

DIGNITA' UMANA E TUTELA DEL CREATO NELL'ORDINAMENTO ECCLESIALE

Maria Chiara Ruscazio

Laudato si' II. 2. 69¹: Mentre possiamo fare un uso responsabile delle cose, siamo chiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio e «con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria», perché il Signore gioisce nelle sue opere (cfr *Sal* 104,31). Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne, poiché «il Signore ha fondato la terra con sapienza» (*Pr* 3,19). Oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporre a piacimento. Così i Vescovi della Germania hanno spiegato che per le altre creature «si potrebbe parlare della priorità dell'essere rispetto all'essere *utili*». Il *Catechismo* pone in discussione in modo molto diretto e insistito quello che sarebbe un antropocentrismo deviato: «Ogni creatura ha la sua propria bontà e la sua propria perfezione [...] Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio. Per questo l'uomo deve rispettare la bontà propria di ogni creatura, per evitare un uso disordinato delle cose».

II. V. 92. D'altra parte, quando il cuore è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità. Di conseguenza, è vero anche che l'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al trattamento che riserviamo agli altri esseri umani. Il cuore è

uno solo e la stessa miseria che porta a maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone. Ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura «è contrario alla dignità umana». Non possiamo considerarci persone che amano veramente se escludiamo dai nostri interessi una parte della realtà: «Pace, giustizia e salvaguardia del creato sono tre questioni del tutto connesse, che non si potranno separare in modo da essere trattate singolarmente, a pena di ricadere nuovamente nel riduzionismo». Tutto è in relazione, e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra.

I. Introduzione

In un articolo apparso sul quotidiano italiano "Corriere della Sera" il 14 dicembre 2024 si dà conto della recente scoperta scientifica che gli elefanti africani si chiamano tra loro adoperando segnali sonori indipendenti dall'imitazione dei versi emessi dagli individui chiamati, e pertanto corrispondenti ai nomi propri impiegati dagli esseri umani per identificare i propri simili². Gli autori dell'articolo – fra i quali figura il teologo cattolico Paolo Benanti – osservano che tale scoperta, che è stata resa possibile dall'uso di strumenti di intelligenza artificiale, mette doppiamente in questione la convinzione dell'unicità dell'essere umano: dall'alto, in quanto l'intelligenza artificiale sembra eguagliare e financo superare le capacità

¹ Carta Encíclica *Laudato si'* del Santo Padre Francisco: Sobre el cuidado de la casa común. 2015, en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftn150

² Benanti, Paolo – Maffettone, Sebastiano, "Se ci scopriamo un po' meno unici", en *Corriere della Sera*, 14/12/2024, Disponible en: https://www.corriere.it/opinioni/24_dicembre_14/se-ci-scopriamo-un-po-meno-unic-93b1426a-1e60-48f7-afad-0ac554583xk.shtml?refresh_ce [fecha de consulta: 30/12/2024]

umane; dal basso, nella misura in cui la constatazione che alcune specie animali hanno tratti e capacità che si pensavano solo umane rafforza la visione naturalistica che ci vuole parte integrante di un eco-sistema complesso, comprensivo di animali non umani e di piante. Ne concludono che *“la nostra fragile e precaria unicità ha prodotto la nostra civilizzazione planetaria ma ne sta anche, sempre più velocemente scalzando le fondamenta lasciandoci se non al centro del cosmo, almeno in una posizione alquanto singolare”*.

Il presente contributo intende appunto riflettere sulla riconfigurazione giuridica del valore peculiare dell'essere umano, quale compendiato nel concetto di dignità umana, indotta dalla nuova comprensione delle relazioni di questo essere con il mondo non umano, a partire dall'angolo prospettico offerto dal più recente magistero papale in tema, così come si è espresso, in particolare, nella lettera enciclica *Laudato Si*. A questo scopo, vi si ricostruirà anzitutto la concezione complessiva della dignità dell'uomo quale è venuta progressivamente delineandosi nella tradizione teologica e canonica della Chiesa cattolica (II); si esaminerà quindi l'influsso che su tale concezione ha esercitato il successivo sviluppo, nell'insegnamento dei pontefici, di una riflessione etica circa il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente (III), per poi evidenziare gli elementi di novità introdotti dal magistero di Papa Francesco, al fine di trarne possibili indicazioni per la definizione dello statuto giuridico fondamentale della persona umana in rapporto al mondo naturale nel diritto secolare (IV).

II. Il concetto di dignità umana nell'insegnamento ecclesiale

Sebbene l'idea che ogni persona rivesta una dignità intrinseca ed eminente possa considerarsi parte integrante del patrimonio genetico stesso della rivelazione cristiana – al punto che si è potuto affermare che è proprio “il mondo del *cristianesimo*, in cui l'uomo ha ritrovato attraverso l'Uomo-Dio, Cristo, la sua posizione di fronte a sé e al prossimo” ad aver fornito l'indispensabile contesto storico per il formarsi della presupposizione “che chiunque

abbia un volto umano possieda come tale la “dignità” e il “destino” di essere uomo”³ – è soprattutto nel secondo dopoguerra – in consonanza con il più generale movimento culturale rivolto alla crescente affermazione di uno statuto ontologico e giuridico fondamentale ed intangibile della persona umana – che il magistero cattolico ha messo a tema la dignità umana. Il punto più alto di emersione di tale elaborazione è costituito dal Concilio Vaticano II – non a caso indetto per volontà di un pontefice, Giovanni XXIII, che già nel suo precedente magistero aveva assunto la “dignità sacra” della singola persona umana come principio cardine della dottrina sociale cattolica (cf. *Mater et magistra*, §§ 203-204)⁴.

Nei documenti conciliari che più approfondiscono e valorizzano il concetto – la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* e la dichiarazione *Dignitatis Humanae* – l'essere umano è riconosciuto quale punto di riferimento, centro e vertice di tutto l'esistente (*Gaudium et Spes* § 12). Tale peculiare statuto gli spetta in quanto esso solo è *persona* (*Dignitatis Humanae* §§ 1-2), creata ad immagine di Dio, costituita in signoria sulle altre creature terrene, e ulteriormente dignificata dall'assunzione della natura umana in Cristo mediante la sua incarnazione, e dalla sua conseguente restaurazione nella piena somiglianza con Dio (*Gaudium et Spes* §§ 12 e 22). La dignità eminente della persona umana discende dunque dai caratteri stessi che la definiscono come tale: la capacità razionale, che le consente di partecipare alla sapienza

³ Löwith, Karl, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1971, 2a ed., p. 482. Per una ricostruzione del contributo del pensiero cristiano allo sviluppo del concetto di dignità umana cf. Becchi, Paolo, *Il principio dignità umana*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 14 ss.; sia consentito inoltre il rinvio a Ruscazio, Maria Chiara, “«Dignitatis humanae personae magis in dies conscii». La dignità della persona nell'insegnamento e nella tradizione giuridica della Chiesa cattolica”, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, numero speciale, Bologna, Il Mulino, 2024, pp. 69 ss.

⁴ Tutti i documenti del magistero cattolico qui citati sono consultabili sul sito www.vatican.va [fecha de consulta: 30/12/2024].

divina e di conoscere la verità, ossia la legge “eterna, oggettiva e universale” per mezzo della quale Dio ordina l’universo (*Gaudium et Spes* § 15; *Dignitatis Humanae* § 3); la capacità morale, mediante la quale essa è in grado di discernere il bene determinato dalla legge naturale e di agire con decisione libera in conformità ad esso (*Gaudium et Spes* §§ 16-17; *Dignitatis Humanae* § 2); la relazionalità, che la identifica - sin dal principio, attraverso la complementarietà dei generi - come “comunione di persone” ed “essere sociale”, abilitandola a riconoscere nell’altro il medesimo valore di persona (*Gaudium et Spes* §§ 14 e 27; implicitamente, *Dignitatis Humanae* § 3) e orientandola alla piena realizzazione di sé nella costituzione di rapporti interpersonali animati dalla carità⁵.

L’elaborazione conciliare delinea dunque una concezione di dignità umana intesa sia in senso ontologico, come dotazione di valore eccellente propria di ogni soggetto che partecipa della natura umana, sia in senso etico, quale risultato che il soggetto consegue attraverso il suo agire morale, riconoscendo e rispondendo ai valori insiti nelle situazioni di vita⁶. La dignità propria dell’essere umano viene, infatti, fatta risiedere ultimamente “nell’orientarsi dell’uomo al suo fine ultimo - la piena comunione con Dio - attraverso l’adesione, spontanea e consapevole, alla verità etica oggettiva impressa da Dio nell’intimo della coscienza umana” (*Gaudium et Spes* §§ 16-17; *Dignitatis Humanae* §§ 2-3 e 9-12)⁷; essa è perciò al contempo originaria donazione divina all’uomo, e ingiunzione

⁵ Il nesso costitutivo tra dignità umana e carità, suggerito da *Gaudium et Spes* nella prospettazione dell’esigenza etica di sviluppare un ordine sociale “vivificato dall’amore” (§ 26), è stato puntualizzato ed ulteriormente approfondito specialmente nel magistero di Benedetto XVI (cf. lettera enciclica *Caritas in veritate*, §§ 53-55 e 79) e di Francesco (cf. lettera enciclica *Fratelli tutti*, §§ 68, 106-107, 111, 187).

⁶ Su questa duplice dimensione della dignità umana si vedano Allodi, Tommaso, “Libertà”, in Brollo, Marina et al. (comps.), *Lessico della dignità*, Udine, Forum, 2021, p. 129 e D’Anna, Giuseppe, “Valore”, ivi, p. 311.

⁷ Ruscazio, Maria Chiara, op. cit., p. 79.

normativa per l’esercizio morale della libertà personale⁸.

Questa concezione della dignità umana è rimasta sostanzialmente invariata nel magistero postconciliare, pur se approfondita e arricchita rispetto ad alcuni suoi specifici profili. A questo riguardo, è di particolare rilievo, per il tema che qui interessa, l’accento posto sul concetto di sviluppo integrale della persona quale esigenza e componente ineliminabile della piena realizzazione della sua dignità intrinseca⁹. Tale sviluppo, “volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l’uomo”, consiste nel “passaggio, per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane” (Paolo VI, lettera enciclica *Populorum progressio*, §§ 14 e 20); “con ciò intendendosi non soltanto il miglioramento delle circostanze di vita materiale, ma anche la crescita della propria personale umanità attraverso lo svolgimento della propria specifica vocazione e l’assunzione nella propria vita di superiori valori etici e spirituali”¹⁰. Ne vengono così poste in evidenza due ulteriori dimensioni costitutive della dignità dell’uomo: quella sociale, ossia il godimento effettivo e paritario delle condizioni economico-sociali minime indispensabili per vivere dignitosamente; e quella di tutela dell’esigenza di fioritura della personalità individuale, quale tratto distintivo

⁸ Neri, Marcello, “L’umana dignità di essere: annotazioni teologiche”, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, N° 1, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 75-76.

⁹ Cf. Paolo VI, lettera enciclica *Populorum progressio*, § 34 e lettera enciclica *Octogesima adveniens*, § 14; Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, §§ 29-30, 33 e lettera enciclica *Centesimus annus*, §§ 53-54; Benedetto XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate*, § 47; Francesco, lettera enciclica *Fratelli tutti*, § 107. In questo senso si veda anche il documento della seconda Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi *Iustitia in mundo*. 30 novembre 1971, cap. I.

¹⁰ Ruscazio, Maria Chiara, op. cit., p. 80. Cf. *Populorum progressio*, §§ 14-16, 20-21, 34 e 42; in tal senso anche *Sollicitudo rei socialis*, §§ 28-30; Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, §§ 9 e 29.

dell'essere persona¹¹. L'integrazione dell'esigenza di sviluppo integrale nella definizione della dignità umana istituisce un nesso tra la natura oggettiva ed eterna della persona e l'insieme delle relazioni di ogni singola persona con il suo specifico contesto storico-concreto di vita – comprensivo dell'ambiente naturale entro cui essa evolve; sembra in tal modo anticiparsi l'affermazione dell'interconnessione tra i diversi elementi costitutivi dell'esistenza umana – antropologici, etici, ambientali, economici e sociali – sottesa al concetto di “ecologia integrale”, chiave di volta dell'insegnamento di Papa Francesco, a sua volta connesso ad un ampliamento del contenuto fondamentale della dignità della persona.

Una ricapitolazione della tradizionale concezione cattolica della dignità umana e, al contempo, una sua rilettura aggiornata alle concrete violazioni che essa sperimenta attualmente, si rinviene nella recentissima dichiarazione *Dignitas infinita* del Dicastero per la Dottrina della Fede (25 marzo 2024). Nel documento si riafferma l'uguale dignità intrinseca di tutti gli esseri umani, indipendentemente dalle condizioni personali che possono incidere sulla sua effettiva espressione (§§ 1 e 15), sulla base del triplice fondamento della creazione della persona a immagine di Dio, dell'assunzione della natura e dell'esistenza umana in Cristo (§§ 12 e 19), e della destinazione finale dell'uomo alla comunione con Dio (§§ 18-20).

Sul piano dei contenuti, la dignità viene identificata anzitutto con la dimensione ontologica della persona, ossia con la sua natura di essere dotato delle capacità intellettuali (“di conoscere e comprendere”) e morali-affettive (“volere, amare, scegliere, desiderare”) (§ 9). Tale dimensione della dignità appare prevalente, in quanto “sussiste al di là di ogni circostanza” (§ 8; cf. anche § 24), anche ove non appaiano realizzati gli altri

profili costitutivi di essa: morale, individuato nell'esercizio della libertà umana in conformità al bene e in risposta all'amore di Dio (§§ 7 e 22); sociale, con riguardo alle “condizioni minime perché una persona possa vivere secondo la sua dignità ontologica” (§ 8); ed esistenziale, interpretabile con riferimento all'esigenza di fioritura dell'individuo (*ibidem*).

Infine, dalla dignità così delineata la dichiarazione trae come precisa conseguenza giuridica – in linea con il precedente magistero conciliare e pontificio¹² – la titolarità di diritti e doveri spettanti all'essere umano in quanto tale (§ 24). Tali diritti non coincidono con il mero riconoscimento del potere di autoaffermazione ed autodeterminazione dell'individuo, ma sono oggettivamente determinati in funzione delle “esigenze costitutive della natura umana” comune a tutti gli individui, da cui promana la loro stessa dignità (§ 25); sono, cioè, il riflesso speculare di altrettanti doveri di giustizia scaturenti dal riconoscimento della dignità altrui (*ibidem*)¹³. Al riguardo si sottolinea che la dignità dell'essere umano comprende la capacità naturale di assumersi degli obblighi verso gli altri (§ 27).

Quest'ultima affermazione fa da cerniera tra l'enunciato della struttura relazionale della persona umana, dalla quale deriva la possibilità e la necessità etica di un'assunzione di responsabilità, nell'esercizio della propria

¹² Cf. cost. past. *Gaudium et Spes*, § 26; con riferimento al diritto di libertà religiosa, dich. *Dignitatis Humanae*, §§ 3 ss. Con riguardo al magistero pontificio in tema, una sintesi articolata è presentata nel cap. IV del Compendio della dottrina sociale della Chiesa, elaborato nel 2004 dall'allora Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace su incarico di Giovanni Paolo II. Si veda inoltre in particolare il cap. IV della lett. enc. *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

¹³ Su questa concezione dei diritti cf. J. Megías, José Justo, “Dignidad humana”, in *Diccionario general de derecho canónico*, Pamplona, EUNSA, t. III, p. 315; anche Errázuriz, Carlos M., *Chiesa e diritto. Saggi sui fondamenti del diritto nella Chiesa*, Roma, EDUSC, 2022, pp. 29 ss.; Turco, Giovanni, *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Torino, Giappichelli, 2017, pp. 179 ss.

¹¹ Per questo concetto di dignità umana cf. Malvestiti, Barbara, *La dignità umana dopo la Carta di Nizza. Un'analisi concettuale*, Napoli, Orthotes, 2015, pp. 102 e 106 ss.

libertà personale, nei confronti degli altri (§26), e l'ulteriore asserzione – preceduta dal richiamo al valore proprio del resto della creazione – che “Appartiene...alla dignità dell'essere umano la cura dell'ambiente, tenendo conto in particolare di quell'ecologia umana che preserva la sua stessa esistenza” (§ 28).

Questa formula, chiaramente ispirata dalla *Laudato Si* – che viene infatti ripetutamente ed espressamente citata nel medesimo paragrafo – cristallizza l'esito di un processo, culminato nell'enciclica francescana, che ha condotto all'individuazione di una nuova dimensione della dignità umana – definibile come dignità *funzionale* - come effetto dell'intrecciarsi della riflessione in tema con la crescente attenzione della dottrina cattolica alle questioni ecologiche e alla tutela dell'ambiente.

III. L'emersione di un'accezione funzionale della dignità umana

Se è vero che una consapevolezza ecologica in senso proprio – intesa come articolazione riflessa ed esplicita, da parte dell'autorità ecclesiastica, di una posizione etico-normativa sul rapporto dell'uomo con gli altri esseri viventi e con l'ambiente – si delinea nella Chiesa cattolica soltanto a partire dalla fine del secolo scorso¹⁴, ciò non significa che, prima

¹⁴ Alcuni studiosi ritengono che forme di pensiero ecologico siano rinvenibili sin dagli albori della dottrina sociale cattolica, ad esempio nell'enciclica *Rerum Novarum*, là dove l'uomo è chiamato ad aver cura della terra e a rendere conto del modo in cui usa dei propri beni (§§ 7 e 18), e, più tardi, nei Radiomessaggi di Pio XII del 24 dicembre 1953 e del 24 dicembre 1955, nei quali si denuncia il mito del progresso tecnologico assunto a valore e fine supremo dell'uomo, e si addita il consumo sconsiderato delle risorse naturali quale una delle sue conseguenze negative (Andreotti, Alessandro, “La tutela dell'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa”, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale. Rivista telematica* (www.statoechurchiese.it), N° 9, 2023, pp. 8 ss.; Pettinato, Cristiana Maria, “Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologia nel magistero papale da Leone XIII a Francesco”, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale. Rivista telematica* (www.statoechurchiese.it), N° 17, 2022, pp. 122-123;

di allora, il pensiero teologico cristiano, nella sua specifica declinazione cattolica, sia rimasto del tutto incurante del trattamento riservato alla creazione non umana e del destino di essa. E' famosa l'accusa mossa dallo storico Lynn White alla realizzazione volontarista del dogma cristiano della trascendenza dell'uomo e del suo legittimo dominio sulla natura come matrice culturale del paradigma tecnocratico responsabile dell'attuale crisi ecologica¹⁵. In realtà, è stato ben evidenziato¹⁶ come nell'originaria tradizione biblica, e sino all'epoca moderna, la centralità dell'uomo, in quanto termine ultimo dell'azione creatrice di Dio e a Lui specialmente legato da una relazione di rappresentanza e di affinità, è controbilanciata da una visione sottostante rigorosamente teocentrica: è Dio, non l'uomo, il supremo punto di riferimento di tutto

entrambi disponibili in <https://www.statoechurchiese.it> [fecha de consulta:13/01/2025]). Mi sembra però vi sia qui il rischio di una forzatura concettuale, in quanto nei passaggi succitati, letti alla luce del più generale impianto dei testi entro cui sono inseriti, il punto centrale non è rappresentato dalla necessità di tutelare l'ambiente naturale – se pure in funzione della vita umana – quanto piuttosto dalla garanzia di un'equa distribuzione dei beni della terra fra gli uomini e dal pericolo spirituale costituito dal prevalere di una mentalità materialista. In questo senso cf. le osservazioni di Zenner Peppard, Christiana, “Commentary on *Laudato si'* (*On Care for Our Common Home*)”, in Himes, Kenneth R. et al. (comps.), *Modern Catholic Social Teaching. Commentary and Interpretations*, Washington DC, Georgetown University Press, 2018, pp. 519-520.

¹⁵ “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, in *Science*, N° 155, 1967, pp. 1205-6. Disponibile in <https://www.jstor.org/> [fecha de consulta: 13/01/2025]. Peraltro lo stesso White riconosce la possibilità di una diversa interpretazione cristiana del rapporto tra uomo e ambiente, incarnata proprio dal Cantico delle Creature di San Francesco d'Assisi.

¹⁶ Lintner, Martin M., “Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo”, in Larghero, Enrico et al. (comps), *Manuale di bioetica*, Cantalupa, Effatà, 2024, vol. III, pp. 437 ss.; cf. anche Id., *Etica animale. Una prospettiva cristiana*, Brescia, Queriniana, 2020, pp. 33 ss.; Sandonà, Leopoldo, *Ecologia umana. Percorso etico e teologico sui passi di Papa Francesco*, Padova, Il Messaggero, pp. 20 ss.

l'esistente, e il cosmo contiene un ordine dell'essere, corrispondente al *logos* divino, di cui anche l'uomo è parte e che è tenuto a rispettare¹⁷. Da questo punto di vista, l'essere umano fa parte di una comunità di co-creature, che condividono l'origine, le vicende di vita e di morte, ma anche il destino di salvezza inaugurato da Cristo¹⁸. La creazione dunque non è mai "puro dato consegnato al dominio dell'uomo"¹⁹, poiché appartiene a Dio e conserva un proprio fine autonomo nel glorificare Dio²⁰; lo statuto privilegiato della creatura umana la chiama semmai a rendere conto all'autentico Signore del cosmo dell'amministrazione del mondo in conformità all'ordine e al fine suoi propri.

A spezzare siffatto equilibrio è piuttosto la svolta in senso marcatamente antropocentrico indotta dal pensiero filosofico rinascimentale prima, dal razionalismo moderno poi. Riprendendo un'idea di matrice stoico-aristotelica e già presente nella teologia agostiniana e tomista, che faceva della ragione il centro della scala dei valori²¹, il soggetto pensante viene assunto a criterio esclusivo di comprensione della realtà divina e di interpretazione dell'esistenza umana nel mondo²²; la persona umana è così concepita in termini di separazione e di estraneità rispetto al resto della creazione, ridotta a mera materia servente all'uomo e oggetto passivo del suo potere²³. Ciò si riflette anche sul piano del diritto, dove la persona non è più

primariamente considerata "uno status, un rango o una qualità connessa a una funzione, alla terra, all'associazione o corporazione di appartenenza", bensì centro di imputazione di diritti e potestà, che assorbe gli oggetti nella propria sfera²⁴. Il mandato biblico del dominio sulla terra viene allora interpretato come legittimazione di qualsiasi utilizzo, per quanto arbitrario, della natura da parte dell'essere umano.

La percezione della grave distorsione antropologica e del disvalore morale insiti in tale concezione proprietaria e dispotica della natura non umana comincia ad emergere nella lettera apostolica *Octogesima adveniens* di Paolo VI, là dove si osserva che "attraverso uno sfruttamento sconsiderato della natura, [l'uomo] rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione. Non soltanto l'ambiente materiale diventa una minaccia permanente: inquinamenti e rifiuti, nuove malattie, potere distruttivo totale; ma è il contesto umano, che l'uomo non padroneggia più, creandosi così per il domani un ambiente che potrà essergli intollerabile: problema sociale di vaste dimensioni che riguarda l'intera famiglia umana" (§ 21). Il passaggio suggerisce una prima connessione sostanziale tra abuso delle risorse naturali e perdita della qualità pienamente e autenticamente umana dell'esistenza, sebbene manchi un collegamento esplicito con la definizione della dignità della persona, e si rimanga sul piano della constatazione di una situazione patologica, senza trarne specifiche indicazioni normative.

Una più chiara concettualizzazione della dimensione morale dell'agire umano sul cosmo e del suo nesso con lo statuto ontologico fondamentale della persona umana si trova nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. La maniera di utilizzare le risorse naturali è condizionata all'esigenza morale del "rispetto per gli esseri che formano la natura visibile" (lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, § 34), e ciò non soltanto perché il loro uso sconsiderato mette in pericolo la salute e, in ultima analisi, la sopravvivenza stessa

¹⁷ Lintner, Martin M., "Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo", cit., pp. 437-438. Cf. anche Bianchi, Enzo, *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, Treviso, Ed. San Liberale, 2003, p. 8.

¹⁸ Bianchi, Enzo, op. cit., p. 21; Massaro, Alma, "I diritti animali", in *Manuale di bioetica*, cit., vol. III, p. 512; Lintner, Martin M., *Etica animale*, cit., p. 45.

¹⁹ Bianchi, Enzo, op. cit., p. 8.

²⁰ Lintner, Martin M., "Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo", cit., p. 438.

²¹ Massaro, Alma, Op. Cit., pp. 513 ss.

²² Lintner, Martin M., Pp. Ult. Cit., p. 439.

²³ Lintner, Martin M., *Etica animale*, Op. Cit., pp. 33-34; cf. anche Míguez Núñez, Rodrigo, "La vocazione giuridica di un'enciclica ecologica: note civilistiche a proposito della *Laudato Sì*", in *Politica del Diritto*, Bologna, Il Mulino, N° 2, 2017, pp. 278 ss.

²⁴ Míguez Núñez, Rodrigo, Op. Cit., p. 284.

dell'uomo presente e futuro (*ibidem*); ma anche perché tutte le creature, compreso l'essere umano, hanno ricevuto da Dio una struttura naturale, che ne determina il dover essere morale in ordine alla loro destinazione intrinseca (*Sollicitudo Rei Socialis*, § 34; lettera enciclica *Centesimus Annus*, §§ 37-38). Ne discende che il dominio sulla creazione accordato all'uomo dal Creatore non è un potere assoluto²⁵, ma va esercitato secondo "l'intenzione originaria di bene" per cui la terra gli è stata donata (*Centesimus Annus*, § 38), la quale non va dunque tradita, bensì sviluppata mediante il suo ruolo di collaboratore di Dio (*Centesimus Annus*, § 37). Qui compare il nesso tra l'essenziale dignità dell'essere umano, che in quanto formato *ad imaginem Dei* è capace di trascendere la realtàmondana "verso la verità ed il bene" (*Centesimus Annus*, § 38; *Discorso ai partecipanti ad un convegno su ambiente e salute*, 24 marzo 1997, § 3), ed il suo compito di "custode responsabile" e "ministro" dell'ambiente in cui è posto a vivere (*Discorso*, § 3; esortazione apostolica *Pastores Gregis*, § 70): dalla speciale dignità che l'uomo riveste nell'ambito della creazione si fa derivare la sua "superiore responsabilità" nei confronti di questa (*Discorso*, §§ 3, 5 e 6).

Considerazioni analoghe possono rinvenirsi altresì nell'enciclica benedettina *Caritas in Veritate*: l'ambiente naturale "non è solo materia di cui disporre a nostro piacimento", ma "opera mirabile" e dono del Creatore, "che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci", da cui l'uomo ricava le finalità e i criteri di doverosità per un utilizzo "sapiente" e un "governo responsabile" orientati primariamente alla custodia e alla coltivazione della natura (§§ 48 e 50)²⁶.

²⁵ Cf. in tal senso anche il Catechismo della Chiesa Cattolica, § 2415.

²⁶ Cf. anche il Messaggio per la celebrazione della LXIII Giornata Mondiale della Pace del 1 gennaio 2010, spec. §§ 6 e 13, nonché il Discorso al Bundestag di Berlino del 22 settembre 2011, nel quale, commentando il concetto filosofico di natura ed evocando il movimento ecologico come momento di emersione dei limiti della ragione intesa in senso positivista, il pontefice riconosce a

Dal magistero esaminato si delinea così una progressiva caratterizzazione in senso anche funzionale della dignità umana: poiché l'essere umano è creato ad immagine del Dio che ha chiamato e che mantiene in esistenza il cosmo, è dotato *ex natura sua*, e proprio in virtù della posizione unica che ricopre fra tutte le creature, di una funzione analoga di cura del creato; così compresa, la dignità umana implica il riconoscimento dell'interconnessione fra l'uomo e il mondo naturale e la responsabilità della protezione del benessere dell'intera biosfera²⁷.

IV. Dignità umana e cura del creato nel magistero di Papa Francesco

La nuova comprensione della dignità umana in senso inclusivo della funzione di custodia e di cura del creato trova la sua formulazione più chiara ed immediata nell'enciclica *Laudato Si'*, particolarmente nella combinazione dei §§ 69 e 92. Tre sono i cardini concettuali sui quali essa si impernia.

Il primo è l'assunto per cui "gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio e «con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria»" (§ 69). Tale assunto viene espresso a completamento della ricostruzione, già svolta nel precedente magistero pontificio, secondo la quale da un lato l'uomo gode di una dignità speciale in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio, dall'altro la terra lo precede e gli è stata data per un uso responsabile e rispettoso delle sue leggi interne (§§ 65-68). Facendo

tale movimento il merito di aver preso coscienza del fatto "che la materia non è soltanto un materiale per il nostro fare, ma che la terra stessa porta in sé la propria dignità e noi dobbiamo seguire le sue indicazioni".

²⁷ Hollenbach, David, "Human dignity in Catholic thought", in Düwell, Marcus et al. (comps.), *Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 254-255. In tal senso si veda anche il documento della Commissione Teologica Internazionale *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, 2004, §§ 56-61 e 71-80, Disponibile en: www.vatican.va [fecha de consulta: 13/01/2025].

propria una considerazione della Conferenza Episcopale Tedesca²⁸, il Papa riconosce che per le altre creature l'essere, la loro bontà propria, ha una priorità sul loro essere utili al bene umano (cf. anche § 140).

Questo approccio appare parzialmente nuovo rispetto a quello seguito dai suoi predecessori, in quanto, pur nel permanente rifiuto di ogni equiparazione fra lo statuto ontologico e morale proprio dell'essere umano e quello pertinente agli altri esseri viventi (biocentrismo) o all'ecosistema terrestre complessivamente inteso (ecocentrismo)(cf. §§ 90 e 118)²⁹, presenta un più marcato ampliamento di prospettiva e una presa di distanza più decisa nei riguardi della posizione esclusivamente antropocentrica, che ha prodotto e ha potuto alimentarsi dell'interpretazione positivista e razionalista del mandato biblico di dominio, e che perciò ne conserva ancora le ombre e le ambiguità ermeneutiche.

²⁸ *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung*, 1980, II, 2. Disponibile in <https://www.nachhaltigkeit.info/media/1294745787.phpxOOD7y.pdf> [fecha de consulta: 13/01/2025].

²⁹ Per una valutazione della novità e della continuità dell'enciclica su questo punto rispetto al magistero precedente, specialmente benedettino, cf. Lintner, Martin M., "Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo", cit., p. 455; Zenner Peppard, Christiana, "Commentary on *Laudato si' (On Care for Our Common Home)*", cit., pp. 533-534; cf. anche Clarke, Meghan J., "Commentary on *Caritas in veritate (On Integral Human Development in Charity and in Truth)*", in *Modern Catholic Social Teaching. Commentary and Interpretations*, cit., p. 501; Wheland, Gerard, "La persona umana: causa o soluzione della crisi ecologica?", in Yáñez, Humberto Miguel (comp.), *Laudato si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2017, pp. 107 ss. Per un'esposizione ed un'analisi dettagliata dei diversi approcci, antropocentrici, biocentrici ed ecocentrici al problema morale delle relazioni fra uomo e mondo naturale si veda Tallacchini, Maria Chiara (comp.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

Se dunque soltanto all'essere umano spetta la *dignitas*, in quanto esso solo partecipa delle qualità divine di raziocinio e di agire morale, ad ogni essere creato è riconoscibile la *bonitas*, ossia un valore intrinseco nel suo stesso esistere, che non dipende dal suo poter essere usato e che non consente di ridurlo a mera risorsa strumentale³⁰. Si può così parlare di una "(eco-)centralità dell'uomo nella sua essenza...e nella sua durata", per cui egli "deve volere, secondo la sua ragione e il suo giudizio, in armonia con la natura (...)" e "per la conservazione della natura nel suo molteplice articolarsi"; dove per natura non si intende la pura materialità degli elementi animati e inanimati, ma l'ordine "di principi inderogabili e di leggi fondamentali che animano e governano le diverse dimensioni esistenti" nella loro reciproca connessione³¹.

Entro questo riconoscimento dell'essere umano e delle altre co-creature nel rispettivo valore specifico, si colloca il secondo cardine concettuale: "Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne, poiché «il Signore ha

³⁰ Cf. in tal senso Amato Mangiameli, Agata C., *Natur@. Dimensioni della Biogiuridica*, Torino, Giappichelli, 2021, pp. 25 e 27; Lintner, Martin M., *Etica animale*, cit., p. 119 ss. Si legge nell'enciclica: "Oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporre a piacimento[...]. Il *Catechismo* pone in discussione in modo molto diretto e insistito quello che sarebbe un antropocentrismo deviato: «Ogni creatura ha la sua propria bontà e la sua propria perfezione [...] Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio. Per questo l'uomo deve rispettare la bontà propria di ogni creatura, per evitare un uso disordinato delle cose» (§ 69).

³¹ Amato Mangiameli, Agata C., *Op. Cit.*, pp. 27 e 35.

fondato la terra con sapienza» (§ 69)³². Il riconoscimento e il rispetto del valore proprio di ciascuna creatura sono dunque radicati nella medesima struttura fondamentale – quella di essere personale e morale – che sostanzia l'unicità, e con ciò, la peculiare dignità dell'essere umano: questa struttura, che lo connota come *imago Dei*, è inscindibilmente legata alla funzione di rendere Dio presente nella creazione corrispondendo al Suo agire creatore, cioè utilizzando le possibilità di intervento e di azione che sono state date all'uomo nei confronti del cosmo e dei suoi simili in modo tale da favorire l'aspirazione allo sviluppo e alla trasmissione della vita che muove ogni vivente³³.

Ne deriva il terzo postulato: “Ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura «è contrario alla dignità umana»” (§ 92)³⁴. Se nella natura umana sono iscritte la capacità e la responsabilità di cura anche delle altre

³² Cf. anche § 68: “Questa responsabilità di fronte ad una terra che è di Dio, implica che l'essere umano, dotato di intelligenza, rispetti le leggi della natura e i delicati equilibri tra gli esseri di questo mondo, perché «al suo comando sono stati creati. Li ha resi stabili nei secoli per sempre; ha fissato un decreto che non passerà» (Sal 148, 5b-6). Ne consegue il fatto che la legislazione biblica si soffermi a proporre all'essere umano diverse norme, non solo in relazione agli altri esseri umani, ma anche in relazione agli altri esseri viventi[...].”

³³ Lintner, Martin M., op. ult. cit., pp. 40-41. Cf. anche Yáñez, Humberto Miguel, “Verso una coscienza ecologica”, in Laudato sì. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune, cit., p. 303.

³⁴ Questa affermazione ricalca il n. 2418 del Catechismo, ma ne amplia i termini sia sotto il profilo dei soggetti passivi delle condotte denunciate (non solo gli animali, ma qualsiasi creatura), sia sotto il profilo delle condotte contrarie alla dignità umana (non solo l'inflizione di sofferenze inutili e la disposizione indiscriminata della vita, ma qualsiasi forma di maltrattamento). Va ricordato che, nella concezione cattolica, l'uccisione o lo sfruttamento degli altri esseri viventi per le necessità di vita dell'essere umano non costituiscono di per sé violazioni del rispetto dovuto al valore intrinseco delle creature non umane (cf. Catechismo della Chiesa cattolica, n. 2417).

creature, il rispetto del valore proprio di queste diviene oggetto di un preciso dovere etico, la cui violazione si ripercuote sul valore dignitario stesso dell'uomo. Tale impatto può essere inteso in un duplice senso: anzitutto come perdita della dignità etica dell'offensore, in quanto agendo in tal modo questi “fallisce nell'intero progetto morale della propria persona” e impedisce il realizzarsi in essa del valore sommo dell'idea di umanità; in altri termini, l'essere umano deve rispettare e proteggere la *bonitas* degli altri viventi per essere all'altezza della propria *dignitas*³⁵. In secondo luogo, le condotte lesive dell'integrità della creazione si traducono in un'offesa alla dignità ontologica dei consimili dell'offensore, nella misura in cui, da un lato, sono indice di una mancanza di empatia che non può non manifestarsi anche nella relazione con le altre persone³⁶; dall'altro lato, determinano situazioni di degrado ambientale che privano le persone dei diritti fondamentali e delle condizioni di vita conformi alla loro dignità (cf. ad es. §§ 30, 43 ss.).

Qui l'enciclica francescana salda in maniera originale l'accezione funzionale della dignità umana con la connotazione relazionale di questa. Nel medesimo paragrafo si afferma infatti che “[...] quando il cuore è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità [...] Non possiamo considerarci persone che amano veramente se escludiamo dai nostri interessi una parte della realtà [...] Tutto è in relazione, e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra”. La dignità della persona si sostanzia infatti della costitutiva apertura di

³⁵ Lintner, Martin M., Op. Ult. Cit., p. 122.

³⁶ “[...]l'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al trattamento che riserviamo agli altri esseri umani. Il cuore è uno solo e la stessa miseria che porta a maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone” (§ 92).

questa alla relazione con l'altro da sé, realizzandosi pienamente nella carità fraterna come forma di rapporto orientato al riconoscimento e alla tutela del valore proprio di ogni "altro". Questa relazione di riconoscimento e di tutela viene ora estesa alla natura infraumana³⁷. Da qui la configurazione di una "ecologia integrale", improntata ad un obbligo unitario di cura dell'umano e del non umano secondo la natura e le esigenze peculiari dell'uno e dell'altro (cf. cap. V), come pieno compimento dell'umanità personale³⁸.

Questa rinnovata comprensione ecclesiale della dignità umana in funzione della responsabilità di cura di cui l'uomo è investito anche nei confronti del mondo naturale può rivestire un interesse e un valore paradigmatico egualmente per il giurista secolare. Nel predisporre una disciplina di protezione ragionevole e al contempo efficace della biosfera, infatti, il diritto secolare – quantomeno nel modello prevalente proprio della civiltà giuridica occidentale – sconta la difficoltà derivante dal suo essere imperniato, come si è osservato *supra* (§ II), sulla categoria del "soggetto (titolare ed esercente) di diritti (soggettivi)". In questa cornice concettuale, la dignità funge da discriminante della soggettività giuridica, in quanto identifica la realtà sostanziale che permette di distinguere il soggetto dal non-soggetto, ossia la persona quale essere morale dotato del valore di fine in sé³⁹; essa è inoltre intesa in funzione strettamente servente rispetto al soggetto, vale a dire come capacità di autodeterminarsi liberamente nell'attuazione del proprio

progetto di vita, che si estrinseca nell'esercizio di corrispondenti diritti⁴⁰.

Quando si cerca di inserire in questo schema la tutela delle creature non umane, tende a proporsi l'alternativa fra due approcci: quello secondo il quale tali creature, poiché non posseggono le caratteristiche essenziali e dunque la dignità propria di persone, non possono essere considerate soggetti di diritto e di diritti, ma al più un particolare genere di beni, oggetto di protezione indiretta per il tramite dei diritti direttamente spettanti agli esseri umani loro connessi (diritto di proprietà, diritto all'ambiente)⁴¹; o quello che, partendo dalla comunanza di determinate caratteristiche (come la senzienza) fra esseri umani e non umani, ne parifica la dignità morale e attribuisce ai secondi, in misura maggiore o minore, personalità e soggettività giuridica⁴². Se il secondo approccio rende meglio conto delle qualità essenziali e del valore che distinguono gli esseri viventi dalle *res*, per cui essi non sono completamente riducibili a beni, finisce però per misconoscere le peculiarità che sono patrimonio comune

⁴⁰ Su questa concezione di dignità si veda Turco, Giovanni, *Op. Cit.*, pp. 35 ss. e 167 ss.

⁴¹ Cf. Spoto, Giuseppe, *Cibo, persona e diritti*, Torino, Giappichelli, 2021, pp. 157 ss.; Nadaud, Séverine, "La promotion de l'animal au niveau de l'humain? La reconnaissance de la personnalité animal, nouveau credo des juristes", in *Revue du Droit des Religions*, N° 12, 2021, p. 3 (Disponibile en <https://journals.openedition.org/rdr/1708> [fecha de consulta: 13/01/2025]). Si vedano ad esempio gli artt. 923-926 del Codice civile italiano, che includono svariati tipi di animali nel novero delle cose che possono essere suscettibili di occupazione, o l'art. 515-14 del Code civil francese, a mente del quale gli animali, sebbene considerati esseri viventi dotati di sensibilità, rimangono soggetti al regime dei beni al di fuori dell'ambito di applicazione delle leggi speciali che li riguardano.

⁴² In questa direzione, pur se con sfumature diverse, si posizionano Gasparin, Matteo, *op. cit.*, pp. 304 ss.; Nadaud, Séverine, *op. cit.*, pp. 5-6; Spoto, Giuseppe, *op. cit.*, pp. 157-158. Per un'analisi critica delle diverse teorie dei diritti animali e dei diritti della natura e delle loro applicazioni pratiche cf. Tallacchini, Maria Chiara, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 93 ss. e 230 ss.

³⁷ Yáñez, Humberto Miguel, *op. cit.*, pp. 298 e 301.

³⁸ Cf. Sandonà, Leopoldo, *Ecologia umana*, cit., spec. pp. 109 ss. Spunti in tal senso anche in Mirabella, Paolo, "Dignità umana: la dimensione ecologica nel rapporto dell'uomo con i beni", in *Manuale di bioetica*, cit., pp. 554 e 565.

³⁹ Secondo le più diffuse teorie aperte o eteropoietiche del rapporto tra il concetto di persona e l'ordinamento giuridico: cf. Gasparin, Matteo, "La dicotomia "persona-cosa" e gli animali", in Castiglione, Silvana – Lombardi Vallauri, Luigi (comps.), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè, 2012, vol. VI, pp. 295-297.

della specie umana, e la dignità unica della persona che su di esse si fonda; arrivando, anzi, a riconoscere la qualità e la dignità di persona a determinati animali, ma negandola a quegli esseri umani – embrioni, pazienti in coma, minorati mentali – che sono incapaci di adempiere attualmente a proprietà costitutive dello statuto di persona⁴³. Inoltre, tale approccio si scontra con l'aporia fondamentale per cui la sostenuta eguaglianza morale e di trattamento di tutti i viventi è rotta nel momento in cui l'uomo rimane "l'unico soggetto preso in considerazione come portatore di responsabilità" etico-giuridica⁴⁴. Con le parole degli autori dell'articolo citato in apertura di questo contributo: "[...] ad essere onesti, l'unica specie che può assegnare e reclamare diritti resta la nostra: gli altri viventi...dipendono ancora dalla comunità giuridica umana per essere tutelati"⁴⁵.

La nozione di dignità umana emergente dagli sviluppi più recenti del magistero cattolico può venire in aiuto nel tracciare una via mediana tra i due approcci descritti, in quanto non è costruita in funzione dell'autodeterminazione identitaria del soggetto, ma è definita dalla corrispondenza del soggetto ad una natura oggettivamente data e conoscibile, di cui partecipano tutti coloro che appartengono alla medesima specie (umana); tale dignità gli compete per ciò che è comune a tutti i soggetti che partecipano di questa natura e in ragione del solo fatto di tale compartecipazione, indipendentemente dalla consapevolezza psichica che ne ha o dal grado di sviluppo delle funzioni corrispondenti⁴⁶. La natura che sostanzia oggettivamente la specifica dignità

umana è connotata da facoltà cognitive, volitive e relazionali – che nel linguaggio ecclesiale sono espresse attraverso i concetti tradizionali di ragione, libera volontà, comunione – che superano "*essentia, non gradu tantum*"⁴⁷ le abilità affini di altri esseri viventi, e che trovano il loro punto di sintesi nella capacità, esclusiva dell'essere umano, di *moral agency* – in termini ecclesiali, la coscienza come norma prossima di comportamento.

Da siffatta natura deriva, a sua volta, la doverosità etica e giuridica – nel senso di esigibile secondo giustizia – di determinate condotte⁴⁸, fra le quali si annovera ora anche la cura della natura extraumana, come parte della relazionalità costitutiva della persona, in ragione del valore intrinseco del mondo naturale (la *bonitas*), non solo della sua necessaria strumentalità al bene dell'uomo.

In tal modo proprio la peculiare dignità umana, quale super-principio e norma di chiusura dell'intero ordinamento giuridico, può essere assunta a fondamento oggettivo del dovere inderogabile di solidarietà (per usare il linguaggio dell'art. 2 della Costituzione italiana)⁴⁹ e della responsabilità⁵⁰ dell'uomo verso tutte le creature non umane, orientando la posizione e l'interpretazione di norme di tutela delle diverse componenti della biosfera, e determinandone al contempo il limite insuperabile – la dignità e le esigenze

⁴³ E' la nota tesi di Peter Singer (Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo, Milano, Il Saggiatore, 2015), riportata in Lintner, Martin M., Etica animale, cit., pp. 80-81.

⁴⁴ Lintner, Martin M., "Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo", cit., p. 457; Mazzoni, Cosimo, "La questione dei diritti degli animali", in Trattato di biodiritto. La questione animale, cit., pp. 284-286.

⁴⁵ Benanti, Paolo – Maffettone, Sebastiano, "Se ci scopriamo un po' meno unici", cit.

⁴⁶ Turco, Giovanni, Dignità e diritti, cit., pp. 166 ss.

⁴⁷ Per chiosare un'espressione della costituzione dogmatica Lumen Gentium (§ 10).

⁴⁸ Turco, Giovanni, op. cit., pp. 171 ss. In questo senso cf. anche Pettinato, Cristiana Maria, "Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo", in Stato, Chiese e Pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it), N° 31, 2014, p. 31, disponibile in <https://www.statoechiese.it> [fecha de consulta: 13/01/2025].

⁴⁹ Cf. in tal senso Mazzoni, Cosimo, op. cit., pp. 292-293.

⁵⁰ Sulla responsabilità come istituto giuridico idoneo a tradurre la relazionalità uomo/natura in funzione della finalità di protezione dell'ambiente, cf. Tallacchini, Maria Chiara, Op. Ult. Cit., pp. 347 ss.

specificamente inerenti alla vita e alla natura umane⁵¹.

Sicché ogni nuova scoperta della nostra prossimità agli altri esseri viventi, lungi dal costituire una minaccia alla nostra unicità, alimenta vieppiù la consapevolezza dell'indeclinabilità del compito esclusivamente umano di custodia sapiente del creato – poiché se l'uomo non è certo indispensabile per la vita sulla Terra, egli solo è in misura di riconoscerne e apprezzarne il “mistero gaudioso” (*Laudato sì*, § 12).

⁵¹ In favore di un approccio alla tutela giuridica della natura fondato su un orizzonte oggettivo di limite e di senso, anziché su diritti soggettivi – che si fondano su una concezione atomistico-individualistica incompatibile con le istanze di relazionalità intrinseca del pensiero ecologico, e non provvedono una vera protezione perché possono soltanto garantire la partecipazione “a un conflitto tra esigenze diverse, senza garanzie sull'esito”, cf. Tallacchini, Maria Chiara, *Op. Ult. Cit.*, pp. 194-195 e 242-243. Cf. anche Razzano, Giovanna, “La sfida della responsabilità ambientale nel sistema costituzionale alla luce dell'enciclica *Laudato sì*”, in *Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato ed europeo*, 11, 31 maggio 2017, pp. 20-21, Disponibile en: <https://www.federalismi.it> [fecha de consulta: 13/01/2025].