

GAETANO DI PALMA

QUALE TIPO DI DOMINIO UMANO SULL'AMBIENTE?

Riflessioni su alcuni riferimenti biblici

La tradizione ebraico-cristiana, che ha il suo fondamento nei due Testamenti da cui è composta la Bibbia, è stata messa sul banco degli imputati nel recente passato con l'accusa di aver fornito un supporto ideologico-religioso all'intenso e sistematico sfruttamento – per alcuni un “saccheggio” vero e proprio – ambientale imposto dagli esseri umani, soprattutto a cominciare dalla Rivoluzione industriale¹. Le radici di tale atteggiamento sono state individuate nel celebre racconto della creazione contenuto nel capitolo primo della Genesi, dove ai vv. 26 e 28 si legge:

²⁶E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e *domini* (*w'yirdū*) sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra” [...]. ²⁸Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; *soggiogate* (*wekibšuhā*) e *dominate* (*ûr'dū*) sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra”.

Il lettore resta colpito dalla ricorrenza di due verbi, “dominare” e “soggiogare”, che in ebraico suonano rispettivamente così: *kābaš* e *rādāh*. Proponiamo, pertanto, nella prima parte di questo contributo un excursus sul significato di questi due verbi. Nella seconda parte, invece, presenteremo

1 Su tale questione cfr. in particolare R. Vinci, *La relazione tra creatore, creazione e creature. Aspetti etici e pastorali*, Regione Basilicata, Rionero in Vulture (Potenza) 2012. Bisogna aggiungere che se l'economia capitalista è stata, e continua a essere, molto “aggressiva” nei confronti dell'ambiente, l'economia socialista non è stata da meno. Basti pensare al disastro ambientale del lago d'Aral, prosciugato per il 75% durante il periodo dell'Unione Sovietica, poiché erano stati deviati due fiumi immissari per intensificare la coltivazione del cotone. Nell'ultimo ventennio il Kazakistan si è impegnato a salvare il lago, ottenendo buoni, per quanto ancora parziali, risultati. Inoltre, è noto l'altissimo livello dell'inquinamento dell'aria e delle acque nella Repubblica Popolare Cinese, nonché una lunga serie di interventi sull'ambiente per incrementare l'industrializzazione, specialmente quella detta “pesante”.

brevemente il modo di considerare gli animali nel mondo biblico. Tireremo, infine, qualche conclusione che, a nostro parere, riscattando il pensiero biblico dall'accusa di cui si diceva, non ne fa tecnicamente una fonte di diritto ambientale ma almeno un ispiratore.

1. I verbi “dominare” e “soggiogare”

Iniziamo in questo primo paragrafo a discutere il senso dei due verbi ebraici contenuti in *Gen* 1,26-28, per tentare di comprendere meglio la *mens* dell'autore biblico. Occorre, però, riservare qualche pagina alla descrizione di *Gen* 1,1-2,4a, nel cui ambito essi sono situati.

1.1. Il racconto sacerdotale della creazione

La Bibbia si apre con il racconto della creazione proveniente dalla tradizione sacerdotale. Il racconto comincia in *Gen* 1,1 per terminare in *Gen* 2,4a, ed è scandito da un ritornello, che segna la divisione delle opere nelle varie giornate: «E fu sera e fu mattina», seguito dalla numerazione dei giorni (cfr. *Gen* 1,5.8.13.19.23.31). La creazione dell'uomo, cioè di *'ādām*, è collocata nel sesto giorno, l'ultimo dedicato da Dio al lavoro, di cui si parla nei vv. 24-31 di questo capitolo. Il nostro obiettivo, partendo dal dato espresso dal racconto genesiaco, è cercare di cogliere quale tipo di dominio s'intende che debba esercitare l'essere umano sull'ambiente secondo la tradizione biblica.

1.2. La struttura di *Gen* 1,24-31.

Il primo passo da compiere consiste nell'esplorazione del brano genesiaco. Per fare questo, occorre affrontare esegeticamente il testo, concentrandosi poi sulla parte che interessa maggiormente. Abbiamo delimitato la porzione di testo, corrispondente alla sesta giornata della creazione, che inizia nel v. 24. L'attività di questa giornata è descritta fino al v. 31a ed è articolata in tre momenti introdotti dalla frase «Dio disse»². Il primo (A),

2 Rileviamo, inoltre, altri due elementi: alla fine del v. 24, dopo aver disposto che cosa la terra debba produrre, e alla fine del v. 30, dopo aver stabilito il tipo di cibo per gli esseri viventi, si legge la frase «e così avvenne»; similmente, al termine del v. 25, con cui si conclude il primo momento (A), e al v. 31, nel terzo momento (C), prima della formula con cui si chiude ogni descrizione del lavoro compiuto nella giornata, troviamo l'approvazione di quanto è stato fatto,

composto dai vv. 24-25, riguarda la creazione degli animali; il secondo (B), comprendente i vv. 26-28, tratta la creazione dell'uomo e il compito affidatogli in rapporto agli animali; il terzo (A'), includente i vv. 29-31a, concerne l'assegnazione del cibo, l'erba verde, a uomini e animali. Nel v. 31b c'è il tipico ritornello che segna anche la conclusione della sesta e ultima giornata di lavoro³.

Ognuna delle tre parti dev'essere, poi, esaminata separatamente, per riscontrare altri elementi stilistici che aiutino a penetrarne il senso. I vv. 24-25 presentano una struttura nella quale si distinguono tre momenti: nel v. 24 la manifestazione del proposito divino (*a*); nel v. 25a l'esecuzione concreta (*b*); nel v. 25b la valutazione (*c*). Si noti l'insistenza sul vocabolo *mîn*, "specie", ripetuto cinque volte nell'espressione *l'mînāh*, per dire che ciascuna delle tre categorie di animali è stata creata "secondo la loro specie". La struttura è questa:

- | | | | |
|-------|----------|--|---|
| v. 24 | <i>a</i> | Dio disse: "La terra produca
esseri viventi
bestiame, rettili e bestie selvatiche
E così avvenne: | <i>secondo la loro specie:
secondo la loro specie".</i> |
| v. 25 | <i>b</i> | Dio fece le bestie selvatiche
e il bestiame
e tutti i rettili del suolo | <i>secondo la loro specie
secondo la propria specie
secondo la loro specie.</i> |
| | <i>c</i> | E Dio vide che era cosa buona. | |

Nella terza parte, invece, si trova la duplicazione del comando circa la questione del cibo: nel v. 29 Dio si rivolge agli esseri umani per indicare loro come cibo i vegetali (*a*); nel v. 30 egli assegna anche agli altri esseri viventi i vegetali quale cibo (*b*); infine, nel v. 31a la valutazione (*c*). Con il v. 31b si dichiara il completamento del senario, in quanto è terminato il lavoro (*d*). Ecco lo schema:

dichiarandolo "buono/bello" con l'aggettivo ebraico *tôb*. Questi due elementi non sono presenti nel secondo momento (B).

3 Cfr. A.E. Steinmann, *A Note on the Refrain in Genesis 1: Evening, Morning, and Day as Chronological Summary*, in *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 5, n. 2, 2016-2017, pp. 125-140.

- | | | | |
|-------|--|--|-----------------------------|
| v. 27 | Dio creò l'uomo

maschio e femmina | <i>a sua immagine;</i>
<i>a immagine</i> di Dio | creò lui;

creò loro. |
| v. 28 | Dio li benedisse e disse loro:
«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra;
<i>soggiogatela e dominate</i>
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente,
che striscia sulla terra». | | |

Ci bastino queste considerazioni, rimandando alla fine della discussione sui verbi “dominare” e “soggiogare” le relative conclusioni⁵.

1.3. *Il verbo rādāh*

Nel testo corrispondente della versione dei Settanta esso viene tradotto con il verbo ἄρχω: nel v. 26 *jirdû* (iussivo) con ἀρχέτωσαν (imperativo aoristo), nel v. 28 *r^edû* (imperativo) con ἄρχετε (imperativo presente). Il significato del verbo ἄρχω nella Settanta è “essere superiore”, “essere il primo”, “comandare”⁶.

La Vulgata, a sua volta, rende al v. 26 *praesit*, composto del verbo *sum*, che vuol dire “essere a capo”, “presiedere”, “governare”, ma anche “proteggere”⁷, e al v. 28 *dominamini*, imperativo del verbo deponente *dominor*, connesso con il vocabolo *dominus*, il “signore”, il “padrone”.

Sull'etimologia di quest'ultimo termine è opportuno soffermarsi. Un grammatico romano del II secolo d.C., Sesto Pompeo Festo, nell'epitome di un'opera di un grammatico di epoca augustea, Verrio Flacco, scrive

5 Per ulteriori approfondimenti, cfr. pure R.H. Hiers, *Reverence for Life and Environmental Ethics in Biblical Law and Covenant*, in *Journal of Law and Religion* n. 13, 1996, pp. 127-188, in particolare pp. 129-134.

6 Secondo G. Semerano, *Le origini della cultura europea. II. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca*, Leo S. Olschki, Firenze 1994, p. 39 in ἄρχω ci sarebbe un'interferenza dei verbi accadici *arāhu* ("essere rapido") e *šarāhu* ("essere a capo").

7 Come quando si parla dei Lari in P. Ovidius Naso, *Fasti* V, 135: Ovid, *Fasti*, a cura di J.G. Frazer, Harvard University Press-W. Heinemann, Cambridge (Ma) – London 1959, 270: «Stant quoque pro nobis et praesunt moenibus Urbis».

così: «*dubenus apud antiquos dicebatur qui nunc dominus*»⁸. Secondo Giovanni Semerano la voce *dubenus* deriva dall'accadico *dābinu*, "potente", "dominatore"⁹, Non c'è, dunque, alcun rapporto con *domus*, "casa", risalente al sumerico *dú*, "costruire", e all'accadico *dadmū*, "abitazioni", da cui deriva anche il greco δόμος.

Nel 19th *International Colloquium on Latin Linguistics* (Monaco, 24-28 aprile 2017), è stata proposta un'altra etimologia, secondo la quale *dubenus/dominus* deriva da una forma base *du-*, che significa "dare", a cui si aggiunge un suffisso *-ēno-*, indicante una relazione con una realtà. Quindi, *dubenus/dominus* proviene da un originario significato legato al "dare", comparabile con l'antico *duenos*, da cui *duonus* che evolve in *bonus*, pure derivante dalla forma *du-ēno-*, "provvisto di doni". Questo potrebbe essere ritenuto un relitto linguistico di un sistema ideologico di origine indo-europea, nel quale lo status sociale era determinato dallo scambio di doni, una sorta di cerimonia¹⁰. Il *dominus*, allora, con il verbo *dominor*, sarebbe "colui che dà". Naturalmente, non è facile decidere quale delle due etimologie sia quella esatta, perché dovremmo inoltrarci in discussioni che ci allontanerebbero molto dal nostro obiettivo; tuttavia, esiste un comune denominatore: la potenza e il comando dipendono da una capacità di esercitare autorità e da una disponibilità anche di carattere economico.

Tornando all'ebraico *rādāh*, non si può fare a meno di far notare che tale verbo è adoperato con il senso di "dominare" circa 24 volte nell'Antico Testamento, avendo come soggetto l'uomo e, solitamente, quale oggetto, introdotto dalla preposizione *bē*, persone o popoli¹¹. Infatti, esso è usato nel contesto del linguaggio regale per indicare la supremazia, a cui si unisce talvolta l'esercizio della forza (cfr. ad esempio *1Re* 5,30; 9,23). In realtà, l'esercizio del dominio non deve essere

8 Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatione* IV, 12. Quest'opera, a sua volta, fu riassunta nell'VIII secolo da Paolo Diacono, *Excerpta ex libris Pompeii Festi de significatione verborum*, dove in 59L è riportata questa frase di Festo.

9 Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*. II. *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Leo S. Olschki, Firenze 1994, p. 387.

10 Cfr. L. Rigobianco, *Latin dubenus "dominus": An Attempt at Etymology*, nel libro degli *abstract* di questo Colloquio alle pp. 121-122 [www.academia.edu/34597988/Huennius_hostrea_and_the_German_Voices_of_Vindolanda_a_Case_Study_of_Initial_h, visitato il 16-11-2018].

11 Per tali considerazioni, cfr. H.-J. Zobel, *rādāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 2008, VIII, coll. 214-223. Esso indica anche il "calpestare", il "pigiare l'uva".

sempre associato all'uso ingiusto della forza. Non è un caso se in *Lv* 25,43.46.53 si prescrive al padrone di non “dominare” il suo schiavo con durezza. Infatti, per specificare meglio il senso di questo dominio violento, si aggiunge il complemento *bʿferek*.

Rileviamo, pertanto, che l'autore ha scelto calcolatamente *rādāh* al posto del più usato ed esplicito *māšal*, volendo richiamare evidentemente un tipo diverso di dominio. Confrontando l'ebraico *rādāh* con l'accadico *redū*, “accompagnare”, “scortare”, si ricava un'idea di un dominio moderato, inteso nel senso di “controllare”, “sovrintendere” e “influire”¹².

In *Gen* 1,26.28 si verifica poi una situazione particolare: oggetto del dominio non sono le persone, bensì i pesci, gli uccelli e gli altri animali. Inoltre, tale dominio è assegnato all'*ādām*, creato a immagine e secondo la somiglianza di Dio nel v. 26 e con la benedizione divina all'uomo declinata in primo luogo nella fertilità, nella crescita numerica degli individui che devono occupare la terra e, infine, nel dominio sugli animali. Bisogna, allora, comprendere il senso del verbo nel contesto in cui è collocato.

1.4. *Il verbo kābaš*

Esaminiamo, perciò, anche l'altro verbo in questione, *kābaš*, ricorrente 14 volte nella Bibbia ebraica e corrispondente al significato di “sottomettere”, “soggiogare”¹³. Alcune volte esso, accompagnato dal complemento oggetto *'et-hā'āreš*, “la terra”, è usato in testi dove emerge la cosiddetta “teologia del dono e della conquista della terra” (cfr. *Nm* 32,22; *Gs* 18,1; *ICr* 22,18). In tal senso, non si deve pensare a una sottomissione di carattere esclusivamente militare, bensì come a un atto di presa di possesso di un territorio sotto il profilo abitativo, lavorativo, economico e culturale.

A questi casi va iscritto anche *Gen* 1,28, dove *kābaš* ha come oggetto la terra ed è in correlazione con *rādāh*, al fine di esprimere l'idea dell'essere umano quale signore del mondo, ma non del dominio dell'uomo sull'uomo. Il verbo *kābaš* indica in ogni caso una sottomissione ottenuta con l'impiego della forza ed è «in fin dei conti come derivata da Dio, oppure almeno da lui permessa, occasionalmente addirittura eseguita da Dio stesso attraverso

12 Cfr. E. Pentiuc, “*Holding Sway in Companionship*”: *Genesis 1:26 Revisited*, in «Greek Orthodox Theological Review», a. 56, n. 1-4, 2011, pp. 221-238. Cfr. l'interpretazione opposta in N. Habel, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth. An Ecological Reading of Genesis 1-11*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, pp. 39-40.

13 Cfr. S. Wagner, *kābaš*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 2004, IV, coll. 221-228.

l'opera dell'uomo, tollerata – in certi limiti e regole – da Dio (diritto di schiavitù) ma punita se questi limiti sono trasgrediti e le regole vietate»¹⁴.

Nella versione dei Settanta lo troviamo tradotto con κατακυριεύσατε, da κατακυριεύω, designante «quasi esclusivamente il dominio di uno straniero»¹⁵. Nella Vulgata leggiamo *subicite*, imperativo di *subicio*, quindi “sottomettere”.

1.5. Una valutazione alla luce del contesto

Abbiamo già accennato ad alcuni elementi che suggeriscono di interpretare in maniera più corretta e rispettosa del senso generale del testo i verbi in questione. In primo luogo, abbiamo il v. 26, nel quale, prima di parlare del dominio sulle altre creature, Dio decide di creare «l'uomo a sua immagine e secondo la sua somiglianza». Si tratta della dignità dell'uomo e del suo ruolo nei confronti della creazione¹⁶. In secondo luogo, al v. 28 Dio si rivolge all'umanità appena creata, benedicendola e dandole innanzitutto il compito di “crescere” – il verbo *pārāh* è impiegato per indicare “essere fruttuosi” –, di “moltiplicarsi” (*rābāh*) e di “riempire la terra” (*mālē*): questi sono tre verbi che, in parallelismo, esprimono bene il concetto di “benedizione”, che implica la fecondità e l'abbondanza. Solo alla fine è enunciato il comando di “soggiogare la terra” e “dominare” sulle altre forme di esseri viventi. Aggiungiamo che, dopo aver assegnato a uomini e animali quale nutrimento “ogni erba” (cfr. vv. 29-30), Dio “vide”, ossia contemplò ciò che aveva fatto, considerandolo *tōb mē'od*, “cosa molto buona”, espressione comprendente anche il senso di “molto bella”.

In uno sguardo complessivo, dunque, abbiamo almeno due chiavi per illuminare il testo. La prima è la concezione di dominio tipica della mentalità antico-vicino-orientale, per la quale «il re è personalmente responsabile del benessere e della prosperità di coloro di cui è signore. Il suo dominio deve servire al bene dei suoi sudditi; così è inteso qui il dominio dell'uomo sulle altre creature»¹⁷.

14 Ivi, col. 226.

15 W. Foerster, κατακυριεύω, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, V, col. 1497. Cfr. nella Settanta Sir 17,4; Sal 118,133; Gs 24,33b; in Ger 3,14 si parla del dominio di Dio.

16 Cfr. sull'argomento il nostro «Troppo caro sarebbe il riscatto di una vita: non sarà mai sufficiente» (Sal 49,9). *Ragioni bibliche per una nuova visione della persona*, in G. Di Palma – P. Giustiniani (curr.), *Teologia e modernità. Percorsi tra ragione e fede*, Verbum ferens, Napoli 2010, 69-86.

17 C. Westermann, *Genesi. Commentario*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1995, p. 25.

La seconda chiave è nell'atto stesso del "benedire", che vuol dire "donare". Infatti, il modo di benedire da parte di Dio corrisponde al donare all'uomo i beni e quant'altro occorra per il suo benessere. Rileggendo il v. 28, si può constatare che la benedizione divina contiene il dono della fecondità, della terra da riempire con la propria discendenza e, infine, quello del dominio sugli altri esseri viventi. Si tratta, perciò, di un dono, una concessione divina, non di un dominio assoluto, che invece implica lo sfruttamento indiscriminato delle risorse e degli altri esseri¹⁸.

L'umanità, quindi, deve trattare la creazione come fa il suo artefice, Dio. Perciò, concludiamo con le parole di un commentatore ebraico medievale molto apprezzato, Rashi di Troyes, che gioca con la doppia possibile vocalizzazione dell'ebraico: «*Domini sui pesci del mare* – Questa espressione ha sia il senso di dominare [*we-yirdu*] che di discendere [*we-yardu*]: l'uomo, se ne sarà degno, "dominerà" sulle fiere e sul bestiame; se invece non ne sarà degno, "discenderà" più in basso delle fiere, sicché esse domineranno su di lui»¹⁹.

2. *Quale considerazione degli animali nella Bibbia?*

Il quesito posto non è di facile e rapida soluzione, per cui, da parte nostra, possiamo avviare soltanto una riflessione su alcuni dati. Certamente, bisogna rendersi conto che siamo eredi di un'impostazione antropocentrica che ci condiziona. Tuttavia, "antropocentrismo" non vuol dire automaticamente ridurre gli altri esseri viventi a servizio esclusivo degli umani, per soddisfare le loro varie necessità: alimentari, lavorative, di vestiario e, in taluni casi, perfino culturali. Sarebbe interessante a questo punto entrare in dialogo con quei filosofi che si sono occupati del problema, ad esempio, Martin Heidegger, Hans Jonas, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Felice Cimatti. Per costoro, il problema da evitare non è soltanto l'antropocentrismo, bensì l'"antropomorfismo". Per liberarsi di questa forma di condizionamento

18 In tal senso non sono pochi gli esegeti secondo i quali tale dominio non preveda per l'uomo di alimentarsi degli animali, poiché i rapporti di tutti gli esseri viventi sono improntati alla pace, all'armonia e alla fiducia reciproca: cfr. per esempio il recente articolo di R.P. McLaughlin, *A Meatless Dominion: Genesis 1 and the Ideal of Vegetarianism*, in «Biblical Theology Bulletin», a. 47, fasc. 3, 2017, pp. 144-154.

19 Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, a cura di P. De Benedetti e L. Cattani, Marietti 1820, Genova 1985, p. 13. Il nome Rashi è acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, nato nel 1040 a Troyes, importante città situata a 150 km a est di Parigi, e morto ivi nel 1105. Fu riconosciuto come grande maestro e commentatore della Bibbia.

occorre tentare «di pensare l'essere degli animali nei termini propri degli animali stessi»²⁰. Viene da chiedersi, però, se ciò sia non solo necessario, ma addirittura possibile, in quanto anche l'uomo riflette sulla vita in una doppia posizione: quella di osservatore di un oggetto, dal di fuori, ma anche di un vivente, che esperisce dal di dentro, come autocosciente, la vita stessa²¹. Ad ogni modo, una fortunata definizione del decostruttivista Derrida riassume quello che di solito pensiamo degli animali, descrivendoli in negativo:

L'animale è quel vivente privo di qualcosa: di volta in volta, linguaggio, ragione, capacità di ridere, pollice opponibile, arte, mano, possibilità di morire e così via.²²

L'animale, che parola! L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare [...]. Si sono dati la parola per raggruppare un gran numero di viventi sotto un solo concetto: l'Animale, dicono loro. E si sono dati questa parola, accordandosi nello stesso tempo tra loro per riservare a se stessi il diritto alla parola, al nome, al verbo, all'attributo, al linguaggio delle parole e in breve a tutto ciò di cui sono privi gli altri in questione, quelli che vengono raggruppati nel gran territorio della bestia: l'Animale.²³

Di per sé, per questo filosofo, come sintetizza in un recentissimo saggio Pietro Li Causi, dedicato a tale argomento, il termine “animale” è «un'entità priva di referenza», un iperonimo che «rimanda a una nozione generica e priva di consistenza ontologica, una nozione che di fatto annulla tutte le singole differenze, individuali e di specie, e finisce per allontanare dalla concreta determinatezza dei singoli soggetti esistenti»²⁴.

2.1. *Gli animali nel mondo greco e romano*

C'è da chiedersi, però, che cosa pensassero gli antichi degli animali. Dai presocratici in poi entrò nell'uso l'espressione ἄνθρωπος καὶ τ' ἄλλα ζῷα,

20 F. Michelini, *Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», a. 17, n. 3, 2015, pp. 205-215, qui 214. Cfr. il dibattito sollevato da F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari-Roma 2013.

21 Cfr. F. Michelini, *Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica*, 215, con le osservazioni critiche di Jonas e Humberto Maturana.

22 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 12. Cfr. pure M.T. Speranza, *L'animale che dunque sono. Intorno a Derrida per una genealogia del rapporto uomo-animale*, in «Scienza e Filosofia», a. 7, 2012, pp. 95-114.

23 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 71.

24 P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 14-15. Seguiamo a grandi linee quanto scrive quest'autore nel primo capitolo.

dove per ζῷον s'intende genericamente chi è fornito di ζωή, includendo perfino le piante. Per Platone gli ζῷα includono gli uomini, gli dei e quegli esseri viventi che noi definiamo animali. Noto è quanto sostiene Aristotele nel *De anima* circa la triplice tipologia di anima – vegetativa, sensitiva e razionale – laddove la seconda, degli animali non umani, comprende la prima, delle piante, e la terza, degli uomini, le due precedenti. Tuttavia, per lo Stagirita l'uomo, pur superiore agli altri esseri per il *logos*, risulta inferiore per le altre facoltà, di cui risulta meno dotato.

Fin qui, però, si tratta della riflessione di carattere biologico, per la quale *natura non facit saltus*. Appena si giunge all'ambito etico e politico, la questione cambia aspetto, perché è sul versante della "cultura" che l'uomo si differenzia dagli altri ζῷα, cioè dalla "natura". Infatti, se per Aristotele anche le formiche e le api possono essere considerati animali "politici", soltanto gli esseri umani lo sono in pienezza in quanto forniti di λόγος e di capacità di scegliere, ossia di προαίρεσις. Saranno poi gli stoici ad affermare l'uso dell'aggettivo ἄλογον per gli esseri viventi non umani.

Analogamente, nel mondo romano sia gli uomini sia gli altri esseri si possono chiamare *animal* e *animans*, ossia muniti di *anima*, il soffio, il respiro, per mezzo del quale si vive. Dal punto di vista biologico, dunque, anche a Roma si parla di *homo et cetera animalia*, mentre in sede etico-politica *animal* può diventare un'offesa se unito ad aggettivi quali *perfidiosus* e *importunus*, come avviene nel linguaggio di Cicerone quando arringa contro il corrotto propretore della Sicilia Gaio Licinio Verre, oppure essere unito a qualità positive per descrivere l'uomo dotato di ragione, di virtù, della *notitia dei* e, non ultima, della *dicendi facultas*. Pertanto, la contrapposizione è tra l'uomo, fornito di *ratio* e di *oratio*, e i *muta* e, talvolta, perfino *bruta animalia*.

2.2. *Gli animali nel mondo biblico*

Naturalmente non è stato possibile in maniera esauriente presentare tutti gli aspetti della questione: basti pensare alla questione del cibarsi di animali, oppure dei sacrifici animali, del loro uso nelle attività lavorative. Adesso, comunque, è il momento di concentrarci sul mondo biblico²⁵.

a. *L'Antico Testamento*. Tornando al racconto della creazione, nel quinto giorno (cfr. *Gen* 1,20-23) vengono creati gli animali che popolano il mare

25 Cfr. come punto di partenza H. Ringgren, *hayāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 2002, II, coll. 926-950, in particolare coll. 947-950.

e il cielo. Il testo suona così: *yīšrēšû hammayim šereš nefeš hayyāh wē'ôf yē'ôfēf 'al-hā'āreš 'al-pēnē rēqīyā' hasšāmāyim*; letteralmente «brulichino le acque di bestie, esseri viventi, e gli uccelli volino sulla terra, davanti al firmamento del cielo». Con *nefeš hayyāh*, a cui si aggiunge l'onnicomprendivo *kol* nel v. 21, s'intende in questo caso il complesso di quegli esseri viventi che noi chiamiamo animali; in altri contesti sono compresi pure gli uomini. Ad esempio, in *Gen* 9,9-10 si legge: «Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, con ogni essere vivente (*kol-nefeš haḥayyāh*) che è con voi, uccelli, bestiame e animali selvatici...» (cfr. anche vv. 12, 15 e 16, *Lv* 11,10.46).

Come per il greco ζῷον e il latino *animal*, quindi, anche in ebraico gli animali sono annoverati a pieno titolo tra gli esseri viventi e chiamati genericamente *hayyāh*, almeno in 18 passi. Poi ci sono varie specificazioni: *hayyāh hā'āreš* o *hassādeh*, per i cosiddetti “animali selvatici” (grossomodo il greco θηρίον e il latino *fera*), oppure solo *hayyāh* perché in contrapposizione a *bēhēmāh*, ossia gli “animali domestici” in genere. Quest'ultimo termine ricorre almeno 185 nella Bibbia ebraica²⁶. In questa sede possiamo accennare agli studi di Richard Whitekettle, il quale si è occupato a più riprese dello studio riguardante la zoologia biblica, ivi compresa la classificazione degli animali²⁷.

È opportuno ricordare che finora abbiamo discusso sui testi provenienti dalla tradizione sacerdotale, a cui si riferiscono appunto i capitoli 1,1-2,4a e 9 della Genesi. Questo implica delle conseguenze nel rapporto che i sacerdoti hanno avuto con il mondo animale, giacché pure il culto ebraico si basava in maniera consistente sui sacrifici animali: quegli animali destinati al sacrificio, perché dotati di determinati requisiti, erano considerati sacri²⁸.

26 Cfr. G.J. Botterweck, *bēhēmāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988, I, coll. 1054-1082.

27 Circa la classificazione zoologica, cfr. per esempio R. Whitekettle, *Where The Wild Things Are: Primary Level Taxa In Israelite Zoological Thought*, in «Journal for the Study of the Old Testament», a. 93, 2001, pp. 17-37; Id., *Bugs, Bunny, or Boar? Identifying the Zif Animals of Psalms 50 and 80*, in «The Catholic Biblical Quarterly», a. 67, 2005, pp. 250-264; Id., *Taming the Shrew, Shrike, and Shrimp: The Form and Function of Zoological Classification in Psalm 8*, in «Journal of Biblical Literature», a. 125, n. 4, 2006, pp. 749-795; Id., *Forensic Zoology: Animal Taxonomy and Rhetorical Persuasion in Psalm 1*, in «Vetus Testamentum», a. 58, n. 3, 2008, pp. 404-419.

28 La bibliografia in proposito è sterminata. Qui proponiamo alcuni tra gli studi più recenti: J.W. Watts, *Olah: the rhetoric of burnt offerings*, in «Vetus Testamentum», a. 56, n. 1, 2006, pp. 125-137; S. Romerowski, *Old Testament Sacrifices And Reconciliation*, in «European Journal of Theology», a. 16, n. 1, 2006, pp. 13-24; R.E. DeMaris, *Sacrifice, an Ancient Mediterranean Ritual*, in «Biblical Theology Bulletin», a. 43,

Inoltre, si distingue accuratamente tra animali puri e impuri, commestibili e non commestibili e il divieto di mangiarne il sangue, perché in esso vi è contenuto il *nefes*²⁹. La stima per gli animali emerge, comunque, non solo nella tradizione sacerdotale, ma anche nella più antica tradizione jahvista. Infatti, in *Gen* 2,18-20 essi vengono creati affinché siano “un aiuto corrispondente” all'uomo. Possono, quindi, fungere da “compagni” dell'uomo, benché non al punto da essere considerati “pari”.

Nella Bibbia spesso uomini e animali condividono la buona e la cattiva sorte, come nel caso delle piaghe d'Egitto e negli annunci di salvezza indirizzati a Giuda e Gerusalemme. Sono presenti ampiamente nel simbolismo detto “teriomorfo” nella letteratura apocalittica³⁰. Gli animali, poi, sono destinatari della speciale provvidenza divina. Tra i vari riferimenti, segnaliamo il *Sal* 104, mentre nel *Sal* 148 perfino essi devono unirsi alla lode a JHWH.

Riteniamo molto significativo, inoltre, che in alcuni testi, parlando di un'epoca futura in cui dominerà la pace e l'armonia, ci si serva della descrizione della fine del conflitto tra uomini e animali e dell'ammansirsi degli animali feroci, non più aggressive verso gli animali mansueti³¹:

Os 2,20: In quel tempo farò per loro un'alleanza
con le bestie della terra
e gli uccelli del cielo
e con i rettili del suolo;
arco e spada e guerra
eliminerò dal paese;
e li farò riposare tranquilli.

-
- n. 2, 2013, pp. 60-73; N.S. Meshel, *Toward a Grammar of Sacrifice: Hierarchic Patterns in the Israelite Sacrificial System*, in «Journal of Biblical Literature», a. 132, n. 3, 2013, pp. 543-567; D. Ullucci, *Sacrifice in the Ancient Mediterranean: Recent and Current Research*, in «Currents in Biblical Research», a. 13, n. 3, 2015, pp. 388-439.
- 29 Cfr. R. Whitekettle, *A Study in Scarlet: The Physiology and Treatment of Blood, Breath, and Fish in Ancient Israel*, in «Journal of Biblical Literature», a. 135, n. 4, 2016, pp. 685-704.
- 30 Cfr. ad esempio nel libro di Daniele la “visione delle quattro bestie” nel capitolo settimo, vv. 2-8. Pure negli apocrifi dell'Antico Testamento vi sono molti casi del genere. Cfr. L. Gore-Jones, *Animals, Humans, Angels and God: Animal Symbolism in the Historiography of the 'Animal Apocalypse' of 1 Enoch*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha», a. 24, n. 4, 2015, pp. 268-287.
- 31 Cfr. ad esempio R. Whitekettle, *Freedom from Fear and Bloodshed: Hosea 2.20 (Eng. 18) and the End of Human/Animal Conflict*, in «Journal for the Study of the Old Testament», a. 37, n. 2, 2012, pp. 219-236; Ph. Le Moigne, «Le bestiaire et l'expression de la réconciliation dans Ésaïe (LXX)», in M. Cutino I. Iribarren F. Vinel (edd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux?*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 4-35.

Is 11,6-8: ⁶ Il lupo dimorerà insieme con l'agnello,
la pantera si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà.

⁷ La vacca e l'orsa pascoleranno insieme;
si sdraieranno insieme i loro piccoli.

Il leone si ciberà di paglia, come il bue.

⁸ Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide;
il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi.

Is 65,25: "Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme,
il leone mangerà la paglia come un bue,
ma il serpente mangerà la polvere,
non faranno né male né danno
in tutto il mio santo monte". Dice il Signore.

b. *Il Nuovo Testamento*. Fin qui abbiamo parlato dell'Antico Testamento, il quale, per la sua vastità, offre maggiori opportunità di trattare temi del genere. Tuttavia, pure dal Nuovo Testamento possiamo inferire non pochi particolari per arricchire la nostra riflessione. Cominciamo da uno dei modi in cui Gesù è identificato: ci riferiamo all'appellativo con cui viene chiamato da Giovanni il Battista, "agnello di Dio" (ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ) in *Gv* 1,29 e 36³², mentre in *At* 8,32 si riporta la profezia di *Is* 53,7-8, dove il Servo è definito πρόβατον e ἀμνός; così anche in *1Pt* 1,19, mentre in *Ap* 5,6 si usa il termine ἀρνίον³³.

Nella sua predicazione, Gesù definisce in maniera affettuosa, e comunque legata alla tradizione biblica (cfr. il discorso ai pastori d'Israele in *Ez* 34), il popolo che lo segue con l'appellativo di "pecore", delle quali egli è il "bel pastore" (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), come in *Gv* 10³⁴. Il compito di pascere

32 Cfr. R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi (Perugia) 1979, pp. 77-86. Secondo qualche studioso, per il Quarto Evangelista l'immagine dell'agnello riferita a Gesù non rimanda alla sofferenza e alla morte, bensì alla sua obbedienza al Padre: cfr. M.H. de Lang, *John 1.29, 36: The Meaning of Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ and John's Soteriology*, in «The Bible Translator», a. 68, n. 2, 2017, pp. 148-163.

33 Questo termine è tipico dell'Apocalisse, dove viene adoperato 29 volte (sulle 30 nel Nuovo Testamento) riferendolo a Cristo per richiamare la sua qualità di Figlio di Dio che, pur sacrificato, è vivo, è risorto e regna accanto al Padre: cfr. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Dehoniane, Bologna 1988, pp. 165-192; R. Morton, *Glory to God and to the Lamb: John's Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4-5*, in «Journal for the Study of the New Testament», a. 83, 2001, pp. 89-109.

34 Cfr. i numerosi commentari al testo giovanneo. Cfr. pure la parabola della pecorella smarrita in *Mt* 18,12-14 e *Lc* 15,3-7. Inoltre, *Mc* 6,34 e *Mt* 9,36; *Mc* 14,27; *Eb* 13,20; *1Pt* 2,25.

le pecore dopo la sua ascesa al cielo è affidato all'apostolo Pietro in *Gv* 21,1-19. I riferimenti agli animali, al loro valore e al loro comportamento, da cui poter trarre qualche insegnamento sono frequenti: cfr. gli uccelli nella parabola del seminatore (*Mc* 4,4; *Lc* 8,5; *Mt* 13,4); sono oggetto della provvidenza del Padre (*Lc* 12,24; *Mt* 6,26); uccelli e volpi hanno nidi e tane a differenza del Figlio dell'uomo (*Lc* 9,58; *Mt* 8,20); uccelli fanno il nido tra i rami dell'albero venuto fuori dal granello di senape (*Mc* 4,32; *Lc* 13,19; *Mt* 13,32); in *Mt* 25,31-46, nella descrizione del giudizio finale, la platea viene distinta in pecore e capri. Una parola particolare è meritata dal cane, il quale, secondo non pochi studiosi, era ritenuto avere una cattiva considerazione nel mondo biblico. Invece, tale animale è stato "riabilitato": benché "cane" e "cani" vengano usati come offesa in alcune circostanze (cfr. *ISam* 17,43; *2Sam* 3,8 e 16,9; *2Re* 8,13; *Pr* 26,11; *Sir* 26,25; *Is* 56,11; *Mt* 7,6; *Fil* 3,2; *2Pt* 2,22; *Ap* 22,15), se ne riconosce e apprezza il valore positivo come guardiani del gregge, compagni di viaggio e animali domestici (cfr. *Gb* 30,1; *Sal* 22,21; *Gdt* 11,19; *Tb* 6,1 e 11,4)³⁵. D'altronde, sono esclusivamente i cani a offrire sollievo leccando le piaghe al povero Lazzaro, che siede ignorato presso la porta di casa del ricco epulone (cfr. *Lc* 16,21).

Durante la sua vita, Gesù è stato a contatto con gli animali, come nel deserto al termine del digiuno di quaranta giorni e delle tentazioni, significando che con lui si inaugura il tempo nel quale si giungerà all'armonia tra animali e umanità, come nel paradiso (cfr. *Mc* 1,13). D'altra parte, egli si ribella alla compravendita degli animali nel tempio (cfr. *Gv* 2,14.15). Infine, Gesù entra a Gerusalemme in groppa a un asino, animale ritenuto cavalcatura per il Messia, a imitazione degli antichi re d'Israele (cfr. *Mc* 11,2.4.5.7; *Lc* 19,30.33; *Mt* 21,2.5.7)³⁶.

3. Conclusione

Nel Nuovo Testamento vi sono pochi altri riferimenti agli animali. Ricordiamo ancora due casi, per giungere così alle conclusioni. Il primo riguarda un particolare aspetto del simbolismo teriomorfo di cui si parla nel libro dell'Apocalisse, ossia le celebri due "bestie", che sono realtà "sfigurate" rappresentanti l'idolatria dovuta al potere rappresentato dall'imperatore e

35 Cfr. G.D. Miller, *Attitudes toward Dogs in Ancient Israel: A Reassessment*, in «Journal for the Study of the Old Testament», a. 32, n. 4, 2008, pp. 487-500.

36 Cfr. G. Di Palma, *Sei tu il Cristo? Tra gesuologia e messianicità*, Herder-Miscellanea Francescana, Roma 2005, pp. 79-106; K.C. Way, *Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics*, in «Journal of Biblical Literature», a. 199, n. 1, 2010, pp. 105-114.

organizzato a livello locale con forme di culto³⁷. Il secondo concerne la questione dei sacrifici animali, praticati nel culto dell'antica alleanza che Gesù ha portato a compimento in se stesso, rendendo inutile l'ulteriore versamento del sangue di tori, capri e altre bestie. La questione è, come si può immaginare, molto complessa e articolata, per cui rimandiamo a studi specifici³⁸. Dal punto di vista attuale, ad ogni modo, è senz'altro positivo che gli animali non siano più "sfruttati" per ragioni culturali nel cristianesimo e nel giudaismo. Tuttavia, in quest'ultimo permane ancora la consuetudine, regolata dalle prescrizioni per il Seder pasquale, di mangiare l'agnello. Bisogna, però, ricordare che viene ordinato di fare bene il calcolo «secondo quanto ciò che ognuno può mangiarne» (*Es* 12,4), quindi prendendo soltanto lo stretto necessario.

Questa pur non esaustiva rassegna dimostra che il mondo degli animali riceve nel complesso un'attenzione positiva nel contesto biblico. Come dicevamo all'inizio, non si può parlare di una vera e propria fondazione di diritti. Purtuttavia, ci preme segnalare qualche norma del libro dell'Esodo, dove si legge: «Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettiti con lui ad aiutarlo» (*Es* 23,5); e «Per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo giorno farai riposo, perché possano goder quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (*Es* 23,12)³⁹.

Gesù stesso riconosce che perfino in giorno di sabato, consacrato al riposo, è lecito salvare un animale: «Ipocriti, non scioglie forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi?» (*Lc* 13,15); cfr. pure *Mt* 12,11.12). Non nascondiamo anche i motivi pratici e utilitaristici che spingono a comportarsi "umanamente" con gli

37 Circa la bestia, cfr. *Ap* 11,7; 13,1.2.3.4.5.11.12.14.15.17.18; 14,9.11; 15,2; 16,2.10.13; 17,3.7.8.11.12.13.16.17; 18,2; 19,19.20; 20,4.10. Cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, in particolare pp. 271-272 e 303-306.

38 Cfr. almeno J.W. Thompson, *Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifice*, in «Journal of Biblical Literature», a. 98, 1979, pp. 567-578; H.W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Libreria Editrice Vaticana 1999; C. Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005; G. Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, Roma 2006. Le antiche religioni del Mediterraneo prevedevano ampiamente i sacrifici animali: cfr. ad esempio J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei romani*, Laterza, Roma-Bari 2011.

39 Cfr. pure il comandamento di osservare il sabato anche per il bestiame in *Es* 20,10. In *Dt* 5,14 si è più dettagliati del testo dell'Esodo, perché si precisa che il divieto di lavorare è esteso al bue, all'asino e al bestiame. In *Lv* 25,7 è previsto che il bestiame abbia diritto al cibo come gli esseri umani durante l'anno sabbatico. Cfr. A. Rahel Schafer, *Rest for the Animals? Nonhuman Sabbath Repose in Pentateuchal Law*, in «Bulletin for Biblical Research», a. 23, n. 2, 2013, pp. 167-186.

animali. Però, pure nella Bibbia è testimoniato l'amore che si può avere per questi esseri, come si racconta in *2Sam* 12,1-4 parlando della pecorella di un uomo povero, da lui considerata addirittura come una "figlia". Non di meno c'è da riflettere su *Mc* 1,13, quando si dice che Gesù stava nel deserto "con le fiere" (μετὰ τῶν θηρίων), anticipando la pace escatologica preannunciata in *Is* 11,6-8.

Della tradizione cristiana, poi, ci è gradito ricordare almeno tre rappresentanti: sant'Antonio abate patrono degli animali domestici; san Francesco d'Assisi patrono di tutti gli animali, anche i selvatici, cantore del creato e custode delle creature⁴⁰; san Francesco di Paola, che decise di non cibarsi mai della carne degli animali, ad alcuni dei quali aveva imposto un nome e che, in qualche caso, aveva perfino salvato dalle fauci ingorde di qualche buongustaio.

40 Cfr. C.B. Del Zotto, *Creato*, in E. Caroli (ed.), *Dizionario Franceseano*, Messaggero, Padova ²1995, coll. 321-340, in particolare coll. 333-337. Tommaso da Celano, *Vita Seconda di san Francesco d'Assisi* CXXIV, in *Fonti Francescane*, Messaggero, Padova ⁴1990, 750: «Raccoglie perfino dalla strada i piccoli vermi, perché non siano calpestati, e alle api vuole che si somministri del miele e ottimo vino, affinché non muoiano di inedia nel rigore dell'inverno. Chiama col nome di fratello tutti gli animali, quantunque in ogni specie prediliga quelli mansueti».