi ci affratella alla natura, sant'Ignazio di Loyola invita a sentirsi in contatto con Dio che ci comunica di persona l'essere, la vita e la grazia nella sua azione creatrice. Queste esperienze profonde le possiamo condividere con tutte le religioni, soprattutto quelle monoteistiche.¹⁵ La differenza creaturale tra finito e Infinito non deve essere dimenticata, ma non toglie nulla a una presenza creatrice intima e pervasiva.

Per esprimere lo specifico cristiano della nostra fede nella creazione dovremmo soprattutto approfondire che cosa significa che la creazione avviene mediante il Figlio, nel Figlio e verso il Figlio, e che è portata al suo compimento nello Spirito santo, che è lo Spirito di Gesù Cristo. Dal punto di vista cristiano la creazione non è facilmente separabile dall'incarnazione, e così la profondità della creazione si intensifica per le sue dimensioni trinitarie, ma anche per la presenza incarnata di Gesù Cristo, che si innesta nel cuore dell'universo e dell'umanità. Gesù ha assunto una natura umana legata strutturalmente all'evoluzione dell'universo e all'evoluzione della vita, come ci ricordano il principio antropico e l'evoluzione delle forme di vita. La pienezza del tempo noi la rico-

nosciamo in Gesù, che promette all'umanità il suo compimento.

Ma l'incarnazione è al tempo stesso un'opera di *redenzione* per incorporazione a Cristo, che assume e destina la natura e la storia umana a una trasformazione secondo stili di vita evangelici. Gesù ha vissuto la nostra vita per riconciliare e unire i figli di Dio dispersi. Ha insegnato un amore di fraternità a prezzo della sua vita. Anche la beatitudine della povertà evangelica risulta oggi indispensabile come via di riconciliazione mediante la condivisione dei beni della terra. Non si tratta tanto di proclamarla, quanto di viverla, perché diventa equivoca quando viene detta solo per gli altri, invece di cominciare dal proprio stile di vita. E se anche lo Spirito del Padre e di Gesù è attivo nell'universo e opera alla sua unificazione e santificazione, possiamo parlare di una «divinizzazione» dell'universo, o anche di un valore eterno conferito alle cose finite. Siamo immersi nell'opera creatrice e redentrice della Trinità e siamo invitati ad accoglierla e a parteciparvi prolungandola.

Come si potrebbe dunque parafrasare l'inno della lettera ai Colossesi? Come dire oggi che la creazione avviene *mediante* Cristo, è *in* Cristo, e *va verso* Cristo? A me sembra ci manchi una sensibilità simbolica sufficiente per comprendere queste espressioni. Diciamo comunque che fin quando l'umanità non si disporrà a far propri l'atteggiamento e i comportamenti dell'amore fraterno che Dio ci ha mostrato nel suo Figlio, e finché non si comporta concretamente in modo solidale nei

¹⁵ S. Ignazio usa immagini che suggeriscono un'emanazione, «come dal sole discendono i raggi, dalla fonte le acque, ecc.» (Esercizi Spirituali, n. 237). Del resto non solo i mistici nel loro linguaggio esperienziale, ma anche s. Tommaso d'Aquino presenta la creazione come una specie di emanazione delle cose da Dio (cf. il titolo della questione 45 della prima parte della *Somma di teologia*), mentre in sede filosofica e teologica si tende a contrapporre emanazione e creazione, evidenziando con quest'ultimo termine la differenza ontologica tra creatura e Creatore. Questa deve essere mantenuta, anche se oggi si ritiene spesso di dover rinunciare al linguaggio della causalità. Ma questo non dovrebbe farci dimenticare il linguaggio più intuitivo dei mistici.



confronti di ogni essere umano, la creazione sarà sempre sottoposta alla corruzione dell'ingiustizia. Rendere la creazione schiava del nostro egoismo è un *abuso* di essa. La cura della natura diventa invece una modalità fondamentale di solidarietà con ogni essere umano. La parabola del giudizio universale ci ricorda che abbiamo ignorato Cristo, se non lo abbiamo riconosciuto presente nel povero e dell'indifeso.

È indispensabile coinvolgere nell'impegno ecologico anche chi non vuole sentir parlare di Dio, e la sostanza etica di questo problema consente di far posto a tutti, e può essere condivisa con tutti, fianco a fianco con ogni essere umano. Una simile cooperazione potrebbe favorire una nuova stima reciproca tra persone religiose e non religiose. Resta il fatto che il problema ecologico globale è sfuggente e difficilmente colto dalla gente. Ma esso offre a tutti un'opportunità e può essere articolato in cento forme quotidiane: dalla dieta al modo di vestire e di riscaldare la casa, dall'organizzazione del lavoro e del tempo libero fino alla raccolta differenziata dei rifiuti. Indubbiamente queste attenzioni minute non saranno assimilate dalla gente in mancanza di autorevoli e univoci orientamenti generali, sia in ambito ecclesiale che in quello politico.

Il problema ecologico è un invito ad approfondire e attualizzare i misteri della creazione e dell'incarnazione, che sono centrali nel cristianesimo, e stimola un rinnovamento non solo della teologia ma di tutta la vita

cristiana. La preghiera dovrebbe includere una partecipazione contemplativa all'azione creatrice di Dio e all'amore di Cristo, che riconcilia e libera l'umanità dalle sue divisioni e dall'egoismo: cercare Dio adorandolo presente nella creazione e partecipare alla cura che ha per ogni creatura, condividendo nella fraternità i doni della creazione con tutti gli uomini.

L'emergenza ecologica può assegnare così una nuova misura *globale* e una nuova concretezza al duplice amore cristiano. Si può effettivamente sperare in un rinnovamento cristiano se si immagina che anche la catechesi, la liturgia, la spiritualità possano essere reimpostate, aspirando a una concretezza e responsabilità attualizzate.¹⁴

Si potrebbe dire che il secondo comandamento acquisti solo ora la portata direttamente e praticamente universale intesa dal Vangelo, in un'epoca nella quale l'interdipendenza tra i popoli si estende a tutto il globo e richiede una solidarietà concretamente universale.¹⁵ Diventa sempre più chiaro che l'umanità può sopravvivere in modo sopportabile e sensato solo se inaugura una nuova fratellanza. Il problema ecologico rende concreto l'appello universale alla solidarietà: tutta l'umanità presente è chiamata a prendersi cura del nostro pianeta e a farsi carico dell'umanità futura per un tempo indeterminato. La giustizia ecologica è anche un modo nuovo di affrontare i problemi della fame e di porre delle basi per la pace in vista del futuro. Invita a un nuovo

¹⁴ Pensando al libro *La sfida educativa*, a cura del Comitato per il progetto culturale della CEI (Editori Laterza, Roma-Bari 2009), preparato con molta attenzione e con un notevole approfondimento per il programma ecclesiale dei prossimi anni, si è ancora in tempo a inserirvi il tema ecologico, che potrebbe dare dei contenuti più concreti e forse assegnare un compito unificante ai diversi settori della vita civile ed ecclesiale.

¹⁵ La sfida ecologica può coinvolgere interamente l'umanità in un incisivo cambiamento di stile di vita: sia la morale dei diritti umani che le religioni, sia la politica che la società civile, sia la scienza che la vita quotidiana, sia i popoli che i singoli individui, ricchi e poveri, tutti sono messi a questa prova. Si tratta di un cambiamento profondo di mentalità, di atteggiamento e di comportamento nei confronti dell'ambiente, in forza di una fraternità umana illimitata e di una condivisione esigente dei beni della terra.



formato dell'amore del prossimo, all'altezza dell'era globale.

Se anzitutto l'Occidente è chiamato a venire al concreto in modo preciso e urgente, dovremo trovare, in accordo con le altre civiltà, una *misura comunemente accettata* nei nostri consumi che diventi per noi vincolante, precisando i limiti che la finitezza della creazione ci impone. Sono dei limiti che per la prima volta nella storia non sono subiti, ma autoimposti, assunti e affermati attivamente come scelta di equità nei confronti degli altri. Facendoci carico delle nostre responsabilità storiche in rapporto con l'umanità intera spianeremo la via a una collaborazione fraterna con ogni persona di buona volontà, dando la priorità alle relazioni umane oggi estremamente apprezzate dalle persone e dai popoli.

Un simile programma di cura per la casa comune in uno spirito di fraternità non sarà più confuso con un antropocentrismo. Ma questo tema ci ricorda che anche in campo filosofico (e teologico) l'impegno ecologico esige un ripensamento radicale. Se si vuole continuare a parlare di antropocentrismo, questo dovrebbe essere un antropocentrismo dell'*altro* uomo, dato che a livello macroscopico una delle specie più maltrattate (anche se per ora non minacciata di estinzione) è proprio la specie umana. È meno equivoco parlare, anziché di antropocentrismo, di un *umanesimo* ecologico che, se è abbastanza radicale, non è meno adeguato dell'ecologia profonda o delle concezioni biocentriche o ecocentriche nel giustificare la cura dell'ambiente naturale, anche se la motiva in modo profondamente diverso e più in sintonia con

le tradizioni occidentali. Certo non basta argomentare contro l'antropocentrismo moderno; la confutazione più importante è quella di un'azione ecologicamente responsabile. È richiesto un ripensamento filosofico molto più ampio, se si vuole assumere l'impegno ecologico per le giuste ragioni e *per convinzione*.¹⁶ Ciò richiede che si sappia riconoscere un *sensu autonomo* e un *valore intrinseco* alla natura ambientale, superando radicalmente il *dualismo* tra natura e mente. Ma come riconoscere un *sensu interno alla natura* se l'epistemologia dominante da Kant in poi ci dice che la natura è solo un costrutto della nostra conoscenza oggettiva? Questo cortocircuito conoscitivo oggi non è più attribuito a degli apriori, bensì all'uso del linguaggio, ai nostri schemi mentali, ai modelli e alle leggi della scienza, o alle diverse culture. In tutti questi modi si ritiene però che la conoscenza oggettiva sia tagliata fuori dalla realtà in sé. Questa è la radice più importante del relativismo.

E finché non si riscoprirà il senso e valore *inerente* alla natura, anche i discorsi sulla legge naturale o sulla natura umana resteranno senza basi. Se non si recupera una forma di *realismo* conoscitivo, è impossibile riconoscere un senso e un valore inerenti alla natura. Certamente l'impegno ecologico concreto è prioritario, ma se esso non è assunto per le giuste ragioni, avrà delle fondamenta fragili. E i problemi teorici di ripensamento non finiscono qui: occorre ripensare anche la morale, andando oltre le tradizioni utilitaristiche e oltre Kant. Naturalmente l'antropologia dovrebbe poi incontrare la *crisiologia*. Il cristianesimo ha sempre predi-

¹⁶ La Cina proponeva a Copenhagen un impegno ecologico *su base libera*, e forse non era solo una tattica. «Confucio disse: Se lo guidi con le leggi e lo rendi uniforme con le punizioni, il popolo le scanserà e non conoscerà vergogna. Se lo guidi con la virtù e lo rendi uniforme con i riti, conoscerà la vergogna e perverrà (al bene)». (*I Dialoghi* n. 19, tr. it. di F. Tomassini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1975, 63).



cato l'amore universale del prossimo, e in parte l'ha anche praticato. Se questo amore concreto domanda dei sacrifici ed è una croce da portare, non possiamo dimenticare che la croce di Cristo fa parte della serietà dell'amore. Sono esigenze austere della fraternità umana e sono sempre state centrali nel realismo cristiano.

Questa riflessione sulla minaccia ecologica non è certo incontestabile. Come sempre i segni dei tempi non sono inequivocabili. Tuttavia l'emergenza ecologica è uno dei nodi che invitano oggi per diversi motivi a

un salto di qualità nei nostri stili di vita e nelle relazioni umane globali. Il mio timore è che siano ancora troppo pochi coloro che sono in grado di valutare adeguatamente questa situazione, nella quale quanto facciamo o tralasciamo, come esseri umani e come cristiani di questa generazione, avrà un'incidenza su tutta l'umanità attuale e futura. L'emergenza ecologica è una prova ma anche un'opportunità. In un modo o nell'altro la prova dovrà essere inevitabilmente affrontata; invece l'opportunità che essa ci offre potrebbe sfuggirci in modo irrimediabile.



PER UNA TEOLOGIA TRINITARIA DELLA CREAZIONE

Piero Coda, *Istituto Universitario "Sophia", Loppiano*
Presidente Emerito ATI

PREMESSE

Inizio con due premesse al fine di chiarire la prospettiva epistemica e l'oggetto del contributo.

1. Circa la prima, basti dire che la *teologia e le scienze della natura vengono da me intese come due diverse interpretazioni del reale cui entrambe fanno riferimento*.¹ Esse sono autonome ed epistemicamente fondate entro il loro specifico ambito di ricerca e, proprio per questo, nel rispetto delle loro competenze e dei loro linguaggi, possono proficuamente dialogare, offrendo ciascuna, secondo la propria originalità, un contributo alla conoscenza della realtà. In questa sede si può dare per acquisito il significato dell'autonomia e del fondamento epistemico dell'impresa scientifica. Può forse invece essere utile richiamare che anche la teologia gode di queste qualità, in quanto anch'essa intenziona, a livello riflesso e critico, una specifica dimensione della realtà: la rivelazione di Dio in Cristo. La fede, come atto che specifica la ragione/libertà della persona a partire dall'incontro gratuito con Dio che si rivela, è per sé atto realistico, raggiunge cioè, attraverso un'esperienza originale, la realtà. Scrive Tommaso d'Aquino: "*actus fidei non*

terminatur ad enuntiabile sed ad rem".²

In virtù di tale riferimento realistico che le accomuna, teologia e scienze della natura non solo sono in grado – con le dovute attenzioni – di dialogare, incrementando ciascuna, dal proprio punto di vista, la comprensione della realtà, ma anche di solleccitarsi e stimolarsi reciprocamente, affinché, restando rigorosamente entro il proprio ambito, ciascuna possa usufruire, al suo proprio livello d'indagine, di elementi conoscitivi che le sono offerti dal rispettivo partner di dialogo.

2. Vengo così alla seconda premessa: *l'oggetto specifico* del presente contributo. Si tratta del *concetto di creazione*, che risulta senz'altro centrale nella teologia cristiana, perché esprime il peculiare rapporto inteso dalla fede tra Dio e il mondo. Il concetto di creazione è entrato oggi, dal punto di vista della teologia, in una fase di profondo ripensamento. E ciò per almeno due motivi: il primo, a carattere teologico, in quanto la teologia si trova impegnata a rivedere tutti i suoi concetti, e dunque anche quello di creazione, alla luce della realtà stessa di Dio quale ci è rivelata in Cristo: e cioè come Amore e, perché Amore, Trinità; il secondo, derivante invece dalla necessità avvertita

¹ Mi permetto rinviare alle prospettive enucleate ed argomentate in P. CODA - R. PRESILLA (a cura di), *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, (Quaderni Sefir, 1) Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2000; e al mio *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in "Sophia", n. 0 (2008), 35-46.

² San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2.



dalla teologia d'armonizzare, nel suo proprio linguaggio, la visione dell'universo accreditata dalle scienze con il concetto classico di creazione che le è specifico.³

Il mio intento – che sarà realizzato sotto forma d'un semplice schizzo – è quello di mostrare un possibile, fecondo e persino necessario *feedback* tra concetto teologico di creazione e visione scientifica dell'universo: nel senso che, se è vero, da una parte, che la cosmologia contemporanea provoca la teologia classica della creazione, propiziandone un'ulteriore precisazione e un deciso approfondimento; è altrettanto vero, dall'altra, che una rinnovata *teologia trinitaria* della creazione può, a sua volta, offrire degli stimoli e, perché no?, dischiudere dei possibili orizzonti interpretativi anche alla cosmologia e alle ricerche scientifiche.

Articolo il contributo in due momenti: il primo, a carattere prevalentemente storico, volto a ricostruire, in estrema sintesi, gli elementi strutturali del concetto teologico classico di creazione, mostrandone al contempo qualche ricaduta a livello cosmologico; il secondo, a carattere più sistematico e prospettico, volto a presentare alcuni elementi di novità derivanti dall'approfondimento teologico contemporaneo, mostrandone la possibile correlazione con le nuove idee maturate nel campo della cosmologia scientifica.

I. SUL CONCETTO TEOLOGICO CLASSICO DI CREAZIONE

Non mi soffermo sul tema della genesi del concetto teologico di creazione.⁴ Basti dire che ci troviamo di fronte a un concetto tipicamente teologico: nel senso ch'è nato e si è strutturato riflessivamente entro l'orizzonte di pensiero dischiuso dalla rivelazione di Dio a Israele, compiutasi secondo la fede cristiana in Gesù Cristo. Tant'è che esso, formalmente, non è rinvenibile nella tradizione filosofica greca e anche nelle tradizioni speculative sorte sul terreno delle grandi sapienze religiose dell'Oriente. Ciò è significativo perché mostra la fecondità conoscitiva della fede nel suo approccio intenzionale alla realtà.

Di fatto, nella sua precisa formalità, il concetto di creazione è stato articolato – a partire dalla percezione più generale e insieme da alcune esplicite affermazioni contenute nella testimonianza scritturistica – dai Padri della Chiesa, attraverso una dialettica coraggiosa e rigorosa nei confronti delle posizioni dominanti nel contesto culturale e filosofico dell'ellenismo circa l'origine e la natura del cosmo. Il credo niceno-costantinopolitano (325-381) contempla come specificazione del suo primo articolo – “*Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem*” – la verità della creazione: “*omnium visibilium et invisibilium factorem*”.⁵ Con la Scolastica me-

³ Mi permetto rinviare al mio *Dio e la creazione*, in “Nuova Umanità”, 20, n. 115 (1998), 67-88; al saggio di E. McMULLIN, *Natural Science and Belief in a Creator: Historical Notes*, in R.J. RUSSEL - W.R. STOEGER - G.V. COYNE (a cura.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican City State 1988, 47-79; ai qualificati contributi raccolti in T. PETERS (a cura.), *Cosmos ad Creation. Theology and Science in Consonance*, Abingdon Press, Nashville 1989; all'opera collettiva dell'ATI, *Futuro del cosmo e futuro dell'uomo*, a cura di S. MURATORE, Ed. Messaggero, Padova 1995, con ampia e accurata bibliografia, 425-459; I. SANNA, *Fede, scienza e fine del mondo*, Queriniana, Brescia 1996; e più di recente al volume curato da G. PRODI - M. MALAGUTI, *Memoria dell'origine*, (Quaderni Sefir 2) Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2001.

⁴ È qui sufficiente rinviare, per l'aspetto biblico, alla voce “cosmo” di A. BONORA in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 322-340; e, per l'aspetto teologico-sistematico, alla voce “Creazione” di G. COLOMBO in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Alba 1977.

⁵ DH 125.150.



dioevale tale concetto giunge alla formulazione esplicativa che resterà classica.⁶ La relazione tra Dio e il mondo è espressa come “*creatio ex nihilo sui et subiecti*”. L’*ex nihilo* intende precisare in modo inequivocabile il concetto stesso di *creatio*: si tratta di un fare dal nulla, di quell’atto, cioè, proprio di Dio e di Dio soltanto, mediante il quale da Dio vengono poste nell’essere quelle cose che per sé non sono.

La sagacia metafisica degli Scolastici specifica ulteriormente l’*ex nihilo* negando, innanzi tutto, che vi sia un altro principio, diverso da Dio, preesistente alla e condizionante la creazione, la quale, se vi fosse un simile principio, non sarebbe più creazione. La precisazione *ex nihilo subiecti*, infatti, significa che non v’è un *subiectum*, una materia primordiale e indipendente cui un dio-demiurgo imprima forma e ordine, trionfando sul caos originario. In secondo luogo, l’*ex nihilo sui* nega che Dio crei cedendo al creato qualcosa di sé, perché se così fosse il creato finirebbe col diventare una semplice emanazione o un prolungamento di Dio: il che contraddirebbe l’esser Dio di Dio. La creazione, detto in positivo, è atto di libertà e di gratuità da parte di Dio, e il mondo che ne è il risultato è distinto da Dio in quanto appunto è da Lui creato.

Paradossalmente, il concetto teologico di creazione, nel mentre afferma nella forma più decisa e definitiva che il mondo deve il suo sorgere e il suo consistere tutto e solo a Dio, sottolinea proprio per questo ch’esso è altro da Dio e, grazie a Dio, gode d’un’identità e di una consistenza propria. Da qui, in particolare, due conseguenze che avranno un non piccolo peso nel favorire una ricerca scientifica appassionata e libera da pregiudizi circa il significato e la struttura del creato.

I.1. La prima conseguenza è l’intensificazione del *principio d’intelligibilità interna, ai suoi diversi livelli conoscitivi, del creato*, principio che è già proprio, nella tradizione culturale dell’Occidente, della filosofia greca: nel senso del *lógos* immanente al *kósmos* e come tale decifrabile dall’intelletto umano, anche se con un fondo residuo e un limite d’intelligibilità, a motivo di quella materia prima (la *chóra* platonica, la *próte hýle* aristotelica) che preesisterebbe a ogni organizzazione loghica e nomica da parte del *lógos* universale e/o del demiurgo. La rivelazione ebraico-cristiana intensifica tale principio d’intelligibilità immanente, sia perché esclude una materia preesistente e resistente alla penetrazione intellettuale; sia perché intuisce l’opera della creazione come informata dall’impronta impressavi da Dio attraverso il suo *Lógos*, e perciò riflesso della sua verità, bontà, bellezza e unità: si ricordi il noto assioma scolastico a proposito dei trascendentali dell’essere, secondo il quale “*ens, verum, bonum, pulchrum et unum convertuntur*”.

I.2. La seconda conseguenza è l’*autonomia del mondo creato*: il godere cioè, da parte di esso, di proprie “leggi” in sé immanenti, in quanto impressevi dal Creatore. Il che viene anche a giustificare, dal punto di vista epistemologico, l’*autonomia dell’impresa conoscitiva* volta a cogliere e formulare appunto le “leggi” regolanti il mondo naturale. Tale principio, che ha senza dubbio favorito la nascita e lo svilupparsi della scienza moderna, come noto faticò non poco ad affermarsi, emancipandosi da una malintesa tutela presuntivamente teologica e metafisica. Anche soltanto da questi cenni risulta la ricchezza e la fecondità del concetto teologico classico di creazione che, come tale, resta

⁶ Si veda, per un esempio, S. Tommaso, *S.Th.*, I, qq. 44-46.



irrinunciabile nella prospettiva della fede cristiana. Esso può infatti valere come *criterio epistemologico per la corretta comprensione e definizione della relazione tra Dio e il mondo*.

Nei secoli della modernità, però, in parallelo allo straordinario svilupparsi e differenziarsi delle scienze, assistiamo a un certo irrigidimento e impoverimento del concetto di creazione sul versante teologico e metafisico, e a un suo oblio e persino a una sua contestazione sul versante scientifico ed anche di alcune correnti filosofiche. Perché? Le ragioni sono certo numerose e complesse, ma mi pare se ne possano evidenziare almeno tre.

I.3. La prima è connessa a un'indebita *inserzione del principio di creazione entro le coordinate di un quadro cosmologico decisamente statico e chiuso*. Il principio di creazione, da un lato, e l'immagine statica e definita una volta per tutte dell'universo, dall'altro, finirono col diventare presupposti inderogabili di un'interpretazione religiosa della realtà ritenuta conforme alla rivelazione cristiana, e come tali necessari l'uno alla consistenza e coerenza dell'altro. Tutto ciò non poteva non portare a un conflitto mano mano che le scienze moderne contribuivano al formarsi di una visione dinamica, aperta ed evolutiva dell'universo che, prendendo progressivamente il posto della precedente visione statica, chiusa e fissista, era quasi necessariamente tentata di sostituire al proprio interno anche il principio di creazione, in quanto interpretato come strutturale condizione di coerenza dell'ormai superata

visione cosmologico-religiosa premoderna.

I.4. Una seconda ragione è connessa con la *forma espressiva che la relazione di creazione tra Dio e il mondo venne ad assumere* nella Scolastica decadente e, più ancora, nella vulgata metafisica recepita, come termine di riferimento e di confronto, da molti uomini di scienza. La creazione, infatti, fu spesso intesa come *"produzione delle cose da parte di Dio*". Tale concetto è strettamente collegato a quello metafisico e, più ancora, fisico (nel senso aristotelico della fisica come ambito specifico della filosofia) di *"causalità"*. Dio è Creatore – si diceva – nel senso che è *"Causa prima omnium rerum"*. Senza dubbio, questo concetto ha un significato filosofico ben preciso, che impedisce, se correttamente inteso al suo proprio livello, un suo slittamento dal piano strettamente metafisico a quello delle scienze empiriche.⁷ Ma di fatto tale slittamento è spesso avvenuto, finendo col gettare discredito e ingenerare fraintendimento a proposito del concetto teologico di creazione. In questo fenomeno culturale si può ravvisare un'espressione di quella *deriva onto-teo-logica* di una certa teologia e di una certa metafisica, sulla quale – forse in modo unilaterale, ma non senza motivi – ha richiamato l'attenzione Martin Heidegger.⁸ Seguendo tale deriva, Dio, in fin dei conti, è semplicemente concepito come il *sum-mum Ens* che sta al vertice della piramide ordinata e gerarchica del reale, costituendone il fondamento e la garanzia. Viene così compromesso il principio della diffe-

⁷ Cf. le pertinenti osservazioni in proposito offerte da S. MURATORE, con riferimento al *De Potentia* di San Tommaso: *Responsabilità per il creato: una lettura teologica*, in *Responsabilità per il creato*, a cura di S. BIOLO, Rosenberg e Sellier, Torino 1998, 21-48, in particolare 29ss.

⁸ Cf. di M. HEIDEGGER, in particolare, *Identität und Different*, Pfullingen 1957, tr. it. in "Aut Aut", n. 187-188 (1982), 2-38; si veda in proposito il n. di "Filosofia e Teologia" su *La creazione e il nulla* (1997/1), in particolare i contributi di B. CASPER, *Il senso del discorso sulla creazione*, 27-37, e A. Rizzi, *Esegesi e teologia biblica della creatio ex nihilo*, 38-48.



renza ontologica tra Dio e il mondo che invece è garantito ed espresso proprio dal concetto teologico di creazione.

1.5. Una terza ragione è di carattere più teologico e se vogliamo anche spirituale, e riguarda un certo oscuramento dei riflessi che sulla comprensione del concetto di creazione possono e debbono venire da due delle verità centrali della fede cristiana: quella della *Trinità di Dio* e quella *dell'incarnazione del suo Figlio/Verbo*. Se, infatti, è vero che, nella sua sostanza, il concetto di creazione deriva al cristianesimo dalla sua permanente radice ebraica, e che tale sostanza è espressa dalla formula della *creatio ex nihilo*; è altrettanto vero, dal punto di vista della fede cristiana, che con l'evento di Gesù Cristo questo stesso concetto entra, per così dire, in un nuovo orizzonte d'intelligibilità, che non contraddice il precedente, ma lo sviscera ulteriormente. Tracce, e non piccole, della luce nuova che viene gettata sul concetto di creazione dalla rivelazione di Dio come Uno e Trino – Padre, Figlio e Spirito Santo – e dall'evento dell'incarnazione del Figlio sino al suo compimento nella pasqua di morte e risurrezione, sono già rinvenibili nel Nuovo Testamento. Nelle sue espressioni più mature esso afferma, ad esempio, che tutto è stato creato “per mezzo di Cristo e in vista di Cristo” e che tutto “sussiste in Lui” (cf Col 1,16-17). I Padri della Chiesa e i Dottori medioevali sono consapevoli di questa intrinseca significazione cristologica e trinitaria del concetto di creazione. Basti richiamare due temi che ritroviamo nelle magistrali sintesi di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio.⁹

La creazione – affermano in primo luogo entrambi – avviene sul prolungamento delle relazioni intratrinitarie di generazione e di spirazione, essendo queste ultime *ratio* e *causa* della prima. Da questa verità consegue non solo che tutta la Trinità è impegnata in solido nell'atto di creazione, ma anche – ecco il secondo tema – che l'universo porta in sé impressa, ai suoi vari livelli d'essere, non tanto una generica legge naturale, quanto piuttosto una precisa dinamica che è analogicamente trinitaria. È la nota dottrina dei *vestigia Trinitatis* che, soprattutto a partire dal *De Trinitate* di Agostino, andò sviluppandosi nel Medioevo, grazie anche al grande apporto alla lettura cristiana del mondo creato offerto dall'ispirazione del carisma francescano.

Ma – ed ecco il punto – l'interpretazione trinitaria della creazione restò sostanzialmente confinata nell'ambito della teologia e tutt'al più della metafisica: così, ad esempio, nella comprensione della struttura ontologica dell'ente creato secondo il ritmo trinitario di materia/legge/vita a mo' del Padre, del Verbo e dello Spirito Santo. E ciò nel momento stesso in cui, con l'affermarsi della modernità, in conformità alle linee di tendenza già ricordate, la relazione tra Dio e il mondo veniva tendenzialmente sempre più concepita, sul versante cosmologico, in direzione semplicemente teista o addirittura deista: per cui Dio resta sì il garante dell'ordine cosmico, in quanto ne è il Creatore provvidente, ma senza quel coinvolgimento impensato in esso ch'è manifestato dalla rivelazione cristologica e trinitaria.

Anche in ambito strettamente teologico, del resto, la verità trinitaria viene spesso rele-

⁹ Tra le opere più recenti: G. Marengo, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990; G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995.



gata nella trascendenza del mistero divino, mentre quella cristologica viene letta in chiave soprannaturalistica, e come tale concernente soprattutto la redenzione dal peccato e il conseguimento della vita eterna: così che la dottrina dell'impronta trinitaria nel creato è destinata fatalmente a un processo di progressiva estenuazione. Detto in estrema sintesi: la rivelazione cristologica e trinitaria, pur affermata e approfondita in sé, non riesce più a diventare orizzonte d'intelligibilità realmente significante, al loro specifico livello, per la metafisica e anche per la cosmologia teologica nel suo irrinunciabile dialogo con la cosmologia metafisica. Il paesaggio, in verità, non è così del tutto desolato: come fanno notare autorevoli studiosi, quali ad es. A. Ganoczy,¹⁰ nella mistica cristiana resta e anzi s'approfondisce la percezione dell'intima comunione trinitaria tra Dio e il creato: si pensi a Ildegarda di Bingen e Caterina da Siena, a Meister Eckhart e Giovanni della Croce. Ma senza che ciò abbia sostanziale e continuativo influsso sul piano della riflessione scientifica. Bisogna giungere al '900 perché le cose, invertendo la direzione della vicenda culturale dell'Occidente, si rimettano decisamente in moto.

II. PER UNA TEOLOGIA TRINITARIA DELLA CREAZIONE IN DIALOGO CON LE NUOVE PROSPETTIVE DELLA COSMOLOGIA SCIENTIFICA

In sede teologica, non è difficile documentare la riscoperta di quello ch'è stato definito lo

“specifico” o il “proprio” cristiano (così H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, K. Hemmerle, W. Kasper): *la rivelazione di Dio in Cristo come Amore trinitario*.

È così progressivamente avvenuto che il conflitto che si era profilato, soprattutto a partire dall' '800, tra l'immagine cosmologica disegnata dalla teologia classica e i nuovi indirizzi e paradigmi interpretativi delle scienze, abbia ceduto il passo, grazie alla messa in luce del principio trinitario, a uno stimolante e pluriforme esercizio di dialogo. Non possiamo non menzionare, in questa linea, il tentativo pionieristico di Teilhard de Chardin.¹¹

La sua cosmovisione è ricca di promesse e costituisce un indizio che i tempi d'un rinnovato incontro tra scienze e teologia stanno ormai maturando.

La stessa convinzione si respira leggendo la costituzione pastorale del Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*.

L'esempio di Teilhard non è rimasto isolato. La teologia di tutte le grandi tradizioni cristiane, soprattutto negli ultimi anni, ha espresso lavori di peso nello sforzo d'offrire una reinterpretazione in chiave trinitaria del principio di creazione, in meditato confronto con le più accreditate acquisizioni scientifiche.

Penso ai saggi di J. Moltmann¹² e W. Panzenberg¹³ per la teologia della riforma, a quelli di J. Polkinghorne per il mondo angli-

¹⁰ A. GANOCZY, *Teologia della natura*, tr. it., Queriniana, Brescia 1997, 193-280.

¹¹ Nell'immensa bibliografia, mi paiono degni di particolare interesse, nella prospettiva che qui ci occupa, i recenti saggi di F. BISIO, *Cristogenesi, Croce e Trinità in Teilhard de Chardin*, in P. CODA - A. TAPKEN (a cura), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, 229-258; e di S. RONDINARA, *Fedeltà al cielo fedeltà alla terra. Fede e scienza in Teilhard de Chardin*, in AA.VV., *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città Nuova, Roma 2003, 347-364.

¹² Tra i numerosi saggi, J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1980; *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1986.

¹³ Tra i numerosi saggi, W. PANZENBERG, *Teologia sistematica 2*, tr. it. Queriniana, Brescia 1994, cap. 7: *La creazione del mondo*, 11-202. Si veda anche, in dialogo col mondo scientifico, J. DARSCHNER, M. HELLER,



cano,¹⁴ a quelli di A. Ganoczy,¹⁵ J.-M. Maldamé¹⁶ e A. Gesché¹⁷ per quella cattolica, a quelli di D. Staniloae¹⁸ e, in anticipo sui tempi, di S. Bulgakov¹⁹ per quella ortodossa. Stimolanti anche le letture in chiave cosmologica proposte dalla cosiddetta *Process Theology* che si richiama al pensiero di A. N. Whitehead.²⁰

Tenendo conto dei risultati, delle proposte e delle prospettive che si evincono da questi lavori, mi limito a enucleare qui tre temi.

II.1. Il primo riguarda *la forma di comprensione* di quella specifica relazione tra Dio e il mondo che viene espressa dal concetto di creazione. Nella visione classica sono centrali due elementi: quello fondamentale dell'*ex nihilo* e quello, secondario e avventizio, della produzione causale. Ma che cosa accade quando si assume come centro focale e chiave ermeneutica della relazione di creazione tra Dio e il mondo l'evento Gesù Cristo? Ne deriva che il paradigma espressivo di tale relazione non può più esser quello della causa e dell'effetto, ma piuttosto quello *personalistico del rapporto tra il Padre e il Figlio*. Anche in questo secondo caso si tratta di metafore (sia pure teologicamente nor-

mative, perché usate da Gesù e testimoniate dalla Scrittura): ma ciò che viene significato attraverso di esse è una forma di relazione in cui la provenienza e dipendenza dal Padre perde ogni connotazione causale e deterministica; e in cui l'alterità filiale dice, nella relazione al Padre, non solo identità propria ma anche autonomia. In fin dei conti, viene suggerita una reciprocità, sia pure asimmetrica, tra i due. Occorrerà certo distinguere tra il livello della Trinità in sé, dove si dà una co-originarietà del Padre e del Figlio-Verbo ("In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio", *Gv* 1,1), e il livello della creazione, dove il Padre, mediante il Figlio/Verbo eterno, pone il mondo "fuori di sé", per usare un'immagine spaziale che ci dice figurativamente la distinzione e insieme la relazione tra i due livelli. Ma, una volta detto questo, bisogna pensare la relazione tra Dio e il mondo "fuori di sé" non solo come modellata su quella tra il Padre e il Figlio/Verbo, ma anche come preformata guardando ad essa, in quanto chiamata a riprodurla a livello creaturale. Non dice proprio questo l'evento dell'incarnazione del Figlio/Verbo (cf. *Gv* 1,14)?

Secondo la rivelazione cristiana, il Figlio/

W. PANNENBERG, *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Pustet, Regensburg 1995; *Natur und Mensch und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur Systematischen Theologie, Band 2), Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen 2000.

¹⁴ J. POLKINGHORNE, *Crede in Dio nell'età della scienza*, tr. it., R. Cortina, Milano 2000.

¹⁵ A. GANOCZY, *Teologia della natura*, cit.; nonché il recentissimo trattato di cosmologia da lui edito in Germania.

¹⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo. Influenza della cosmologia moderna sulla teologia*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; *Le Christ pour l'univers. Pour une collaboration entre science et foi*, Desclée, Paris 1998.

¹⁷ A. GESCHÉ, *Dio per pensare 4. Il cosmo*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

¹⁸ Nella sua *Teologia dogmatica ortodossa*, in 3 voll., Bucarest 1978.

¹⁹ Soprattutto nel suo *La Sposa dell'Agnello*, tr. it., Ed. Dehoniane, Bologna; cf. G. LINGUA, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofologia di S. N. Bulgakov*, ESI, Napoli 2000; e anche il mio *L'altro di Dio. Rivelazione e chenessi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1997.

²⁰ Penso, in particolare, a K. Ward, *Religion and Creation*, Clarendon Press, Oxford 1996, che non solo esamina la nozione di creazione in relazione con le prospettive di diverse tradizioni religiose (il Primo e il Nuovo Testamento, il Corano e le Upanishad), ma sviluppa anche una chiave trinitaria in relazione con la cosmologia moderna.



Verbo divenuto uomo vive da creatura lo stesso rapporto che da sempre – sul livello dell'essere divino – vive col Padre. Con ciò, egli rivela e realizza il senso, la dinamica e la finalità intrinseca dell'essere creato: diventare – come dice la tradizione cristiana – figlio nel Figlio. Certo, questo fatto ha innanzitutto un significato antropologico: dice l'identità/vocazione dell'uomo. Ma, attraverso l'uomo, dice l'identità/vocazione dell'intero creato. Come afferma l'apostolo Paolo quando, nella *Lettera ai Romani*, scrive: “La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio. (...) Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto” (8,19.22). L'immagine delle doglie del parto illustra, sul livello sapienziale dell'interpretazione di fede della realtà, il senso e il destino ultimi dell'avventura della creazione, offrendo una chiave d'intelligibilità che non interferisce con l'indagine scientifica ma che, piuttosto, con essa può interagire per un'illuminazione distinta e convergente. Sottolineando, tra il resto, la profonda reciprocità di destino che esiste tra l'uomo e il cosmo. Con tutte le conseguenze che ciò può e deve comportare. In definitiva, il principio trinitario d'una relazione tra Dio e il mondo nei termini della filialità viene a proporre un paradigma più equilibrato nella comprensione del *significato della trascendenza e/o dell'immanenza di Dio rispetto al mondo stesso*. Se esaminiamo i due grandi modelli che, di fatto, hanno prevalso e tuttora finiscono col prevalere ancora nella definizione di questo rapporto, possiamo facilmente constatare che essi, nella loro apparente plausibilità, in realtà non soddisfano pienamente né a una impregiudicata

comprensione del mondo né al criterio epistemologico per l'interpretazione della realtà costituito dal principio di creazione. Il primo modello, infatti, è quello della trascendenza di Dio rispetto al mondo, senza immanenza alcuna di Lui in esso: dove prevale uno schema d'esteriorità e persino di separazione che non può non ingenerare grossi problemi a livello d'interpretazione teologica, metafisica e anche cosmologica. Il secondo modello è invece quello dell'immanenza di Dio nel mondo: che spesso finisce col negare la reale alterità di Dio per identificarlo, in forme diverse, col mondo stesso, suscitando altrettanti problemi, anche se di segno opposto, sul piano teologico, metafisico e cosmologico. Il paradigma che ci è suggerito dalla prospettiva trinitaria prima abbozzata ripensa la contrapposizione astratta e tendenzialmente dualistica (e perciò, in definitiva, escludente o identificante) di trascendenza e/o immanenza tra Dio e il mondo, avanzando *una comprensione della trascendenza che non esclude una forma specifica d'immanenza, e di un'immanenza che presuppone e salvaguarda la vera trascendenza*. La trascendenza di Dio è talmente trascendente – se così si può dire – da esprimersi nella più perfetta immanenza nel creato! Alcuni Autori, utilizzando un termine che conosce una lunga storia in filosofia, in cosmologia e in teologia, parlano di *pericoresi* tra Dio e il mondo, e cioè di reciproca inabitazione dell'uno nell'altro che, per essere tale, esige ed esprime la loro reciproca alterità e distinzione. Non a caso, questo termine, che ritroviamo per la prima volta, con un significato tecnico, nel filosofo greco Anassagora,²¹ viene da lui e poi dalla co-

²¹ Cf. Frammento 12 in H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich/Berlin 1964, vol. 2, p. 38; tr. it., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2006.



smologia stoica impiegato per esprimere la correlazione intrinseca d'ogni realtà con ciascun'altra nell'armonia dell'unico cosmo. In ambito teologico, lo stesso termine viene assunto da Giovanni Damasceno (sul finire dell'epoca patristica) per esprimere la mutua interiorità, nella distinzione, tra la natura divina e la natura umana in Gesù Cristo "senza confusione e senza separazione", come recita la formula di fede del Concilio di Calcedonia del 451. Per passare infine a designare la relazione di mutua inabitazione tra il Padre, il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo in Dio Trinità. Tale linguaggio è tornato di singolare attualità nel nostro tempo per esprimere in modo più soddisfacente la relazione tra Dio e il mondo alla luce dell'evento cristologico interpretato in un orizzonte trinitario.

II.2. È all'interno di quest'ampia e stimolante prospettiva che va collocato un secondo tema, la cui formulazione tenta di dare risposta a una seconda questione, tipicamente teologica, ma non priva di rilevanti riflessi sul piano della cosmologia e persino della concreta indagine scientifica. La questione è la seguente: in quale modo va compresa la dottrina teologica – attestata dalla Scrittura – secondo cui *Dio/Padre crea attraverso il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo*? Che cosa significa, in altre parole, per dirlo con la semplice immagine di Ireneo di Lione (considerato il primo teologo cristiano, nel II secolo), che il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo sono come "le due mani" con le quali il Padre dà forma e vita alla creazione? e inoltre, questa verità teologica può rivestire

un qualche interesse e, se sì, in quale direzione, per l'interpretazione scientifica della realtà?

La Scrittura chiaramente afferma che il Figlio/Verbo incarnato – lo dico con la precisa terminologia scolastica – è insieme *la causa esemplare* e *la causa finale* della creazione, mentre lo Spirito Santo ne è, in qualche modo, la *causa quasi-formale* (così K. Rahner). La definizione è certo incompleta e provvisoria, ma tuttavia esprime con sufficiente chiarezza che, come in Dio altro è il sussistere del Figlio/Verbo e altro il sussistere dello Spirito Santo, così avviene per la presenza e per l'opera d'entrambi nella creazione. In realtà, nella teologia classica, a motivo della concezione cosmologica piuttosto statica e predefinita di cui s'è detto, quasi tutto il discorso s'esauriva nell'illustrare il ruolo del Verbo, conforme alla prospettiva prevalentemente cristologica dell'Occidente cristiano, mentre poco o nessun spazio veniva lasciato allo Spirito Santo: principio di vita, di dinamismo, di relazione, di novità. In questa linea, mi pare si possa dire che la visione evolutiva e relazionale dell'universo accreditata dalle scienze e confluyente in una rinnovata teoria cosmologica generale, ha senza dubbio stimolato a una riscoperta della *dimensione pneumatologica del principio di creazione*, in parallelo con il deciso rinnovamento pneumatologico conosciuto, negli ultimi decenni, in tutti gli ambiti della riflessione teologica.²² Sono stati soprattutto J. Moltmann e W. Panenbergh a offrire consistenti e innovativi contributi in tal senso.

Seguendo l'interpretazione che si viene in tal modo delineando, la dottrina secondo cui

²² Si veda, come significativo esempio, M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995; mi permetto rinviare inoltre alla voce *Spirito* da me curata per il "Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede", 2 voll., a cura di G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA, Città Nuova - Urbaniana, University Press, Roma 2002.



la creazione ad opera di Dio Padre avviene per mezzo del Verbo e nello Spirito Santo mostra non solo d'avere delle conseguenze sul piano della comprensione della struttura metafisica della realtà creata data una volta per tutte, come si sosteneva nella visione classica; ma anche delle ripercussioni – descrivibili autonomamente, e secondo i loro specifici approcci e linguaggi, dalle scienze naturali – *sul piano della struttura, della relazionalità e dello sviluppo delle realtà fisiche*. Faccio un esempio soltanto, anche se di fondo e con implicazioni di carattere più generale.

Nell'essere/vita della Trinità, il Figlio/Verbo è in quanto tale il principio sussistente dell'alterità rispetto a Dio Padre ed anche, essendo appunto la "Parola" del Padre, il principio sussistente della sua espressione e, per così dire, del suo prender figura. Mentre lo Spirito Santo è, in Dio, il principio sussistente che unisce nella distinzione e distingue nell'unità il Padre e il Figlio/Verbo, e con ciò stesso il principio sussistente dell'autotrascendenza infinita e sempre nuova del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre. Tale autotrascendenza reciproca non termina a loro stessi, ma da loro – per usare il linguaggio consacrato dalla tradizione teologica – "procede" in quel "terzo" eccedente e inesauribile ch'è appunto lo Spirito Santo. Tali affermazioni rendono evidente che la verità trinitaria esprime una logica in grado di cogliere il ritmo interiore della realtà in una forma che è assai più aderente al dato, più convincente sotto il profilo razionale e più integrale nell'armonizzare i diversi livelli dell'esperienza, di una logica semplicemente

basata sul principio monadico dell'identità o anche su quello duale della dialettica degli opposti. Lo ha saputo mostrare, nei primi decenni del '900, quel geniale logico, matematico e teologo che è Pavel Florenskij, con un modello di pensiero e di ricerca che, penso, vanno ancora ripresi, valorizzati e sviluppati.²⁵

Non è difficile intravedere come *la grammatica della relazione trinitaria tra il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo possa offrire un contributo d'illuminazione anche nella comprensione della genesi e della struttura dinamica della realtà creata*. Quest'ultima, infatti, testimonia innanzi tutto un'origine/inizio da cui prende avvio (in senso metafisico e insieme temporale) e che certo, come tale, è inattuabile con qualsivoglia metodo scientifico, rendendo così impossibile ogni forma d'ingenuo e pericoloso concordismo tra il dato rivelato e il dato scientifico, che restano su due piani diversi. La realtà creata si struttura, poi, secondo un disegno e una dinamica che manifestano una loro intelligibilità, assumendo di volta in volta distinta figura. Tale figura, d'altra parte, non è isolata né tantomeno statica, perché si attua grazie a una molteplice relazionalità (a livello subnucleare, atomico, chimico, biologico e cosmico) sia – se così si può dire – al suo interno, sia nel contesto più ampio e in evoluzione ed espansione entro il quale viene a trovarsi. In questo modo si realizza un'autotrascendenza dinamica, che implica ogni volta un abbandono della precedente figura e del precedente equilibrio, per accedere a nuove figure e nuovi equilibri, sempre più ricchi, la cui maggiore stabilità non contradd-

²⁵ Mi riferisco, in particolare, a quanto egli scrive in proposito nella sua fondamentale opera *La colonna e il fondamento della verità* (pubblicata a Mosca nel 1914; tr. it. Adelphi, Milano 1974); per un'introduzione tematica e bibliografica al suo pensiero, con particolare riferimento alla "logica trinitaria" sopra richiamata, si veda L. ZAK, *Verità come ethos. La teodicea di P. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1999.



dice, ma semmai prelude e rende possibile a sua volta il passaggio a figure e livelli superiori.²⁴

II.3. Dalle precedenti riflessioni s'evince un terzo tema meritevole d'indagine: come intendere una tale *proiezione del ritmo trinitario dell'essere di Dio nella creazione*, se comprendiamo la relazione tra Dio e il mondo nei termini di quella pericorese di cui prima si è detto? A. Ganoczy²⁵ ha fatto osservare che le interpretazioni cosmologiche proposte da W. Pannenberg e da J. Moltmann al fine d'esprimere trinitariamente il principio di creazione corrono un rischio: quello d'operare un cortocircuito tra il livello di Dio e il livello della creazione, non riuscendo a esprimere in modo sufficientemente chiaro la presenza e l'azione del Verbo e dello Spirito Santo nel mondo creato, ma nella loro distinzione dall'essere e dall'operare proprio delle realtà create. D'altra parte, la proposta di soluzione avanzata da Ganoczy col ricorso alla nozione classica dell'analogia non soddisfa del tutto, perché i due livelli tra cui si gioca l'analogia, quello della Trinità in sé e quello della Trinità nella creazione, pur così correlati in modo corretto nella loro distinzione, non vengono ancora pensati – mi si consenta il gioco di parole – secondo una logica sino in fondo, per quanto umanamente è possibile, *trinitaria*.

Occorre dunque approfondire il discorso e affinare gli strumenti linguistici e concettuali. Si potrebbe pensare, da un lato, a un modello secondo il quale Dio e la creazione vengono simbolicamente concepiti come due “parallele” che corrono tra loro vicinissime, restando, in quanto “parallele”, distinte: ma in una corrispondenza perfetta l'una rispetto all'altra, al proprio livello d'essere, in ogni punto che le descrive. D'altro lato, occorrerebbe simultaneamente integrare questa metafora, ricordando che la “parallela” del Divino non soltanto corrisponde perfettamente a quella del creato, ma, in base al principio di creazione, la fonda e la sostiene, nella sua distinzione e autonomia, ad ogni momento e in ogni sua espressione; e che, con l'incarnazione del Figlio/Verbo e l'effusione escatologica dello Spirito Santo, in cui il Divino e l'umano divengono pericoreticamente uno nella loro distinzione, la “parallela” della creazione, restando tale, viene elevata al rango della “parallela” del Divino: perché in essa diventa così presente, e pienamente, il ritmo dell'essere, della logica e della vita trinitaria. S'aprono a partire da qui numerose, e in gran parte ancora inesplorate, piste di ricerca. Mi contento d'accennare appena ad alcune fra esse.

a) Si può parlare, e in quale senso, d'una d'una relazione kenotica²⁶ tra Dio e la

²⁴ Si veda su tutto ciò S. RONDINARA, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007. Sempre stimolanti le intuizioni di P. PASOLINI, *Le grandi idee che hanno rivoluzionato la scienza nell'ultimo secolo*, Città Nuova, Roma 1976; *L'avvenire migliore del passato - evoluzione scienza e fede*, Città Nuova, Roma 1982.

²⁵ A. GANOCZY, *Teologia della natura*, cit., 431ss.

²⁶ Come noto il termine *kenosi*, in forma verbale, è utilizzato dall'apostolo Paolo nell'inno cristologico della lettera ai Filippesi, al cap. 2, per indicare lo svuotamento di sé operato dal Figlio/Verbo divenendo uomo (“Cristo Gesù, pur essendo di natura divina, non considerò tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò – *ekénosen* – sé stesso, assumendo la condizione di servo...”). La teologia contemporanea ha riscoperto la ricchezza di verità di questa espressione, e ha cominciato a parlare anche di una *kenosi* nel rapporto tra il Padre, il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo (essendo la loro relazione d'amore uno “svuotarsi” l'uno per e nell'altro) e di Dio nei confronti della creazione, come qui s'accenna. Mi permetto rinviare, in proposito, al mio già citato *Dio e la creazione*.



creazione: e cioè di un far spazio (in senso metafisico) da parte di Dio all'altro da sé, non solo conferendogli l'essere, ma anche rispettandone l'autonomia?

- b) Se Dio, infatti, è per definizione l'*Ab-solutus*, in quanto svincolato da ogni relazione con qualsivoglia altro da sé, che per sé non è, che cosa significa che Egli liberamente si pone nella condizione di relazionarsi con un altro da sé che Egli stesso gratuitamente vuole che sia?
- c) E come intendere la relazione che Dio, in quanto Creatore, intrattiene con il creato una volta ch'esso è posto e conservato nell'essere, quando sappiamo che il creato conosce un'evoluzione e dunque dei salti qualitativi e non solo degli incrementi quantitativi di sviluppo e di complessificazione?
- d) Il concetto di *creazione continua*, avanzato da alcuni teologi per rispondere a queste e simili questioni, come va inteso? solo nel senso che Dio, creando, ha creato un processo "con-creatore", al suo proprio livello, che ha in sé la virtualità – da individuare e verificare con strumenti scientifici – di procedere al-di-là di sé? o piuttosto nel senso che Dio concorre positivamente al raggiungimento d'ogni soglia di differenza qualitativa, proprio in ciò attualizzando la sua opera creatrice nella linea della relazione pericoretica, a suo tempo esposta? E infine: che ne è, in questa visione trinitaria, della forza inquietante e devastante del male, e del mistero della sofferenza?²⁷

UNA CONCLUSIONE APERTA

Spero d'essere riuscito almeno un po' a mostrare ciò di cui sempre più mi vado convincendo e di cui sempre di nuovo sono affascinato, nello stupore della contemplazione e della lettura della realtà che ci è offerta da una teologia e da una scienza che non intendono spartirsela o impadronirsene, riducendola a mero oggetto di manipolazione concettuale o tecnicistica: ma accoglierla nel suo darsi e nel suo farsi, per concretere con essa secondo il disegno di sapienza e d'amore del Creatore.

G. Tanzella-Nitti ha più volte e in modo perspicuo argomentato che "il dialogo fra la teologia e le scienze può e deve confluire in ciò che la teologia fondamentale chiamerebbe *sviluppo omogeneo del dogma*"²⁸, diventando così, esso stesso, una fonte preziosa, e culturalmente insostituibile, d'arricchimento nella comprensione e nell'espressione della verità rivelata in tutte le sue ricchezze e implicazioni. Sono convinto che il dialogo tra la teologia, la filosofia, le scienze e le arti può e deve sempre più costituire il luogo entro il quale e grazie al quale matura un'interpretazione e una gestione dell'universo in cui viviamo, capaci di svelarne e coevolgerne la verità, la bontà e la bellezza. Nella nostra cultura, e assai più di quanto ne siamo consapevoli, la visione dell'universo che abbiamo costruito ha in sé assunto e armonizzato – a livello implicito ed esplicito, mediato o immediato – elementi conoscitivi, chiavi di lettura e prospettive ermeneutiche che hanno le più diverse origini: la rivelazione, la filosofia, le

²⁷ Si veda il mio saggio *Il Cristo crocifisso e abbandonato, redenzione della libertà e nuova creazione*, in ATI, *Futuro del cosmo - futuro dell'uomo*, cit., 191-237.

²⁸ G. TANZELLA-NITTI, *La presenza delle scienze naturali nel lavoro teologico*, in P. CODA - R. PRESILLA (a cura di), *Interpretazioni del reale*, cit., 171-184.



scienze, l'intuizione estetica... Ciascuna di queste fonti, per la sua parte, anche se non sempre in modo coerente e pacifico, ha offerto e continua a offrire i suoi tasselli e le sue linee progettuali al disegno dell'unico mosaico, restando distinte le diverse metodologie e prospettive d'interpretazione della realtà.

Alla fine, la persona umana che conosce e agisce è una, pur nella molteplicità delle

vie che scopre, inventa e percorre per attingere quella dimensione trinitaria dell'essere che è la sua dimora e la sua stessa vita. Così com'è una la famiglia umana, nello spazio e nel tempo, coinvolta in questa straordinaria avventura di conoscenza, di libertà e di fraternità. Ed è una, nella molteplice ricchezza delle sue espressioni, la Verità che la illumina e verso di sé gratuitamente l'indirizza.



DONO E DEBITO TRA SCIENZE UMANE E TEOLOGIA

PROSPETTIVA ETICO-TEOLOGICA

Prof. Martin M. Lintner, OSM, STA Bressanone, ATISM

La filosofia del dono è diventata ormai una disciplina che non solo feconda il pensiero teologico, ma che ha sviluppato un'incidenza notevole rappresentando uno stimolo originario per riflettere in modo nuovo su concetti teologici ben conosciuti. Il pericolo di concetti ben conosciuti è un po' sempre quello di perderne di vista il senso più profondo.

In modo particolare nel campo della fede e della teologia si parla frequentemente della vita ed anche della creazione come „dono”. Alcuni testi fondamentali del Magistero della chiesa usano la categoria del dono per riflettere sulla vita e sulle implicazioni teologico-etiche:

*“La vita dell'uomo proviene da Dio, è suo dono, sua immagine e impronta, partecipazione del suo soffio vitale. Di questa vita, pertanto, Dio è l'unico signore: l'uomo non può disporne”.*¹

“Il dono della vita, che Dio Creatore e Padre ha affidato all'uomo, impone a questi di prendere coscienza del suo inestimabile valore e di assumerne la responsabilità: questo principio fondamentale deve essere posto al centro della riflessione, per chiarire e risolvere i problemi morali sollevati dagli interventi artificiali sulla vita nascenti

*te e sui processi della procreazione”.*²
*La persona umana è «chiamata a realizzare la vocazione divina al dono dell'amore e al dono della vita».*³

L'intreccio interiore del dono (ted.: Gabe) e dell'implicazione etica del concetto del dono (ted.: Auf-gabe) risuona in queste brevi citazioni: La vita come dono è anche vocazione che deve essere assunta e realizzata in modo tale di rendere la vita dono riuscito.

1. LA DINAMICA DEL DONO: ESPERIENZA E INTERPRETAZIONE TEOLOGICO-ETICA

Vorrei in un primo passo delineare a due livelli ciò che il dono rappresenta: partendo dall'esperienza del dono (1.1), presentando poi le linee fondamentali dell'etica del dono (1.2) e accennando infine una prima dimensione del debito del dono (1.3).

1.1 La dinamica del dono

Per decifrare la dinamica del dono può essere utile partire dall'esperienza quotidiana del dono, cioè quella di fare e di ricevere regali ossia doni. L'evento del dono consiste in tre elementi fondamentali: La persona che dona, il dono stesso e la persona che riceve il dono.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium vitae*, nr. 39.

² Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum vitae*, nr. 1.

³ Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum vitae*, nr. 3.



(1) La persona che dona è caratterizzata dalla motivazione a regalare e fare dono di qualche cosa. Essa dona gratuitamente, cioè non perché il dono sia dovuto o perché ci sia qualche debito da ripagare. Con il dono però non sono collegate neanche delle aspettative: il donatore non dona in vista di qualche beneficio, altrimenti viene tradito il dono come tale. Perché allora si fa un dono? Si dona qualcosa per esprimere stima ed amicizia, benevolenza e amore. E il dono si fa ad una persona, con la quale si vuole avere una relazione significativa e durevole, basata su emozioni buone e positive, di affetto e simpatia.

(2) Il secondo elemento è il dono stesso. Esso diventa portatore di tutto ciò. Non è un oggetto qualsiasi, anzi, diventa un simbolo, in quanto rappresenta e assume tutti quei sentimenti di bellezza e di bontà che il donatore vuole esprimere. L'oggetto donato assume un significato e un valore: un sovrappiù non misurabile nei confronti del suo valore materiale. Quel sovrappiù consiste nel fatto che l'oggetto donato, divenuto portatore e contenitore di tutti quei sentimenti che il donatore voleva esprimere, racchiude in se in qualche maniera il donatore stesso: lo rappresenta. Il dono mi ricorda colui che mi ha fatto il dono. Infatti è vero che il donatore nel dono dà una parte di se stesso, mette qualcosa di se stesso, la sua anima. Consiste in questo uno degli elementi fondamentali del dono in prospettiva socio-psicologica, che cioè nel dono è presente e rimane incluso colui che dona. Così il dono rappresenta il donatore, lo rende presente, anche se ha passato il dono ad altri e così praticamente è stato diviso e tolto dal donatore stesso. Quindi non è più il suo dono, perché il dono è stato alienato. Il dono è caratterizzato in profondità da questa dinamica

paradossale, che rappresenta una assenza presente o una presenza assente. Si può pensare all'esperienza di un addio in una stazione di treno: una persona nel momento del saluto ci dona qualcosa, un piccolo segno di amicizia, poi sale sul treno, le porte chiudono, il treno parte e sfugge al nostro sguardo. In quel momento sentiamo il regalo nelle nostre mani: in esso la persona partita, che non c'è più, sta ancora con noi, e ogni qual volta che il nostro sguardo cadrà su quell'oggetto, la persona sarà presente. Ma l'oggetto donato, nel quale il donatore è presente, non tornerà mai più dal donatore, altrimenti non è dono, anzi, gli rimarrà sempre estraneo e alienato: il dono non gli appartiene più.

(3) Infine vediamo la persona che riceve un dono. L'aspetto di ricevere, anzi di accogliere positivamente un dono fa parte integrante della dinamica del dono stesso. Un dono rifiutato non arriva al suo fine che è appunto di essere dono. Se accetto e accolgo un dono, accetto e accolgo con il dono anche quel messaggio di amicizia, benevolenza, stima e gratitudine che il donatore voleva esprimere. Con il dono accetto anche il desiderio e il tipo di relazione che il donatore vuole istaurare e coltivare. Infine ricevendo e accogliendo un dono ricevo e accolgo la persona stessa che mi fa il dono. La dinamica del dono è segnata da questa reciprocità, che però non è una reciprocità calcolata o simmetrica. La reciprocità consiste in questo aspetto che l'evento del dono inaugura oppure rinforza una relazione reciproca e non solo unilaterale. Accettare che qualcuno ti vuol bene è una cosa più significativa che solo ricevere un prestito da qualcuno o scambiare qualcosa con qualcun altro. Accettare che qualcuno ti vuol bene significa entrare in una relazione personale nella qua-



le la persona che mi vuol bene, occupa un posto significativo. Ecco, significa offrire ad essa un posto nel mio cuore, concederle ospitalità nel mio intimo, significa infine che accolgo la persona stessa. Forse abbiamo potuto sperimentare la difficoltà di accettare un dono da una persona che veramente ci è antipatica, oppure come un bel regalo ci ha reso più simpatica una persona che ci era antipatica.

1.2 L'incidenza teologico-etica del dono

A questo punto è possibile sintetizzare la dinamica del dono, cercando di individuare due punte di diamante dell'esperienza del dono e della sua incidenza teologico-etica:

(1) La prima punta di diamante: Il dono è l'accoglienza dell'altro nella consegna di sé. L'accoglienza e la consegna vengono accolte a loro volta dall'altro nell'assunzione di responsabilità per colui che dona. Il dono esprime l'accoglienza benevola e amorevole dell'altro nella disponibilità a consegnarsi all'altro, cioè a fare dono di sé all'altro, cioè consegnandosi a lui. L'altro invece accoglie il donatore assumendosi la responsabilità per colui che si è consegnato a lui. Assumersi la responsabilità per qualcuno però vuol dire proprio questo: accogliere l'altro nella disponibilità a consegnarsi a lui. Risulta, mi pare, chiaramente, che questo evento della reciproca consegna di sé si fonda non solo su amicizia, benevolenza e amore, ma anche su una grande fiducia vicendevole. Mi consegno solo a qualcuno di cui mi posso fidare, dal quale mi posso sentire accolto, protetto, accettato. Consegnandomi all'altro mi rendo sempre anche vulnerabile e debole, perché non sono più io a decidere cosa l'altro faccia con me cui io mi consegno.

(2) La seconda punta di diamante: Il dono si accoglie donando. Il dono non rappresenta una semplice proprietà nuova, aggiunta a ciò che già è mio, anzi, l'accoglienza del dono avviene proprio nella stessa misura in cui sono disponibile a dare a mia volta. Il dono non vuole essere appropriato come proprietà esclusiva e individuale, ma diventa un processo di accoglienza che mi abilita a dare e a mettere in comune ciò che mio. L'evento del dono inaugura un fluire di amore e di benevolenza, che si traduce concretamente in responsabilità assunta reciprocamente. L'accoglienza dell'altro significa offerta di ospitalità,⁴ messa in comune del proprio fino all'espropriazione di quanto mi appartiene. Quest'accoglienza comporta il dono di sé stessi.

L'aspetto fondamentale dell'etica del dono consiste allora nell'accoglienza dell'altro che viene invertita in dono di sé all'altro. Questo dono mi è da sempre richiesto e imposto, perché mi trovo da sempre nella condizione dell'accoglienza reciproca: di accogliere l'altro e di essere accolto dall'altro. Questo dono, per non entrare nella logica dello scambio, deve essere incondizionato e unilaterale, oltre e fuori ogni calcolo di reciprocità, cioè asimmetrico anche se è accoglienza reciproca. La reciprocità ossia la risposta dell'essere accolto da parte dell'altro non deve però essere la condizione dell'accoglienza sua da parte mia. Il dono di sé all'altro è umanizzante, perché fa emergere e sviluppa le capacità umane espresse in modo eminente nella capacità di amare e lasciarsi amare, nella responsabilità degli uni per gli altri, nella consegna di sé all'altra persona, nella fiducia e nella carità richieste da questa consegna. Questo

⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.



dono può essere negato solo a prezzo dell'umanità propria e di quella altrui. Assumendosi la responsabilità per l'altro, il soggetto scopre la sua vocazione più alta: quella di donarsi all'altro ricevendo se stesso in dono dall'altro, cioè ricevere se stessi in dono dall'altro donandosi ad esso. Ecco la punta di diamante sulla quale si focalizza la dinamica teologico-etica del dono.


1.3 Il debito del dono

Ritornando sull'esperienza quotidiana del dono e sulla dinamica socio-psicologica del processo del donare, in cui è iscritto il carattere vincolante del dono, bisogna sottolineare l'aspetto di debito del dono. Il dono caratterizzato come gratuito, sia dato sia ricevuto senza essere né dovuto né aspettato, senza aspettative o calcoli, incontaminato dall'economia, pura espressione di benevolenza e amore, questo dono nella prassi quotidiana praticamente si trova solo raramente. L'esperienza è quella che un dono, anche se dato liberamente e non come risposta dovuta ad un dono anteriore, manifesta tuttavia un carattere vincolante e in qualche maniera entra in un circolo di valori, che però non è da considerarsi un semplice scambio mercantile oppure una reciprocità simmetrica. Ciò che distingue lo scambio di doni dallo scambio mercantile è la sua imponderabilità e la non misurabilità dei valori „scambiati”. Questi sono in prima linea valori immateriali ossia spirituali, valori come amicizia, benevolenza, gratitudine.

L'impossibilità di ponderare e misurare reciprocamente e simmetricamente i valori scambiati mediante i doni non impedisce comunque e non annulla la forza di quella dinamica intrinseca del dono che spinge a rispondere ad un dono ricevuto, rinforzando

così quel vincolo istauratosi attraverso il processo del donare oppure, al contrario, slegando l'obbligatorietà attraverso un dono di risposta. In questo senso si rivela iscritto al dono la dimensione del debito che richiede una reazione e una risposta. Il dono si trova da sempre integrato in un processo del donare che non sfugge alla logica del debito. Più un dono si avvicina all'espressione del puro amore, più questo dono riuscirà ad indebolire la logica del debito. Questo significa che nella misura in cui un dono viene dato liberamente, questo dono metterà in libertà colui che riceve il dono. Questa forma di dono si realizza nella donazione non più di oggetti, ma di se stessi.

Si può ritornare a questo punto sulla riflessione precedente e su ciò che è stato caratterizzato come sintesi ossia come punta di diamante della dinamica del dono: Attraverso la donazione di sé il soggetto accoglie in dono se stesso. La donazione di sé si attua attraverso l'accoglienza dell'altro che significa assumersi alla responsabilità per l'altro. Siccome però il soggetto non si trova mai nella condizione di poter partire da zero, ma, anzi, si trova sempre già integrato e immerso in relazioni di responsabilità, questa responsabilità lo precede come debito permanente iscritto nel dono della vita che esso accoglie attraverso la donazione di sé. Questa responsabilità precede la libertà del soggetto. Anche se necessariamente diventa oggetto della scelta libera del soggetto, non è messo a disposizione libera del soggetto. Nell'assumersi la responsabilità, infatti, si decide il processo di soggettivazione e di umanizzazione nello sviluppo delle capacità umane e personali del soggetto. L'assunzione libera della responsabilità dovuta all'altro, diventa il processo di realizzazione della vita come dono. È merito di Jacques



Derrida⁵ l'aver elaborato in analisi accurate l'aporia della responsabilità che era già emersa nell'opera di Emmanuel Lévinas. La responsabilità mette il soggetto sempre nello stato di debitore in quanto con le sue capacità umane limitate non potrà mai rispondere all'appello della responsabilità, che è una responsabilità illimitata. L'aporia della responsabilità è che la responsabilità per l'uno non può essere assunta senza tradire la responsabilità per l'altro e tutti gli altri, perché significa preferire l'uno nei confronti dell'altro e degli altri. L'impossibilità di dimostrarsi responsabile verso l'altro e tutti gli altri rimane iscritto come inquietudine e "cattiva coscienza" nell'agire del soggetto. Ecco un'altra linea fondamentale dell'etica del dono: il debito che diventa colpa in forma di mancanza di responsabilità; debito che percorre come filo rosso il processo di realizzazione della vita come dono. Emerge qui il legame inscindibile tra la vita intesa come dono e la necessità di essere redento, cioè tra creazione e redenzione.

2. LA CREAZIONE COME DONO: IMPLICAZIONI ANTROPOLOGICHE

La figura del dono permette un discorso sulla creazione che rifletta su alcuni concetti classici in prospettiva nuova. La tradizione scolastica ha espresso l'articolo di fede del simbolo niceno-costantinopolitano "Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili" con il concetto di *creatio ex nihilo sui et subjecti*.⁶ Questo significa che non c'è

un altro principio fuori di Dio o una necessità in Dio stesso (*ex nihilo*), che non c'è una materia preesistente o qualunque altra cosa che diventerebbe semplicemente oggetto dell'operare creativo di Dio (*ex nihilo subjecti*) e che la creazione non è un prolungamento ossia una mera emanazione di Dio e in questo senso qualcosa di divino (*ex nihilo sui*). La creazione è frutto dell'opera creativa libera e gratuita da parte di Dio. Questo concetto ebraico-cristiano di creazione sta in contrasto con il concetto del mondo della filosofia greca che interpreta il mondo come emanazione necessaria da un primo principio assoluto. La tradizione neoplatonica che nella patristica è diventata decisiva per la riflessione sulla creazione, ha letto la creazione come *kosmos*, come ordine emanato dal primo principio divino. La molteplicità delle cose create rispecchia in questo ordine le prime idee immutabili, eterni ed esemplari preesistenti in Dio. La differenza tra la concezione neoplatonica di emanazione e quella della creazione cristiana si limitava alla questione formale della necessità della creazione ossia della libertà del creatore.⁷ Si ponevano però due problemi. Il primo riguarda Dio stesso: Se nell'ordine intellegibile della creazione sono riconoscibili le idee preesistenti e se dall'ordine del creato si può dedurre il creatore, egli entra a far parte dell'ordine intellegibile e non è più il principio al di fuori della creazione, ma il primo principio intellegibile dentro l'ordine del creato. Il secondo problema invece riguarda la creazione: in questa concezione non viene più salvaguardata la differenza fondamentale tra Dio e la creazione.

⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Donare la morte*, Milano 2002.

⁶ Cfr. P. CODA, *Per una teologia trinitaria della creazione*, in questo stesso testo.

⁷ Cfr. R. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, (Grundkurs Philosophie, vol. 7), Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 244.



2.1 Guglielmo di Occam e la sua concezione della creatio ex nihilo

È noto che uno dei filosofi che ha cercato di rispondere a questi problemi è stato Guglielmo di Occam che ha voluto salvaguardare sia la libertà dell'atto creativo di Dio sia la differenza fondamentale e ontologica tra Dio e il creato.⁸ La sua risposta è stata quella di enfatizzare la libertà illimitata di Dio e il suo potere assoluto e sovrano. La creazione è fondamentalmente contingente e non permette nessuna deduzione causale ad una prima causa. Ogni creatura invece è frutto della creazione continua e immediata e non entra nel flusso di un processo di emanazione. Per motivi teologici Guglielmo sottolinea il carattere contingente sia del *Da-sein* che del *Sosein* delle singole cose create. La posizione di Guglielmo pone due questioni complesse. La prima è di natura gnoseologica: Come è possibile la conoscenza necessaria e universale se dalle singole cose non si può procedere attraverso un processo induttivo ad un primo principio, ossia se a questo primo principio non corrisponde una realtà, ma soltanto un'idea astratta anziché reale? La seconda questione invece, che ci interessa di più nel contesto del nostro tema, è quella di Dio: L'onnipotenza di Dio, che come tale non è riconoscibile, ma deve essere presupposta, in connessione con la libertà assoluta di Dio, non comporta la concezione di un Dio arbitrario? Guglielmo stesso si è difeso contro questa conclusione, sottolineando che l'arbitrarietà contraddice la perfezione di Dio. La creazione che c'è come "fatticità" fa emergere invece che Dio nel suo amore crea le cose e le mantiene secondo il disegno della storia di

salvezza che emerge nel corso della storia della creazione. Per chiarificare questo usa la distinzione classica tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*: La potenza assoluta di Dio si manifesta concretamente nell'ordine della creazione che troviamo di fatto. La questione da porre non è allora quella se Dio avrebbe potuto creare un altro mondo, ma quella che Dio ha voluto questo e nessun altro mondo, e che avendo voluto questo mondo, in questo mondo si possono leggere le tracce della volontà salvifica di Dio. Il principio di non-contraddittorietà, al quale secondo Guglielmo è sottomesso anche Dio stesso, non permette di immaginare un altro mondo. La creazione non può essere sciolta dalla storia di salvezza.

Tuttavia, contro l'intenzione originaria di Guglielmo, il suo pensiero è diventato fondante per la concezione di un Dio arbitrario e volontaristico, che verso fine dell'epoca medioevale ha caratterizzato sempre di più in modo particolare la pietà popolare.

Il paradigma del dono permette un'interpretazione della creazione che risponda a questi interrogativi, salvaguardando sia la libertà assoluta di Dio sia la differenza fondamentale tra Dio e la creazione.

2.2 Il concetto della donazione di Jean-Luc Marion

Jean-Luc Marion rappresenta uno dei teologi che è entrato in un dialogo più intenso e fruttuoso con la corrente francese della "filosofia del dono", rappresentata in modo particolare da Jacques Derrida e influenzato da Emmanuel Lévinas.⁹ Egli nella sua "fenomenologia del dono"¹⁰ comprende ogni

⁸ Cfr. ibi, 245-247.

⁹ Una presentazione del pensiero di Jean-Luc Marion si trova in: S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, (Biblioteca di Scienze Religiose, vol. 189), Roma 2005, 72-116; S. ZANARDO, *Il legame del dono*, (filosofia morale, vol. 29), Milano 2007.

¹⁰ Cfr. J.L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino 2001.



fenomeno e il soggetto stesso nella chiave del dono, anzi come donazione. Marion pensa il soggetto come *adonné*, cioè al dativo, “a cui” accade la donazione.

Cos'è la donazione? Per rispondere a questo interrogativo, Marion parte dalla struttura ternaria del dono (donatario-donatore-dono) e mette fra parentesi questi tre elementi del dono che costituiscono il dono, ma allo stesso momento lo annullano: il donatario, il donatore e infine il donato stesso, per arrivare a quel dono che sta al di là del ciclo economico e che anzi lo precede. Questa “messa fra parentesi” di quegli elementi costitutivi del dono nella riduzione fenomenologica riconduce il dono alla pura donazione. Il dono allora non viene esaminato come oggetto con le sue condizioni di possibilità di accadere o di apparire, ma come “dato di fatto” del fenomeno che appare. Il fenomeno appare perché si dà; “perché” non inteso in senso causale, ma constatante. Il fenomeno si dà, e dandosi si espropria e espropriandosi diventa donazione; donazione come processo del donare che conduce alla donazione come risultato, cioè al modo di apparire del fenomeno alla coscienza del soggetto. Il soggetto stesso però non è capace di cogliere il fenomeno che si dà in eccesso, perché accoglie il fenomeno espropriato, denudato da tutto ciò che potrebbe entrare nei suoi orizzonti di comprendere. Ora il soggetto che si scopre testimone e destinatario del fenomeno che si dà, prende coscienza di sé in quanto colpito e infettato dal fenomeno, appunto nel dativo: “a cui” il fenomeno accade e si dà. Il soggetto allora si riceve in dono dal fenomeno, ma – paradossalmente – spetta alla sua decisione di riceversi in dono e da questa decisione dipende la possibilità del-

l'accadere della donazione del fenomeno, ma, in quanto effetto della donazione, non come condizione di possibilità a priori. Il darsi in eccesso e il riceversi come dono si incrociano e coincidono. Donando il dono si riceve il dono. La responsabilità si rivela come luogo dove il soggetto, donando se stesso come dono, si riceve in dono. La soggettività significa profondamente abilitazione al dono di sé, significa scoprirsi dotati di responsabilità.

2.3 La creazione come donazione

La concezione della creazione come dono è prima di tutto un'interpretazione di fede. Essa significa una radicale demitizzazione dell'universo, del cosmo, della terra e di ogni cosa sulla terra. In quanto dono, infatti, la creazione è espropriata e tolta radicalmente da Dio: essa non è né Dio né divina. Questa radicale espropriazione non permette neanche di fare conclusioni su colui che è da presupporre come creatore. Il soggetto può constatare semplicemente la “fatticità” delle cose che si danno e ricevendo questo “darsi” delle cose prende conoscenza di sé e cioè riceve l'affermazione di sé. Il semplice esistere è un dato di fatto a monte del quale il soggetto non potrà mai riuscire ad arrivare, perché, riflettendo su se stesso, riflette su se stesso come colui che si ritrova, non potendo però mai astrarre dalle modalità di questo ritrovarsi. Esiste un'impossibilità di “ritiro da se stessi”, di astrarre da se stessi e di riflettere così sull'origine e il principio di sé.¹¹ Anzi, l'origine è un'origine sempre già avviata, che esprime un grande “sì” alla vita, un'affermazione originaria, una donazione primordiale che precede ed è iscritta in essa come riconoscimento della dignità e del valore

¹¹ Cfr. D. SATTLER, *Gott in der Schöpfung. Ein Zugang aus römisch-katholischer Perspektive*, in: M. ECKHOLI, S. PEMSEL-MAIER (a cura), *Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität*, Ostfildern 2009, 43-58.



inalienabili di ogni singolo ed irripetibile essere umano chiamato all'esistenza.¹² La creazione intesa come dono diventa linguaggio di affermazione del soggetto. Come tale il soggetto nella creazione sente l'eco del "sì" creante di Dio. Ora l'eco può risuonare solamente in colui che accoglie l'affermazione primaria, che si offre al "sì" creante, disponendosi all'ascolto e lasciandosi riempire da questo "sì". Colui che è chiamato in vita viene raggiunto dalla chiamata nella sua stessa risposta al fatto che esiste. Chi accoglie il "sì" si scopre chiamato non solo nella vita biologica, ma in una pienezza di vita che oltrepassa il semplice fatto dell'esistere. Accogliendo la sua vita come dono, il soggetto accoglie molto di più del mero fatto di esistere: accoglie una chiamata che è vocazione e responsabilità.

In questo senso la vita stessa è una traccia del creatore. Se nel dono espropriato rimane presente sempre il donatore – paradosso della presenza assente ossia dell'assenza presente – nella creazione Dio rimane presente come colui che ha espresso e esprime continuamente il suo "sì" vivificante. La creazione è luogo di rivelazione di Dio che avviene nell'ascoltare e accogliere l'eco del "sì" vivificante di Dio. In questo senso si può trovare Dio in ogni cosa senza cadere però in una qualsiasi forma di panteismo.¹³ Attraverso la creazione Dio tocca il cuore dell'uomo che scoprendo e contemplando l'eccedenza scientificamente e biologicamente non raggiungibile si deve arrendere a questa eccedenza non riconoscibile se non nell'ottica della fede. E così la vita e la creazione muta diventano testimoni e lode del Crea-

tore.¹⁴ Questa riflessione si apre verso una teologia negativa, la quale non cerca di riconoscere Dio oltrepassando la trascendenza, ma cerca di cogliere ciò che irrompe dalla trascendenza e pervade l'immanenza, la creazione, come quel grido che risuona solamente nel eco che viene ascoltato.

2.3.1 "In principio Dio creò il cielo e la terra" (Gen 1,1)

La protologia riconosce nel primo versetto della Sacra Scrittura due affermazioni sull'inizio della creazione. "In principio" si riferisce prima all'inizio temporale della creazione. L'inizio temporale è il primo momento in una lunga successione di altri momenti lungo il tempo, il primo passo di una lunga serie di passi. Così come un pittore iniziando una sua opera d'arte deve prendere in mano il pannello e fare il primo segno sulla carta bianca. La seconda affermazione è quella dell'inizio come avvio di un progetto, che come tale è già nella mente di colui che opera, ossia il primo passo di realizzazione di un'idea. In questo senso nel primo passo temporale potenzialmente è già incluso il progetto come tale che comincia ad evolversi. Il pittore, prendendo in mano il pannello, ha già in mente l'opera d'arte, almeno sa in che direzione egli vuole svolgere la sua opera. Ora, seguendo la riflessione della donazione, nella creazione si sta evolvendo dal primo momento in poi un piano, che non permette semplicemente di ricorrere a Dio come una forma di *intelligent design*, ma che, anzi, pone la responsabilità di cogliere nell'evolversi della creazione la presenza di Dio, il quale però rimane irraggiungibile e non ri-

¹² Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Personae dignitatis*, nr. 1 e 37.

¹³ Il teologo Hans Kessler parla di un "pan-en-teismo": H. KESSLER, *Wie heute von Schöpfung sprechen*, in *Glaube und Lernen. Theologie interdisziplinär und praktisch*, 23 (2008), fasc. 1, 39-51, qui 42.

¹⁴ Cfr. D. SÄTTLER, 52.



conoscibile. Egli però si rivela come affermazione primordiale, della quale è stato detto sopra. Dio allora non è in senso deista un orologiaio che ha messo in moto la creazione, che ora correrebbe da sé, quasi come una causa esterna. D'altra parte, non è nemmeno unito al mondo in un senso monista che non salvaguarderebbe la differenza ontologica tra Dio e mondo. La relazione tra Dio e mondo è da percepirsi in senso dialogico,¹⁵ o meglio: responsoriale, cioè nella forma di un dialogo, nel quale la prima parola dell'uno, di Dio, risuona nella risposta dell'altro, dell'uomo. La risposta dell'altro, cioè dell'uomo, è la sua responsabilità, nella quale egli si ritrova instaurato in senso che non può andare a monte di essa, responsabilità istituita dalla e nell'accoglienza della parola dell'uno, di Dio, del suo "sì" vivificante, che risuona nella "fatticità" della sua esistenza, nella quale l'uomo si scopre come colui che si è dovuto.¹⁶

Ora l'accoglienza dell'affermazione primordiale diventa costitutiva per l'evoluzione del disegno originale della creazione che è stato avviato "in principio". La creazione prende coscienza di sé solamente nell'uomo, e l'uomo fin dalle origini è chiamato a cooperare all'opera creativa di Dio. È una cooperazione intrinseca affidata all'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio.

2.3.2 "Facciamo l'uomo secondo la nostra immagine, come nostra somiglianza" (Gen 1,26)

"Finalmente Dio disse: Facciamo l'uomo secondo la nostra immagine, come nostra so-

miglianza, affinché possa dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò gli uomini secondo la sua immagine; a immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1,26-27).

In questi versetti si rispecchia una concezione dell'uomo che riconosce in lui un valore immenso e non commensurabile, che trova espressione nella dignità umana, dono di Dio all'uomo e per questo non a disposizione dell'arbitrio del uomo stesso. Di questa dignità fa parte integrale – appunto come debito della somiglianza di Dio – la responsabilità etica.

(1) L'uomo è creato ad immagine di Dio. Nella concezione semitica come pure nelle religioni dei popoli circostanti l'Israele antico, l'immagine porta l'identità stessa di colui che è rappresentato, e viene identificato con esso.¹⁷ Il comportamento nei confronti dell'immagine era equivalente al comportamento del rappresentato stesso. Su questo sfondo emergono le sfumature proprie della concezione dell'uomo in Gen 1: L'uomo nella creazione è il "luogo privilegiato di Dio", cioè, Dio è presente e rimane presente nella creazione attraverso e nell'uomo, Dio continua a operare nella creazione attraverso l'operare dell'uomo. Questo significa, che nel modo in cui un uomo incontra l'altro, incontra anche Dio stesso. Nell'comportamento dell'uomo di fronte all'altro uomo si rispecchia il comportamento dell'uomo di

¹⁵ Cfr. H. KESSLER, *Wie heute von Schöpfung sprechen*, 40-42.

¹⁶ "Dio ha creato l'uomo secondo la propria immagine: la stessa esistenza dell'uomo è il primo e fondamentale dono che egli ha ricevuto da Dio". (Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, prefazione.)

¹⁷ Cfr. H.C. SCHMITT, *Schöpfung und Lebensordnungen im Alten Testament. Ordnungsmuster und Spielräume der Schöpfung*, in *Glauben und Lernen. Theologie interdisziplinär und praktisch*, 23 (2008), fasc. 1, 39-51, qui 20.




fronte a Dio stesso. Nel Nuovo Testamento questa concezione trova il suo compimento in Gesù Cristo, nel Verbo fatto carne, nel quale Dio rivela la sua presenza nel mondo in due modi: divenendo nel suo Figlio egli stesso uomo e solidarizzandosi e identificandosi con tutti gli uomini. “Tutto quello che avete fatto a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l’avete fatto a me (Mt 25,40).

(2) L’uomo è creato a somiglianza di Dio. Questa espressione si trova in continuità con quella precedente e tuttavia segna anche una rottura, che a prima vista può sembrare paradossale. La somiglianza sottolinea la non-identità: l’uomo non è Dio, ma è soltanto simile a Dio. Anche se l’uomo è luogo della presenza di Dio nella creazione, egli è anche contemporaneamente luogo dell’assenza di Dio nella creazione. Egli è il luogotenente di Dio nella creazione, colui che tiene vuoto il luogo che spetta a Dio solo e come tale deve rimanere vuoto. L’uomo diventa il luogo visibile del ritiro di Dio dalla creazione, in quanto l’uomo è collocato radicalmente in libertà e la creazione è radicalmente espropriata da Dio. Se Dio non si fosse ritirato radicalmente, egli costringerebbe l’uomo a riconoscerlo, non permettendogli la libertà, ed egli non sarebbe distinto chiaramente dalla creazione. Il Dio ritiratosi della creazione permette l’esperienza originale (*Urerlebnis*) di Dio nell’esperienza della dipendenza dal non-disponibile. Quest’esperienza si rispecchia nella vulnerabilità dell’esistenza umana, che trova una sua particolare espressione nella nudità corporea dell’uomo. Dio però non ha abbandonato l’uomo al suo proprio destino, ma ha istaurato l’uomo come suo posto-tenente: cioè

come colui che occupa il posto di Dio nel mondo e tra gli uomini, affinché l’uomo nel volto dell’altro uomo possa scoprire la “presenza-assenza” di Dio, “presenza-assenza” che risuona nella supplica muta del volto: “Tu non ucciderai”.¹⁸ La cura di Dio per l’uomo, il suo “sì” vivificante primordiale, continua a essere efficace e vivificante nella responsabilità dell’uomo per il suo fratello. Nel nome di Dio l’uomo è responsabile per il suo fratello. Questo si rispecchia in modo particolare nel racconto del peccato originale in Gen 3: Dopo aver mangiato il frutto dall’albero proibito, Adamo ed Eva scoprono la loro nudità, cioè la loro vulnerabilità sia fisica sia psichica. Si fanno delle cinture per coprirsi le loro vergogne, le parte del loro corpo, dove corpo ed anima si toccano e nelle quali si focalizza l’unità di corpo ed anima. Si nascondono per paura da Dio, perché hanno perso la fiducia primitiva. La perdita di questa fiducia si manifesta nelle rotture di relazione tra gli uomini. Infatti, il primo peccato dopo il peccato originale sarà proprio l’omicidio di Caino, che si rifiuta di esser il custode di suo fratello Abele (cfr. Gen 4,8-9).

(3) L’uomo però non viene incaricato solo della responsabilità per il suo fratello. A lui viene affidato anche la cura per la creazione: “Soggiogate la terra, e abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente che striscia sulla terra” (Gen 1,28). Il dominio non è quello dello sfruttamento arbitrio, ma quello della cura di colui che lavora la terra per renderla feconda e dell’impegno del contadino per il suo giardino. Ora in Gen 1 troviamo una concezione cosmologica che nella sua radice è profondamente antropocentrica.

¹⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 206; Id., *Ethik und Geist*, in Id., *Die schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M., 1996, 11-20.



Tutto è creato in vista dell'uomo, la creazione trova il suo scopo nell'essere spazio di vita per l'uomo. In questo senso l'ordine di soggiogare la terra, cioè di lavorarla e renderla feconda, entra nella responsabilità che l'uomo ha per il suo fratello: di rendere sempre di più spazio vitale per gli uomini. Corrispondendo a questo impegno l'uomo comunque porta avanti l'opera creativa di Dio stesso che ha chiamato in esistenza non solo l'uomo, ma tutte le cose.

Il discorso teologico dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio rivela il nesso intrinseco tra il dono dell'esistenza e il debito della responsabilità incluso in esso, debito che rispecchia il legame profondo con il donatore "presente-assente" nel suo dono. Il ruolo decisivo della legge nell'Antico testamento dimostra ulteriormente questo legame.

(4) La legge è espressione della responsabilità etica dell'uomo. La ragione e l'abilità di relazione distinguono l'uomo dagli altri essere viventi e costituiscono sia la sua relazione con la terra, con l'altra persona e con se stessi, sia la capacità del discernimento etico tra il bene e il male. In questa capacità di riconoscere il bene e il male è fondata la responsabilità etica. Il settimo giorno della creazione, giorno di riposo di Dio, è anche il giorno del ritiro di Dio dalla creazione. Il compimento della creazione consiste nell'affidare la creazione all'uomo e l'uomo al suo fratello. Secondo una tradizione del Talmud, Mosè ha ricevuto le tavole della legge sul Sinai in un settimo giorno: Nel decalogo Dio affida all'uomo le leggi che

sono necessarie perché l'uomo possa svolgere il compito affidatogli di prendersi cura della terra e del fratello. Questa legge comunque non è oggetto di scelta libera da parte dell'uomo, ma lo precede come debito incluso nel dono della sua vita. Il complesso normativo indica "all'uomo quale sia il modo adeguato di accogliere il dono di Dio e di viverlo. Alla base di questa concezione biblica c'è la visione della persona umana così come è stata creata da Dio: essa non è mai un essere isolato, autonomo, svincolato da tutto e da tutti, ma si trova in un rapporto radicale e essenziale con Dio e con la comunità dei fratelli".¹⁹

Solo adempiendo la legge l'uomo accoglie in pienezza la sua stessa vita nella quale è iscritta essenzialmente la sua responsabilità, che è fondante per il senso della vita di ogni essere umano. Il cuore della legge consiste nella fiducia che Dio ha nei confronti dell'uomo che egli possa prendersi cura di suo fratello nel nome e al posto di Dio. In questo si riconosce Dio (cfr. Ger 22,16).

2.3.3 „Cristo svela pienamente l'uomo a se stesso” (Gaudium et spes, nr. 22)

La legge trova il suo compimento nel nuovo comandamento di Gesù Cristo. In esso non solo vengono uniti i due comandamenti fondamentali dell'Antico testamento (cfr. Mc 12,28-34 par), cioè l'amore di Dio (cfr. i primi tre comandamenti del decalogo e Dn 6,4-5) e l'amore del prossimo (cfr. i comandamenti della seconda tavola del decalogo e Lev 19,18), ma l'amore che Gesù stesso ha vissuto e incarnato diventa la norma:

¹⁹ Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale*, prefazione. Questo documento giustamente afferma: "Ciò che è primo e fondante è l'iniziativa di Dio, che noi esprimeremo teologicamente in termini di dono. In prospettiva biblica, la morale si radica nel dono previo della vita, dell'intelligenza e di una volontà libera (creazione) e, soprattutto, nell'offerta totalmente gratuita di una relazione privilegiata, intima, dell'uomo con Dio (alleanza). Essa non è per prima cosa risposta dell'uomo, bensì svelamento del progetto di Dio e dono di Dio" (ivi, nr. 4).



“Un comandamento nuovo vi do: che vi amiate gli uni gli altri; come io ho amato voi, anche voi amatevi gli uni gli altri” (Giov 13,34). Gesù Cristo “manifesta all’uomo la sua altissima vocazione” (*Gaudium et spes*, nr. 22) di sviluppare e realizzare le sue capacità umane attraverso la donazione di se stessi. Vivendo per gli altri nell’amorevole pro-esistenza, l’uomo realizza la sua vocazione e con essa accoglie in pienezza il dono della propria vita, dono che è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite.

Trovano illuminazione in questa luce le parole di Gesù: “Chi cercherà di preservare la sua vita la perderà, chi invece darà la propria vita la conserverà” (Lc 17,33). Questo amore, che da la propria vita, trova una sua espressione eminente nell’amore sponsale: “Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, con la quale si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio alla generazione e alla educazione di nuove vite”.²⁰ Questo amore fecondo “non si esaurisce tutto nella comunione dei coniugi, ma è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite.”²¹

Queste considerazioni richiamano nuovamente a Gen 1,27: “Dio creò gli uomini secondo la sua immagine; a immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò.” Né il maschio né la femmina come tali sono immagine di Dio, ma i due nella loro reciproca dedizione, nella quale la creazione meravigliosamente viene accolta come donazione. L’amore creativo di Dio, il suo “sì” vivificante trova coronamento nella dedizione reciproca degli sposi e nella generazione di una vita nuova. In questo trova il suo senso

pieno l’ordine di Dio: “Siate fecondi e moltiplicatevi” (Gen 1,28).

Questo amore non si esaurisce solo nell’amore coniugale e nella maternità fisica, ma consiste anche in ciò che Giovanni Paolo II ha chiamato “l’eroismo del quotidiano, fatto di piccoli o grandi gesti di condivisione che alimentano un’autentica cultura della vita. Tra questi gesti merita particolare apprezzamento la donazione di organi compiuta in forme eticamente accettabili, per offrire una possibilità di salute e perfino di vita a malati talvolta privi di speranza”.²²

3. DONO E DEBITO: LA RESPONSABILITÀ PER IL CREATO

Bisogna ritornare ora sulla scia originale della presente riflessione. Nella vita, offerta all’uomo come dono, è iscritto il debito della responsabilità per il fratello e per il creato, spazio vitale per gli uomini. Questo debito non è da intendersi esclusivamente in senso negativo ossia in senso stretto, quasi come se fosse un peso; al contrario, l’uomo, debitore della sua vita a Dio, sarà colmo di gratitudine nei confronti di Dio. Questo debito istaura un legame profondo con il donatore, di “assenza-presenza” paradossale. Il debito obbliga, lega ed è vincolante, ma è un debito che rende liberi ed, anzi, che istaura e avvia quella libertà etica dell’uomo, che nella sua essenza non è arbitrio, ma vocazione. La terminologia del dono e del debito permette di esprimere in senso positivo le implicazioni etiche della concezione biblico-antropologica.

²⁰ PAOLO VI, Enciclica *Humanae vitae*, n. 8.

²¹ Ivi, n. 9.

²² GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 86.



La responsabilità per il creato è parte integrale di questo debito, che lega l'uomo al creatore della vita e attraverso l'uomo, come è stato espresso già precedentemente, partecipa all'opera creativa di Dio stesso. La creazione comunque non viene vista solo come spazio di vita per l'uomo: in essa si riconosce un valore proprio, quello che si attribuisce ad un dono che è espressione di amore e benevolenza. Il rispetto, la cura, la tenerezza nei confronti del dono rispecchiano infatti la qualità di relazione e i sentimenti più intimi del donatario nei confronti del donatore. Questo dinamismo viene sviluppato ancora più fortemente nella prospettiva del donatore assente che si rende presente proprio nell'accoglienza del dono.

Tuttavia l'uomo stesso fa parte della creazione: anch'egli è creato, è un anello della grande catena dei viventi, si è sviluppato entro i grandi spazi dell'evoluzione secondo le leggi naturali. "L'umanità e il mondo creato sono connessi fra di loro e perciò anche teologia, antropologia ed ecologia".²³ La fede in Dio Creatore e la responsabilità per il creato non si possono sciogliere dalla responsabilità dell'uomo per il suo fratello, e la responsabilità degli uni per gli altri trova una sua espressione necessaria nella salvaguardia del creato. Il compito di mantenere la terra come spazio vitale non è solo un debito dell'uomo di oggi nei confronti di Dio, ma anche nei confronti dei suoi discendenti. La dottrina sociale della Chiesa conosce il legame stretto tra un uso responsabile delle risorse naturali e lo sviluppo integrale dell'uomo e dell'umanità, e ribadisce fermamente la necessità di formare sia lo sviluppo

tecnico e scientifico, sia il consumo delle risorse naturali non rinnovabili in modo di garantire sia ai popoli della generazione presente, sia alle generazioni future la terra e l'ambiente naturale come spazio vitale.²⁴ Nella terra e nei beni della terra è iscritta la dimensione della responsabilità degli uni per gli altri, ad essi è assegnata dal Creatore "una destinazione universale".²⁵

La concezione della creazione come donazione originaria e la responsabilità in essa iscritta mettono in evidenza quello che è la questione ecologica.

"L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma ed una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare, ma non deve tradire. 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

²³ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale*, n. 4.

²⁴ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, nr. 171-185.

²⁵ *Ivi*, n. 328.



l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose visibili il messaggio del Dio invisibile che le ha create. Al riguardo, l'umanità di oggi deve essere conscia dei suoi doveri e compiti verso le generazioni future".²⁶

Su questo sfondo si percepisce come la fede in Dio, creatore del cielo e della terra, e la concezione della creazione, che ne consegue, formano una "spiritualità della creazione", della quale fanno parte integrante le implicazioni etiche ed ecologiche. Questa spiritualità comunque non si esaurisce in una mera devozione ecologica, che corre il pericolo di una nuova mitizzazione del creato, ma conduce all'impegno concreto per la salvaguardia del creato come espressione autentica di fede in Dio e di lode del Creatore.²⁷ L'impegno per la salvaguardia del creato è una forma eminente sia 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 che le ha create", sia della traduzione della destinazione universale dei beni della terra in responsabilità concreta degli uni per gli altri. Una "spiritualità della creazione", tradotta in un' "etica della creazione", conduce ad alcune virtù fondamentali.²⁸ Una di esse è la gratitudine per la vita e per la creazione come spazio vitale. Questa gratitudine viene vissuta nella lode e nell'adorazione che spetta a Dio Creatore solo, e nell'utilizzo rispettoso e curativo della creazione. Un'altra virtù fondamentale è quella dell'umiltà. Già nella parola stessa si trova il concetto del "humus", del suolo, della terra. L'uomo fa parte

della creazione e come tale deve vivere nella coscienza della sua fugacità e caducità. L'umiltà è anche la virtù che ricorda all'uomo di trattare la creazione con il rispetto dovuto nella coscienza di non essere mai il padrone della creazione ossia di poter dominare la creazione attraverso i metodi tecnici e scientifici. La creazione non è mai semplicemente oggetto dell'arbitrio delle scienze o del progresso tecnico. Alla virtù dell'umiltà è legata la virtù della temperanza, cioè dell'equilibrio nell'uso delle cose create e delle risorse naturali: sia al livello individuale in uno stile di vita semplice, sia al livello sociale attraverso delle strutture che permettono e favoriscono uno stile di vita semplice e l'uso responsabile delle risorse, sia al livello scientifico favorendo tecniche e ricerche che non consumano o danneggiano irreversibilmente la creazione oppure che favoriscono lo sviluppo di metodi alternativi come risorse energetiche ecologiche e rinnovabili.


4. CREAZIONE E REDENZIONE

La vicenda umana però, sia quella dell'umanità intera, sia quella del singolo uomo, fin dalle origini è coinvolta nel grande mistero del peccato, nel quale il debito diventa colpa. Dove l'uomo non corrisponde alla responsabilità affidatagli fin dalle origini e fin dal primo momento della sua esistenza, egli diventa colpevole. L'opera di Emmanuel Lévinas è pervasa da quest'aporia della responsabilità come debito in senso positivo che però si trasforma in colpa in maniera inevitabile. La colpa però rinforza il legame

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Centesimus annus*, n. 37.

²⁷ Vedi S. MORANDINI, *Terra splendida e minacciata. Per una spiritualità ecumenica della creazione*, Milano 2004; K. KNEZOVIĆ, *Theologische Annäherung an die Grüne Gentechnik*, Zagreb 2009, 51-65; M. Kehl, "E Dio vide che era cosa buona". *Una teologia della creazione*, Brescia 2009.

²⁸ Cfr. K. KNEZOVIĆ, *Theologische Annäherung an die Grüne Gentechnik*, 56-64.



del debito nei confronti del Creatore in quanto mette in luce il bisogno dell'uomo di essere salvato. Ora la salvezza già nell'Antico Testamento²⁹ viene letta come una creazione nuova che include tutte le dimensioni e tutti gli esseri della creazione, e anche il Nuovo Testamento ribadisce che *“la salvezza definitiva, che Dio offre a tutta l'umanità mediante il Suo stesso Figlio, non si attua fuori di questo mondo. Pur ferito dal peccato, esso è destinato a conoscere una radicale purificazione (cfr. 2 Pt 3,10) dalla quale uscirà rinnovato (cfr. Is 65,17; 66,22; Ap 21,1), diventando finalmente il luogo nel quale ‘avrà stabile dimora la giustizia’ (2 Pt 3,13).”*³⁰

In questa prospettiva emerge il rilievo proprio dell'affermazione paolina nella lettera ai Romani:

“L’attesa spasmodica delle cose create sta infatti in aspettativa della manifestazione dei figli di Dio. Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità non di loro volontà, ma a causa di colui che ve le sottopose, nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente. Non solo essa, ma anche noi, che abbiamo il primo dono dello Spirito, a nostra volta gemiamo in noi stessi, in attesa dell’adozione a figli, del riscatto del nostro corpo.” (Rom 8,19-23)

Tra creazione e redenzione c'è un legame inscindibile.³¹ Bisogna leggere e poi inter-

pretare questi versetti in due prospettive. La prima prospettiva riguarda l'opera salvifica, che include la creazione: Infatti la salvezza non consiste in una negazione ossia nella distruzione del creato, ma lo include. Come l'opera della creazione anche l'opera della salvezza spetta a Dio solo. Il riscatto del corpo sottolinea fortemente la dimensione creaturale dell'uomo. Il corpo, che è parte integrante dell'essere umano, lo lega alla terra, perché il corpo è preso dalla polvere e in polvere ritornerà. Spetta a Dio solo l'opera di portare a compimento la sua creazione in quella vita di pienezza, dove il “sì” originario del Creatore non riscontra più nessun offuscamento.

La seconda prospettiva però riguarda l'uomo.³² La sua mancanza di responsabilità causa piaghe enormi, delle quali soffre la creazione: animali, piante, spazi ecologici etc. Le conseguenze negative del fatto, che l'uomo non corrisponde adeguatamente alla responsabilità affidatagli da quel Creatore, del quale è immagine e al quale è simile, provocano un gemere e soffrire muti della creazione intera. La libertà dei figli di Dio si dimostrerà lì dove l'uomo cercherà al più possibile di realizzare quel dono originario ossia la vocazione iniziale di essere creato ad immagine e somiglianza di Dio. In Cristo risplende sia questo dono sia questa vocazione: nella sua pro-esistenza incondizionata. In lui si è verificato e rivelato il significato più profondo della dinamica del dono: Donando si riceve, accogliendo si dona.

Spunti di riflessione (non-) conclusivi

La filosofia e la terminologia del dono permettono di leggere la responsabilità per la

²⁹ Cfr. ad es. Is 65-66.

³⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 453.

³¹ Cfr. la risposta di papa Benedetto XVI al prof. Karl Golser durante l'incontro con il clero della diocesi di Bolzano-Bressanone il 6 agosto 2008, in: *Rivista di teologia morale* 160 (2008), 611-614.



salvaguardia del creato in una luce che conduce ad una spiritualità del creato, dove creazione e redenzione sono intimamente connessi. È *“necessario mettere ... insieme le due dimensioni – Creazione e Redenzione, vita terrena e vita eterna, responsabilità nei riguardi del creato e responsabilità nei riguardi degli altri e del futuro”*.³³

L'interpretazione della creazione come donazione e della vita come dono hanno delle implicazioni etiche, che prima di tutto significano una vocazione e una elezione, ma anche una sfida e un compito talmente impegnativo che l'uomo diventa colpevole. Sia il debito della responsabilità, sia il debito della colpa comunque significano un collegamento forte del creato a Dio che è creatore e redentore.

Nel dono rimane presente “lo spirito” del donatore: la sua benevolenza, il suo amore, il suo “sì” a colui che riceve il dono. Tuttavia il dono è una radicale espropriazione. Ciò che il donatore ha dato, non è più suo, non gli appartiene più. Questo permette di leggere la creazione come luogo della presenza-assenza di Dio, cioè di cogliere in essa quelle tracce che sono testimonianze mute del Creatore, senza ricadere in una mitizzazione della creazione ossia in una devozione panteista, però anche senza una visione meramente materiale o tecnica della creazione. Solo nell'uomo la creazione prende coscienza di sé, tuttavia l'uomo rimane parte integrale della creazione stessa, legata ad essa attraverso la sua dimensione corporea. Riconoscendo nella creazione una donazione, il creato è indirizzato all'uomo. Tuttavia un

antropocentrismo in senso stretto, che non riconosce nessun valore proprio della creazione extra-umana, non riconosce neppure il valore del “sì creativo” di Dio che risuona nella creazione come tale e in ogni singola cosa che c'è.

L'uomo è chiamato a realizzare la vocazione divina al dono della vita, dono che l'uomo accoglie e realizza attraverso la dedizione di se stessi al prossimo. In essa risplende la vocazione e la gloria di figli di Dio. Di questa dedizione fa parte l'impegno concreto per la salvaguardia del creato ossia la responsabilità ecologica. Bisogna quindi sviluppare un'ecologia basata su una “spiritualità del creato” che deve essere approfondita cristologicamente centrata e radicata.

Una “spiritualità del creato” si traduce in un' “etica del creato” che consiste non solo nella salvaguardia del creato, ma anche in virtù fondamentali come la gratitudine, l'umiltà e la temperanza.

Una parola di papa Benedetto XVI, che esprime alcuni degli aspetti fondamentali della presente riflessione, può servire come conclusione:

“Io credo ... che istanze vere ed efficienti contro lo spreco e la distruzione del creato possono essere realizzate e sviluppate, comprese e vissute soltanto là, dove la creazione è considerata a partire da Dio; dove la vita è considerata a partire da Dio e ha dimensioni maggiori – nella responsabilità davanti a Dio – e un giorno ci sarà donata da Dio in pienezza e mai tolta: donando la vita, noi la riceviamo”.³⁴

³² Vedi H. KESSLER, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990, 104-106.

³³ BENEDETTO XVI, risposta al prof. Karl Golser, 614.

³⁴ *Ivi*.



DONO E DEBITO TRA SCIENZE UMANE E TEOLOGIA

PROSPETTIVA ETICO-SOCIALE

Pierpaolo Simonini, *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Torino), ATISM*

Donare, ricevere, ricambiare sono dimensioni della relazione interpersonale il cui legame è riconosciuto fin dalla mitologia classica,¹ nonché ripreso attraverso l'intera tradizione cristiana che per suo tramite ha colto la relazione tra il Dio rivelato da Gesù e l'uomo che si dispone alla fede in Lui, pur con accentuazioni variabili nel corso del suo sviluppo.² Il merito dell'etnologia del Novecento è stato di individuare e documentare la loro inestricabile presenza presso quei regimi di scambio che hanno costituito la cornice del sistema economico di molte società arcaiche e che in forme più o meno marginali resistono in quelle moderne.

L'intento della presente esposizione è di svolgere una ricognizione delle principali acquisizioni della ricerca sociale circa il tema del dono e quello emergente in riferimento ad esso del debito: il profilo più evidente dell'elaborazione socio-antropologica del dono è che quest'ultimo viene colto non come

pura spontaneità – una propensione presente invece in percorsi filosofici che sembrano ricercarne l'essenza a monte dell'esperienza – bensì come esigito da un vincolo, identificabile nella coesione del sistema di cui donatore e donatario sono parte. Il darsi del dono nella forma dell'obbligo suscita la domanda circa l'origine e la natura di un tale debito, avvertito tanto dal donatore nel dare quanto dal donatario nel ricevere e ricambiare; in particolare l'obbligo di donare rinvia al debito come ad una questione originaria e pertanto fondamentale.

Sotto il profilo metodologico la ricognizione svolta si limita al campo delle discipline sociologiche ed etnoantropologiche, facendo particolare riferimento al filone di studi sul dono inaugurato da M. Mauss,³ poi ripreso, criticato ed approfondito da autori diversi ma soprattutto nell'ambito del MAUSS;⁴ tale approccio si configura come una *sociologia morale ed economica costruita su una con-*

¹ Affine al trinomio donare, ricevere, ricambiare è quello con cui Seneca articola il volto della generosità incarnata dalle tre Grazie: "obbligare, rendere, ricevere e rendere al contempo" (SENECA, *De Beneficiis*, I, III, 3).

² Fin dalla sua origine la tradizione teologica cristiana ha compreso la relazione tra Dio e l'uomo nei termini della grazia, fede, agape-giustizia o altri affini. Cfr. P. Sequeri, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. Gasparini, (a cura di) *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, 107-155. La pressoché totale diserzione degli studi sociali nei confronti della storia sociale del cristianesimo è forse dovuta al non aver colto come le comunità cristiane abbiano riprodotto sul piano intersoggettivo ed istituzionale quei dinamismi relazionali di fondo (dono-libertà-impegno) che potevano sembrare confinati ad una teologia accademica o ad un'esperienza interiore. L'unica monografia è C. Tarot, *Reperes pour une histoire de la naissance de la grâce*, in «Revue du MAUSS», n. 1/1993, 90-114. Alcuni interessanti spunti sono presenti in G. Gasparini, *Elementi per una sociologia del dono*, in G. Gasparini (a cura di), *Il dono tra etica e scienze sociali*, 11-48.

³ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. Einaudi, Torino 2002.

⁴ Tra i più rilevanti contributi critici si è soliti citare C. Lévi-Strauss, in particolare *L'introduzione all'opera di M. Mauss*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, tr. it. Einaudi, Torino 1965, XV-LIV. Negli



*sistente mole di materiale etnografico, indagato secondo un metodo comparativo.*⁵ A motivare tale scelta sono anzi tutto le limitate competenze di chi scrive, tali da non possedere un sufficiente sguardo panoramico sull'insieme delle scienze sociali che possano essersi occupate del dono;⁶ si è deciso così di prendere in esame quella letteratura sociologica che in modo dichiarato e con intento sistematico indaga il tema a partire da una rigorosa quanto cospicua raccolta di materiali frutto di osservazione empirica. In secondo luogo il filone di studi selezionato ha posto sull'argomento basi così solide che non vi è autore che, anche in altri ambiti disciplinari ed in prospettiva critica, si sia sottratto al confronto con esse. Infine una sociologia che colga il fenomeno sotto il profilo morale ed economico mostra una spiccata affinità con la collocazione tradizionale della problematica ambientale – di cui si abbozzerà una lettura in termini di dono – propria dell'etica teologica.

1. DONO E DEBITO NELLA RICERCA SOCIALE

1.1 La teoria di M. Mauss

L'elaborazione di una teoria del dono da parte di Mauss si fonda su materiale etnografico elaborato agli inizi del Novecento e riguar-

dante per lo più popolazioni delle coste del Pacifico, con l'intento però di allargare lo sguardo ad altre culture arcaiche ed anche all'età contemporanea alla ricerca di costanti significative. A muovere l'autore è un *interesse di archeologia economica*, sull'ipotesi della non esistenza di uno stato di natura in economia riducibile ad un immediato e spontaneo scambio di beni, come invece prospettato dalle teorie economiche evoluzioniste di inizio Novecento.

Mauss perviene ad una triplice osservazione: l'assenza degli individui ed il primato delle collettività (clan, tribù, famiglie) quali attori di scambi e contratti; oggetto degli scambi sono non solo beni d'uso ma anche – e con maggiore rilievo – prestazioni (feste, banchetti, alleanze militari, matrimoni); la contrattazione, che pure esiste, è un momento specifico ma non esaustivo né prioritario di un sistema più allargato di prestazioni e contro-prestazioni percepite come altrettanti obblighi. In conseguenza di ciò l'autore afferma l'esistenza di veri e propri *sistemi di prestazioni totali operanti quali cornici di ogni scambio economico.*⁷

Quale sia la forza vincolante capace di generare tali obblighi costituisce l'interesse prioritario dell'autore, che si rivolge a tal fine alle indagini etnografiche condotte tra i Maori.⁸ Lo scambio dell'oggetto da un donatore ad un donatario vi avviene senza

ultimi decenni del Novecento nasce in Francia il *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, il cui acronimo MAUSS esprime l'intenzione di riprendere ed attualizzare la teoria maussiana del dono formulandola secondo un paradigma compiuto.

⁵ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, 7.

⁶ Una bibliografia aggiornata ed esauriente è reperibile in S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita & Pensiero, Milano 2007, 614-621, che comprende anche la letteratura di carattere filosofico sul tema.

⁷ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, 8-9.

⁸ Si tratta della testimonianza offerta dall'informatore maori Tamati Ranaipiri, giudicata preziosa da Mauss ma oggetto di critica da parte di un certo numero di autori, a cominciare da C. Lévi Strauss; questi apprezza l'intento di Mauss di porsi dal punto di vista indigeno per comprendere un fenomeno proprio dei Maori, ma gli contesta il fatto di fidarsi della credenza di cui l'attore sociale è consapevole, mentre più rilevante sarebbe la sua interpretazione inconscia.



che ne sia prefissato il valore; il donatario è tenuto a sua volta a donare l'oggetto ad una terza persona, la quale sarà impegnata a ricambiare il dono ricevuto con un altro bene; questo stesso bene andrà offerto dal primo donatario al primo donatore, secondo uno schema $A \Rightarrow B \Rightarrow C \Rightarrow B \Rightarrow A$.

Che cosa spinge i diversi attori a donare, ricevere e ricambiare? Nell'ipotesi di Mauss è lo *hau*, la forza della cosa donata costantemente presente in essa, che chiede di tornare al luogo di origine (il donatore, il suo clan, la sua foresta).⁹ Ogni bene infatti porta in sé lo spirito del donatore, per il quale *la cosa donata non è inerte ma esercita una presa su chi la riceve*; tale potere sarà di segno positivo o negativo, a seconda che il donatario B doni a sua volta (ricevendo un potere sull'ulteriore donatario, C), oppure trattenga per sé il bene (in tal caso lo *hau* esprimerà sul suo sequestratore una presa negativa, che lo potrà indurre alla restituzione del bene come anche condurlo alla morte).

Mauss pone così in evidenza la natura simbolica dell'azione sociale concreta, ed in particolare quella "equivalenza tra dono e simbolo" per la quale – espliciterà A. Caillé chiedendo il pensiero maussiano - il dono non si risolve nella cosa data e nel suo passaggio di proprietà, ma implica un *legame che si articola sui registri di obbligo e libertà, interesse e disinteresse*.¹⁰ Tale legame non si esaurisce con la restituzione del bene al donatore, ma è fecondo socialmente nella mi-

sura in cui transita ad altri. Si chiarisce qui il ruolo, apparentemente non funzionale o almeno enigmatico, della terza persona (C) che riceve a sua volta dal donatario B:

non esiste una «terza persona», ma due persone che si trovano, una a monte e l'altra a valle di B. L'informatore non ha aggiunto un terzo a una coppia di due; si è attribuito all'inizio una persona B alla quale ha aggiunto una coppia di due.¹¹

L'individuo è caratterizzato come il luogo di transito, o di flusso, di beni scambiati ed in ultima istanza di legame; solo a condizione di riconoscere il singolo uomo come donatario e donatore può sorgere quel "*sistema di prestazioni totali*" che è il sociale, il quale si rivela in grado di rendere coesa la comunità integrando livelli diversi di relazioni all'interno come all'esterno della stessa. Lo dimostra la percezione che gli indigeni della Nuova Caledonia hanno delle feste con i loro rituali di scambio, simili "al movimento dell'ago che serve a unire le parti della copertura di paglia per farne un solo tetto".¹² Lo dimostra ancora di più il caso del *kula* studiato da B. Malinowski presso i Trobriandesi, un sistema circolare di scambio di beni e prestazioni tra tribù diverse, secondo regole rigorose che prevedono un duplice flusso di oggetti simbolici in direzioni opposte, costante quanto al tipo (e valore) di bene scambiato; anche nel caso del *kula* non si ha

⁹ "Tu me ne dai uno, io lo do a una terza persona; quest'ultima me ne dà un altro perché è spinta a fare ciò dallo *hau* del mio regalo; e io sono obbligato a darti questo oggetto, perché è necessario che io ti renda ciò che in realtà è il prodotto dello *hau* del tuo *taonga* [il bene scambiato]" (M. Mauss, *Saggio sul dono*, 18).

¹⁰ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, 30-32.

¹¹ D. CASAJUS, *L'énigme de la troisième personne*, in J. Cl. Galey (a cura di), *Différences, valeurs, hiérarchie*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1984, 69, cit. e tr. it. in M. ANSPACH, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 36.

¹² M. MAUSS, *Saggio sul dono*, 33-34



la reciprocità duale dello scambio $A \Leftrightarrow B$, bensì la sequenza lineare e transitiva $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ e $C \Rightarrow B \Rightarrow A$, con una certa accentuazione dell'obbligo di ricevere.¹³ Nell'ambito del *kula* si svolgono anche contrattazioni e compravendite, che però non costituiscono né lo scopo del viaggio né l'essenza fondamentale del sistema. Naufraga qui l'ipotesi evolutiva del passaggio da un'economia di natura fatta di scambi spontanei ad un sistema di mercato più complesso e mediato dalla moneta: lo *scambio mercantile è già presente ma insufficiente a fondare un sistema di relazioni sociali*, al cui scopo serve con più efficacia un'economia di dono.

Si può già cogliere la portata della teoria di Mauss, che a partire dall'indagine sui vincoli morali, economici e giuridici presenti in determinate culture elabora – pur con qualche imprecisione espositiva – un embrionale paradigma sociologico che rende conto al contempo della presenza di un'economia del dono a fondamento del legame sociale, e della motivazione che spinge i diversi attori a donare rintracciata in un *interesse originario a creare ed incrementare il legame sociale*.

In certi casi il dono rituale esprime anche un interesse all'affermazione di sé del donatore, come nel caso del *potlâc* studiato da Mauss a proposito dei nativi del Nord-Ovest d'America: qui *il dono si carica di tinte agonistiche*, esprimendo una rivalità nel donare e ricambiare che impone ai capi l'obbligo di spartire e distribuire le loro ricchezze, di ricevere onorando così il prestigio dell'al-

tro ed accettando il confronto con lui, di ricambiare inviti e distribuzione di beni con un incremento calcolato in una misura che va dal 30 al 100 %. Caratteristica del *potlâc* è la propensione alla distruzione di ricchezza come atto ulteriormente capace di significare il prestigio del capo-donatore.¹⁴

Lo spirito del dono, nello *hau* come nel *kula* e nel *potlâc*, è quello di creare un flusso di legami che attraversa i singoli e determina un sistema sociale di prestazioni e controprestazioni; il dono diviene così impegnativo e vincolante per chi lo riceve, che si trova nell'alternativa di accogliere e trasmettere con fiducia l'offerta di un legame, oppure di trattenere per sé il bene scambiato destinato così a trasformarsi in un veleno mortale.¹⁵

1.2 Il paradigma del dono

La teoria di Mauss conosce qualche ripresa critica per poi cadere nell'oblio per alcuni decenni, fino ad essere ripresa in modo sistematico nell'ambito del MAUSS. La principale ripresa critica è quella operata dal già citato C. Lévi-Strauss, per il quale nelle dinamiche di dono e contro-dono sarebbe operante un solo obbligo, quello di scambiare, non già tre; in questo modo l'autore sembra non distinguere tra scambio cerimoniale e mercantile, generalizzando l'idea di scambio con il forte rischio di ricadere proprio in quell'orizzonte economicista al quale lo strutturalismo intenderebbe invece opporsi.¹⁶ Esplicitamente volte ad integrare il dono in un'economia mercantile fondata sulla ricerca dell'utile individuale sono teorie anche tra

¹³ *Ibi*, 34-50.

¹⁴ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, 69-72.

¹⁵ Osserva Mauss come nelle antiche lingue germaniche lo stesso termine *gift* assuma il duplice significato di dono e veleno. (*Ibi*, 114-115).

¹⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Introduzione all'opera di M. Mauss*, op. cit.



loro molto diverse, come l'antropologia economica formalista e quella marxista.¹⁷

È A. Caillé a trarre dalla teoria maussiana un *paradigma del dono che definisce "terzo" rispetto all'individualismo ed olismo metodologici*: nella prospettiva del dono il sociale non può identificarsi semplicemente con l'intrecciarsi ed il sommarsi del calcolo utilitaristico compiuto dai singoli individui, né darsi come una precedenza ed eccedenza della totalità rispetto alla somma delle sue parti. Caillé assume la lente dell'interazionismo simbolico per mostrare come la genesi del sociale non stia nell'interesse individuale né in una totalità preesistente, bensì nell'interazione effettiva di uomini concreti.¹⁸ La struttura di tale interazione è quella della rete, rispondente ad un punto di vista "orizzontale ed immanente" sul sociale:¹⁹ il concetto di rete coglie il darsi di un legame tra soggetti che si esprimono in esso al contempo *necessariamente* (l'obbligo di donare esigito dal permanere all'interno di tale legame) e *liberamente* (la decisione di donare, ricevere, ricambiare o rifiutare lo scambio). Un tale modello rende ragione dell'apparente opposizione di obbligo-gratuità, che pure attraversa in modo inequivocabile ogni sistema sociale: la ricerca della gratuità che caratterizza il legame sociale come esperienza di alleanza passa necessariamente attraverso il reciproco riconoscimento nella forma del dono dato e ricambiato.

Rispetto alla struttura tradizionale della rete, Caillé introduce una dimensione simbolica

individuando ciò che vi circola attraverso, la forza che le conferisce valore, il suo profilo trascendente: tale *forza è la speranza, fiducia, fedeltà all'alleanza tra esseri umani, significata nel legame, e capace di conferire ad esso il fondamento e la prospettiva*. È l'asse temporale su cui si svolge l'esperienza del dono a consentire di cogliere adeguatamente questa dimensione: specifico del dono è la non contemporaneità dello scambio, ossia il differimento del momento in cui ricambiare. *L'opening gift*, il primo dono, si dà nell'attesa di essere ricevuto e non con la pretesa che lo sia; esprime fiducia nella possibilità che l'altro riconosca il legame, ed in questo senso è anche un rischio da correre. La "definizione modesta" del dono prospettata da Caillé ha come bersaglio polemico la pretesa di Derrida di un dono puro ed incondizionale: donare è

offrire senza attendere una restituzione determinata. [...] Non significa non attendere niente del tutto, agire senza motivazione e senza obiettivo, senza un perché (senza *weil*) e senza un per che cosa (senza *um zu*). È semplicemente, per dirla con Derrida, accettare una differenza. Esporsi alla possibilità che quel che viene restituito differisca da quel che è stato dato, sia restituito ad una scadenza sconosciuta, forse mai, sia dato in cambio da altri che quelli che avevano ricevuto o non sia restituito per niente. Una simile carat-

¹⁷ In esse il dono è visto rispettivamente come un investimento materiale in vista di un profitto sociale, e come una sovrastruttura tesa a conservare rapporti di produzione orientati allo sfruttamento. Per una presentazione e discussione critica di tali posizioni si rinvia a J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 151-164.

¹⁸ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, 43. Di alcune posizioni interazioniste l'autore discute anche i limiti, in particolare la loro tendenza a ricadere su posizioni ora oliste, ora individualiste (*Ibi*, 44-45).

¹⁹ L'idea sociologica di rete nasce nell'ambito della sociologia dell'economia e della scienza, a mostrare come il progresso della conoscenza non derivi da una razionalità impersonale ma dalla condivisione di conoscenze e da relazioni di fiducia tra i diversi attori nel campo dell'impresa o della ricerca.



terizzazione del dono non è artificiosa. Non ricerca un'essenza eterna e atemporale del dono. Si limita ad affermare che il dono esiste non appena sia accettata la possibilità di una mancanza di reciprocità, e non appena tale accettazione costituisca il segno sufficientemente non equivoco della generosità e del disinteresse.²⁰

In questo modo Caillé può rendere ragione dell'altra apparente contraddizione, tra interesse e disinteresse; esiste un *interesse fondamentale con cui si dona, ed è l'attesa di riconoscimento e la fiducia* con cui ci si apre all'altro nell'edificazione del legame sociale; tuttavia il registro dell'azione sociale con cui ci si apre all'altro o si accoglie l'altro non può che essere il disinteresse, ossia la rinuncia a considerare l'altro unicamente in relazione al proprio utile individuale.

La pretesa di Caillé di far valere il paradigma del dono come l'unico capace di interpretare adeguatamente la realtà sociale è fondata sulla possibilità che esso offre di determinare l'*"incondizionalità condizionale"* che struttura il legame ad ogni livello. La provocazione presente nelle antitesi obbligo-gratuità ed interesse-disinteresse è raccolta nell'elaborazione di una teoria che non sacrifica ideologicamente l'uno o l'altro dei due termini, ma che sa comporli rendendo ragione della loro presenza effettiva nelle dinamiche sociali. Se è vero che l'aggettivo qualifica il sostantivo, incondizionalità "condizionale" significa che il soggetto è posto fin dall'inizio

all'interno di un legame, di "un'alleanza virtuale" (profilo condizionale), ma il riconoscimento e la realizzazione effettiva di tale legame o alleanza non può che avvenire a partire da una fiducia incondizionale.²¹

Affermare l'incondizionalità condizionale del legame sociale consente di porne in evidenza due aspetti: il dono che in esso circola non è riducibile al gesto irrazionale e privato, sostanzialmente privo di regole (condizioni) e collocabile unicamente nell'ambito delle relazioni affettive; ogni forma e livello di legame sociale si realizza a partire da un tratto incondizionale, anche allargando lo sguardo da quei contesti in cui il dono costituisce un registro visibile ed esplicito a quegli altri operanti scambi mercantili, che presuppongono comunque un'alleanza fondamentale che investe nello scambio anche in termini di fiducia.²²

1.3 Lo stato di debito

Donare, ricevere, ricambiare, oltre che momenti della circolazione del dono costituiscono altrettanti luoghi di generazione di un debito; che *ricevere* un dono susciti un debito è l'affermazione più intuitiva che si possa svolgere in proposito; anche il *ricambiare* non può che confermare il debito contratto (non ricambiando a sufficienza) o re-istituire un debito nell'altro (ricambiando più di quanto si è ricevuto). Come il dono dunque anche il debito si muove dischiudendo legami di diversa qualità: essenzialmente positivi o negativi, a seconda della qualità del debito e del suo posizionamento in sé o

²⁰ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, 80-81.

²¹ *Ibi*, 127.

²² J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1998, 82; P. DONATI, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, in E. SCABINI, G. ROSSI (a cura di), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 56. La sottolineatura di questi due aspetti richiama l'esigenza di custodire la tensione tra amore e giustizia, all'interno della quale il primo opera a livello di fondamento e motivazione della seconda, mentre questa offre la misura per la realizzazione pratica del primo.



nell'altro. Resta da considerare il debito in rapporto al *donare*: non al dono di chi sta a sua volta ricambiando, bensì al dono primo; è la questione di un debito originario, che invoca un significato altro rispetto alla trama dei rapporti sociali orizzontali, e che solo una riflessione etica aperta al trascendente può pensare in termini significativi. Il concetto di debito, ancora una volta *al pari del dono, attiene alla relazione* e non all'individuo. Ciononostante J.T. Godbout può parlare di un debito "unilaterale" facendo riferimento ad una percezione individuale che non ha riscontro da parte dell'altro;²⁵ esso può essere positivo (A ritiene di aver ricevuto da B più di quanto non gli abbia dato), nella forma di una gratitudine non riconosciuta, o negativo (A ritiene di aver dato a B più di quanto non abbia ricevuto) assumendo la forma di una superiorità di prestigio rispetto all'altro o della vittimizzazione di sé rispetto all'altro. Con tale percezione del soggetto non solo lo psicologo ma anche il sociologo deve avere a che fare, esaminando l'esistenza di relazioni asimmetriche o addirittura quasi a senso unico; lo "stato di debito" riguarda anzi tutto la sfera del sentire.²⁴

Dal punto di vista delle scienze sociali risulta prioritario far emergere al di là dell'intenzione e della percezione dei singoli attori quei *significati obiettivi iscritti nella condizione di debito*, in parte interpretati in modo differente a seconda delle diverse culture, in parte però capaci di esprimere un senso costante della relazione umana e sociale; in entrambi i casi, a determinarne il significato è – come per il dono – la collocazione all'interno di un quadro di legami strutturati

secondo una certa idea di scambio di beni. La condizione del ricevente offre la più immediata comprensione del debito come senso di dipendenza dal donatore quanto al possesso del bene o della prestazione ricevuta. Emerge subito la conferma dell'ambivalenza del dono riflessa in quella del debito: per un verso questo attesta il primato del donatore (cui *si deve* l'iniziativa), per altro verso testimonia il potere conferito al donatario, non potendo il dono predeterminare la risposta del ricevente; se il donatore costringe l'altro a prendere posizione, a fare i conti con il dono ricevuto ed eventualmente a riconoscersi dipendente, al contempo egli nel donare fa esperienza del rischio, della scommessa, aprendosi all'altro con fiducia e nella speranza di essere riconosciuto (con anche la possibilità del rifiuto). Quello del donatore è, sì, un potere, ma un potere debole se si può ricorrere ad un quasi-ossimoro. *Il dono genera così una reciproca dipendenza*, ad interpretare la quale molto vale l'intenzione donante e ricevente: quella del dono e del debito è dunque fin dall'inizio una questione etica.

1.4 Debito negativo

Fin dal primo dono si individua la possibilità del suo fallimento in ordine all'alleanza con l'altro: si aprono infatti le possibilità di un debito negativo (1) o della negazione del debito stesso (2).

(1) *Il debito negativo consiste nella condizione di dipendenza in cui il donatore ha posto il donatario*: è il dono che si impone, mosso non da gratuità ma dalla ricerca di una posizione dominante nel rapporto. A

²⁵ J.T. GOUBOUT, *Il linguaggio del dono*, 35.

²⁴ "Lo stato di debito si riferisce a una differenza tra quel che è ricevuto e donato così come valutato dai partner. Il ricercatore può certo constatare a sua volta una differenza, ma può interpretarla come un debito solo se l'attore la considera tale." (J.T. GOUBOUT, *Il linguaggio del dono*, 31).



volte tale attitudine negativa si esprime nel contesto di scambi di doni molto strutturati, nel quale a pesare è la sproporzione di valore del dono rispetto a quanto il donatario potrà presumibilmente ricambiare; il caso del *potlâc* agonistico è tipico al proposito;²⁵ anche nella relazione genitori-figli può accadere che i primi facciano pesare le loro fatiche sui secondi mediante processi di vittimizzazione di sé per condizionare le loro scelte.²⁶

(2) La *negazione del debito* può assumere figure diverse. Può accadere che non si riconosca la gratuità con cui il donatore ha agito e si sequestri il dono per sé, senza ricambiarlo né farlo circolare, con l'idea che *quanto ricevuto sia dovuto*; può trattarsi di patologica apatia oppure di un difetto educativo circa la capacità di riconoscersi in debito e di esprimere gratitudine.²⁷ Può anche accadere però che intenzionalmente si rifiuti il dono, per *fuggire l'offerta di legame da parte del donatore*; a volte il mancato ricevente intuisce l'intenzione del donatore di imporre con il dono una relazione di dipendenza (come nell'antichità ammonivano i ripetuti richiami ai sovrani affinché non accettassero doni, e come la legge ancora oggi esige per i pubblici funzionari); a volte invece egli non intende accogliere un legame impegnativo in termini di gratitudine e fidu-

cia attese, percependo in esso una diminuzione delle proprie possibilità di realizzare un'esistenza soddisfacente.

Una forma più raffinata di debito negato è quella che prevede comunque l'accettazione del bene: in questo caso si tratta di *sdebitarsi immediatamente eliminando con il fattore-tempo l'eventualità del legame*, mediante un dono il più possibile equivalente oppure la corresponsione di un valore condiviso quale è la moneta. In questo modo si evitano il rischio e l'indeterminazione impliciti in una relazione fiduciale, preferendo la certezza di un non-rapporto o di un legame a bassa tensione quale quello tra acquirente e venditore mediato dal terzo che è la moneta; anche in questo caso chiudere subito la partita consente nell'immaginario del compratore di poter disporre di maggiori possibilità alternative quanto alla propria esistenza.

Nel quadro del modello mercantile della equivalenza, il debito è, quasi per definizione, qualcosa di cui ci si deve liberare. [...] La libertà moderna è essenzialmente l'assenza di debito. La coppia costituita dall'individualismo e dalla economia neoclassica cerca di fondare l'etica del comportamento dell'uomo privo di qualsiasi debito verso chicchessia. Il che fonda la ri-

²⁵ Un sentimento analogo sembra animare la *sparsio* praticata dal tempo degli imperatori romani e fino all'età moderna, come documentato in J. STAROBINSKI, *A piene mani*, Einaudi, Torino 1995, in particolare 9-25.

²⁶ In questo caso il debito di riconoscenza è trasformato in debito cattivo, che assuma la forma della colpevolizzazione dell'altro e del ricatto affettivo (E. PAROLARI, *Debito buono e debito cattivo. La psicologia del dono*, in «Tredimensioni» 3/2006, 32).

²⁷ Ancora nell'ambito della relazione genitori-figli accade talvolta che i figli non riconoscano il loro debito di gratitudine nei confronti dei genitori considerando come semplicemente dovuto a se stessi quanto hanno ricevuto. Di casi di cattivi rapporti tra genitori e figli sono popolati l'immaginario fiabesco e la letteratura folclorica; la fiaba scozzese *La fanciulla e l'uomo morto* presenta tre figlie, due delle quali per nulla riconoscenti verso la madre tanto da preferire, il giorno della loro partenza da casa, un pane più grande rispetto alla sua benedizione; ovviamente tale scelta risulterà per loro nefasta e solo la terza figlia, forte della benedizione della madre, potrà rimediare alle loro sciagure (L. HYDE, *Il dono Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, 25-26).



vendicazione di questa teoria di essere riconosciuta come il discorso sulla libertà.²⁸

In questa prospettiva la dominanza di relazioni mercantili significa la morte del legame, o almeno l'incapacità di dargli senso e fondamento: è evidente che *lo spirito del mercato non può fondare l'esperienza del dono*, mentre si può affermare il contrario; in ogni caso esso denota un marcato disimpegno nel legame, come accade per la prostituzione o per i matrimoni all'atto dei quali già si predispongono documenti che ripartiscono dal principio competenze ed oneri dei due partner.²⁹

Al di là di tale incapacità fondativa e per evitare il rischio di letture aprioristicamente negative della mediazione contrattuale e monetaria, occorre però riconoscere a queste ultime anche un ruolo positivo: definendo limiti di tempo e di risorse scambiati, esse offrono la possibilità di un legame sia pure non duraturo tra persone che certo non si devono null'altro, ma che intanto hanno investito la loro fiducia nel reciproco accordo; ciò consente anche ulteriori possibilità di legame, laddove un approccio in termini di dono puro ed incondizionato avrebbe inibito all'origine una tale possibilità. Ancora, in una società complessa il legame regolato da contratto costituisce un argine alla degenerazione perversa del dono che intende creare dipendenza ed umiliazione, garantendo al

soggetto ricevente quella libertà che costituisce l'unico presupposto del dono buono.³⁰

1.4 Debito positivo

Il potere del dono riuscito, non perverso né pervertito, consiste nella creazione di un legame; ciò accade quando il ricevente accoglie il dono con *gratitudine, ossia l'attitudine chi riconosce nel dono un atto compiuto con gratuità*, un'incondizionata offerta di fiducia nei propri confronti. In una "economia della gratitudine"³¹ sentirsi in debito significa nel medesimo tempo sapere di dover qualcosa al donatore e dunque l'implicito riconoscimento del suo interesse, ed attestare che si tratta di un interesse buono, non avvelenante il dono in quanto disinteressato alla ricerca di un utile individuale. Da una parte quindi il debito positivo indica l'affidabilità del dono inteso in quanto tale, senza dover ogni volta acconsentire al sospetto che chi dona ricerchi un utile nascosto;³² dall'altra mette in discussione l'idea astratta di un dono puro e spontaneo, destinata a sancirne l'impraticabilità negando così una parte significativa dell'esperienza di legami umani.

Il debito positivo è reciproco dal momento in cui entrambi i soggetti riconoscono qualcosa di dovuto all'interno della relazione che pertanto si configura come un legame.³³ La condizione di *debito reciproco diviene l'asse su cui si ricolloca continuamente ed in mo-*

²⁸ J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, 57.

²⁹ Per qualche simpatico esempio cfr. M. ANSPACH, *A buon rendere*, 78.

³⁰ P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, 137-138.

³¹ La categoria di "economia della gratitudine" è mutuata da A.R. HOCHSCHILD, *The economy of Gratitude*, in D.D. FRANKS, D.E. MCCARTHY (a cura di), *The sociology of emotions*, JAI Press, Greenwich 1989, cit. in J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, 34.

³² P. DONATI, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, 84.

³³ "Il dono dà sempre origine ad una sfida, ad uno squilibrio, poiché nel suo sistema non c'è simultaneità ma asimmetria. Il *quid* gratuito e fiduciario rompe costantemente con la possibilità di «pareggiare» i conti". (E. SCABINI, O. GRECO, *Dono e obbligo nelle relazioni familiari*, in G. GASPARINI, *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, 93).



do asimmetrico l'equilibrio – meglio, il disequilibrio - dinamico del legame stesso.³⁴ Il debito positivo circola con il dono fin dall'inizio, certificandone la ricezione, prospettando ancora un nuovo tempo per l'ulteriore dono; costituendone in ultima analisi la tensione motivazionale.

È l'indebitamento reciproco positivo, ossia il senso di gratitudine circolante, a *rendere il dono fecondo per la crescita personale e sociale*. Il dono di A a B, generando in B un debito di gratitudine che costituisce B come potenziale nuovo donatore, è anche il dono che A fa a C di B come donatore, nella misura in cui B liberamente acconsenta a far circolare il debito positivo di gratitudine. La fiducia riposta nell'altro e la gratitudine con cui la si accoglie costituiscono l'indebitamento positivo comune alla base del legame sociale.

1.5 Dal terzo al primo

È mediante il coinvolgimento di un terzo che si profila più nitidamente la dimensione sociale del legame, e probabilmente anche la possibilità di comprendere più autenticamente la natura del legame in sé: non c'è legame fecondo infatti che non sia aperto ad un terzo. Che le società arcaiche in cerca di coesione imponessero lo scambio di doni con un terzo è dunque comprensibile, data la possibilità di accedere in questo modo ad un sistema sociale.

Il debito verso il terzo sancisce definitivamente per il soggetto *l'uscita dalla logica della reciprocità* e del mero scambio, prendendo coscienza di dovere ad altri l'offerta di legame del donatore che è la condizione

di possibilità stessa della propria esistenza. Si tratta di ciò che M. Anspach definisce come "l'assoluto della coppia", e cioè il meta-livello della relazione attraverso il quale il circolo deve passare:³⁵ la sua dimenticanza segnerebbe la regressione ad un legame solamente duale in una sorta di autoreferenzialità della coppia, tentata ed al contempo resa schiava dalla ricerca di un punto di equilibrio stabile definito in due (non proprio un contratto, ma pur sempre un tacito accordo). Che di equilibrio stabile non possa trattarsi è chiaro a partire da ciò per cui ci si sente in debito, ossia il legame nel quale si è riconosciuti in modo gratuito ed incondizionato e non per una determinata funzione sociale). Alcuni cenni sociologici al rapporto intergenerazionale ed alla realtà del volontariato mostreranno in atto il transito del dono verso il terzo e la corrispettiva ricollocazione del debito.

Nel caso della *relazione familiare intergenerazionale* la circolazione dei doni è evidentemente unidirezionale dai genitori ai figli nel senso delle generazioni future: il debito contratto da B avendo avuto da A la vita, l'educazione, la vicinanza nella crescita, l'aiuto alla nascita dei nipoti, si traduce nel dono fatto a C ossia ai figli, a favore dei quali si intenderà ricambiare quanto ricevuto. Tranne i casi di trasformazione del debito in negativo secondo strategie di colpevolizzazione-vittimizzazione, l'intenzione dei genitori è di donare ai figli nell'attesa che questi mettano a frutto quanto ricevuto, imparando a loro volta a donare.³⁶ Dal momento che l'esperienza familiare non può pensarsi come semplicemente residuale o irrazionale

³⁴ L'indagine sociologica condotta su legami di coppia mostra come il debito reciproco positivo si generi per lo più all'interno della coppia adulta e soddisfatta del proprio legame. Cfr. J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, 46-47.

³⁵ M. ANSPACH, *A buon rendere*, 94.

³⁶ *Ibi*, 55.



in un orizzonte di incomunicabilità tra socialità primaria e secondaria,³⁷ è evidente che le osservazioni appena svolte illuminino già il tema del debito positivo verso terzi, come capace di fondare un legame che si sviluppi secondo il registro dell'incondizionalità condizionale. Peraltro la percezione di uno stato di debito nei confronti di attori sociali terzi è in generale più presente nella società occidentale contemporanea di quanto non si pensi.³⁸

Anche il settore del *volontariato*, definito ormai tradizionalmente come terzo settore rispetto a stato e mercato, non può essere ridotto ad un'anomalia all'interno di un sistema regolato su di una razionalità utilitaristica, esprimendo al contrario in sé, in modo assai più intensivo e strutturato, un'istanza di gratuità presente in gradi diversi a tutti i livelli del vivere sociale.³⁹ È significativo che sia soprattutto la sociologia economica ad occuparsene, rintracciando in esso un particolare nodo di rapporti su più livelli, sviluppati ora secondo il registro della condizionalità (per l'organizzazione interna, cui tuttavia si aderisce su base spontanea) ora secondo quello della dedizione incondizionale verso altri.

A caratterizzare il volontariato è ancora una volta la percezione di un debito nei confronti di altri, la cui peculiarità in questo caso è di essere per lo più sconosciuti al donatore.⁴⁰ *L'agire nell'ambito del volontariato radicalizza la figura del terzo* che in questo caso non può essere conosciuto singolarmente prima del legame e quindi non può esigere alcun obbligo nei confronti del donatore; talvolta anzi nell'ambito del volontariato il donatario è una figura che – almeno a livello di stereotipo sociale – sembra non dover meritare nulla ed anzi è percepito come portatore di un debito negativo per aver sottratto qualcosa ad altri.⁴¹

È in quest'ultimo caso che il volontariato sembra offrire una qualificazione teoreticamente più interessante del debito positivo, smascherando l'ipocrisia di certe forme sociali del dono ed additando il rischio di un assorbimento del medesimo entro un paradigma sostanzialmente utilitarista: il pericolo di autoreferenzialità del dono duale che non transita ad un terzo rischia di ritornare nella forma più sottile del volontariato limitato a coloro che meritano attenzione per qualche affinità con il donatore; sullo sfondo è dato di scorgere il possibile limite della carità

³⁷ P. DONATI, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, 64-65.

³⁸ "Pensiamo ai fenomeni seguenti: le adozioni di bambini gravemente handicappati, la donazione gratuita di organi a estranei, l'assistenza ai malati terminali come in ogni altro luogo in cui si deve rinunciare a qualsiasi gratificazione personale. Ma pensiamo anche alla preferenza per un lavoro a minor reddito che però sia più ricco di contenuti relazionali, agli impegni in organizzazioni religiose, civiche, ecologiste, finalizzate a portare aiuti umanitari a popolazioni in difficoltà, e in generale allo sviluppo del privato sociale in tutti i settori più degradati della vita sociale." (*Ibi*, 84-85).

³⁹ A. BASSI, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, 167-168.

⁴⁰ Questo dato è particolarmente sottolineato dai primi studi sul volontariato negli anni '70, in particolare su donazioni di sangue ed organi: cfr. R. TITMUS, *The gift relationship*, Allen & Unwin, London 1970.

⁴¹ Si pensi al volontariato che lavora a favore di persone il cui ruolo sociale ascrivito è definito in termini di sottrazione o minaccia al bene comune (immigrati irregolari, carcerati, tossicodipendenti, ecc.). Sarebbe interessante rilevare sociologicamente il dato percepito sia dalla collettività, sia dalla popolazione che opera nel volontariato in generale, circa la bontà di tali forme d'impegno e la percezione del debito che le attraversa, per poter tracciare un quadro più realistico ed articolato del significato sociale del volontariato e della possibilità di riferirlo semplicemente in quanto tale a dinamiche di dono (e non, ad esempio, di ricerca di un'utilità allargata).



dell'uscio di casa, dell'amore per gli amici che costituisce solo un parziale profilo del paradigma sociale del dono.

Lo stato di debito percepito nei confronti di un soggetto sconosciuto e magari lontano (culturalmente, moralmente), che diviene terzo entrando nella circolazione, attesta una verità profonda del dono fino ad ora intuita e messa tra parentesi: si tratta del *debito originario, la condizione che muove il primo donatore a donare per la prima volta* nella consapevolezza di dovere ad altri il fatto di esistere e la qualità della propria esistenza. Tale condizione è chiara sotto il profilo storico-biografico, dal momento che ogni primo dono di ciascun donatore è preceduto dalla ricezione del dono d'altri; sotto il profilo trascendentale invece resta aperta la questione a riguardo di che cosa sia originariamente dovuto e perché: è qui invocata una parola 'altra' che possa offrire un fondamento ultimo all'esperienza del dono e del legame che esso attiva.

2. PENSARE IL CREATO NELL'ORIZZONTE DI UN'ETICA DEL DONO

2.1 Verso un'etica del dono

L'individuazione di un debito originario costituisce uno degli aspetti essenziali per l'elaborazione di un'etica sociale del dono, svelandone la forza che la anima e la motivazione che la sostiene.

L'elaborazione di un'etica sociale del dono è raccomandabile a fronte di almeno due istanze. Anzi tutto quella di un fondamento alternativo alla ricerca dell'utile individuale: ad essa corrisponde *un'etica fondamentale elaborata assumendo il dono come paradigma interpretativo del legame sociale.*

L'agire morale si iscrive nella vocazione del soggetto a riconoscere l'altro in modo incondizionato, anche quando il rapporto tra persone assuma forme storico-istituzionali condizionate. La questione del dovere viene tematizzata nei termini del debito originario che ogni soggetto è chiamato a riconoscere verso l'altro, assumendo così una formalizzazione che, rispetto al formalismo moderno, integra o per lo meno esplicita anche la dimensione storica e relazionale. Sul piano pratico si tratta di prospettare condizioni socio-istituzionali e forme di agire buono che assumano incondizionatamente e prioritariamente il valore della persona nelle relazioni familiari, tra società ed individuo e tra gruppi sociali, in quelle economiche e politiche. La stessa ricerca dell'utile individuale viene così trasfigurata come espressione dell'affermazione di sé come valore, annunciata fin dal profondo della struttura desiderante del soggetto ma realizzabile in modo compiuto solamente nella relazione autentica all'altro.

In seconda istanza un'etica sociale del dono consente di cogliere le ambivalenze presenti nel dono stesso e nelle sue strutture, orientando l'agire del soggetto morale al dono buono, a partire dalla custodia di uno stato di debito positivo. Ad essa corrisponde *un'etica che orienti il soggetto ad individuare, nei diversi legami che stringe con altri ed a differenti livelli, le forme buone del donare* affinché il dono non degeneri nella sua pratica perversa: il dono concorrenziale ed agonistico, il dono che crea dipendenza, subalternità ed umiliazione, il dono ipocrita che consente al donatore di sfruttare a diverso titolo la condizione recettiva dell'altro. Essenziale qui è il richiamo al paradigma del debito positivo, per il quale il soggetto agente riconosce di dovere ad altri ciò che è, ricambia il dono ad altri – al do-



natore come ad un terzo – con fiducia nell'alleanza che sta istituendo e con la deliberata intenzione di non porre il donatario in condizione di dipendenza o inferiorità. Solo il soggetto che si riconosce originariamente in debito e in quanto tale solidale con ogni altro soggetto debitore può non imporre ad altri un debito negativo; egli, assumendo su di sé il debito, lo trasfigura nella gratitudine per quanto ricevuto e nella gratuità dell'agire. All'opposto, il debito negativo nasce dalla percezione di una piena disponibilità di sé a se stesso da parte di un soggetto che presume di realizzare la propria esistenza a prescindere dai legami in cui questa prende forma, e di poter vantare un credito ogniqualvolta dia qualcosa di sé. Il soggetto donante è chiamato a tessere legami nei quali il dono sia per così dire naturalmente accompagnato da un'interpretazione buona, che esprima l'intenzione di depotenziare ogni possibile valenza negativa del debito acceso nell'altro.⁴²

L'etica teologica può contribuire in modo significativo a pensare un'etica del dono. Anzi tutto essa riconosce la dimensione promettente dell'esistenza offrendole la possibilità di un fondamento, nell'agire benevolo di IHWH nei confronti del suo popolo e nella rivelazione in Gesù della cura del Padre; la Rivelazione indica anche l'agire morale come luogo dell'accoglienza della promessa, in cui dimora chi agisce in modo a sua volta promettente. È facile riconoscere qui una profonda consonanza con la riflessione sociologica sul dono: c'è un dono originario che istituisce un legame (elezione, alleanza,

promessa), il legame è positivo perché il Donatore offre lo strumento per accogliere liberamente il dono (agire buono), la cui sintesi consiste nell'amore per il prossimo (circolazione del dono verso il terzo).

L'etica teologica prospetta nella tensione tra amore e giustizia il luogo fecondo che genera l'agire buono, individuando nell'amore il suo fondamento incondizionato e nella giustizia la misura concreta della dedizione al prossimo; tale tensione interpreta in profondità la compresenza di obbligo e gratuità, condizionalità e incondizionalità incontrate nel dono. Il fondamento incondizionato dell'amore umano è l'amore di Dio che lo precede e lo suscita chiedendo di essere riconosciuto. Il primo atto di dono è già debitore di un dono che è 'altro', è gratitudine nei confronti di una pura gratuità, è costante asimmetria che si riproduce nei rapporti con il prossimo definito non sulla base di caratteri affini o equivalenti ma a partire dal cuore del soggetto amante.

La concezione cristiana del peccato individua anche la radice della perversione di ogni rapporto: la negazione dell'affidabilità di Dio comporta il mancato riconoscimento del debito originario nei suoi confronti; chi non si riconosce debitore tende a trasferire, nei confronti di colui a cui dà, il debito negativo, generando relazioni di dipendenza e sopraffazione alla base delle quali è impossibile rintracciare la fiducia necessaria nel rischiare l'avventura del legame.

Circa la natura del dono, la Rivelazione lo identifica nella vita piena come possibilità di relazione compiuta: dall'alito di IHWH

⁴² È ciò che fanno i protagonisti di alcune delle esperienze di debito positivo citate dagli studiosi delle scienze sociali. Possono bastare i due esempi del donatore di organi, che cogliendo la portata del proprio gesto in termini di durata e di dipendenza del rapporto instaurato con il donatario minimizza a parole la grandezza del suo gesto (L. HYDE, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, 93) e della coppia all'interno della quale ciascuno dei due partner insiste per lavare i piatti ritenendosi costantemente in debito rispetto al lavoro svolto dall'altro (J.T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, 65).



allo Spirito di Cristo, l'esistenza umana si scopre feconda nella misura in cui accoglie in sé la vita donata da Dio. In questa prospettiva il dono della creazione costituisce una condizione essenziale per l'esistenza umana realizzata; su di essa ci si soffermerà più a lungo, alla ricerca di qualche orientamento per l'elaborazione di un'etica ecologica a partire dalle categorie di dono e debito.

2.2 La creazione come dono e debito

Una lettura del creato come dono non costituisce di certo una novità nell'ambito della teologia cristiana: la scolastica, avendo alle spalle un'intera tradizione di frequentazione della Scrittura e di confronto con il pensiero greco specialmente ad opera della patristica, elabora già in forma compiuta l'idea della *creazione come libero dono di Dio*; tale teologumeno è guadagnato dalla teologia medievale a procedere dalla duplice affermazione della non-necessità e contingenza dell'atto creativo di Dio, e della radicale differenza e subalternità del mondo creato rispetto al suo creatore.⁴³

Lo specifico della narrazione biblica della creazione va rintracciato in negativo nella demitizzazione della natura;⁴⁴ in positivo nell'insistenza sul *creato come luogo di relazione che suscita nell'uomo una responsabilità* molteplice. A partire da questo dato è possibile tentare una rilettura della crea-

zione secondo le categorie sociologiche di dono e di debito, con un'attenzione particolare a quest'ultima.

Un primo livello di comprensione consente di cogliere nella *creazione il dono fatto da Dio all'uomo*: nel primo racconto di creazione la sottolineatura dell'affinità di immagine tra Dio e l'uomo, la distinzione di quest'ultimo dal resto del creato, l'introduzione di verbi che esprimono una relazione dinamica ("riempite..." "soggiogate..." "vi do..."), concorrono ad individuare i tre elementi di donatore, dono, donatario.⁴⁵ L'intenzione comunicativa di Dio nei confronti dell'uomo prende forma nel creato quale luogo esclusivo di relazione, consegnato alla libertà dell'uomo affinché lo custodisca e lo faccia crescere; in primo piano è il profilo del Donatore, l'uomo-donatario non svolge alcun ruolo attivo e si identifica come puro ricevente, investito delle attese di Dio su di lui. La creazione è dunque colta come il dono originario, che costituisce al contempo Dio quale primo donatore, ed originariamente donatore, e l'uomo quale primo debitore, ed originariamente debitore. In quanto donatore originario Dio è creatore per pura gratuità, non vincolato ad alcun obbligo e dunque incondizionato ed assoluto: l'iniziativa del Donatore-non-donatario che attiva un legame senza ritrovarsi già collocato pone nella trama della creazione l'incondizionalità come

⁴³ G. COLZANI, *Dio nella creazione? La teologia si interroga*, in AA. VV., *Ambiente e tradizione cristiana*, Morcelliana, Brescia 1990, 48-49.

⁴⁴ Di qui non consegue necessariamente l'attribuzione al pensiero biblico di una concezione della natura quale mero repertorio di risorse depredate da parte di un soggetto umano che ne disponga ad arbitrio, secondo la denuncia del celebre articolo di L. WHITE (L. WHITE, *The historical Roots of our ecological Crisis*, in «Science» 55/1967, 1203-1207). Un tale approccio critico nei confronti della tradizione cristiana avrebbe per lo meno dovuto distinguere tra la prassi plurisecolare dei cristiani (e non tanto in quanto cristiani) e la narrazione biblica, individuando nella prima e non nella seconda l'eventuale avvallo dello sfruttamento di risorse da parte dell'arbitrio umano. Sarebbe poi utile indagare la relazione effettiva tra colonialismo, rivoluzione industriale e tradizione cristiana, per dare un nome corretto alle cose. Più pertinente sarebbe la denuncia dell'assenza del tema dalla manualistica morale fino agli ultimi decenni del '900.

⁴⁵ Gn 1,26-29.



la matrice di ogni possibile altro legame, per cui non vi sarà relazione senza il previo riconoscimento del valore indisponibile dell'altro. Originariamente debitore, l'uomo è chiamato venendo al mondo a riconoscersi relazionato a Dio nella forma di un debito di gratitudine che il Creatore suscita non nei propri confronti, bensì verso il creato.

Il secondo racconto di creazione vede un maggiore protagonismo dell'uomo: nuovamente distinto dalla polvere del suolo per la presenza in lui di un alito di vita, egli riceve da Dio il giardino di Eden, gli animali quali aiuto e compagnia, ed infine la donna; di nuovo Dio nel donare esprime un'attesa sull'uomo, che coltivi e custodisca il giardino, imponga il nome agli animali, si unisca alla donna in una sola carne. Questa volta Adamo assume in pieno il ruolo del ricevente consapevole del dono, dando il nome agli animali (i quali ricevono così da lui identità e relazione) e riconoscendo nella donna il dono autentico per sé (carne della sua carne).⁴⁶

Un secondo livello di comprensione conduce dunque a cogliere nel *creato un soggetto, ancorché passivo, di relazione*: è l'atto creativo di Dio a costituire la stessa realtà creata quale soggetto di relazione, sotto il duplice profilo di donatore-donatario. Per un verso infatti Dio dona il creato all'uomo, costituendo il creato quale donatore nei confronti dell'uomo (i frutti della terra, l'aiuto degli animali), per altro verso dona l'uomo al creato, costituendolo donatore nei suoi confronti (lo custodisce e coltiva, conferisce un'identità agli animali, riconosce il proprio simile). Il dono di Dio è intanto un dono di

legame fecondo. Non si tratta però del dono di una reciprocità simmetrica, di uno scambio alla pari tra uomo e creato, ma di una relazione di gratuità-gratitudine asimmetrica nella quale è l'uomo a dover riconoscere per primo il dono che il creato gli fa - a riconoscerne cioè il valore simbolico e trascendente la sua mera materialità - ed a ricambiare prendendosi cura di esso e custodendolo nella sua indisponibilità di fondo. L'uomo prende coscienza di essere debitore nei confronti del creato stesso, dunque a lui compete la responsabilità per il creato ed in particolare per la possibilità stessa che il creato esprima la sua potenzialità donatrice: esso produrrà frutti nella misura in cui l'uomo lo custodirà e coltiverà.⁴⁷

La fecondità del dono di Dio opera nei termini di una creazione continua, una donazione che non istituisce un debito negativo dell'uomo verso di Lui o un legame perverso di dipendenza tra uomo e creato, bensì una rete di relazioni promettenti nell'ambito delle quali è assegnata all'uomo la responsabilità di esistere pienamente e di far esistere l'altro da sé.

Il dono di Dio è accompagnato dalla legge, secondo un dinamismo che percorre costantemente tutta la Rivelazione⁴⁸ e che in questo caso proibisce di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male: dei due alberi piantati al centro di Eden, quello della vita di cui l'uomo può mangiare significa il dono di Dio, quello della conoscenza del bene e del male significa la differenza originaria per cui è Dio a donare e l'uomo è debitore. Guai all'uomo qualora pretenda di sostituirsi a Dio, consumando il dono fino a cancellare

⁴⁶ Gn 2,4-25.

⁴⁷ Sotto questo profilo la narrazione biblica pare anche in grado di dialogare con la teoria evoluzionista, recependone le acquisizioni di fondo ed offrendo ad essa una prospettiva interpretante in termini di senso (cfr. S. MORANDINI, *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Morcelliana, Brescia 2009, 89).

⁴⁸ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, 252ss.



in esso la presenza indisponibile del donatore: da quel momento gli sarebbe impossibile mangiare anche dell'albero della vita, il dono verrebbe meno ed egli morirebbe.⁴⁹ Il dono è fecondo di vita nella misura in cui è riconosciuto con gratitudine, mentre la sua consumazione vorace significherebbe la negazione del debito e diverrebbe mortale.⁵⁰ La legge del dono impone che il ricevente lo renda disponibile ad altri facendolo circolare, a fronte della possibilità che gli è data di sequestrarlo per sé. Il peccato di negazione del debito originario implica pertanto una conseguenza anche nel rapporto con il creato: di lì in poi la terra non sarà più così generosa nel dare frutti, esigendo la moneta pesante del sudore della fronte ed offrendo spine e cardì, e l'intera creazione sarà consegnata allo smarrimento del suo senso autentico, divenendo corrotta e sofferente.⁵¹ Anche a tutela del creato Dio istituirà l'anno sabbatico ed il giubileo, perché anch'essa abbia il suo sabato di riposo: qualora l'uomo non si riconosca in debito verso il creato, cesserà la fecondità del dono e la terra diverrà sterile.⁵²

Un terzo ed ultimo livello di comprensione concerne la *creazione come dono dell'uomo all'uomo*. Dio plasma il corpo dell'uomo e gli dona il suo alito di vita, ma la solitudine

di Adamo "non è bene"; è lo stesso corpo di Adamo a partecipare al dono della vita ad Eva, è un corpo che circola dalla terra ad Adamo e da Adamo ad Eva, animato dal soffio vitale di Dio.⁵³ È lecito immaginare che sullo sfondo di questa circolazione di dono del corpo vi sia una più generale circolazione di quei doni che il giardino di Eden offre. All'interno della circolazione del dono del corpo, l'uomo avverte un debito positivo che emerge nello stupore con cui Adamo guarda Eva, senza rivendicarne il possesso, né lamentare la perdita che gli è costata. Non appena la scena si movimenta subentra però un dono avvelenato: la suggestione del serpente che regala una prospettiva di vita molto più elevata (diventare come Dio) suscita in Eva la percezione di un debito negativo da parte di Dio, geloso della sua grandezza che tratterrebbe per sé. È il fallimento del dono iniziale, che risulta così incapace di creare fiducia, ed è la conferma che per la riuscita del dono è necessario che questo sia riconosciuto ed accolto come tale. Nell'offerta del frutto ad Adamo Eva realizza la circolazione, ancora inconsapevole ma non per questo meno reale, di un debito negativo; non appena l'uomo cessa di riconoscersi debitore del dono del creato ed avanza la pretesa di esserne padrone, finisce per as-

⁴⁹ E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, Qiqiaion, Magnano (Bi) 1994, 170.

⁵⁰ Si osservi la consonanza con le maledizioni accompagnanti il dono in M. MAUSS, *Saggio sul dono*, 20.

⁵¹ Rm 8,19-22. Drammatica è la presenza della violenza nel creato, così come descritta da S. Quinzio citando un biologo: "se un qualunque essere umano potesse avere in qualunque istante la visione delle sofferenze che in quell'istante nel mondo, in tutto il mondo, patiscono gli animali, soltanto gli animali, il cuore gli scoppierebbe di sconcerto". E ancora l'autore: "La catena alimentare, che è quella che consente a noi stessi di vivere, è una catena che si sostiene in una maniera crudelissima; c'è l'animale erbivoro che strappa i vegetali, ma l'animale carnivoro si mantiene uccidendo gli erbivori. È una catena terribile." (S. QUINZIO, *Interpretazione sapienziale e interpretazione messianica del creato*, in AA. VV., *Ambiente e tradizione cristiana*, 93).

⁵² Lv 26,34-35.

⁵³ Non sarà questo il correttivo necessario affinché il primo Donatore, il Donatore puro, non avveleni il suo dono generando una schiacciante dipendenza nell'uomo? Il riconoscimento che l'uomo creato solo non sia bene, ed il suo coinvolgimento nella creazione della donna non conferisce solo ora una dimensione compiuta al dono originario? Secondo la lezione delle scienze sociali non è gratuito il dono puro, dove il donatore arriva a scomparire, ma il dono che non genera dipendenza e che intende istituire un legame di alleanza.



sumere lo stato di debito negativo come modalità di regolare i rapporti. È questo il senso della sanzione divina: la circolazione virtuosa del dono del corpo fino all'unione in una carne sola lascia spazio ad uno scambio dove si mescolano dono e veleno, attrazione e sopraffazione, dono di sé e percezione che tale offerta sia dovuta, sentimento del debito e sua negazione.⁵⁴ Così accadrà anche per Caino: questi esigerà che Dio riconosca il suo sacrificio – la forma più alta del dono di consumazione – ma così non sarà e di questo chiederà conto ad Abele che egli riterrà debitore nei suoi confronti; alla fine sarà Caino in debito, non tanto della vita nei confronti del fratello (è Dio stesso a dichiarare inesigibile tale debito), quanto per aver contaminato il suolo con il sangue versato: il debito contratto da Caino è nei confronti dell'intero genere umano, al quale consegna una terra intrisa di sangue e violenza.⁵⁵ Non a caso Caino sarà il primo costruttore di città, figura del possesso della terra fortificata e sottratta alla disponibilità di altri; proprio la città, questo dono che non circola ma che viene trattenuto con la forza, diverrà luogo di malvagità degli uomini verso i loro simili, dai discendenti di Caino ai concittadini di Noè, fino agli abitanti di Babele il cui progetto consisterà ancora una volta nel non voler riconoscere il mondo come dono di Dio, commisurandolo piuttosto alla capacità umana di modificarlo a proprio vantaggio..

La storia d'Israele vede costantemente minacciato il riconoscimento del mondo come dono da ricambiare mediante la circolazione ad altri; a ciò intende porre rimedio la legislazione sociale del Levitico, in particolare

a riguardo dell'anno sabbatico, del giubileo e del riscatto della proprietà:⁵⁶ secondo l'intenzione di Dio la terra è destinata ad ogni essere umano mediante la circolazione che gli stessi uomini promuovono, in una sorta di prosecuzione della creazione sul piano sociale (il dono reciproco del creato edifica il sociale, ed a sua volta il legame sociale virtuoso incrementa il dono della creazione). A tale scopo funziona la proprietà, ammessa fin tanto che non divenga una sottrazione indebita del bene ed una prevaricazione sull'altro: essa vale a tempo determinato, funzionale a rendere la terra più feconda, e di tale fecondità devono poter beneficiare tutti in una sorta di circolazione sistemica del dono (come nell'anno sabbatico); diversamente, il possesso della terra significherebbe sequestro del dono di Dio e contrazione di un debito negativo nei confronti dei propri simili cui il dono di Dio verrebbe così negato.

La predicazione di Gesù riannoda i diversi significati della creazione come dono. Il profilo che emerge con maggior rilievo è quello del creato come dono che pone *l'uomo in stato di debito nei confronti del suo simile*. Per limitare l'esplorazione al vangelo di Luca, il cap. 12 riferisce la parabola dell'uomo ricco che avuto un buon raccolto è incapace di riconoscere il dono inscritto in esso e dunque il debito che è chiamato ad assumere; egli racchiude l'abbondante raccolto in magazzini che costruisce sempre più grandi (figura efficace del sequestro dei beni avuti dalla terra), al fine di poterlo consumare distruggendolo per sé ("mangia, bevi e divertiti" dice a se stesso, in un monologo al di fuori di ogni prospettiva di legame) anziché

⁵⁴ Gn 3,7.16.

⁵⁵ Gn 4,1-16.

⁵⁶ Lv 25,1-34.



metterlo in circolazione per altri. La parabola mostra come il suo destino sia la morte in solitudine (“a chi andranno le tue ricchezze?”).⁵⁷ Analoga è la sorte del ricco che banchetta abbondantemente di fronte al povero Lazzaro cui rimangono gli avanzi per sfamarsi: perfino dopo la morte egli è incapace di prendere coscienza del mancato riconoscimento in vita delle ricchezze come dono da far circolare, e del debito di maledizione che ora sta saldando agli inferi. Il suo ravvedimento, se ce n’è, riguarda il debito contratto nei confronti di Abramo, la cui pietà implora, senza che lo sfiori l’idea di essere debitore verso Lazzaro, cui ha sottratto la possibilità di un’esistenza dignitosa:⁵⁸ egli anzi sembra ancora esigere come dovuto da Lazzaro il dono dell’alleviamento della propria sofferenza, ed è Abramo ad indicargli l’ingiustizia perpetrata nei confronti del povero e l’abisso – un debito destinato a rimanere insoluto – che ora lo separa da Lazzaro. A conclusione, l’osservazione che nemmeno il dono miracoloso di una voce dall’oltretomba sarebbe in grado di salvare i parenti che come lui vivono nell’incapacità di riconoscersi in debito per i beni creati di cui godono.⁵⁹ Diversa invece è l’esperienza di Zaccheo, che pur non avendo intenzionalmente rubato (era un pubblicano, non un ladro) avverte il debito contratto nell’esercizio della sua funzione e decide non solo di restituire ma di ricambiare abbondantemente.⁶⁰

La predicazione di Gesù coglie profondamente il valore simbolico di dono e debito: la moneta donata al tempio dalla povera vedova perde il suo valore di scambio per

esprimere l’attitudine integrale di quella donna a donare; l’elemosina data ai poveri segnala la qualità del debito positivo che il soggetto riconosce in sé, e che apre il cuore al riconoscimento incondizionato dell’altro al di là del valore derivante dalla posizione economica e sociale occupata. Malati, peccatori, poveri ed afflitti sono figure di terzi verso i quali il dono rispettivamente della guarigione, del perdono, del riscatto e della consolazione consente la circolazione della cura che il Padre esprime all’uomo in modo incondizionato mediante il dono della vita nel mondo. A tale circolazione positiva l’uomo acconsente solo nella misura in cui, ancora una volta, riconosca il proprio debito originario verso Dio.

È soprattutto l’esperienza di Gesù a porre in luce il valore insieme reale e simbolico del dono e del debito, con una sottolineatura particolare nel vangelo di Giovanni.⁶¹ Il dono della vita mediante l’offerta di sé al Padre (a cui affida il proprio spirito) ed agli uomini (il corpo appeso sulla croce), sembra inscrivere la passione in quella circolarità del dono avviata insieme alla creazione del mondo e dell’uomo. Sulla croce Gesù offre all’uomo la misura stessa del dono ad altri (“che vi amiate come io vi ho amati”), affinché attraverso l’uomo credente circoli ad altri l’amore come dono e debito positivo; nello stesso gesto Gesù dona se stesso al Padre, assumendo in prima persona e pienamente il debito dell’uomo, la figura di ogni debito (anche il debito negativo: “perché mi hai abbandonato?”), in modo che la redenzione non pesi su di esso come un amore sovrachiantante che susciti un debito insanabile; nel

⁵⁷ Lc 12,16-21.

⁵⁸ Il nesso tra dono/debito nei confronti di Dio e del prossimo soggiace anche all’affresco del giudizio di Mt 25.

⁵⁹ Lc 16,19-31.

⁶⁰ Lc 19,1-10.

⁶¹ In particolare il discorso di addio di Gv 13-17.



dono che Gesù fa di sé il debito originario è trasfigurato nella sua positività, diviene gratitudine verso Dio e fiducia nel prossimo.⁶² Nel significare simbolicamente la forma eminente del dono e la trasfigurazione del debito, l'eucaristia coinvolge l'intero creato (il pane ed il vino, doni della natura all'uomo che questi trasforma con il proprio lavoro in dono per sfamare e dare gioia); l'eucaristia è dunque la forma simbolica compiuta del dono del creato all'uomo (frutti), dell'uomo al creato (lavoro che dà forma) e dell'uomo all'uomo (cibo).⁶³ Nell'eucaristia, la preghiera al Padre costituisce il momento di consapevolezza condivisa del compimento del dono e della trasfigurazione del debito: riconoscere il creato come possibilità di vita donata da Dio ("dacci il pane quotidiano") ed il debito come un debito di gratitudine di fronte alla gratuità dell'agire di Dio ("rimetti a noi i nostri debiti"), passa attraverso la conversione del debito altrui in debito positivo ("come noi li rimettiamo ai nostri debitori"). La qualità dell'agire dell'uomo nei confronti del creato investe profondamente la qualità della relazione dello stesso soggetto con altri, nonché l'orientamento profondo di sé rispetto al senso dell'esistenza rivelato da Dio.

2.3 Confronto con una questione di etica ambientale: il debito ecologico

A Il debito ecologico verso il Sud del mondo⁶⁴ Si riferisce alla *sottrazione di risorse ambientali da parte del cosiddetto Nord nei confronti del Sud del mondo*. Il tema viene elaborato a partire dal 1990 in America Latina, come prospettiva alternativa e critica rispetto a quella, assai più consolidata e determinante per le relazioni politiche ed economiche internazionali, del debito estero del Sud nei confronti del Nord. La ricerca sul debito ecologico muove dalla constatazione di carattere empirico circa la disparità, tra paesi industrializzati e non, nel concorrere alla crisi ambientale: gli effetti riguardano tutto il pianeta e soprattutto i paesi poveri (esportatori di materie prime a basso prezzo, sede di attività produttive anche ad alto impatto ambientale, importatori di rifiuti fortemente inquinanti) mentre responsabilità e profitti risultano attribuibili soprattutto ai paesi industrializzati. Due sono le cause principali del debito ecologico: anzi tutto il debito estero, che genera la necessità di un'eccedenza monetaria conseguita con uno sfruttamento più intensivo di materie prime o la concessione in appalto ad enti stranieri di servizi essenziali (acqua, energia); poi l'espansione dei mercati internazionali secondo condizioni favorevoli ai paesi industrializzati.⁶⁵

⁶² Varrebbe qui la pena di richiamare la teologia di Anselmo, ponendo tra parentesi la prospettiva fortemente amartiologica del *Cur Deus homo*, ma riprendendo il profilo dell'insanabilità del debito dell'uomo verso Dio: la gratuità di Dio si esprime nel donare all'uomo senza condannarlo ad una dipendenza negativa insuperabile. In questa prospettiva la teologia neotestamentaria risale dalla morte e resurrezione di Cristo all'origine della creazione, dove Cristo è colui per mezzo del quale ogni cosa esiste (1Cor 8,6).

⁶³ È significativo che Giovanni sostituisca al racconto dell'istituzione dell'eucaristia il gesto simbolico (significante tanto l'eucaristia quanto la passione) della lavanda dei piedi, ovvero il dono ai suoi di un gesto da schiavo, figura per eccellenza dell'essere debitore.

⁶⁴ Per quanto imprecisa, si assume tale partizione in riferimento ad una struttura economica potente sotto il profilo di tecnologie, servizi e benessere disponibili, rispetto ad una costellazione di strutture economiche e sociali deboli.

⁶⁵ M.O. CERDÀ, D. RUSSI, *Debito ecologico. Chi deve a chi?*, EMI, Roma 2003 17-18. Sul secondo tema illuminante è il saggio dell'economista di Cambridge H.J. CHANG, *Cattivi samaritani. Il mito del libero mercato e l'economia mondiale*, tr. it. Università Bocconi, Milano 2008.




Alcune obiezioni ne mettono in discussione l'affidabilità.⁶⁶ 1) Una di carattere economico concerne la difficoltà di valutare danni ambientali a volte irreversibili (ad es. la perdita di biodiversità). Ad essa corrisponde una più precisa quantificazione del debito ecologico rilevabile a partire da alcune voci analiticamente definite (nello specifico: il debito di carbonio, la biopirateria, i passivi ambientali e l'esportazione di rifiuti tossici);⁶⁷ l'ammissione della difficoltà di quantificare determinati danni conferma poi da se stessa *l'esigenza di individuare uno strumento di risarcimento del debito* contratto verso i paesi non industrializzati. Esso potrebbe essere individuato nel condono del debito finanziario dei paesi poveri.⁶⁸ 2) Una seconda e più radicale obiezione, di carattere filosofico, nega che i maggiori profitti realizzati a favore di privati e gruppi in dipendenza da decisioni commerciali imputabili ai medesimi debba avere rilevanza in generale per i popoli e gli stati; una sua declinazione in prospettiva storica tende ad esonerare dalla responsabilità dell'imperialismo predatorio i popoli occidentali, limitandola a sovrani ed élites del tempo. Rispetto ad essa occorre *distinguere tra benefici immediati ed effetti diffusi*, i primi dei quali avvantaggiano esclusivamente i decisori di determinate strategie commerciali e politico-economiche, mentre i secondi consentono migliori condizioni di vita e capacità contrattuali a buona

parte della popolazione. Posta nei termini esclusivi di un'etica soggettiva dell'intenzione, la questione è vista sotto uno sguardo riduttivo, come spesso accade per l'etica sociale; la considerazione obbiettiva degli effetti di determinate strutture sociali ed economiche consente invece di cogliere un debito negativo di quanti nel primo mondo beneficiano degli effetti – anche se non direttamente perseguiti ed ottenuti – di sottrazioni indebite o posizioni di superiorità: tanto basta a prendere in considerazione l'opportunità di individuare un debito ecologico ed una forma di restituzione che agisca sul debito finanziario, a sua volta contratto per lo più non dalle popolazioni che ne subiscono gli effetti più gravi, ma da governi rappresentativi di se stessi, a volte dittatoriali e quasi mai democratici in senso pieno, eppure spesso appoggiati da paesi del primo mondo, agenzie sovranazionali ed imprese estere o multinazionali. Ancora, la rubricazione dei danni ambientali sotto la voce delle esternalità del sistema non autorizza ad escludere gli stessi dal calcolo dei debiti di risorse contratti nei confronti di paesi in difficoltà, dati i benefici sistemici che tali esternalità producono a vantaggio dei produttori e consumatori del Nord. 3) In parte collegata alla precedente è una terza obiezione, di carattere formale giuridico, che segnala l'equivocità del termine "debito", di per sé riferibile unicamente a relazioni contrattuali. A questo

⁶⁶ Per una disamina più ampia ed articolata delle possibili obiezioni al concetto di debito ecologico si rinvia a J.M. ALIER, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Jaca Book, Milano 2009, 323-325.

⁶⁷ Cfr. M.O. CERDÀ, D. RUSSI, *Debito ecologico. Chi deve a chi?*, op. cit.

⁶⁸ Il debito attualmente accumulato dai paesi cosiddetti SILIC (*severely indebted low income countries*), mentre costituisce una quota minima del debito estero circolante dei paesi in via di sviluppo (200 miliardi su 2.500) e dunque tale da non scompensare l'equilibrio finanziario mondiale nel caso della sua remissione, grava su di essi in modo insuperabile, dal momento che costituisce essenzialmente un servizio a debiti precedentemente contratti. In questo senso il condono del debito ai paesi SILIC costituirebbe un atto necessario ad uno sviluppo inteso come circolazione virtuosa di beni nella forma di un legame fecondo di possibilità di crescita. Cfr. S. BERETTA, *Condono economico e dono sociale: il problema del debito nei paesi in via di sviluppo*, in E. SCABINI, G. ROSSI, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, in particolare 123-124.



proposito si osservi che il diritto non precede ma segue la realtà, al fine di regolamentarla nei suoi aspetti negativi; in questo caso la lettura dei rapporti tra paesi del Nord e del Sud del mondo in termini di debito rivela l'esigenza di una maggiore giustizia planetaria, perseguibile unicamente mediante nuovi strumenti anche di diritto internazionale per una più equa distribuzione di risorse a livello globale.

B Il debito ecologico verso le generazioni future

Si riferisce alla *sottrazione di risorse necessarie alle generazioni future*. Esso nasce nell'alveo della riflessione sullo sviluppo sostenibile avviata con il Rapporto Brundtland del 1987,⁶⁹ la quale si fonda sui due capisaldi dei bisogni della generazione presente ed i diritti delle generazioni future, e si definisce nella loro relazione: è sostenibile lo sviluppo che consente alla generazione presente di soddisfare i propri bisogni senza compromettere i bisogni delle generazioni future.

Anche sotto questo diverso profilo sono emerse alcune obiezioni. 1) Una prima obiezione riguarda la solita difficoltà di elaborare parametri condivisi definiti secondo modelli empirico-matematici. A partire da *Agenda 21*, documento programmatico della Confe-

renza di Rio de Janeiro del 1992, si è sollecitata la ricerca di indicatori affidabili ed efficaci; essi vengono definiti intorno a due nuclei, il primo dei quali riguarda la contabilità ambientale nazionale (patrimonio naturale, valore di mercato delle risorse naturali presenti, spese difensive per l'ambiente), mentre il secondo raccoglie gli indici di sviluppo sociale quali l'Indice di Sviluppo Umano (speranza di vita, grado di istruzione, PIL). Pur con notevoli difficoltà, il Prodotto Interno Ecologico (PIL verde) tenta di integrare tali dati offrendo prospettive di decisione per il futuro.⁷⁰ 2) Una seconda obiezione nasce dalla fiducia con cui si guarda al binomio economia-tecnologia e ritiene ingiustificato l'allarme circa le possibilità di vita delle generazioni future: l'attuale modello di sviluppo non è rigido ma flessibile, e le problematiche di volta in volta emergenti ricevono risposte adeguate proprio nella cornice di tale assetto e grazie alle possibilità dell'intelligenza umana che, sola, trasforma i materiali in beni e risorse.⁷¹ C'è del vero in questa affermazione, se si osserva come il Nord del mondo ed ora anche i paesi emergenti stiano elaborando strategie di contenimento del danno ambientale e di reperimento di risorse alternative grazie alla pressione economica esercitata dal sistema di

⁶⁹ G.H. BRUNTLAND, *Il futuro di tutti noi*, Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo, tr. it. Bompiani, Milano 1990. Cfr. anche A. LANZA, *Lo sviluppo sostenibile*, Il Mulino, Bologna 1999. Alle radici di tale riflessione si colloca il saggio del 1979 di H. JONAS, *Il principio responsabilità*, tr. it. Einaudi, Torino 1990.

⁷⁰ Per un aggiornamento di tali indicatori si fa solitamente riferimento ai rapporti annuali (*States of the World*) del Worldwatch Institute. Uno strumento particolare di misurazione è quello che si propone di calcolare l'*impronta ecologica*, ossia l'area del pianeta necessaria per rigenerare le risorse consumate ed assorbire i rifiuti prodotti da una certa popolazione. Tale indicatore complesso, elaborato nel 1996 da M. Wackernagel e W. Rees, esige la rielaborazione su scale diverse e l'aggiornamento costante dei dati che lo compongono. Il suo significato è assai congruente alla prospettiva qui assunta dell'ambiente come dono e debito tra esseri umani e popolazioni. Cfr. M. WACKERNAGEL, W. REES, *L'impronta ecologica. Come ridurre l'impatto dell'uomo sulla terra*, tr. it. Edizioni Ambiente, Milano 2004. L'aggiornamento periodico è curato dal WWF attraverso l'edizione periodica di *Living Planets Reports*.

⁷¹ Ad es. in G. PIOMBINI, *La bufala dello "sviluppo sostenibile". Le risorse sono infinite grazie all'intelligenza umana*, in «Enclave. Rivista libertaria» n. 20/2003. Tali posizioni danno luogo ad "un senso comune neo-conservatore, o tecnocentrico, secondo il quale non vi è alcuna necessità di orientarsi operativamente verso la so-



mercato. Tuttavia una fiducia incondizionata non sembra ben riposta, a fronte di decisioni in campo energetico ed ambientale che producono un danno obiettivo o una limitazione di risorse per le generazioni future: si pensi al dono avvelenato dell'energie nucleare, che da una parte dovrebbe consentire un notevole incremento di risorse energetiche a basso costo di produzione e dunque maggiormente accessibili, limitando lo sfruttamento delle fonti energetiche non rinnovabili; dall'altra però comporta con la produzione di scorie radioattive un passivo ambientale di non poco conto destinato a pesare sulle generazioni future (oltre che sui paesi poveri disposti ad accettare le scorie). 3) Una terza obiezione è di carattere filosofico e nasce in ambito liberale svolgendo un ragionamento di marca neocontrattualista: a quale titolo considerare interlocutori nelle scelte attuali persone che di fatto (ancora) non esistono?⁷² L'argomentazione emerge per lo più nell'ambito della contestazione alle teorie della decrescita felice o dello stato stazionario, e tende a privare di forza la direttrice temporale introdotta nel ragionamento filosofico sullo sviluppo. Nella prospettiva di un'etica del dono è possibile attribuire uno *status* determinato alle generazioni future, anzi tutto per il fatto che è il dono a costituire il donatario come tale,⁷³ ed in seconda battuta poiché la generazione futura assume il ruolo del terzo, che solo garantisce al dono di esplicitare la sua funzione essenziale di creare un legame sociale nel quale ogni persona sia riconosciuta incondizionatamente.

In questo senso il fondamento incondizionale di ogni legame anche di natura contrattuale tra attori già presenti sulla scena del mondo deve passare attraverso la considerazione del bene delle generazioni future.

CONCLUSIONE

Se la natura, e per primo l'essere umano, vengono considerati come frutto del caso o del determinismo evolutivo, la consapevolezza della responsabilità si attenua nelle coscienze. Nella natura il credente riconosce il meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni — materiali e immateriali — nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso.[...] Essa ci precede e ci è donata da Dio come ambiente di vita. Ci parla del Creatore (cfr *Rm 1, 20*) e del suo amore per l'umanità. [...] Ridurre completamente la natura ad un insieme di semplici dati di fatto finisce per essere fonte di violenza nei confronti dell'ambiente e addirittura per motivare azioni irrispettose verso la stessa natura dell'uomo. Questa, in quanto costituita non solo di materia ma anche di spirito e, come tale, essendo ricca di significati e di fini trascendenti da raggiungere, ha un carattere normativo anche per la cultura. L'uomo interpreta e modella l'ambien-

stenibilità dello sviluppo. [...] la libertà dei mercati, da sola, assicurerà il rinvenimento di risorse naturali alternative". (C. TINTORI, *Sviluppo sostenibile*, in «Aggiornamenti sociali» n. 12/2004, pp. 817-820).

⁷² Si veda ad esempio C. LOTTIERI, *Il concetto di sviluppo sostenibile? "Puro socialismo"*, in www.swif.uniba.it/lei/rassegna/q4.doc

⁷³ L'affermazione è meno idealista di quanto sembri: nella prassi economica familiare è usuale accantonare beni per i futuri eredi, anche quando ancora non siano nati, e tanta ricerca scientifica è destinata a benefici delle generazioni future.



te naturale mediante la cultura, la quale a sua volta viene orientata mediante la libertà responsabile...⁷⁴

Il tentativo di collocare il tema della creazione nell'orizzonte di un'etica del dono a partire dalla narrazione socio-etno-antropologica ha fatto emergere alcune linee interpretative che possono essere utili anche a livello della faticosa ricerca di un paradigma per l'etica ecologica.

L'asse portante di tale riflessione è la *dimensione relazionale* del creato: la sua stessa esistenza è il dono di un legame di Dio verso l'uomo, e tra l'uomo ed il creato. Ne consegue che, se antropocentrismo dev'essere, esso può declinarsi unicamente come trascendentale, relazionale, responsabile. *Trascendentale* perché la centralità conferita all'uomo gli deriva dall'essere soggetto cosciente, la più alta forma di consapevolezza di sé, del mondo e del senso di ciò che esiste che sia emersa lungo la storia evolutiva. *Relazionale*, perché nel prendere coscienza di sé egli non può pensarsi a prescindere dal creato come possibilità di esistenza da cui dipende, e perché nel creato coglie la traccia di una donazione 'altra', originaria, nel segno della gratuità che è a fondamento di ogni legame autentico. *Responsabile*, poiché nel creato l'uomo si scopre già collocato in una relazione che è chiamato a riconoscere con gratitudine, avendo tuttavia la possibilità anche di negarla o pervertirla ad esclusivo vantaggio individuale.

Non sembra esservi posto per un antropocentrismo forte quale quello moderno, baconiano e cartesiano, e nemmeno per la semplice estensione di diritti soggettivi a

certi animali per similarità con l'uomo (come nel caso di P. Singer⁷⁵ e molta parte degli autori animalisti).

Una seconda linea è la *dimensione sociale del creato*: esso è dato come dono che l'uomo è chiamato a far circolare tra i propri simili, in un legame fecondo che consente una crescita comune nell'equa e continua distribuzione di risorse. Nel panorama ecologista tale profilo è fortemente sottolineato dall'ecologia sociale di M. Bookchin,⁷⁶ che al di là della deriva anarco-ecologista ha il merito di mostrare la reciproca implicazione della relazione uomo-ambiente con le istituzioni sociali ed economiche. È evidente che non c'è giustizia ambientale che possa prescindere da una considerazione critica dell'assetto economico produttivo e finanziario, e non c'è giustizia sociale se si trascura la definizione di diritti ambientali per ogni uomo. In un'etica del dono ogni modalità di rapporto con l'ambiente rivela una determinata concezione fondamentale del legame sociale. Questa prospettiva tuttavia rischia di relegare in secondo piano il valore in sé del creato, la sua dimensione simbolica e trascendente.

La terza direttrice è il dono che Dio fa dell'uomo al creato. Essa rimarca la *responsabilità dell'uomo per il creato*, affinché lo salvaguardi, lo abiti, lo faccia crescere. Il dono della vita giunge all'uomo per il tramite della natura e delle sue dinamiche evolutive; solo l'uomo con il suo grado di coscienza può riconoscere tale possibilità di comunicazione e di esistenza grata verso il creato. L'uomo che riconosce il proprio debito originario custodisce l'ambiente come casa della vita, avvertendo che la sua consumazione

⁷⁴ BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, 48.

⁷⁵ P. SINGER, *Etica pratica*, tr. it. Liguori, Napoli 1989.

⁷⁶ M. BOOKCHIN, *Per un società ecologica*, tr. it. Eléuthera, Milano 1989.



vorace significherebbe il perversimento del legame e della sua stessa possibilità di esistenza. L'albero di cui non mangiare, così come la concessione temporanea degli animali per nutrirsi a patto di non cibarsi del loro sangue, segnalano l'indisponibilità del mondo creato al desiderio famelico dell'uomo. Su questa linea esprimono una sensibilità più affine gli approcci ecologisti del rispetto della vita di A. Schweitzer, della *Land Ethic* di A. Leopold, della *Deep Ecology* di A. Naess,⁷⁷ almeno in un primo momento di critica dell'antropocentrismo forte. Escluso il primo, tali approcci finiscono però per occultare (o semplicemente negano di presupporre) la responsabilità centrale dell'uomo nel perseguire il bene del creato, e considerano secondaria la distinzione tra viventi e non viventi. L'evoluzione delle specie e le

leggi fisiche del pianeta mostrano quanta violenza e quanta fragilità connotino la vita nel mondo secondo le sue molteplici forme; di fronte ad esse solo la cura che l'uomo sa porre nel custodire il creato può conferire ad esso il riconoscimento di casa dei viventi per un'esperienza grata.

Si può forse parlare di un *antropocentrismo eccentrico*, che nel momento in cui è detto è già rinviato oltre a sé, alla cura della vita che Dio ha posto nel creato ed a favore della quale l'uomo stesso è chiamato ad esistere. O ancora di un *biocentrismo simbolico*, per cui il profilo trascendente della vita nel mondo, la sua indisponibilità ed il suo valore, sono riconoscibili solo dall'uomo quale destinatario (da Dio) e donatore (al creato) di senso, e nella misura in cui ne abbia cura in modo responsabile.

⁷⁷ A. SCHWEITZER, *Rispetto per la vita* tr. it. Ed. Comunità, Milano 1957; A. LEOPOLD, *Etica della terra*, tr. it. parziale in «Critica Marxista» 4/1987, 113-123; A. NAESS, *Ecosofia*, tr. it. RED, Como 1994.



L'ESPERIENZA PASTORALE DEL CREATO DELLA DIOCESI DI ANDRIA

Mimmo Francavilla, *Caritas di Andria*

Nel settembre 2009 la nostra Caritas diocesana ha pubblicato il testo *“Il cielo e la terra. Le opere di misericordia corporali nella Diocesi di Andria”*¹ a conclusione del suo itinerario di progettazione sulla Salvaguardia del Creato, raccogliendo quanto negli anni precedenti si era fatto: relazioni, buone pratiche, la rete, documentazione e materiale fotografico...

A PARTIRE DALLO SPECIFICO CARITAS

A distanza di alcuni anni dall'avvio della progettualità sulla salvaguardia del creato in Diocesi (2003) riusciamo a fare una lettura più serena del percorso compiuto fino ad ora. Per le motivazioni e la riflessione all'inizio della progettualità si può consultare il mio precedente contributo.²

Il punto di partenza lo abbiamo individuato nello specifico della Caritas. Lo statuto diocesano, infatti, ricorda che la Caritas ha il compito di *“promuovere la testimonianza della carità della comunità ecclesiale diocesana...in forme consoni ai tempi ed ai bisogni, in vista dello sviluppo integrale dell'uomo, della giustizia sociale e della pace, con particolare attenzione agli ultimi e con prevalente funzione pedagogica”*

(art. 1); tra gli altri compiti si dice *“organizzare e coordinare aiuti per particolari necessità o emergenze ...in occasione di pubbliche calamità”* (art. 2). Si fa strada già a livello di statuto una attenzione all'ambiente e alcuni termini vengono rilette in maniera nuova e completa (pensiamo alla giustizia sociale, pensiamo allo sviluppo integrale dell'uomo...).

Anche Caritas Italiana ha spinto molto su questo versante e a partire dal Convegno di Orosei (giugno 2003) ha favorito questa progettualità e costantemente mantiene viva questa attenzione (basti pensare al suo partenariato alla fiera delle buone pratiche di Terra futura a Firenze, alla pubblicazione dei 4 volumi di *È già futuro*, e alla scheda di animazione con lo stesso nome del cofanetto 2009).

IL PROGETTO DIOCESANO

Il progetto della nostra Diocesi era molto semplice. A partire da un'opera – segno (impianto fotovoltaico) costruire percorsi di educazione (funzione pedagogica della Caritas e pedagogia dei fatti) alla salvaguardia del Creato.

Solo per rimanere nell'ambito dei segni, la Caritas ha finanziato 7 impianti. Tre di questi

D. FRANCAVILLA (a cura), *Il cielo e la terra. Le opere di misericordia corporali nella Diocesi di Andria*, Tipografia Guglielmi, s.i.p., Andria, 2009.

² D. FRANCAVILLA, *Per un impegno concreto per l'Ambiente*, in P. TARCHI, S. MORANDINI, *Emergenza Rifiuti. Una proposta tra orizzonti teologici ed esperienza operative*, EMI, 2007, pp. 36 ss. e anche in Notiziario UNPSL 4/2007, 73-81.



impianti sono stati, in seguito, potenziati. Altri 6 sono stati realizzati con fondi propri delle parrocchie. Ce ne sono altri in progettazione. Le parrocchie della Diocesi sono 36. Un modo per mantenere vivo l'interesse e l'impegno è stato quello di associare alla celebrazione del Convegno annuale delle Caritas parrocchiali la consegna di un segno ai partecipanti.

Questi, negli anni, i segni affidati:

18/03/2004 Saponette di oliva Palestina

14/04/2005 **Borse juta**

15/03/2006 Cacao del CEeS

22/03/2007 Caffè del CEeS

30/03/2009 **Flaconi detersivo Km 0**

18/03/2010 Tisane

Mentre per la maggior parte si tratta di segni che ci parlano di tutela dei diritti, in modo particolare le borse di juta (cinque anni prima che entrasse in vigore la legge che mette al bando i sacchetti di plastica) e il detersivo a Km 0 sono stati pensati proprio per educarci alla salvaguardia del creato.

Rete interdiocesana

Non si nasconde la difficoltà di parlare di certe questioni. L'ambiente o il creato è spesso visto come argomento ozioso o di speculazione di gruppi definiti storicamente e socialmente. La stessa tradizione liturgica dice ben poco alle nostre comunità. Per questo si è scelto di aderire alla Rete interdiocesana dei Nuovi Stili di Vita, per poter avere un confronto con altri soggetti che fanno pastorale, per approfondire le conoscenze e le stesse tematiche, per verificare la bontà della nostra azione e misurarla sempre più sui nostri destinatari, per imparare ad osare...

Rete con la società civile...

Più facile risulta dialogare con la società civile. In realtà ci cercano quando la questione si fa urgente, mentre spesso si prediligono contatti ai vertici o sfruttare le conoscenze dirette quando si vogliono far passare le proprie idee senza condividere la fatica del processo di costruzione e di partecipazione.

Sotto la spinta di alcune questioni e di una maggiore sensibilizzazione pubblica abbiamo aderito (aiutato a formare) ad una rete locale di attenzione all'ambiente con alcune campagne mirate, mentre ora siamo impegnati per la legge sulla pubblicizzazione dell'Acquedotto Pugliese.

In questi anni è cresciuta la sensibilità a livello di Amministrazione pubblica. Con essa, quando è stato possibile, abbiamo dialogato e condiviso alcune progettualità. Tra i risultati più significativi: l'installazione di impianti fotovoltaici su alcune strutture pubbliche (Palazzetto dello Sport, Piscina comunale...), la realizzazione di parcheggi, il Bike sharing, tariffe agevolate sui bus urbani e ridefinizione dei loro percorsi.

Anche la Scuola in questi ultimi anni sollecita la nostra partecipazione ad incontri e dibattiti. È da registrare ad esempio come in occasione del Natale ci sia un invito esplicito alla nostra Caritas a parlare dei temi ambientali. Ciò ci offre l'occasione di entrare nuovamente nelle scuole e di svolgere non solo un dialogo ma anche una prima evangelizzazione parlando della Creazione di Dio e della Incarnazione del Cristo.

...condividendo le difficoltà con il mondo

La nostra azione, comunque, non è solo a livello culturale o formale, bensì cerca anche di esprimere solidarietà con le persone. Si tratta di imparare a condividere quelle che sono le difficoltà di questo nostro mondo, a provare dolore per una umanità ferita, a



sentire nostre le sofferenze di tanti uomini e donne, ad esprimere solidarietà, a sentirci responsabili di quanto avviene.

Si tratta di non considerare più le catastrofi naturali come qualcosa che appartengono agli altri e che ci vedono solo come sostenitori attraverso un gesto di pietà, ma di sentirci direttamente coinvolti perché abitiamo la stessa casa, siamo "pellegrini" sulla stessa terra.

Impariamo a leggere le emergenze (ambientali, ma anche le guerre e le violenze tra le persone, molto spesso causate proprio dalle risorse ambientali) non solo come una tragedia che si abbatte improvvisa, bensì come conseguenza dei cambiamenti climatici, frutto della incuria dell'uomo, della sua prepotenza, del suo smisurato egoismo che vuole consumare tutto (territorio, acqua, materie prime...).

Giornata nazionale per la Salvaguardia del Creato

Quando nel 2006 la CEI istituzionalizzava la Giornata nazionale per la Salvaguardia del Creato, come Diocesi non eravamo impreparati. Da subito, secondo le nostre peculiarità, abbiamo celebrato la Giornata (in realtà c'è stata una anticipazione nell'ottobre 2005) avvertendo come la questione trovava accoglienza nelle comunità cristiane, anche se i contorni non erano ancora definiti. Negli anni la Giornata è stata organizzata e celebrata solo dalla Caritas diocesana; finalmente, dal 2010 la Giornata viene organizzata e animata dai competenti Uffici di pastorale Sociale e del Lavoro e dall'Ufficio per l'Ecumenismo. Una realtà pastorale che ha fatto da volano (la Caritas) e continua ad accompagnare le altre pastorali, vivendo così una nuova collocazione della questione ambientale.

Segno concreto di tutto ciò è stato il multi-

plicarsi degli eventi: da una giornata a tre giornate, una per ogni comune della Diocesi. Intanto, nelle comunità parrocchiali nascono esperienze come "I sentieri di Isaia" che perseguono i seguenti obiettivi:

- **Nuovo rapporto con le cose:** dal consumismo al consumo critico, dalla dipendenza alla nuova sobrietà. Rapporto tra etica e finanza.
- **Nuovo rapporto con le persone:** recuperare la ricchezza delle relazioni umane, fondamentali per la felicità e il gusto della vita.
- **Nuovo rapporto con la natura:** dall'uso indiscriminato della natura alla responsabilità ambientale.
- **Nuovo rapporto con la mondialità:** passare dall'indifferenza alla solidarietà, dall'assistenzialismo alla giustizia sociale. (parrocchia Madonna di Pompei).

Oppure si fanno strada testimonianze come la seguente: "*...la consapevolezza riguardo la salvaguardia del creato è sicuramente aumentata. Sempre più spesso capita di parlare di questo argomento con i nostri ragazzi e con le nostre famiglie. Tra l'altro, in questa settimana, oltre ai pannelli fotovoltaici già in funzione, sono stati aggiunti altri 8 Kw/h. Un paio di settimane fa è andata in scena una commedia sull'ambiente e sulla salvaguardia del creato e ci stiamo attrezzando per cercare di far capire ai ragazzi (e conseguentemente alle loro famiglie) l'importanza della raccolta differenziata. A breve metteremo dei contenitori differenziati: plastica, alluminio, carta, ecc, all'interno dell'oratorio, sperando che questo sia adottato anche nelle loro case*". (Parrocchia Santa Maria addolorata alle Croci)

Le parrocchie in questione, ad esempio sono caratterizzate da una popolazione il cui red-



dito è medio-basso e sono collocati in quartieri popolari con alcune difficoltà specifiche che riguardano proprio la questione ambientale. Eppure, in questi contesti si ha una partecipazione attiva e si riescono a costruire motivazioni valide.

Il progetto di Salvaguardia del Creato è stato anche il mezzo per collaborare con le altre pastorali. Ad esempio nella organizzazione dell'Oratorio Feriale Estivo si propongono continuamente delle azioni educative. Una di queste è: "Il Diavolo brucia, Dio ricicla" sulla raccolta differenziata.

Fin dal 2003, poi, quando la nostra Caritas ha avviato il progetto di microcredito "Progetto Barnaba - dare credito alla speranza" insieme alla Pastorale Sociale e del Lavoro e al Servizio di Pastorale Giovanile, ha inteso inserire tra le finalità da perseguire per accedere al finanziamento "la riduzione degli impatti ambientali, la tutela del territorio e la "rinnovabilità" delle risorse.³

Bottega del Mondo

Per rimanere nell'ambito delle opere-segno e per rendere visibile l'impegno si è favorito la trasformazione di una Associazione che promuoveva il Commercio Equo e Solidale in cooperativa. Così facendo si sono creati tre posti di lavoro e si rende permanente un segno che ha nella Salvaguardia del Creato un suo punto di forza. La comunità cristiana e la società civile vengono continuamente sollecitati ad avere una attenzione alla difesa dei diritti e hanno la possibilità concreta, attraverso l'acquisto di prodotti che possono trovare "sotto casa", di contribuire alla tutela

dell'ambiente e dei lavoratori, "custodi della terra". La stessa bottega si fa promotrice della vendita di prodotti che provengono dalle cooperative che lavorano i beni confiscati alla mafia.

Tutela dei diritti

In realtà è proprio questa azione di "lobby e advocacy" che è richiesta alla Caritas. Il motivo dell'impegno dell'organismo pastorale risiede nel dare voce a chi non ha voce, nel dare visibilità a ciò che viene oscurato, a solidarizzare con quanti faticano nella conservazione e custodia del creato. Salvaguardare il Creato permette all'uomo di essere salvaguardato nella sua dignità, ad essere riconosciuto nel suo lavoro, a non dover essere un "profugo ambientale", a non essere vittima di tratta, ad assicurare il diritto all'istruzione e alla salute,...

Centri di Ascolto ed educazione alla sobrietà delle persone in difficoltà

La Caritas comunemente viene vista come un'agenzia per l'assistenza delle persone in difficoltà. Per i suoi servizi si avvale di Centri di Ascolto. Spesso ci si ritrova ad operare tra persone segnate da povertà generazionali (che attirano molte critiche e osservazioni da parte degli stessi operatori o gente vicina alle strutture) che manifestano eccessi di spreco proprio nelle voci più inutili.

Così si sta facendo strada l'idea di avviare percorsi di educazione alla "economia domestica" attraverso una "ecologia domestica". Si tratta ancora di una idea, ma che stiamo accarezzando, perché imparare a

³ Nel 2005 si è avvertita l'esigenza di dotarci di un Codice Etico per il funzionamento e l'accompagnamento dei gesti concreti promossi con il microcredito. Nel Codice si è previsto espressamente il rispetto per l'ambiente: "Svolgere la propria attività valorizzando le risorse naturali e preservando l'ambiente per le generazioni future (ridurre al minimo le emissioni inquinanti; fare un uso corretto di: acqua, energia, materie prime, magari ricorrendo a fonti di energia rinnovabile; evitare di sottoporre al disagio provocato dal fumo passivo chiunque si trovi nei luoghi di lavoro dell'impresa...)".



spostare certe voci di spesa nel bilancio personale e familiare può fare meno povera una persona e la sua famiglia.

Orto urbano

Anche questa è una idea progettuale, presentata attraverso una nostra volontaria al bando regionale "Principi attivi". Il progetto, se sarà finanziato, permetterà a persone escluse dal lavoro di essere inseriti nella coltivazione di terreni urbani o nelle immediate vicinanze, i cui prodotti saranno distribuiti attraverso i Centri di Ascolto e la mensa della carità⁴.

Questo progetto ha una forte valenza sociale perché permetterà a persone disoccupate, inoccupate o detenuti all'esecuzione penale esterna o ex detenuti di lavorare e perché alcune piccole aree urbane potranno tornare a donare frutti e ad abbellire il contesto.

Un ultimo impegno

Come Caritas siamo impegnati a tradurre i linguaggi del mondo nel linguaggio della

Chiesa, a far passare nel linguaggio e nei tempi della Chiesa le azioni buone del mondo come la "Giornata del non acquisto", i GAS, la campagna "M'illumino di meno", ..., e coniugarli con le parole della fede e della tradizione cristiana.

Se le emergenze spesso vengono viste come sciagure, tragedie, disavventure o segno della punizione di Dio, mentre sono conseguenza della incuria dell'uomo, ora si desidera far emergere l'importanza della dimensione relazionale e della gratuità a tutti i livelli per una nuova visione della società e per una rinnovata difesa della vita e della sua dignità.

La Chiesa stessa, sia a livello universale che a livello nazionale, continuano ad offrirci spunti e sollecitazioni per questo impegno (cf. *Educare alla vita buona del Vangelo*, 24.50), perché si continui a camminare e costruire la società di domani.

⁴ Nel momento in cui questa relazione viene condivisa si è appreso dalla graduatoria che il progetto non potrà essere finanziato per insufficienza di fondi. Sono stati presentati più di 2.100 progetti, ne sono stati finanziati 190. Il progetto in questione era al 461° posto.



AMBIENTE ED ECONOMIA NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE (*)

Leonardo Becchetti, *Università Roma 2*

Intendo esaminare come l'economia possa contribuire ad affrontare la questione ambientale. Questo intervento analizza, in particolare, l'efficacia di soluzioni tradizionali (regolamentazione, tasse pigouviane), per soffermarsi poi sul contributo di strumenti o iniziative più recenti (trattative per la riduzione delle emissioni, "voto col portafoglio" dei consumatori ambientalmente responsabili). Mi interessa sottolineare come la soluzione al problema della sostenibilità potrà nascere solo dal contributo congiunto di nuove regole internazionali, del cambiamento degli stili di vita e dall'innovazione tecnologica.

1. LA QUADRATURA TRA CRESCITA E AMBIENTE

Gli economisti sono "problem solvers", ovvero persone pragmatiche che prendono i vincoli come un dato (e non si arrovellano sul perché della loro esistenza) e cercano di utilizzare al meglio le risorse a disposizione per realizzare gli obiettivi prefissati. Purtroppo, nonostante l'attenzione ai limiti oggettivi alle nostre possibilità di azione, gli economisti hanno però quasi sempre trascurato, almeno nei modelli standard, uno dei vincoli più importanti, quello della disponibilità limitata di risorse naturali ed ambientali. All'opposto gli studiosi di scienze naturali hanno come loro caratteristica principale quella

di focalizzare l'attenzione proprio su questo problema, sottolineando come una crescita economica incontrollata in un pianeta con più di sei miliardi di persone appare insostenibile dati i limiti di risorse disponibili. Dopo una lunga tradizione di incomunicabilità in cui le due discipline finivano per formulare ricette di policy in assoluto contrasto tra di loro (consumare di più per crescere e sconfiggere la povertà gli economisti, consumare di meno per bloccare il deterioramento delle risorse naturali del pianeta, gli scienziati naturali), i più recenti avvenimenti del riscaldamento globale sembrano aver sollecitato gli economisti ad integrare il vincolo ambientale all'interno delle loro riflessioni. Di conseguenza, il capitolo del rapporto tra economia e ambiente compare ormai stabilmente nei manuali di economia anche se un approccio completamente integrato (inclusione del vincolo ambientale nel momento in cui si analizzano le scelte di consumatore e impresa) ancora non è divenuto di uso comune.

Intendiamo illustrare tutti gli avanzamenti realizzati nella prospettiva dell'integrazione tra le discipline (economia e scienze naturali) al fine di dare qualche risposta parziale alle seguenti domande: quali sono gli effetti dell'attività produttiva sull'ambiente e viceversa? Esiste un dilemma tra crescita e sostenibilità ambientale e quali iniziative sembrano maggiormente in grado di risolvere il dilemma?

¹⁾ Il testo è liberamente tratto da L. BECCHETTI, L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Microeconomia*, Il Mulino, Bologna 2010.



2. LA MATRICE DEI BENI AMBIENTALI

Il primo passo per l'analisi del rapporto tra economia ed ambiente è quello di una definizione delle risorse ambientali. La tradizionale tassonomia che riportiamo di sotto si basa su due coordinate: quella della **rinnovabilità** e dell'**appropriabilità** (vedi Tabella 1).

La caratteristica della rinnovabilità riguarda la capacità della risorsa di essere rigenerata dall'ambiente stesso una volta utilizzata. Essa sottolinea subito una differenza importante tra beni ambientali e beni tradizionali prodotti attraverso il mercato. Nel caso di non riproducibilità, o di riproducibilità molto lenta, i beni ambientali, a differenza di quelli tradizionali, non possono essere infatti rigenerati a nostro piacimento ed in tempi ragionevolmente rapidi attraverso un processo produttivo o attraverso cicli naturali. La caratteristica dell'appropriatezza riguarda la natura pubblica/privata o privatizzabile del bene ambientale: un bene appropriabile deve avere (almeno potenzialmente) le caratteristiche di rivalità ed escludibilità tipiche dei beni privati.

Analizzando dunque le quattro possibili combinazioni individuamo una prima categoria di beni ambientali riproducibili e appropriabili. In questa categoria troviamo ad esempio il legname. È bene però rammen-

tare che, nonostante esso sia riproducibile in natura, tale producibilità richiede tempi lunghi. Si pensi ai danni causati dagli incendi dolosi all'intero di parchi naturali. Il tempo necessario per produrre un danno di proporzioni estese è piccolissimo mentre la riproduzione della foresta distrutta richiede alcuni anni. Nonostante questi problemi la caratteristica di riproducibilità fa sì che, con opportune politiche di investimento nella riforestazione, è possibile far crescere nel complesso il volume delle superfici coperte da foreste a livello mondiale. Da questo punto di vista l'attenzione ambientale degli ultimi anni ha consentito di invertire la tendenza e di passare da un saldo passivo ad un saldo attivo e di avviare un processo di crescita della superficie coperta da foreste a livello mondiale.

Più complessa la situazione delle risorse appropriabili ma non riproducibili. Parliamo in questo caso di materie prime come il rame e di combustibili fossili come petrolio e carbone. Si tratta di risorse caratterizzate da una lentissima riproducibilità che si realizza attraverso le ere geologiche e dunque, di fatto, da classificare come risorse non riproducibili.

Cosa succede dunque se in questo caso il tasso di utilizzo è superiore a quello di estrazione con una dinamica temporale che conduce all'esaurimento della risorsa nel tempo? In questo caso ciò che può aiutare è l'esi-

Tab. 1. *Matrice risorse ambientali.*

	Rinnovabili	Non rinnovabili
Appropriabili	Legname	Materie prime (rame, petrolio, carbone)
Non appropriabili	Pesca, qualità dell'aria	Clima

Le risorse ambientali possono essere classificate secondo la matrice rinnovabili/non rinnovabili e appropriabili/non appropriabili. Si definiscono così quattro tipologie di risorse.



stenza di sostituti e l'azione del mercato che può dare attraverso il prezzo stesso della risorsa un segnale sulla sua scarsità relativa. Un prezzo fortemente crescente rappresenta un segnale di allarme ma, contemporaneamente, anche uno stimolo al riequilibrio in quanto spinge gli acquirenti potenziali della risorsa naturale a cercare sostituti a minor prezzo (e nuovi produttori a mettere in azione processi estrattivi più costosi fino ad allora inutilizzati con un investimento che diventa redditizio ai nuovi prezzi dell'energia). Purtroppo il segnale del mercato nel breve periodo non è sempre "pulito" è ciò può dipendere da operazioni puramente finanziarie (bolle speculative sulle materie prime) o dalle politiche strategiche dell'offerta. Caso emblematico, da quest'ultimo punto di vista, è stata la repentina impennata dei prezzi del greggio nel 1974 determinata non da un'improvvisa maggior scarsità "naturale" del petrolio, ma da una scarsità "artificiale" provocata dalla politica di contenimento dell'offerta messa in opera dai paesi del cartello dell'OPEC.

Se il segnale informativo può dunque essere impreciso nel breve periodo, il meccanismo riequilibratore dei prezzi dovrebbe comunque funzionare sempre. Quando il prezzo di una risorsa diventa molto elevato subentra l'incentivo, dal lato della domanda, ad individuare alternative meno care. In caso di esistenza di queste alternative il mercato dunque può stimolare un riequilibrio con riduzioni di domanda della materia prima costosa e successiva moderazione del prezzo. Per fare solo un esempio, alcuni decenni fa il rame era il materiale fondamentale nella telefonia e il rischio di un suo esaurimento per uno sfruttamento eccessivo era considerato assai concreto. L'innovazione tecnologica che ha portato all'utilizzo della fibra ottica o dei ponti radio satellitari ha ridotto l'uti-

lizzo di questa materia prima nel settore delle telecomunicazioni, allontanando il rischio di esaurimento e portando contemporaneamente ad una riduzione dei prezzi di mercato.

Qual è lo scenario attuale? La tendenza più recente dei prezzi delle materie prime è quella di un forte rialzo per via dell'aumentato fabbisogno di paesi emergenti come India e Cina. Il futuro ci dirà se la sfida della sostituzione di risorse naturali sempre più care con risorse alternative (si pensi al rapporto tra petrolio e fonti di energia rinnovabile) sarà vinta ancora una volta, evitando il rischio dell'esaurimento di quella risorsa fondamentale per la vita economica. Secondo un famoso detto l'era della pietra non è finita per esaurimento delle pietre e lo stesso è accaduto per l'era del ferro. L'auspicio è che lo stesso accada per l'era del petrolio.

La terza categoria di beni nella tassonomia riportata nella tabella 1 ricomprende beni ambientali rinnovabili ma non appropriabili. Tipici esempi sono i panorami, la pesca e la qualità dell'aria (anche in casi di forte deterioramento la rinnovabilità è in genere possibile e non richiede ere geologiche). Data la loro non appropriabilità questi beni hanno caratteristiche simili ai beni pubblici (o quasi pubblici come le risorse comuni). Come nel caso delle risorse comuni il mercato non riesce a risolvere di per sé il problema in quanto il consumo da parte di un individuo produce delle esternalità negative sul resto della collettività. Sono pertanto necessarie delle regole che limitino la possibilità di sfruttamento eccessivo di questi beni.

La quarta ed ultima categoria è quella delle risorse ambientali non rinnovabili e non appropriabili. È qui che troviamo i problemi più difficili da risolvere. Il problema oggi più evidente è quello del rapporto tra le emissioni di anidride carbonica e il cambiamento



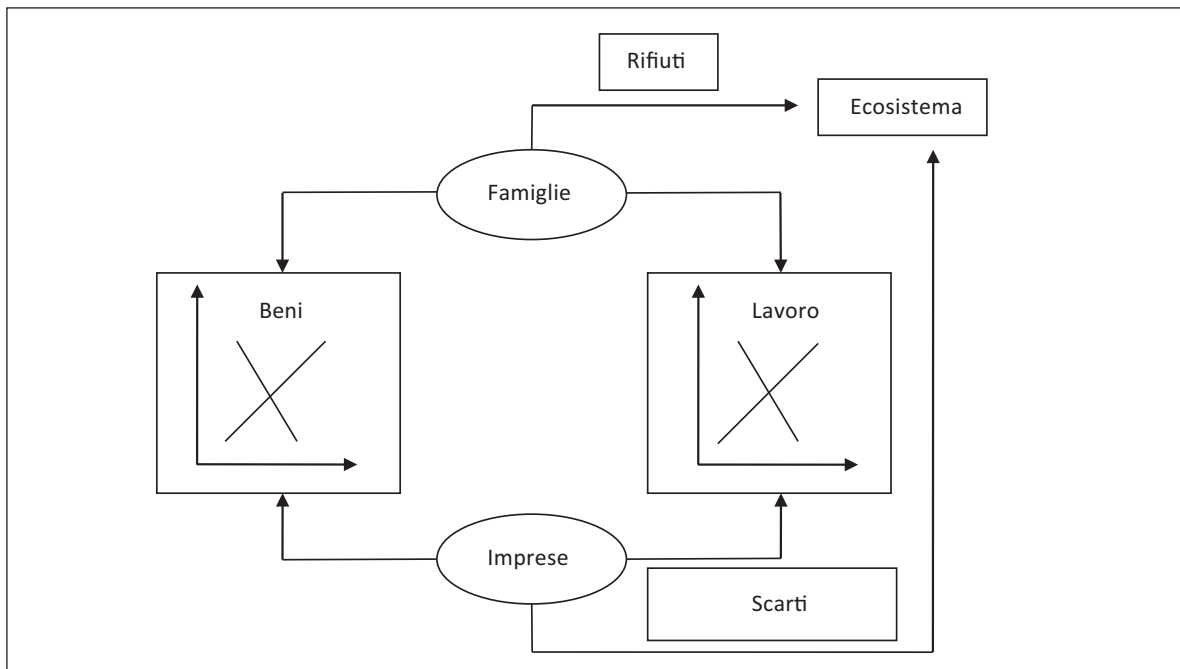
climatico. Il clima è un bene pubblico globale e dunque, anche in questo caso, è particolarmente difficile limitare le esternalità negative che singoli individui o imprese generano producendo emissioni. Per fare un esempio le emissioni cinesi contribuiscono all'inquinamento americano, ma gli americani possono fare poco per contrastarle. La caratteristica di non rinnovabilità, accompagnata a quella di bene pubblico, rende ancora più grave il deterioramento della risorsa in questione e le sue conseguenze in termini di benessere della collettività. Nelle prossime pagine successivi vedremo in che modo è possibile intervenire su un problema così delicato ed attuale.

3. UNA RIVISITAZIONE DEL CIRCUITO DEL REDDITO CON LA CREAZIONE E DISTRUZIONE DI RISORSE AMBIENTALI

Nell'introduzione abbiamo sostenuto che l'ottica generale dei nuovi studi di economia ambientale è quella dell'integrazione tra il punto di vista degli economisti e quelle degli studiosi di scienze naturali. Dopo aver definito i diversi tipi di beni ambientali con un'opportuna tassonomia, un primo passo verso l'approccio integrato richiede la modifica dello schema di base che abbiamo utilizzato per la descrizione del funzionamento del sistema economico. In questo capitolo presentiamo pertanto una versione estesa del circuito del reddito quale viene presentato nei manuali di economia.

Le conseguenze delle azioni di famiglie e imprese sul mercato dei beni e del lavoro generano scarti di produzione, emissioni inquinanti e rifiuti del consumo che vanno a modificare l'ecosistema in cui vivono.

Il circuito del reddito può essere sinteticamente descritto attraverso l'interazione tra unità produttive (imprese) e nuclei familiari che domandano e offrono beni e lavoro sul mercato (Figura 3.1). Lo schema si completa tenendo conto del saldo di risorse ambientali create e distrutte attraverso il processo produttivo (Figura 13.5). Più specificamente le imprese trasformano input e risorse naturali e producono beni o servizi, ma anche emissioni nocive (ad esempio CO₂) e scarti industriali (materiale inerte che non fa parte del prodotto o servizio venduto). Allo stesso tempo le famiglie, consumando beni e servizi, non esauriscono completamente la materia utilizzata per produrre e confezionare gli stessi, ma "producono" esse stesse rifiuti ed emissioni nocive (si pensi all'anidride carbonica prodotta attraverso l'utilizzo dell'automobile o il riscaldamento delle abitazioni). A questo proposito, in ottica di sostenibilità ambientale, una distinzione fondamentale relativa ai consumi è quella tra beni rivali e non rivali. Ricordando la tassonomia dei beni pubblici/privati sviluppata lungo le due caratteristiche della rivalità/non rivalità ed escludibilità/non escludibilità, abbiamo definito la non rivalità come quella caratteristica per la quale beni e servizi non si deteriorano a seguito della fruizione da parte di un consumatore e sono dunque disponibili per una successiva fruizione da parte di un nuovo consumatore. Pertanto, quando intendiamo valutare l'effetto del consumo in termini di produzione di scarti o rifiuti da parte dei consumatori stessi dobbiamo distinguere tra beni rivali e beni non rivali. I beni rivali hanno un impatto ambientale decisamente maggiore. Un bene rivale (ad es. un rasoio usa e getta) deve essere nuovamente prodotto dopo ogni fruizione (o quasi) per consentire una nuova opportunità di consumo. Il bene non rivale (ad es. la vi-

Fig. 13.5. *Il circuito del reddito modificato.*

Le conseguenze delle azioni di famiglie e imprese sul mercato dei beni e del lavoro generano scarti di produzione, emissioni inquinanti e rifiuti del consumo che vanno a modificare l'ecosistema in cui vivono.

deocassetta) non deve essere prodotto dopo ogni fruizione e dunque può creare molto più valore economico a parità di impatto ambientale in termini di scarti di produzione e rifiuti derivanti dal consumo dello stesso. Riassumendo, nel nostro circuito del reddito integrato con le interazioni tra economia ed ambiente osserviamo quattro effetti principali generati da produzione e consumo di beni e servizi. Dal lato della produzione, osserviamo il consumo di risorse naturali e la produzione di scarti e di emissioni, dal lato del consumo, la produzione di rifiuti e di emissioni con l'importante qualificazione che la produzione e il consumo di beni non rivali hanno un impatto ambientale significativamente inferiore a parità di creazione di valore economico.

Alla luce della matrice dei beni ambientali possiamo affermare che le imprese producendo consumano principalmente beni am-

bientali non rinnovabili e appropriabili (materie prime, petrolio), ma anche beni ambientali non rinnovabili e non appropriabili (attraverso emissioni nocive e scarti che incidono sul clima). Inoltre la loro attività può avere effetti sui beni rinnovabili ed appropriabili (si pensi al legname per l'industria cartaria) e sui beni non rinnovabili e non appropriabili (pesca, qualità dell'aria e panorami). Allo stesso modo i consumatori consumano principalmente beni non rinnovabili e non appropriabili (attraverso la produzione di rifiuti e di emissioni nocive che hanno effetti sul clima).

Le nuove frecce disegnate nel circuito del reddito convergono verso l'ecosistema. Per l'equilibrio dell'ecosistema è fondamentale che si riproducano, ove possibile con il decisivo contributo dell'uomo, le risorse ambientali consumate. Come già accennato, ciò è più facile per i beni rinnovabili ed appro-



priabili come il legname perché è possibile prevedere interventi compensativi come piantare nuovi alberi al posto di quelli abbattuti magari anche in aree diverse e distanti da quelle oggetto di sfruttamento. Programmi estesi di riforestazione possono più che compensare la distruzione di legname utilizzato come input per i processi produttivi. Inoltre attraverso la definizione di piani paesaggistici, di vincoli sulla pesca, di regole sulle emissioni nocive, le istituzioni locali e nazionali possono anche limitare il deterioramento di beni ambientali rinnovabili e non appropriabili. L'intervento normativo è assolutamente necessario in questo caso, vista la natura pubblica (non appropriabilità) di questo bene.

Per quanto riguarda invece i beni appropriabili ma non rinnovabili (petrolio, materie prime), la speranza è che il segnale dei prezzi crei i giusti incentivi alla sostituzione di risorse che cominciano a scarseggiare.

Tuttavia il problema maggiore sorge ancora una volta per i beni non rinnovabili e non appropriabili come il clima. In questo caso diventa decisivo un accordo internazionale tra paesi in quanto il clima è un bene pubblico globale. Accordi di questo tipo hanno dimostrato di essere possibili ed efficaci con effetti tutto sommato limitati per l'industria. Ad esempio il buco dell'ozono, generato dall'emissione di clorofluorocarburi, ha iniziato finalmente a ridursi dopo l'entrata in vigore di un protocollo internazionale che ha messo al bando la produzione di beni e servizi che rilasciavano questi gas nell'atmosfera. Più difficile (questa volta anche a causa dei forti effetti negativi sull'industria in termini di maggiori costi di produzione) e, ancora in corso, il tentativo di accordo internazionale sulla limitazione delle emissioni di gas serra (anidride carbonica) per rallentare il fenomeno del riscaldamento globale.

Uno dei problemi principali in questo caso è la difficile misurabilità degli effetti dell'azione dell'uomo sull'ambiente che spinge gli scettici a dubitare di dell'esistenza di un chiaro nesso di causalità tra inquinamento, gas serra e il mutamento del clima. Il problema del mutamento del clima è che gli effetti del suo deterioramento sono meno facilmente percepibili e collegabili all'azione dell'uomo, anche se l'aumento costante delle temperature riscontrato negli ultimi anni così come la maggiore variabilità del clima sembrano richiamare sempre di più l'attenzione dell'opinione pubblica e quella dei governanti. E anche quando si evidenziasse con assoluta certezza l'esistenza di questo legame, molti potrebbero continuare a nutrire ottimismo circa la capacità dell'ambiente di adattarsi alla nuova situazione.

Un discorso a parte va fatto per i rifiuti. Li abbiamo classificati come beni non appropriabili e non rinnovabili ma, ad un'analisi più approfondita, questa classificazione appare non del tutto corretta. A parte le scorie nucleari, che hanno vita lunghissima e costruiscono un serio problema in termini di stoccaggio e gestione, l'innovazione tecnologica sta trasformando sempre di più i rifiuti in beni ambientali appropriabili e rinnovabili (per rinnovabilità intendiamo in questo caso la capacità dell'ambiente di liberarsi dei rifiuti) perché trasformabili in potenziali input di attività produttive. Attraverso varie tecniche e con l'aiuto della raccolta differenziata, è oggi infatti possibile utilizzare i rifiuti per produrre energia. Si tratta purtroppo di una tecnologia produttiva non del tutto esente a sua volta da effetti ambientali nocivi e ancora non abbastanza redditizia, che richiede pertanto un sussidio pubblico per poter essere sostenuta.

L'esempio dei rifiuti ci dice in sostanza che la matrice che classifica i beni ambientali



non produce una classificazione valida una volta per tutte e che i progressi dell'uomo possono significativamente modificare la situazione e l'impatto dell'ambiente produttivo sull'ecosistema.

4. IL PROBLEMA DELLE EMISSIONI E LE SUE POSSIBILI SOLUZIONI: APPROCCIO CLASSICO E APPROCCIO DAL BASSO

Il tradizionale approccio degli economisti al problema delle ripercussioni ambientali negative dell'attività produttiva è quello illustrato in questo classico grafico (figura 13.6).

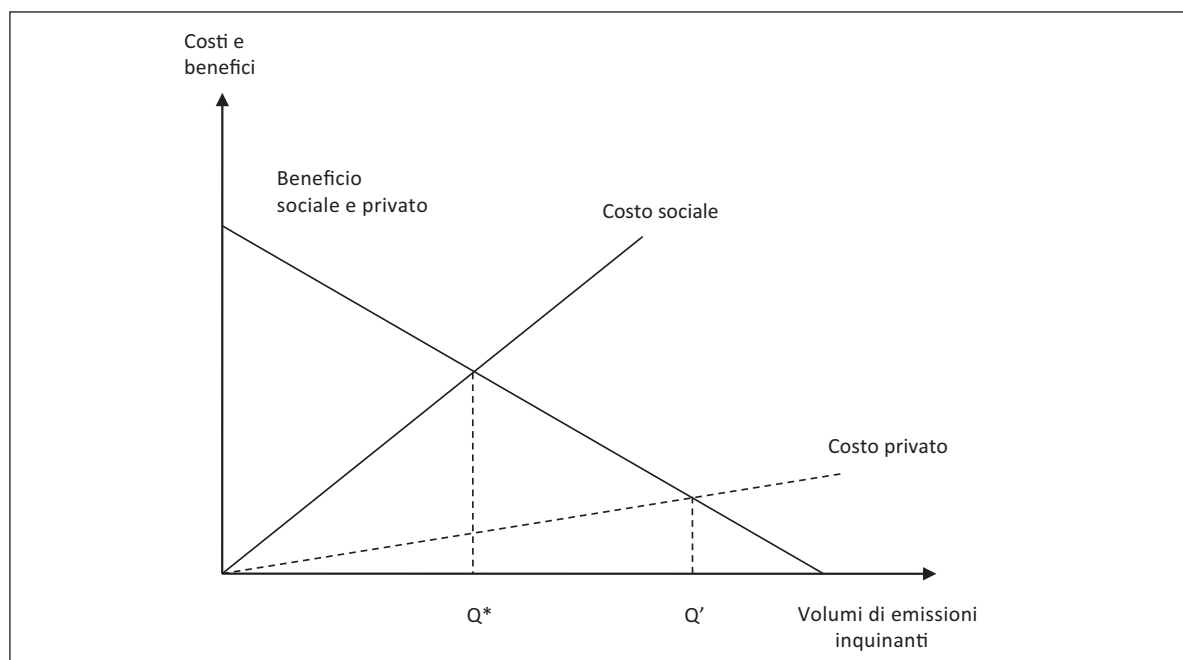
Il livello di emissioni inquinanti ottimali per la società Q^* (proiezione sull'asse orizzontale del punto in cui il costo sociale è uguale al beneficio sociale) non può essere raggiunto per spontanea iniziativa dei privati. La ra-

gione è che questi ultimi sceglieranno il volume di emissioni (più elevato e pari a Q') che eguaglia il beneficio privato e il costo privato.

Sull'asse verticale troviamo i costi e i benefici marginali, privati e sociali, derivanti dalle emissioni inquinanti. Sull'asse orizzontale misuriamo la quantità di emissioni (man mano che ci muoviamo lungo l'asse orizzontale la quantità di emissioni nocive aumenta).

Consideriamo in principio il problema dal punto di vista sociale, ovvero nella prospettiva dell'intera collettività. Il costo sociale marginale della produzione di emissioni aumenta nel grafico in maniera lineare al crescere del volume di emissioni. In realtà il problema di emissioni è infatti un problema di stock più che di flusso. Se il livello di emissioni è già molto elevato, emissioni aggiuntive potrebbero avere effetti molto più negativi dal punto di vista dell'inquinamento

Fig. 13.6. *I costi e i benefici privati e sociali dell'inquinamento.*





(non solo effetto sul clima ma anche impatto sulla salute). Se invece partiamo da un livello di emissioni basso o nullo il costo marginale sociale di un'unità di emissioni aggiuntiva è molto basso. Di conseguenza, anche se la retta del costo marginale sociale delle emissioni è stata assunta con pendenza costante, l'ipotesi alternativa – di una curva non lineare – non è pertanto da scartare: non è detto che, al di sopra di un certo stock di inquinamento, emissioni aggiuntive non possano avere effetti particolarmente gravi. Il beneficio marginale sociale delle emissioni ha invece pendenza negativa e intercetta positiva ed elevata sull'asse verticale. Le emissioni sono un effetto collaterale di un'attività (quella produttiva dell'impresa che le emette) che genera effetti positivi a livello sociale creando valore economico. Dunque, partendo da un livello basso o nullo, il beneficio sociale di un'unità marginale di emissioni è positivo. Man mano che il livello di emissioni cresce il beneficio sociale marginale diventa sempre minore. Si può ipotizzare, partendo da una condizione di povertà, che si sia disposti ad accettare un po' di inquinamento pur di aumentare il nostro livello di sviluppo, ma quando la produzione è già molto elevata il beneficio marginale invece tende a ridursi.

Il livello di emissioni ottimale dal punto di vista sociale è dunque determinato dall'incontro tra beneficio sociale e costo sociale con un livello di equilibrio nel nostro grafico di Q^* tonnellate di emissioni.

Disegniamo adesso le rette del costo e beneficio privato (ovvero del costo e del beneficio delle emissioni inquinanti per la singola impresa). Il beneficio marginale per l'impresa è anch'esso molto elevato all'inizio e coincide per semplicità con il beneficio sociale (l'impresa non può produrre senza emettere emissioni e dunque le prime unità

di emissioni hanno un beneficio marginale molto elevato perché rendono di fatto possibile lo svolgimento l'attività produttiva). Al crescere delle emissioni il beneficio marginale per l'impresa tende a ridursi.

La vera differenza tra situazione sociale e privata è nelle curve dei costi marginali. Come è possibile osservare nella figura 13.6, i costi marginali dell'impresa hanno inclinazione positiva ma sono quasi piatti mentre quelli sociali hanno un'inclinazione maggiore. La differenza tra costi marginali sociali e costi marginali privati è determinata dalle esternalità negative, ovvero dagli effetti negativi indiretti delle emissioni inquinanti su soggetti diversi rispetto all'impresa stessa. Ciò vuol significare che nella scelta del livello ottimale produttivo e, di conseguenza, di quello delle emissioni nocive, l'impresa non tiene conto dei danni ambientali esterni che riversa su soggetti terzi in quanto tali danni non entrano nelle sue poste di bilancio. Questa differenza sostanziale fa sì che il livello di emissioni ottimale (Q') derivante dall'incontro tra costo e beneficio marginale privato, sia molto più elevato di quello socialmente ottimo.

I due classici approcci per risolvere il problema sono quelli della **regolamentazione** e delle tasse. Secondo il primo approccio le istituzioni stabiliscono per le imprese un tetto limite alle emissioni che coincide con il livello socialmente ottimo (corrispondente a Q^* nel nostro grafico). L'alternativa in grado di realizzare lo stesso risultato è quello della **tassa pigouviana**, ovvero di una tassa unitaria sul volume delle emissioni in grado di allineare i costi marginali delle emissioni ai costi sociali delle stesse. Anche la tassa pigouviana, opportunamente calibrata, aumentando l'inclinazione della retta dei costi privati fino a farla coincidere con quella dei costi sociali, consente dunque di riconciliare



ottimo privato ed ottimo sociale inducendo l'impresa a produrre Q^* tonnellate di emissioni inquinanti.

Evitando di approfondire il problema dei costi di implementazione di queste due politiche e quelli di monitoraggio del comportamento delle imprese (chi controlla se le imprese rispettano i regolamenti o pagano le tasse in maniera corretta e quanto costa controllare?), le possibilità di attuazione di queste due soluzioni risultano significativamente limitate nel nuovo contesto dell'integrazione globale dei mercati.

Con la globalizzazione le imprese possono decidere di localizzare la loro produzione in altri paesi (ovviamente quando questo è possibile e non esistono vincoli alla mobilità dei fattori produttivi, ma tale opportunità, data la tecnologia disponibile e i mezzi di trasporto, sembra disponibile per la gran parte dei settori). Dunque, se le normative di carattere ambientale o le tasse pigouviane non sono ugualmente rigorose in tutti i paesi, l'impresa può decidere di andare a produrre laddove l'attenzione all'ambiente è inferiore. Non è un mistero che molti paesi in via di sviluppo (nei quali verosimilmente i costi sociali dell'inquinamento sono inferiori per via della maggiore attenzione al problema dello sviluppo economico) considerino questa una vera e propria arma competitiva al fine di attrarre investimenti esteri. Il rischio di questa situazione è quello di "una corsa al ribasso" nella quale la dinamica regolamentare tra paesi, e all'interno dello stesso paese, diventa progressivamente più lassista per via di questa pressione competitiva e del desiderio di attrarre il maggior numero di investimenti diretti esteri. Queste considerazioni suggeriscono chiaramente che combattere l'inquinamento con la tassa sulle emissioni in un solo paese può generare delocalizzazione ed avere effetti negativi

su occupazione e produzione. Un'alternativa sempre più in discussione è pertanto quella di trasferire la tassa sui consumatori, tassando in modo significativo il consumo di prodotti a maggiore impatto inquinante. Una tassa sui consumi non genera oneri differenziati per le imprese a seconda del loro luogo di produzione ma una penalizzazione comune per tutte quelle che vendono su di un determinato mercato.

Una possibile soluzione complementare a quelle tradizionali (regolamenti, tasse pigouviane) che va facendosi strada è quella della pressione dal basso dei cittadini attraverso il voto con il portafoglio. Supponiamo che una quota di cittadini "socialmente responsabili" si renda conto che, in base ad un principio di autointeresse lungimirante, è conveniente premiare le imprese più responsabili dal punto di vista ambientale, questo per evitare che le conseguenze del deterioramento ambientale ricadano su gli stessi cittadini in termini di problemi di salute e di effetti del riscaldamento globale. Tale quota di consumatori responsabili potrebbe manifestare una disponibilità a pagare per il valore ambientale dei prodotti. Ciò finirebbe per ridurre, a parità di prezzo, la domanda delle imprese che inquinano di più (questo meccanismo ovviamente funziona se la quota di consumatori socialmente responsabili diventa rilevante).

A questo punto aumentare le emissioni per un'impresa comporterebbe il costo privato aggiuntivo derivante dalla riduzione del suo fatturato per via del voto con il portafoglio dei consumatori socialmente responsabili. Allo stesso modo i fondi d'investimento "etici" potrebbero vendere le azioni dell'impresa meno attenta all'ambiente per via del suo comportamento. L'ipotesi non è particolarmente utopica se consideriamo che nel 2007 le somme investite in fondi etici negli Stati



Uniti (fondi che utilizzano criteri di selezione dei titoli in cui investire in base ai criteri di responsabilità sociale) ammontavano a 2,71 trilioni di dollari corrispondenti a circa un nono del totale del denaro investito in fondi d'investimento (SIF, 2007).

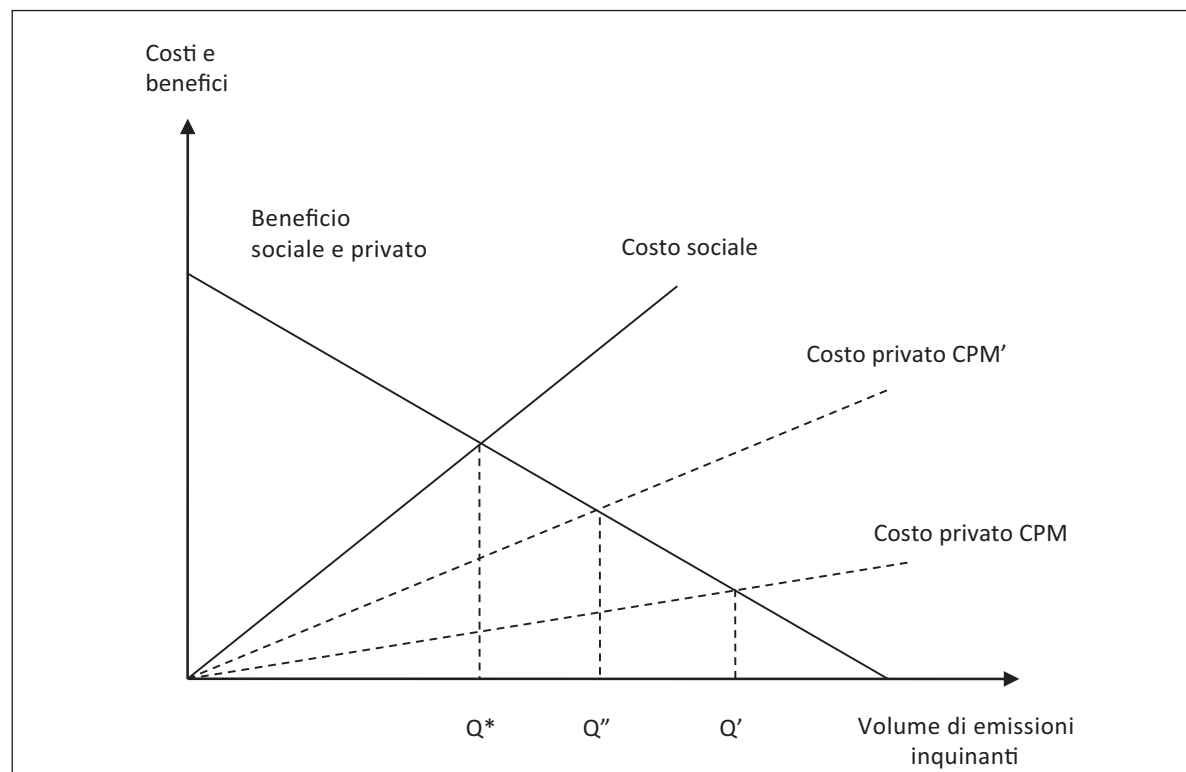
Supponiamo dunque che, per via di questi effetti (legati alla presenza di consumatori socialmente responsabili e fondi etici), l'inclinazione del costo marginale privato aumenti (la retta CPM è meno inclinata della retta CPM'). Questo costo aggiuntivo riduce il volume di emissioni corrispondente all'ottimo privato e lo avvicina a quello dell'ottimo sociale.

Questa terza soluzione, parziale e complementare alle altre, ha ovviamente il difetto di dipendere dalla buona volontà e dalla sensibilità dei cittadini ma non è soggetta ai pro-

blemi delle altre due (tassa sulla produzione o regolamento). Il fatto che il voto del portafoglio possa essere più concentrato in alcuni paesi che in altri non consente comunque alle imprese di sottrarsi alle sue conseguenze e comporta in sostanza per esse un aggravio di costi. L'azione dal basso dei consumatori può quindi essere un importante complemento delle due soluzioni tradizionali.

L'ingresso sul mercato di consumatori socialmente responsabili e di fondi etici che decidono di premiare con i loro consumi e risparmi le imprese maggiormente orientate alla tutela dell'ambiente determina un aumento del costo marginale dell'inquinamento da CPM a CPM'. Ciò fa sì che il quantitativo di emissioni di equilibrio si sposti da Q' a Q'' avvicinandosi al livello socialmente ottimo Q^* .

Fig. 13.7. Emissioni di inquinamento in presenza di "voto con il portafoglio".





5. IL DILEMMA CRESCITA ECONOMICA-AMBIENTE

Una delle questioni centrali da affrontare nello studio delle relazioni tra ambiente ed economia è quella del dilemma tra crescita economica e sostenibilità ambientale. La concezione tradizionale è che una maggiore attenzione all'ambiente rende necessari provvedimenti che implicitamente rallentano lo sviluppo economico. Se guardiamo anche soltanto ai rimedi tradizionali (tasse pigouviane e controlli sull'ammontare di inquinamento prodotto) essi influiscono ovviamente sulla produzione e sul consumo, contraendoli entrambi. Gli economisti sono generalmente avversi a questa strada. Una strategia drastica di questo tipo finirebbe per essere in contrasto con gli obiettivi tradizionali di creazione di valore economico necessari per finanziare il sistema di welfare e di tutele sociali, per finanziare gli oneri del debito pubblico e per creare le basi per una riduzione di povertà (nel caso in cui la ricchezza creata sia ben distribuita o comunque il sistema economico sia in grado di ridurre le difficoltà di accesso al credito e all'istruzione per gli individui meno abbienti).

Per questo motivo appare difficile accettare, se non come provocazione paradossale e magari utile a far riflettere, quella della decrescita. I fautori di questo movimento hanno avuto però il pregio di orientare il dibattito verso l'attenzione alla sostenibilità ambientale, combattendo la prospettiva monodimensionale tradizionale secondo la quale l'unico scopo da perseguire è quello della crescita del benessere materiale misurato dall'espansione del PIL, ovvero della somma dei beni e servizi prodotti e venduti all'interno di un determinato paese. Secondo i fautori della decrescita la strada da loro indicata sarebbe percorribile riducendo l'area

del mercato a favore di quella non di mercato (reciprocità, scambi di doni, autoconsumo, autoproduzione, scambio non monetario di prodotti). Con questa affermazione si sottolinea un elemento importante degli attuali sistemi economici, ovvero il loro aver progressivamente ridotto quest'area di informalità o di produzione e scambio di valore non registrata dal mercato. Avere meno di un dollaro al giorno in un paese sviluppato dove tutto ciò di cui si ha bisogno deve essere acquistato vuol dire essere veramente poveri. Avere meno di un dollaro al giorno in un'area rurale fertile di un paese in via di sviluppo non vuol dire necessariamente non essere in grado di sopperire alle proprie esigenze alimentari in quanto la presenza di un'area significativa di scambi informali, opportunità di autoconsumo e di autoproduzione può consentire una sopravvivenza dignitosa. Questi due diversi esempi evidenziano anche un problema statistico. Il reddito pro capite non è in grado di catturare correttamente le differenze di qualità della vita. Per un confronto corretto sarebbe necessario valutare al valore di mercato l'autoproduzione, l'autoconsumo, lo scambio informale di cui individui che vivono in zone rurali di paesi in via di sviluppo usufruiscono per avere dati confrontabili con quelli delle economie più sviluppate.

Nonostante quanto considerato sopra sia d'importanza non trascurabile quando ci occupiamo di studi sulla povertà, e nonostante probabilmente i sistemi economici dei paesi avanzati abbiano prodotto alcune forzature in tema di centralità dei consumi, con conseguenze negative dal punto di vista dell'ambiente (provate a pensare come l'economia di mercato rende sempre meno conveniente riparare qualcosa piuttosto che comprarla nuova...), è evidente che la riduzione dell'area delle transazioni di mercato



rispetto a quelle informali non può certo compensare i danni che l'obiettivo della decrescita apporterebbe (riduzione del valore disponibile per il welfare - sanità, scuola, ecc. -, insufficienza di risorse per il ripagamento del debito, ecc.). Concludendo su questo punto, possiamo affermare che i sostenitori della decrescita hanno l'onere della prova, ovvero devono dimostrare che esistano strade e percorsi affinché un'azione così drastica adottata per la sostenibilità ambientale eviti di generare crisi finanziarie e brusche diminuzioni nella qualità dei servizi pubblici.

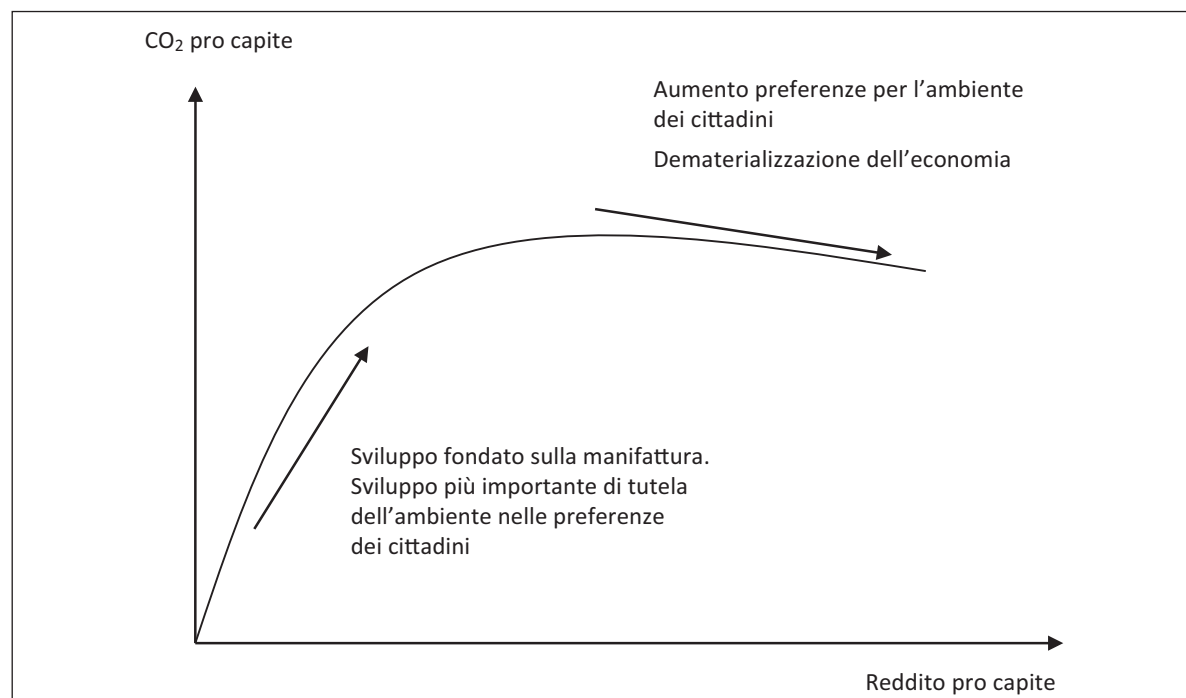
Per riconciliare le esigenze di economisti e ambientalisti bisogna dunque migliorare la capacità del sistema economico di produrre valore economico in modo ambientalmente sostenibile (ad esempio aumentando la quota di beni non rivali nella produzione complessiva).

6. LA CURVA DI KUTZNETS AMBIENTALE

Passando dall'estremo pessimismo dei fautori della decrescita all'atteggiamento opposto di grande ottimismo sulle conseguenze della crescita in termini di impatto ambientale, accenniamo sinteticamente ad un altro importante filone di letteratura che analizza il dilemma.

Il punto di riferimento analitico di questo filone è la cosiddetta curva di Kutznetz, ovvero la presunta relazione ad U rovesciata che esisterebbe tra reddito pro capite e emissioni inquinanti di anidride carbonica per addetto (vedi Figura 13.8). Secondo tale relazione lo sviluppo economico di per sé contribuirebbe a risolvere il problema, essendo correlato ad un impatto ambientale via via minore.

Fig. 13.8. *La curva di Kutznetz.*



L'intensità di inquinamento aumenta nel primo tratto della crescita del reddito pro capite per arrivare ad un punto di massimo e successivamente decrescere in seguito ad ulteriori aumenti di reddito.



Numerosi studi empirici documentano l'esistenza di questa relazione in diversi periodi storici e per diversi campioni di paesi considerati. Come spesso accade in questo tipo di indagini la curva di Kutznetz mescola processi "verticali" di carattere intertemporale (l'evoluzione dell'intensità di inquinamento al crescere del reddito all'interno di un determinato paese) con fenomeni "orizzontali" osservabili tramite il confronto della situazione di paesi a diversi stadi di crescita in un determinato istante nel tempo.

Le spiegazioni del fenomeno osservato, e le motivazioni della presunta relazione campanulare tra reddito pro capite ed intensità di emissioni, sono fondamentalmente quattro: i) dal lato dell'offerta con lo sviluppo economico e la crescita del reddito pro capite il mix produttivo evolve e si passa da una prevalenza di attività agricola ed industriale (a maggiore intensità inquinante) ad una dell'economia dei servizi (più immateriali e a maggiore intensità di beni non rivali); ii) esistono economie di scala nell'abbattimento dei costi dell'inquinamento per cui, quando l'economia e le aziende crescono, esse diventano più efficienti in termini di impatto energetico e la quantità di emissioni si riduce; iii) dal lato del consumo si sottolinea invece come la qualità dell'ambiente sia un "bene di lusso". Man mano che i cittadini diventano più ricchi l'attenzione alla qualità dell'ambiente aumenta e con essa la disponibilità a pagare per la sostenibilità ambientale e a votare per coalizioni politiche più attente ai problemi dell'ambiente; iv) per i motivi sviluppati nei tre punti precedenti la regolazione a favore dell'ambiente diventa più rigorosa in paesi più sviluppati e contribuisce dunque alla riduzione dell'intensità delle emissioni al crescere del reddito pro capite.

Dunque, ripercorrendo la curva di Kutznetz, muovendo verso destra dai livelli più bassi di reddito pro capite l'intensità d'inquinamento all'inizio aumenta. Il problema dello sviluppo economico è infatti la preoccupazione dominante per i cittadini mentre l'economia è caratterizzata dalla prevalenza del settore agricolo e quello industriale. Superato il punto di massimo della curva, quando il reddito pro capite continua ad aumentare a partire da livelli già elevati, i cittadini che hanno già raggiunto un discreto livello di benessere domandano adesso qualità della vita, controllo dell'inquinamento e spazi verdi mentre l'economia evolve progressivamente verso la prevalenza del settore dei servizi. La regolamentazione tende a diventare più severa e diventa anch'essa stimolo per le imprese ad adottare processi più rispettosi dell'ambiente.

Un altro dato interessante degli studi in questo specifico ambito è l'individuazione del rapporto tra intensità di inquinamento ed altre variabili di controllo diverse dal reddito pro capite. Negli studi sulla curva di Kutznetz "aggiustata" per il contributo di questi altri fattori si evidenzia ad esempio il ruolo delle diverse fonti di energia sulle emissioni. Una variabile chiave è quella della quota di energia prodotta attraverso carbone petrolio, gas naturale o energie da fonti rinnovabili. Come è noto agli esperti di scienze naturali i paesi che hanno una composizione della produzione di energia più spostata verso le fonti del carbone e del petrolio registrano un'intensità di inquinamento significativamente maggiore, coerentemente con le caratteristiche tecniche della produzione di energia effettuata utilizzando queste fonti. La domanda che probabilmente si porrà il lettore è a questo punto la seguente. I risultati della letteratura sulla curva di Kutznetz ci autorizzano ad essere più ottimisti? E'



possibile raggiungere il traguardo della sostenibilità ambientale semplicemente continuando a crescere? La risposta purtroppo è negativa.

Il problema fondamentale è che uno dei problemi principali nel rapporto tra economia ed ambiente, come abbiamo sottolineato nei paragrafi precedenti, è quello relativo all'ambito delle risorse ambientali non appropriabili e non rinnovabili come il clima, danneggiato dall'inquinamento legato ai consumi e all'attività economica. L'incidenza dell'inquinamento sul clima è un problema di stock (ovvero risente del volume totale delle emissioni accumulato nel corso degli anni) e non di flussi. In altri termini l'atmosfera ha bisogno di molti anni per smaltire l'inquinamento accumulato dalle scelte passate. Dunque, anche se il flusso di emissioni calasse una volta superato un certo stock, il problema continuerebbe a persistere in maniera grave per molti anni. Inoltre non sappiamo con certezza se esista o meno un punto di non ritorno secondo il quale, superato un certo stock di inquinamento, le conseguenze per la terra sarebbero difficilmente recuperabili. Infine la tendenza ad una riduzione dell'intensità non ci rassicura sul fatto che il volume complessivo dell'inquinamento prodotto in un anno dal pianeta non continui a crescere. Basterebbe infatti che la popolazione aumenti al di sopra di una certa soglia o che i paesi più popolati si trovino nel tratto iniziale (crescente) che non in quello finale della curva di Kutznetz.

Ancora, mentre la relazione ad U rovesciata è stata comprovata per alcuni gruppi di paesi e periodi storici relativamente alle emissioni di CO₂, le rilevazioni su altri tipi di inquinanti dimostrano semplicemente una relazione lineare crescente e dunque nessuna soluzione del dilemma crescita-ambiente relativamente alla produzione di queste sostanze.

Infine, è stato recentemente dimostrato che la stessa relazione campanulare tra reddito pro capite ed emissioni di anidride carbonica è fortemente instabile nel tempo. Ciò che osserviamo in un determinato periodo storico non è, infatti, frutto di un determinismo scientifico ma delle scelte di uomini, cittadini e autorità politiche che sono in grado di modificare i loro comportamenti e reagire alle tendenze osservate.

Il fatto che neppure i risultati della letteratura della curva di Kutznetz possano indurci all'ottimismo vuol semplicemente dire che, proprio come nel caso della crescita economica dove non esiste un'ineluttabile tendenza al crescere delle divergenze o alla loro automatica soluzione, la questione deve essere risolta da un intervento cosciente e responsabile dell'uomo.

Ancora una volta l'economia si presenta come un ambito nel quale esistono strumenti e opportunità incredibili - i meccanismi di riequilibrio che correggono molto lentamente le divergenze di reddito attraverso movimenti dei lavoratori, delle imprese e dei capitali (migrazioni, investimenti diretti, rimesse, localizzazioni), le opportunità di sviluppo, l'innovazione tecnologica - che però non producono automaticamente i risultati desiderati se non attraverso una guida esperta e consapevole che parte da una presa di coscienza delle nostre responsabilità e da una sensibilità verso il bene altrui.

L'unico ottimismo possibile è dunque quello suggerito dal fatto che l'uomo ha le potenzialità e l'opportunità di reagire in maniera efficace di fronte a situazioni di emergenza. È proprio questo il momento storico che stiamo vivendo nel quale i segni del deterioramento del clima hanno cominciato a produrre conseguenze visibili (aumento della temperatura media del pianeta, instabilità climatica ed aumento degli eventi estremi)



e hanno sollecitato molte iniziative da parte delle istituzioni locali, nazionali ed internazionali e dalla stessa società civile per un inasprimento della regolamentazione in materia ambientale.

7. VERSO IL SUPERAMENTO DEL DILEMMA?

Il filone di studi sulla curva di Kutznetz non sembra dunque, in una valutazione complessiva finale, fornire quegli elementi di speranza circa la soluzione del dilemma tra crescita economica ed ambiente che la relazione campanulare tra intensità di emissioni pro capite e reddito pro capite sembrava prefigurare.

Il segno di un cambiamento culturale decisivo su questo tema è invece probabilmente la pubblicazione del rapporto Stern del 2005, commissionato dal governo inglese, che analizza il problema del riscaldamento globale e le sue conseguenze sullo sviluppo economico del pianeta.

Il rapporto calcola che, senza interventi di rilievo sull'emissione di gas serra, la prosecuzione dell'attuale tendenza all'aumento delle temperature genererebbe perdite per il sistema economico pari a circa il 40 per cento del PIL mondiale nei prossimi anni. Al contrario, in caso di una decisa svolta politica volta alla riduzione delle emissioni, la ristrutturazione dei sistemi produttivi mondiali farebbe diventare il settore dell'energia il nuovo settore trainante dello sviluppo con conseguenze molto importanti sulla crescita economica. Con il rapporto Stern possiamo dunque concludere che il presunto dilemma tra sviluppo economico e tutela dell'ambiente potrebbe tramontare definitivamente per

lasciare il passo ad una sintonia tra i due obiettivi.

Paradossalmente la questione dunque si capovolge perché la situazione peggiore per lo sviluppo economico si porrebbe in uno scenario senza un deciso intervento per la riduzione dei gas serra, piuttosto che in quello alternativo. La ragione di ciò sta nel fatto che la riconversione ambientale dei sistemi economici rappresenta uno dei più potenti stimoli alla crescita (e alla ricerca) che si possano pensare. Facendo un esempio molto semplice, se il sindaco di una grande metropoli decide che la circolazione è consentita soltanto alle auto di ultima generazione con le migliori caratteristiche di risparmio e di efficienza energetica, il provvedimento dà luogo ad un enorme processo di acquisto di nuove automobili che diventa un formidabile shock positivo di domanda. Le stesse conseguenze, su scala ancora maggiore, potrebbe generarle un provvedimento che rende obbligatoria la progressiva riconversione dei processi produttivi delle imprese in direzione di maggiore efficienza energetica e minore impatto ambientale. Su scala ancora più vasta e con conseguenze ancora più interessanti a livello occupazionale agirebbe una regolamentazione che impone a tutte le abitazioni una ristrutturazione volta a ridurre il loro impatto ambientale in termini di fabbisogno energetico.

Per questo motivo sempre di più si parla di vera e propria "rivoluzione verde" alle porte e della possibilità di creare molti "green jobs" (lavori verdi). È assai sintomatico che, in vista del nuovo scenario, il settore più importante di innovazione nella Silicon Valley, dopo l'era dell'information technology, stia progressivamente diventando proprio quello dell'efficienza energetica.



8. ALCUNI ESEMPI MICROECONOMICI

In che modo a livello microeconomico è possibile diventare più ecologici e nello stesso tempo non ridurre il principio di creazione di valore economico? In questo paragrafo conclusivo sviluppiamo brevemente tre esempi interessanti a livello di singola impresa.

Il primo è quello delle *energy saving companies*. Supponiamo che i 50 abitanti di un condominio paghino una bolletta energetica di 600 euro l'anno. L'edificio in cui vivono è un palazzo di vecchia costruzione con molti limiti dal punto di vista dell'efficienza energetica. Gli inquilini potrebbero provvedere ad opere di ristrutturazione a proprie spese (il cui costo viene valutato attorno ai 15.000 euro) che, al termine dei lavori potrebbero portare ad un risparmio energetico rilevante abbassando i costi della bolletta (secondo i calcoli effettuati dagli stessi condomini il costo si abbasserebbe da 600 a 500 euro l'anno). Gli inquilini però non riescono a mettersi d'accordo sulla ripartizione degli oneri e non intendono caricarsi il rischio dell'attività di ristrutturazione (ovvero pagare oggi dei costi certi in cambio di benefici futuri incerti). E a questo punto che la *energy saving company* interviene proponendo al condominio di realizzare l'intervento a proprie spese e chiedendo in cambio la differenza tra il costo della bolletta prima dell'intervento e quello dopo l'intervento, per un periodo (*payback period*) che consenta ad essa di coprire i costi sostenuti e di realizzare un piccolo profitto. Fissando ad esempio un *payback period* di 4 anni, spiega la *energy saving company*, gli inquilini continuerebbero a pagare il prezzo della bolletta pre intervento per i 4 anni successivi (600 euro l'anno a persona) e l'impresa incasserà 100 euro l'anno a persona per 4 anni (per un

totale di 20.000 euro realizzando un profitto di 5.000 euro a fronte dei 15.000 euro investiti nella ristrutturazione). Il profitto è in realtà inferiore se consideriamo la distanza temporale tra incassi e pagamenti. Per semplicità in questo esempio astraiano da questo problema e assumiamo un tasso di sconto intertemporale uguale a 1.

Da un punto di vista di interesse economico degli attori coinvolti, l'intervento genera benefici per i condomini (la riduzione della bolletta a partire dal quinto anno), e per l'impresa (un profitto pari a un terzo del capitale investito). Da un punto di vista di benessere sociale esso ha creato valore economico (il profitto dell'impresa) riducendo l'impatto ambientale e dunque aumentando l'efficienza energetica del condominio. Ovviamente l'effetto positivo in termini di impatto ambientale va valutato al netto degli effetti ambientali dell'attività dell'*energy saving company* facendo in modo che questi non superino l'effetto positivo *permanente* sulla riduzione dei consumi energetici degli abitanti del condominio. Infine, se si ritiene che i guadagni per i condomini siano troppo esigui (su ricordi però che i condomini sono del tutto esentati dal rischio imprenditoriale non incorrendo in alcuna spesa anticipata per l'intervento di ristrutturazione), è possibile proporre una soluzione mista nella quale i cento euro per persona di risparmio energetico vengono da subito divisi tra impresa e condomini allungando il *payback period* (ad esempio i condomini ottengono subito un risparmio di cinquanta euro in bolletta e il *payback period* si allunga ad otto anni).

Un secondo esempio interessante di conciliazione tra creazione di valore economico e riduzione dell'impatto ambientale è quella della produzione ad emissioni zero. Sempre più frequenti sono infatti i casi nei quali



vengono calcolate le emissioni di CO₂ derivanti da una determinata attività produttiva e la stessa viene combinata con un progetto di riforestazione (gli alberi assorbono anidride carbonica) in modo tale che il saldo netto dell'operazione sia nullo.

Una terza strada è infine quella, sviluppata in un'iniziativa pilota di un progetto delle Nazioni Unite che si propone di massimizzare l'utilizzo di tutte le risorse ottenute attraverso il processo produttivo.

L'approccio considera correttamente che sarebbe infatti opportuno riformulare la nostra funzione di produzione "classica" tenendo conto del fatto che l'attività produttiva non genera soltanto l'output vendibile sul mercato ma anche scarti del processo produttivo. Secondo la nuova funzione di produzione non avremmo soltanto la classica funzione di produzione $Y=f(K,L)$ ma anche una funzione di questo tipo $W=g(K,L)$, dove W rappresenta il volume di scarti generato attraverso l'attività produttiva con il conseguente problema dello smaltimento di un "male ambientale" considerato solitamente non rinnovabile e non appropriabile. La novità dell'approccio proposto nel progetto pilota sta nell'ideare un ciclo produttivo in grado di far nascere un secondo processo produttivo nel quale $Y_2=f(K,L,W)$, trasformando dunque lo scarto in un nuovo input produttivo. In questo modo è possibile minimizzare la produzione di rifiuti ottenendo con lo stesso consumo di risorse ambientali (o con una piccola aggiunta) una quantità di prodotto superiore. Un esempio concreto. Un progetto svilup-

pato in Namibia, Svezia, Canada e Giappone dall'organizzazione "Zeri" (*Zero Emission Research and Initiatives*) utilizza in modo efficiente gli scarti derivanti dalla produzione di birra. Il processo di produzione di birra che, attraverso l'utilizzo di grano e di acqua, produce output (birra) ma anche scarti (residui dei due input produttivi in termini di acqua impura e scarti di grano). Nel modello "Zeri" i rifiuti sono usati per produrre funghi, nutrire maiali, produrre biogas e far crescere alghe e sviluppare habitat per l'allevamento di pesci. Il rifiuto si trasforma in risorsa per creare reddito, posti di lavoro e un ambiente migliore.

Parole chiave

Soglia di povertà, convergenza condizionata, capitale umano, qualità istituzioni, information and communication technology (ICT), digital divide, circuito del reddito allargato, matrice beni ambientali, tassa pigouviana, curva di Kutznetz, energy saving company.

Per saperne di più

Sui temi della convergenza condizionata e del rapporto tra crescita ed ambiente si veda L. BECCHETTI, *Felicità sostenibile*, Donzelli, 2005.

Sulla tematica ambientale un punto di riferimento classico citato nel testo è il rapporto Stern: N. STERN, *"Stern Review on The Economics of Climate Change (pre-publication edition). Executive Summary"*. HM Treasury, London 2006.