

La forma storica della libertà e l'universalismo della fede: la questione della bioetica

In questo contributo mi propongo anzitutto di fare una analisi sintetica ma il più possibile completa dei modelli teorici che mi sembrano oggi disponibili – per usare un'immagine commerciale – sul 'mercato' della riflessione teologica sul tema della vita. Distinguerò quattro posizioni differenti: quella dei sostenitori della sacralità della vita, la riflessione di E. Schockenhoff su un'etica filosofica e teologica della vita, la proposta teologica di G. Angelini ed infine l'ermeneutica biblica formulata da Ricœur a commento del comandamento biblico del 'non uccidere'.

La tesi che mi propongo di sostenere è la seguente: poiché l'etica teologica enuncia i comandamenti che procedono dalla fede nella Rivelazione cristiana e dunque sono esplicitamente 'religiosi', in quanto sono dati da Dio, come può essa pretendere di avere una portata universale e come tale entrare nel dibattito pubblico sotto il profilo etico (prima ancora che giuridico)?

Per affrontare la questione vorrei anzitutto soffermarmi su quattro modelli teologici – se si accetta questa impegnativa formulazione – sull'idea di vita. Prima di entrare in questa analisi, sotto forma di premessa vorrei però dichiarare che, nella mentalità diffusa, la posizione 'cattolica' è immediatamente (e frettolosamente) identificata nella 'sacralità' o santità della vita. Non mancano a questo proposito ragioni rilevanti. Non c'è dubbio che tale modello, il primo che esporremo, riprende un linguaggio che di fatto è assunto a più riprese dal magistero ecclesiastico. La coincidenza però non deve essere fraintesa. Il magistero infatti non vuole mai codificare una volta per sempre un sistema o un modello teologico e nemmeno una formula ma – in forza della promessa dello Spirito di Gesù alla sua Chiesa – ha il carisma di custodire rettamente la verità della Rivelazione nei mutevoli contesti storici. Compito ineludibile della teologia rimane di elaborare un pensiero per dire in un linguaggio conveniente la verità della fede nel Vangelo di Gesù. Il compito è delicato per la teologia morale, dato che essa si propone di pensare la fede nella sua forma pratica in un contesto, come l'attuale, segnato dal pluralismo e dalla crisi della post-modernità.

1. La 'sacralità' della vita

L'origine dell'espressione 'sacralità della vita' è rintracciabile in diversi testi recenti del magistero ecclesiastico a partire dagli anni '60¹. Anche se la formula 'sacralità della vita' non rimanda a un sistema di pensiero elaborato in modo univoco in questi testi magisteriali, possiamo dire che essa

¹ Ad esempio la *Mater et magistra* di Giovanni XXIII (15.5.1961), in un breve accenno, proclamava che «la vita umana è sacra: fin dal suo affiorare impegna direttamente l'azione creatrice di Dio» (n. 202). In un contesto analogo, il passo viene riportato dall'*Humanae Vitae* di Paolo VI (25.7.1968), che, appellandosi all'impegno diretto dell'azione creatrice di Dio fin dal sorgere della vita umana, rifiuta un dominio illimitato o arbitrario dell'uomo su di sé, sul proprio corpo e sull'attività generativa (HV, n. 13). Più recentemente, l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della fede circa il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, *Donum Vitae* (22.2.1987), affermava nell'*Introduzione* che «la vita umana è sacra perché fin dal suo inizio essa comporta l'azione creatrice di Dio» – citando in nota, oltre che la *Mater et magistra*, anche il *Discorso ai sacerdoti partecipanti a un seminario di studio su «La procreazione responsabile»* di Giovanni Paolo II (17.9.1983) – il quale soltanto è «il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine» (n. 5) e perciò «nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente» (n. 5). Infine l'*Evangelium Vitae* di Giovanni Paolo II (25.3.1995) afferma il «valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine» (n. 2), un valore conosciuto «nella legge naturale scritta nel cuore» (ib.), ritornando con insistenza sull'idea al n. 11 («valore sacro e intangibile») e al n. 22, poi ai n. 39, 40, 53 («sacralità e inviolabilità della vita umana»), 57, 89, che parlano espressamente di «sacralità della vita», con una formula simile al n. 89, al n. 61, al n. 62, che cita la *Mater et Magistra*, ai n. 81, 87 (che sottolineando la conformità di questo insegnamento nei predecessori, da Pio XII a Paolo VI, di questi cita un *Messaggio alla televisione francese*, del 27 gennaio 1971: «ogni vita è sacra»), 89, 101 –. Soprattutto al par. 53, citando *Donum Vitae*, Giovanni Paolo II ribadisce che la vita umana è sacra, e che solo in tal modo si «espone il contenuto centrale della rivelazione di Dio sulla sacralità e inviolabilità della vita umana» (n. 53). Aggiunge poi, con sintesi efficace e perentoria, che «la vita umana presenta ... un carattere sacro ed inviolabile, in cui si rispecchia l'inviolabilità stessa del Creatore. Proprio per questo sarà Dio a farsi giudice severo di ogni violazione del comandamento 'non uccidere', posto alle basi dell'intera convivenza sociale» (n. 53).

comporta l'idea di intangibilità, indisponibilità e inviolabilità della vita umana², da cui l'assolutezza del 'non uccidere'. Quest'affermazione è fondata sul riconoscimento che essa è ricevuta da Dio come un dono, di cui l'uomo può certamente *disporre*, ma non in modo insindacabile e assoluto, bensì solo come ministro sapiente e amorevole³.

Sulla base di questi riferimenti sommari, soprattutto negli anni '70 e '80, l'etica della sacralità della vita (ESV) è stata inizialmente, paradossalmente, elaborata come un vero e proprio 'sistema' soprattutto dai suoi oppositori, come P. Singer, H. Kuhse e molti altri. Nonostante la sua indubbia ispirazione cattolica ed ecclesiastica, come s'è detto, questi autori sottolineano come essa sia anche «parte di una moralità secolare convenzionale»⁴. Infatti altri studiosi di bioetica, come E. Shils (1968) e R. Dworkin (1994)⁵, hanno elaborato un'idea di 'sacralità della vita' in un contesto non religioso, 'secolare'. Rimane tuttavia evidente che l'ESV è generalmente identificata, assai più che con l'etica 'tradizionale', proprio con *la* bioetica cattolica come tale.

L'assunto centrale di questa ESV – come viene ricostruito da H. Kuhse – può essere sintetizzato nel divieto di uccidere, come è chiaro nell'assoluta proibizione dell'aborto e dell'eutanasia. Il comandamento, secondo questi autori è assoluto *perché* è dato da Dio: «non è l'uccidere come tale che è ingiusto, ma è ingiusto agire contrariamente alla volontà di Dio»⁶. Dobbiamo notare subito come questa interpretazione del comandamento divino – di origine prevalentemente protestante, come afferma la stessa Kuhse richiamandosi a K. Barth – si presti all'estrinsecismo e al nominalismo, poiché essa si appella al divieto 'positivo' della volontà di Dio, separandolo dalla sua originaria relazione con l'esperienza antropologica universale. Al contrario, normalmente la tradizione teologico-morale afferma che il male non è tale perché è proibito, bensì è proibito perché è male⁷.

A questo si deve aggiungere che, come afferma H. Kuhse a riguardo dell'accanimento terapeutico, l'ESV ha rielaborato il comandamento, mitigandolo e quindi restringendone l'assolutezza, aggiungendo alla formula apodittica un'altra che dice: «è però talvolta permesso astenersi dall'impedire la morte»⁸. Questo introduce nell'ESV un elemento di incoerenza – di contraddizione – che a suo parere confermerebbe la debolezza e l'insostenibilità di una posizione assoluta del divieto.

Insieme a queste formulazioni 'laiche' numerosi filosofi di ispirazione cristiana e anche molti teologi cattolici hanno più volte proposto in forma più sistematica gli assiomi ritenuti fondamentali nell'ESV. Nonostante questi sforzi tuttavia è impossibile identificare un sistema etico-teologico univoco che corrisponda all'ESV. Più modestamente, quel che mi pare possibile è tentare di ricostruire tale 'sistema' intorno all'istanza fondamentale, la 'sacralità' della vita, intesa appunto come sinonimo di inviolabilità, indisponibilità o intangibilità della vita.

² Tutti i documenti mettono in rilievo che la vita terrena o temporale come tale è sempre relativa – ne è il 'valore fondamentale', dice per esempio *Donum Vitae* nell'Introduzione – ad una pienezza di vita, la vita eterna, che la trascende. Tra i tanti mi limito a ricordare questo passaggio: «essa, in verità, non è realtà 'ultima', ma 'penultima'; è comunque *realtà sacra* ... » (*Evangelium Vitae*, 2).

³ «La sua, tuttavia, non è una signoria assoluta, ma ministeriale ... L'uomo deve viverla con sapienza e amore, partecipando alla sapienza e all'amore incommensurabili di Dio. E ciò avviene con l'obbedienza alla sua Legge santa: un'obbedienza libera e gioiosa (cfr. sal 119 [118]), che nasce ed è nutrita dalla consapevolezza che i precetti del Signore sono dono di grazia affidati all'uomo sempre e solo per il suo bene, per la custodia della sua dignità personale e per il perseguimento della sua felicità » (*Evangelium Vitae*, n. 53).

⁴ «Part of conventional secular morality» (H. KUHSE, *The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine*, Oxford, Clarendon Press, 1987, 3).

⁵ Cfr. ad esempio E. SHILS, *The Sanctity of Life*, in E. SHILS (ed.), *Life or Death: Ethics and Options*, Seattle, University of Washington Press, 1968, 2-38; R. DWORKIN, *Il dominio della vita*, Milano, Edizioni di comunità, 1994 (orig. *Life's Dominion*, New York, Knopf, 1993).

⁶ «It is thus not killing as such which is wrong, but it is wrong to act contrary to the will of God» (H. KUHSE, *The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine*, 19).

⁷ Cfr. s. Agostino, il quale, a proposito dell'adulterio, dice che esso «non è certamente un male perché è vietato dalla legge, ma è vietato dalla legge perché è un male» (*De libero arbitrio*, 1,3,6). Lo stesso Tommaso, a proposito dell'omicidio, dice che «l'uccisione dell'uomo è proibita nel decalogo in quanto è ingiusta» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 8, ad tert.).

⁸ «It is however, sometimes, permissible to refrain from preventing death» (H. KUHSE, *The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine*, 23).

In estrema sintesi, potremmo raccogliere organicamente il modello della sacralità della vita intorno a quattro questioni⁹.

La prima caratteristica dell'ESV è che essa si presenta come 'razionale' e in questo contesto si appella alla legge naturale, di cui è ribadita con forza la valenza universale. Troviamo in questo una netta differenza rispetto all'affermazione – che ha uno sfondo volontaristico e nominalistico – di tutti quei bioeticisti che attribuiscono al comandamento del 'non uccidere' un significato dogmatico ed eteronomo, in quanto esso sarebbe esclusivamente fondato sulla rivelazione.

In secondo luogo, l'inviolabilità etica della vita (non uccidere) è normalmente considerata in stretto rapporto alla conoscenza della natura umana, anche se non tutti gli autori si appellano esplicitamente a questa fondazione metafisica e tra questi vi sono i cosiddetti esponenti della dottrina 'neoclassica' (*New Classic Theory*) più attenta alla qualità pratica della ragione naturale, come Germain Grisez, Joseph Boyle, John Finnis, William May, che hanno elaborato una teoria etica della legge naturale a prescindere dalla sua fondazione metafisica¹⁰. Normalmente però, secondo l'assioma '*agere sequitur esse*', la legge etica del 'non uccidere' viene dedotta dalla conoscenza metafisica della '*natura humana*', nella sua determinazione universale e assoluta. Anche sotto questo profilo possiamo riconoscere un intento opposto a quello attribuito dai filosofi utilitaristi prima citati, sostenitori dell'EQV, i quali non riconoscono alcuna 'razionalità' all'ESV e la considerano piuttosto dogmatica, eteronoma, statutaria. Perciò essi le rifiutano l'accesso allo spazio del dibattito pubblico, se non come forma di una particolare opinione morale, rispettabile, ma *a priori* non universale. Paradossalmente l'appello alla razionalità appare ancor più chiaro nel carattere prevalentemente filosofico di questa ESV. In questo modo, più che di un dibattito tra filosofia e teologia, quello tra EQV e ESV sembra essere un dibattito, anche se non riconosciuto come tale, interno alla filosofia.

In rapporto a ciò, si apre la questione del nesso tra una bioetica filosofica e una teologica, nel caso in cui ambedue accettino la prospettiva del diritto naturale. In questi autori infatti la teoria della legge naturale, proprio perché è fondata sulla ragione capace di conoscere la verità, non si richiama esplicitamente alla Rivelazione, anche se rimane aperta ad essa. Così L. Palazzani afferma che l'etica del diritto naturale non appartiene solo alla tradizione della Chiesa, ma è accettabile anche in una tradizione giusnaturalistica 'laica', caratterizzata dal «ragionare come se Dio non fosse»¹¹.

In terzo luogo, nei sostenitori dell'ESV, il comandamento etico ha un carattere deontologico assoluto, sempre valido, anche se – com'è noto – si precisa sempre che il divieto riguarda solo l'uccisione di un innocente¹². L'assolutezza del dovere o della norma è sostenuta contro la posizione – presente nella stessa teologia cattolica, in un dibattito assai vivo negli anni '70 e '80 – di chi fonda invece la norma morale in modo 'teleologico', e dunque ne valuta l'obbligatorietà non in modo assoluto, ma sempre sulla base della ponderazione dei beni legati agli effetti delle azioni comandate.

⁹ Tra gli autori mi limito a citare I. CARRASCO DE PAULA, *Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica*, in «Medicina e Morale» 45 (1995), 213-222, L. CICCONE, *La vita umana è sacra e inviolabile. Il comandamento di Dio in «Evangelium Vitae»*, in G. RUSSO (a cura di), *Evangelium vitae. Commento all'enciclica sulla bioetica*, LDC, Leumann (Torino) 1995, 65-76, R. COLOMBO, *Vita: dalla biologia all'etica*, in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Leonardo Mondadori, Milano 1998, 169-195.

¹⁰ Su tale versione del tomismo, si veda l'articolo di G. MAZZOCATO, *L'indirizzo personalista e i suoi problemi*, in G. ANGELINI – S. BELARDINELLI – M. CHIODI – F. D'AGOSTINO – S. FERRARI – G. MAZZOCATO – G.E. RUSCONI – F. VIOLA, *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007, 151-185, specialmente 157ss.

¹¹ L. PALAZZANI, *Legge morale e legge civile a difesa dell'uomo in Giovanni Paolo II*, «Medicina e Morale» 57 (2007), n. 5, 1081-1098, qui 1085. In una prospettiva analoga, M. RONHEIMER, *La creazione e la legge naturale a fondamento della morale della vita in Giovanni Paolo II*, in «Medicina e Morale» 57 (2007), n. 5, 905-937 e ID., *Legge morale e ragione pratica una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001 (orig. ted. 1987); A. FIORI, *Editoriale. Ambiguità ed inganni della legge 194/1978*, in «Medicina e Morale» 58 (2008), n. 2, 219-226. Analogamente E. Sgreccia sostiene che una ragione che riconosce la verità (metafisica), su cui si fonda il concetto (etico) di bene e dunque la dignità della persona, non può onestamente precludersi alla sorgente della Rivelazione cristiana: cfr. E. SGRECCIA, *Editoriale. Biopolitica: Pilato e la verità*, in «Medicina e Morale» 59 (2009), n. 2, 205-206.

¹² Da questa (necessaria) precisazione, la teologia morale, soprattutto a partire dalla casistica nel XVI secolo e nei successivi, ha vivamente discusso il significato del termine innocente, come nel caso dei motivi che giustificavano la 'legittima difesa', la 'guerra giusta' e perfino l'aborto. Cfr. M. CHIODI, *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche*, Glossa, Milano 2006.

In quarto luogo, nell'ESV è assai scarsa la riflessione non solo teologica, ma anche antropologica ed ontologica sul tema della vita, come accade peraltro nel dibattito bioetico in generale quasi 'sequestrato' dall'urgenza pur comprensibile dei dilemmi etico-casistici. Ne deriva una tendenza a identificare la vita umana con la sua determinazione biologica¹³. Alcuni teologi, tra i più avvertiti, rifiutano espressamente questa – peraltro tradizionale – biologizzazione della vita¹⁴, ma al di là di tali affermazioni, sotto il profilo metodologico, il tratto 'biologico' appare indiscutibile. La questione teorica riguarda il nesso tra il biologico, l'etico e il metafisico, e il teologico. È proprio da questa ambiguità che occorre liberarsi, per sottrarre la morale teologica a formule enfatiche, retoriche e fin troppo prevedibili e scontate.

Senza entrare nella discussione analitica di questo modello, è evidente che esso richiederebbe di riprendere diverse questioni. Anzitutto le due nozioni di comandamento e di vita, che peraltro sono in stretto rapporto tra loro, perché a una concezione 'letterale' e materiale della norma corrisponde una riduzione biologica della vita. Più complessivamente, l'etica del diritto naturale riferisce l'universalità del comandamento alla conoscenza della ragione (naturale), a sua volta fondata sulla conoscenza della natura umana (metafisica) – sulla quale si fonda il diritto naturale, per via prevalentemente deduttiva – che rimarrebbe aperta alla conoscenza della fede rivelata (soprannaturale).

In queste affermazioni sono implicate le grandi questioni del rapporto non solo tra etica metafisica e Rivelazione cristiana, ma più in generale tra filosofia e teologia – che mi limito qui solo ad accennare –. Che cos'è la ragione che conosce il comandamento (universale) a sua volta fondato sulla conoscenza della natura umana? Quale idea di verità sottende questa idea di ragione? Quale rapporto ha essa con la libertà del soggetto? Come determinare la natura umana che è conosciuta dalla ragione? E ancora quale rapporto ha tale natura (ragione) con la soprannatura (fede), l'ordine della creazione con l'ordine della redenzione? Considerato il parallelismo tra la natura e la ragione per un verso e la soprannatura e la fede per l'altro, si pone così l'altra questione, relativa al nesso tra ragione e fede e dunque tra l'antropologico e il teologico articolando in quest'ultimo il nesso tra il teologico e l'evento cristologico.

Sui due modelli successivi (2. e 3.) non mi soffermerò se non richiamandoli nelle loro linee generalissime.

2. L'etica della vita: l'autonomia della morale

In modo critico rispetto alla sacralità della vita interpretata secondo il modello del diritto naturale si pone la riflessione teorica di E. Schockenhoff. Per la verità, anch'egli – in polemica con i cultori dell'etica utilitarista, particolarmente osteggiata in Germania, per comprensibili motivi storici – afferma che «il principio dell'inviolabilità sovrana della vita umana»¹⁵ è «l'ultima istanza»¹⁶ delle controversie morali, ma gli argomenti con cui fa valere questa tesi sono molto differenti.

In estrema sintesi il modello perseguito da E. Schockenhoff nella sua riflessione sull'etica della vita prevede che il compito della teologia sia quello di argomentare filosoficamente, cioè razionalmente e universalmente, le sue affermazioni. Il secondo e il terzo capitolo della sua voluminosa *Etica della*

¹³ Così, per esempio, recentemente affermava Spindelböck: «il presupposto principale del concreto riconoscimento della dignità umana è precisamente nient'altro che l'appartenenza di un essere vivente alla specie umana» (J. SPINDELBOCK, *Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens*, in «Forum Katholische Theologie» 27 [2011] 114-128). Similmente R. SPAEMANN, *Menschenwürde und menschliche Natur*, in «Communio» 39 (2010), 134-139; R. COLOMBO, *Vita: dalla biologia all'etica*, in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, 169-195.

¹⁴ Tra questi autori rimando L. MELINA, *Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica*, in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, 75-115. Per un'analisi più ampia di tale teoria, rimando a P. CATTORINI – M. REICHLIN, *L'idea di vita in bioetica*, in «Filosofia e Teologia» 10 (1996), 301-317, e alle analisi più approfondite in M. CHIODI, *Tra cielo e terra. La vita umana e il suo senso. Linee di interpretazione filosofica e teologica, a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella, Assisi 2002.

¹⁵ E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1993, 9 (orig. *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1993).

¹⁶ *Ib.*, 9. Laddove la citazione è identica alla precedente, d'ora in poi tralascerò il richiamo in nota.

vita, in modo perfettamente speculare, trattano le «basi (*Grund*) dell'etica della vita» prima «dal punto di vista filosofico»¹⁷ e successivamente «dal punto di vista teologico»¹⁸. Le due ricostruzioni sono molto consistenti, ricche di analisi e argomenti – fors'anche troppo ambiziosi – ma presentano un grosso limite di origine, che sta nell'accostare o giustapporre il punto di vista filosofico a quello teologico.

Per concludere, due mi paiono i rilievi fondamentali che possono essere mossi a questo modello. Il primo riguarda il nesso tra filosofia e teologia. Schockenhoff accosta il piano filosofico a quello teologico sulla base della differenza tra razionale e rivelato, cercandone poi certo il raccordo affermando che l'etica teologica rivelata deve argomentare filosoficamente – e in tal senso universalmente – le sue affermazioni. In questione qui è la problematica identificazione tra il filosofico (antropologico) e il razionale. Il modello di ragione è intellettualista, perché fa appello ad una universalità astratta e inesistente che non sembra ammettere alcun debito nei confronti dell'esperienza effettiva – pur rifacendosi ad essa in un breve passaggio fuori contesto – e che non considera la libertà come costitutiva della coscienza morale. In sostanza Schockenhoff sostiene che sarebbe possibile 'dimostrare' i principi etici e in tal modo egli consegna il proprio argomentare a un approccio intellettualista, razionalista e astratto che condiziona problematicamente l'impianto del suo pensiero.

Una possibile 'correzione' a tale approccio intellettualista – ed è il secondo rilievo – è proposta da Schockenhoff stesso quando, per 'dimostrare' la validità incondizionata del non uccidere, egli si appella insieme tanto all'esperienza morale (personale oppure condivisa?) quanto al principio puramente logico-razionale della non contraddizione. Rimane però tutto da chiarire il nesso tra razionalità ed esperienza¹⁹. La sua argomentazione, sostanzialmente razionale, solleva alla fine la domanda se possa davvero bastare – e in che cosa consisterebbe – una 'dimostrazione razionale' per sostenere la validità universale del criterio etico della dignità umana.

3. La grazia e la vita: fenomenologia e teologia (G. Angelini)

Assai critico rispetto ad un panorama 'bioetico' giudicato complessivamente scarso di proposte teoriche²⁰, il contributo di Angelini potrebbe essere caratterizzato per una duplice polarità: da una parte l'attenzione fenomenologica alle forme effettive della coscienza morale (vita) sia in riferimento alla vicenda biografica che all'esperienza del costume culturale e dall'altra il recupero dell'istanza teologica attraverso la ripresa della S. Scrittura (grazia).

La sua riflessione si scandisce attraverso un triplice passaggio (che qui non riespongo): la vita come forma della coscienza, il nesso tra cultura e vita²¹, la teoria antropologica.

Non c'è dubbio che la proposta di Angelini permetta significativi passi in avanti nel dibattito bioetico. Anzitutto il suo approccio fenomenologico²² consente una considerazione realmente antropolo-

¹⁷ *Ib.*, 45-102.

¹⁸ *Ib.*, 103-169.

¹⁹ Per finire, Schockenhoff si tutela dall'eventuale accusa che nelle sue argomentazioni etiche siano presenti verità filosofiche non solo come semplice «retroterra» (*ib.*, 15), ma addirittura come verità occultate e contrabbandate che sarebbero «i presupposti residui di un pensiero resistente all'argomentazione» (*ib.*). A ciò egli risponde che – in un corretto presupposto ermeneutico – «nelle controversie etiche nessuno comincia a pensare da un punto di vista zero» (*ib.*). Ciò che conta non è non avere precomprensioni, bensì che ciascuno le sappia motivare criticamente e illustrarle argomentativamente.

²⁰ Cfr. G. ANGELINI, *Introduzione*, in AAVV, *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 7-19., qui 7, che si introduce subito dichiarando la «insoddisfazione per la bioetica». Molti sono stati i suoi interventi sul tema. Per ora ci limitiamo a segnalare ID., «Non uccidere»: per una rinnovata comprensione del quinto comandamento, in «Rivista di teologia morale» 18 (1986), 33-45; ID., *La vita, il vangelo e la cultura odierna*, in P.P. DONATI (a cura di), *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella postmoderna*, FrancoAngeli, Milano 1989.

²¹ È a questo punto che nell'articolo che stiamo considerando Angelini accenna alla questione teologica, che però qui è presente soltanto in alcuni passaggi ed è trattata più diffusamente altrove. Cfr. G. ANGELINI, *La vita: fatto o promessa? L'etica come fedeltà alla vita*, in «Rivista di teologia morale» 18 (1986), 55-69; ID., *Rispetto della vita e idea della vita tra bioetica e teologia*, in «Filosofia e Teologia» 10 (1996), 232-244, soprattutto 239ss; ID., *La vita e l'uomo nell'età delle tecnologie riproduttive. Una domanda di sapienza e di agire responsabile*, in E. Sgreccia – M. LOMBARDI RICCI (a cura di), *Atti del 4° Convegno di studio «don Lorenzo Vivaldi»*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 95-111, soprattutto 104-105 e 110-111.

gica della vita e un impianto della teoria morale che restituisca il carattere intenzionale della esperienza della vita, nel suo nesso alla coscienza come categoria imprescindibile dell'esperienza morale. È su questo aspetto che la sua riflessione sulla vita come 'nodo teorico' della bioetica permette di fare luce sul rapporto tra l'esperienza umana universale e la coscienza credente²³. È su questo che occorre soffermarci: l'identità della coscienza e della coscienza credente.

«La coscienza dell'uomo ha in radice la qualità di coscienza *credente*. Sono presente a me stesso, e dunque sono *io* davvero, soltanto mediante l'*atto*, l'atto d'altra parte è umano soltanto a prezzo che io lo *voglio* ... Tra me e me sta il mio agire; esso è mediazione della coscienza. In tal senso appunto devo *credere* per essere; devo consentire al carattere promettente del vivere, perché quella *vita* nella quale in prima battuta mi trovo come gettato, diventi effettivamente mia, diventi una scelta.

... La fede cristiana non è altra cosa rispetto alla fede necessaria in ogni caso per vivere, ma è la forma che tale fede assume a fronte della rivelazione storica di Dio, e dunque della rivelazione cristologica, che manifesta pienamente la verità del destino dell'uomo»²⁴.

La tesi di Angelini è che si dà un nesso di circolarità tra la qualità morale della fede, in quanto questa è un atto libero, e qualità religiosa (e cristologica) della coscienza nel suo atto morale, perché non si può volere e agire senza credere. In altre parole, egli afferma il nesso tra fede ed etica, che non possono in alcun modo essere separate. La coscienza morale è coscienza credente e la coscienza credente è coscienza morale. La tesi è pienamente condivisibile nella misura in cui afferma il rapporto circolare tra fede cristologica e coscienza antropologica. Questo implica l'impossibilità di pensare la fede cristiana nella sua forma pratica a prescindere dalla determinazione della libertà di cui essa è il compimento e viceversa chiede di pensare la determinazione e il volere della coscienza a procedere dal compimento che le è dischiuso dall'evento cristologico. È evidente il vantaggio di tale approccio: esso consente di superare la «separazione tra ragione e fede»²⁵ e dunque tra «etica e religione, che tanto ha pesato sulla storia dell'Europa moderna».

Quel che a mio parere rimane da chiarire è come il nesso tra la forma morale e quella credente (cristiana) supponga il riconoscimento della differenza tra il credere inscritto universalmente nel volere – la fede come 'categoria antropologica' – e il credere della coscienza cristiana come affidamento alla rivelazione storica di Dio, che è anticipata nella promessa della vita, senza poter essere dedotta da questa. A meno di tanto il rischio è che i due aspetti, antropologico-morale e cristologico, rimangano giustapposti e il pensiero oscilli ora sul versante antropologico ora su quello teologico-cristologico senza approfondire la forma e la qualità della correlazione e cioè senza mostrare la differenza e il rapporto tra la coscienza morale, con la fede nella promessa (della vita) che le è anticipata e la coscienza cristiana, con la fede nel compimento cristologico (la pienezza della vita), che di tale promessa è compimento ineducibile.

4. Il dialogo tra etica e religione: comandamento e fede nella postmodernità (Ricœur)

Pur non appartenendo al dibattito teologico in senso stretto, Ricœur si è interessato a più riprese di questioni di ermeneutica biblica. Tra i suoi interventi propongo di riprendere qui un saggio dedicato al rapporto tra la religione e l'etica, così come essa si presenta nel mondo pluralista post-moderno e

²² Più che come un metodo – che sarebbe «definito a monte rispetto alla realizzazione del sapere stesso» (G. ANGELINI, *Postfazione*, in M. MCKEEVER – G. QUARANTA, *Voglio, dunque sono. La teologia morale di Giuseppe Angelini* (con un saggio di S. ZAMBONI – *Postfazione* di G. ANGELINI), EDB, Bologna 2011, 221-245, soprattutto 226) – egli preferisce parlare della fenomenologia come un approccio, necessario per uscire da un pensiero 'logico', razionalista e formale, come sostiene in *ib.*, 235.

²³ Si tratta di una 'formula' fondamentale nella sua riflessione: cfr. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa 1999, 558 e 569-570.

²⁴ *Ib.*, 569-570.

²⁵ G. ANGELINI, *Postfazione*, in M. MCKEEVER – G. QUARANTA, *Voglio, dunque sono. La teologia morale di Giuseppe Angelini*, 243.

post-illuminista e proprio sul tema del non uccidere. Questo suo contributo appare quindi particolarmente rilevante perché per un verso si assume l'onere di pensare il senso del 'non uccidere' all'interno della fede biblica e per un altro mette in relazione tale ermeneutica con l'etica da lui elaborata nel quadro del pensiero filosofico moderno e contemporaneo.

La riflessione di Ricœur, in questo contributo dedicato al non uccidere, si snoda in tre passaggi: la messa a tema del rapporto tra autonomia morale e fede religiosa, la domanda se il comandamento biblico del non uccidere sia (esclusivamente) religioso, e infine il confronto tra l'universalità che connota l'etico, implicata in un certo modo di intendere l'autonomia morale, e la morale credente interpretata nella sua forma di 'obbedienza amante'.

Per quanto riguarda il primo aspetto (su: come conciliare autonomia morale e fede religiosa?), mi limito a ricordare come Ricœur ponga la domanda, che dopo Kant è ineludibile per la modernità, se sia possibile conciliare l'autonomia morale e la fede religiosa e dunque la religione e l'etica²⁶.

Nel suo contributo egli si propone di mostrare che tra fede biblica e autonomia morale è possibile un nesso, senza che questo metta in dubbio il (suo) rifiuto di attribuire una valenza religiosa e teologica all'esperienza antropologica e morale.

Sullo sfondo del secondo passaggio (ul 'non uccidere' è un comandamento religioso?), nelle attuali condizioni culturali, caratterizzate dalla postmodernità, in cui le istituzioni, le comunità, gli individui, hanno messo tra parentesi il riferimento a Dio, sta la domanda se e come sia possibile oggi, dopo l'*Aufklärung*, recuperare le risorse bibliche della fede. In altre parole, qual è il contributo di un'etica cristiana nella cultura secolarizzata?

Per rispondere alla domanda Ricœur proporrà tre percorsi differenti, tutti riconducibili all'idea che il comandamento apodittico di Israele – analogamente a quello evangelico – non corrisponde all'imperativo categorico kantiano²⁷.

Il primo percorso mette in luce come il comandamento biblico non sia riducibile ad una semplice prescrizione, ma debba essere iscritto in un legame o affezione di dipendenza. In questo senso il comandamento chiede un'obbedienza e questa deve essere pensata come una delle 'affezioni' legate alla relazione con Dio.

Il secondo percorso proposto da Ricœur sta nel considerare il significato del termine 'amare' nella formula 'amore di Dio'. Il sentimento o affezione di dipendenza rispetto a Dio diventa così non una semplice obbedienza, ma «un'*obbedienza che ama*»²⁸. La formula 'amore di Dio' acquista una doppia valenza di reciprocità, insieme 'oggettiva' e 'soggettiva', come amore 'rivolto a ...' e amore 'venuto da ...'. L'amore è l'attraversamento della distanza, in un senso e nell'altro.

La terza via riguarda l'interpretazione del *comandamento* di amare. Evitando qualsiasi riduzione antropomorfa, in che senso si può dire che l'amore (di) Dio può essere comandato? La questione viene trattata da Ricœur rifacendosi alla nota distinzione proposta da Rosenzweig in *La stella della Redenzione*²⁹ tra comandamento e legge, per la quale il comandamento si riassume nella formula «*Tu, amami!*» e la legge in quella «*Fa' questo, non fare quest'altro*»³⁰. Nel comandamento biblico,

²⁶ «Per i moderni dopo Kant», scrive P. RICŒUR, *Una obbedienza che ama*, in A. LACOCQUE - P. RICŒUR, *Come pensa la Bibbia*, Paideia, Brescia 2002, 123-147, 124, «detta in forma brutale, l'antinomia è questa: è possibile fare a un tempo professione di autonomia morale e di fede religiosa? O, per evitare lo scontro frontale, è possibile esprimere in forma diversa la relazione tra religione ed etica»? (*ib.*).

²⁷ «Solo dopo che avremo esaurito le risorse dell'equivalenza apparente tra l'apodittico biblico e il categorico kantiano, potremo chiederci se la nozione stessa di apodittico non sia per caso inadatta a una legge di cui si dice che non è un codice e che, anzi, dispiega un programma di libertà a partire da un annuncio di libertà» (*ib.*, 126).

²⁸ *Ib.*, 130.

²⁹ Quest'opera è considerata da Ricœur insieme filosofica e teologica. Essendo nota la sua ritrosia a mescolare i generi e gli approcci, non si può dire curiosamente che anche il suo saggio, che stiamo qui considerando, come molti altri, è insieme filosofico e teologico?

³⁰ Rosenzweig dice che l'abbandono richiesto all'uomo (*anima*) nell'amare Dio coincide con l'amore del prossimo. L'uomo può amare, nell'atto di amore, solo se è stato risvegliato dall'amore ricevuto da Dio: egli «può esternarsi nell'atto d'amore soltanto dopo essere divenuto anima destata da Dio. Solo il suo esse-amata da Dio fa sì che per l'anima l'atto d'amore sia più che un semplice atto, sia l'adempimento di un *comandamento d'amore*» (F. ROSENZWEIG, *La stella della Redenzione*, 230, cit. in P. RICŒUR, *Una obbedienza che ama*, in A. LACOCQUE - P. RICŒUR, *Come pensa la Bibbia*, 131-132).

all'origine del comando c'è l'amore dell'amante. Ciò è sorprendente – dice Ricoeur – ma non «inammissibile»³¹ o impossibile. L'annotazione mi pare di grande pregio, perché riconosce lo spazio o il luogo della rivelazione ebraico-cristiana: essa è una sorpresa, con tutto il carattere di ineducibilità e indisponibilità che comporta, ma non è inammissibile.

Questa distinzione tra comandamento e legge, secondo Ricoeur, permette di riscoprire, secondo una modalità postmoderna, un senso nuovo di legge che conduce oltre l'idea di un imperativo formale, radicato nell'autonomia. «*La riscoperta dell'amore che obbliga è postmoderna*»³². Essa non è una semplice riproposizione di un significato antico, ma è un'idea nuova, propiziata dalla rivelazione e conseguente alla scoperta moderna della 'universalità del singolo': questi viene amato e perciò gli è chiesto di amare³³.

Al termine di queste riflessioni sul comandamento biblico, Ricoeur può tornare alla domanda iniziale, relativa al non uccidere che, egli nota, chiede di chiarire in fine «il senso della correlazione»³⁴ tra il primo e il quinto (o sesto) comandamento, tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo. A suo parere tale correlazione esige anzitutto di riconoscere l'asimmetria o la sproporzione tra i due comandamenti, tra Dio e il prossimo, poiché Dio è unico e senza uguali e il prossimo è molteplice. L'amore del cristiano rimane lacerato dalla sproporzione tra l'altezza e l'esteriorità, nella relazione all'Altissimo, che è Unico, e al prossimo, che è molteplice. Questa sproporzione tra amore di Dio e amore al prossimo dice il nesso tra il sovra-etico e l'etico, per la quale – aggiungiamo – da una parte l'etico non può essere ridotto al teologico cristologico e dall'altra esso non può essere annullato nel sovra-etico, in quanto è proprio l'evento della Rivelazione che autorizza l'uomo a decidere di sé nel suo rapporto a Dio, implicato nel rapporto ad altri da sé.

L'ultimo passaggio – sull'obbedienza che ama e l'autonomia morale, che è l'istanza da cui Ricoeur è partito – propone di cercare una relazione tra questo modo di pensare l'etica della fede ebraico-cristiana – a partire dal nesso tra il comandamento dell'obbedienza amante, che implica il non uccidere, con il suo equivalente evangelico dell'amore del prossimo, con l'esperienza morale che nell'illuminismo ha ricevuto il definitivo riconoscimento del suo statuto di autonomia.

Mantenendo il duplice obiettivo di evitare l'«insidia dell'apologia e della confutazione»³⁵, Ricoeur si proporrà qui di mostrare come l'obbedienza che ama non sia il contrario di un'etica dell'autonomia, ma anzi ne sia la radicalizzazione. Partendo dal riconoscimento del pluralismo attuale, peraltro legato alla fede ebraico-cristiana, egli intende anche offrire un contributo alla discussione pubblica, contribuendo alla costituzione di una convinzione 'ben ponderata'. L'esercizio della sua riflessione consisterà nell'individuare alcune piste nelle quali si dischiude il contributo del credente sia al dibattito teorico sia allo spazio pubblico delle argomentazioni.

«In una cultura pluralista qual è la nostra non si tratta né più né meno che di dare un contributo alla discussione pubblica, in cui ebrei e cristiani portano la convinzione di cui sopra si è tracciato il profilo; convinzione che, con l'aiuto dell'argomentazione, vorrebbe farsi riconoscere come 'convinzione ponderata', secondo l'espressione cara a John Rawls»³⁶.

L'argomentazione di Ricoeur si svolgerà su quattro livelli, che si prefiggono di mostrare come l'amore istruisca la giustizia e la preservi dai suoi eccessi, garantendone il livello più alto³⁷. Non po-

³¹ *Ib.*, 132.

³² P. RICOEUR, *Una obbedienza che ama*, in A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia*, 132.

³³ «La modernità ha scoperto e costruito l'universalità del singolo, dell'individuo; la rivelazione lo riconduce a quel che sta prima, alla singolarità dell'essere amato. A un uomo viene comandato di amare» (*ib.*).

³⁴ *Ib.*, 133.

³⁵ *Ib.*, 134.

³⁶ *Ib.*, 135.

³⁷ Dopo queste riflessioni Ricoeur apre anche ad un ambito – per noi meno direttamente interessante – con la domanda se l'istruzione dell'amore nei confronti della legge non tocchi solo ogni uomo e tutti gli uomini ma anche gli altri viventi. Al livello biblico è il nesso tra teologia della legge e teologia della creazione. A suo parere l'uomo ha verso gli esseri viventi dei doveri, anche tenendo conto

tendo riprendere qui in modo analitico le cinque piste da lui suggerite, mi limito a sottolineare come Ricœur abbia il merito di studiare le condizioni teoriche per pensare il nesso tra la religione e l'etica nella modernità post-illuminista. Ricœur non nega la relazione, ma la costruisce a partire dalla separazione, indicando da una parte l'irriducibilità della religione all'etica, pena la abolizione del sovra-etico nell'etico e la perdita della specificità della fede ebraico-cristiana, e dall'altra l'autonomia morale (e universale) che tuttavia non esclude la teonomia del Dio biblico, che sotto il profilo filosofico è sorprendente, ma non inammissibile. Stabilendo una separazione tra i due ambiti, teologico (cristologico) e antropologico, pur mettendoli in relazione l'uno all'altro, per non riconoscere la qualità religiosa e teologica dell'identità antropologica, deve in pratica sostituire il teologico dell'antropologico con l'appello diretto al biblico (cristologico). Non sarebbe invece più fruttuoso riconoscere che il sovra-etico non è subito e solo il Dio della Scrittura, poiché il rapporto a lui si iscrive nell'assolutezza dell'etico e in quel rapporto all'Origine che è costitutivo del sé e che è all'origine della relazione teologica inscritta nell'agire quotidiano?

5. Universalità e singolarità: l'esperienza umana e l'esperienza cristiana

Al termine di un lungo percorso, sarebbe interessante riprendere le domande e le istanze fondamentali emerse nei modelli teologici che abbiamo passato in rassegna a proposito dell'idea di vita in bioetica, nel mondo secolare: la natura, la ragione, la grazia della vita (la vita come grazia e promessa e la grazia escatologica della vita come compimento della promessa), il comandamento etico-religioso del non uccidere.

L'intento (teorico) che mi propongo è di mostrare come l'agire morale implichi un significato religioso – il cui compimento è riconosciuto *a posteriori* nell'evento cristologico – che non ne cancella né l'autonomia né l'universalità, ma al contrario ne radicalizza l'istanza, poiché tale riconoscimento è il compimento di quel rapporto tra singolarità e universalità che in ambito morale proprio la modernità ha riconosciuto e valorizzato³⁸. Al di là di tali questioni, però, mi soffermerò soprattutto sulla parte finale, sulle conseguenze pratiche che derivano da questa impostazione teorica.

a) Il rapporto etica-religione

La prima questione cruciale riguarda il nesso tra etica e religione. Duplice è il rischio da evitare a questo riguardo. Il primo pericolo sta in un 'monopolio' dell'etica – con il diritto (naturale) che viene da questa dedotto – da parte della fede, come accade nel modello della sacralità. Contro questo sequestro, fatto in nome della ragione, occorre ripensare il nesso tra antropologico e teologico non secondo la tradizionale coppia di ragione e fede, bensì secondo il rapporto tra coscienza credente e coscienza morale.

Il secondo pericolo sta nell'annullare o marginalizzare la fede in nome dell'autonomia della morale, riducendo la fede a pura opinione personale. Questo è ciò che rischia la modernità.

b) Il nesso tra ragione e fede

Parallelamente al nesso tra etica e religione occorre ripensare il rapporto tra ragione e fede. È la seconda questione cruciale. Si tratta di un difetto reciproco al precedente perché nel dibattito teologico (e filosofico) l'etica è spesso identificata alla ragione e la religione alla fede.

Sia nella posizione filosofica della legge naturale (la sacralità della vita) sia in quella post-moderna che separa la fede da una filosofia 'agnostica', pur se in modi diversi – per giustapposizione o estraneità – la ragione è intellettualista e la fede diventa superflua. L'umano è ridotto alla universalità di

di un elemento estetico, legato al fascino della bellezza del creato, che pur preservando l'asimmetria, possono essere ispirati da «una forma specifica di sollecitudine» (*ib.*, 147).

³⁸ Come ricordava Ricœur: «la modernità ha scoperto e costruito l'universalità del singolo, dell'individuo; la rivelazione lo riconduce a quel che sta prima, alla singolarità dell'essere amato. A un uomo viene comandato di amare» (*ib.*, 132).

una ragione astratta, da cui la fede rimane separata e non è riconosciuta come ‘principio di formazione’ della coscienza morale e cioè forma veritativa dell’umano come tale. Il credere (*fede*) infatti è costitutivo dell’uomo, in quanto è atto della libertà che si affida a un senso che le si rivela come una verità indisponibile. Tale scelta appartiene alla struttura originaria (*a priori*) dell’antropologico, perché non c’è nessuno che possa sfuggire alla necessità di volere la totalità di sé, a partire dalla sua esperienza pratica. In questo senso antropologico la fede è la forma compiuta della libertà personale e cioè quella decisione senza la quale l’uomo non perviene a sé e al suo compimento. Analogamente, la ‘ragione’ (morale) ha un debito nei confronti dell’esperienza storico-pratica, civile e personale, e dunque nei confronti della libertà personale. Nella ragione è affermata quell’istanza di universalità che appartiene in modo costitutivo alla coscienza, nelle sue relazioni libere, poiché l’identità del sé (ipseità) si attua nel riconoscimento reciproco tra il sé e l’altro e ogni altro (universalità).

La singolarità della fede e l’universalità della ragione sono perciò co-implicate *nella* coscienza, perché è solo nella decisione che questa accede alla verità che le promette il suo compimento, rivelandosi come degna di essere voluta, perché è di tutti. La categoria antropologica della coscienza, non ridotta a conoscenza, mette in luce la qualità morale e cioè libera dell’esperienza umana. Essa si affida ad una verità – che proprio perché è di uno è di tutti – che le si manifesta nell’esperienza come l’evidenza a cui vale la pena dedicare la vita.

Questo modo di pensare il nesso tra ragione e fede non conferisce alla fede cristiana uno statuto *a priori* privilegiato – nel presupposto di un sapere che si imporrebbe per la sua razionalità superiore – ma le riconosce *a priori* la possibilità di sedere al tavolo del confronto tra i saperi, dove le è chiesto di esibire in modo organico il suo metodo, le interpretazioni, le categorie, gli argomenti e le norme morali formulate in rapporto alla vita umana.

c) Il nesso ‘circolare’ tra esperienza morale e esperienza cristiana

La terza questione cruciale riguarda il nesso tra l’esperienza umana, nella sua forma originariamente morale, effettiva, pratica, e l’esperienza religiosa del cristiano. Tale rapporto deve essere pensato insieme come circolare e asimmetrico. Tra la figura dell’umano e il compimento che è annunciato nell’evento di Gesù si dà una correlazione asimmetrica e circolare, poiché esse si implicano l’una con l’altra. L’esperienza etica del cristiano ha un duplice rapporto rispetto alla struttura antropologica: per un verso essa ne è debitrice in modo costitutivo e per altro verso ha la pretesa di testimoniare, in forma storica e sempre incompiuta, l’evento cristologico come compimento ineducibile di una promessa (anticipazione) che la coscienza attende e invoca senza poterlo produrre.

d) Le forme della presenza cristiana nella società secolare

Vorrei concludere chiedendomi quale dovrebbero essere le caratteristiche fondamentali della presenza del cristiano nella società secolare e nel dibattito pubblico, sia intellettuale che politico. Come abitare in un cultura secolarizzata e una società plurale non subendo questi fenomeni, ma trasformando tale condizione epocale in un’occasione feconda, non semplicemente da subire passivamente o da contrastare difendendosi?

La prima forma è quella della testimonianza. Questa non può che essere una testimonianza grata perché graziata e per questo capace di relazioni ‘liberanti’ in quanto grate. In questo senso c’è un più, una specificità della testimonianza cristiana. Essa attesta un’eccedenza sovra-etica, che non istituisce per il credente un compito o un ideale impossibile, ma autorizza il suo impegno. In rapporto a questo modo di intendere l’esperienza etica del credente, anche la norma deve essere pensata come simbolica, nel rapporto al bene. Come tale essa è necessaria ma insufficiente per dire l’esperienza antropologica universale nella sua forma propriamente morale. La norma rinvia all’esperienza della vita buona e al desiderio del compimento, rispetto a cui essa è istruzione e via. La norma dice la forma concreta dell’obbedienza amante, senza predeterminarne *a priori* le forme.

Nella sua testimonianza il cristiano è chiamato ad attestare che egli non ha altra possibilità di salvare la propria vita se non in una relazione di prossimità che implica la possibilità di consegnare la propria vita anche a chi la rifiuta (amore al nemico). Questa testimonianza, che è di uno solo, è destinata a tutti ma perché tutti la riconoscano occorre che ciascuno la accolga. Perciò la testimonianza è decisiva, ma rimanda ad altro da sé. L'esperienza del cristiano, al suo interno, riproduce la circolarità tra singolarità e universalità, che connota in modo originario la struttura dell'esperienza umana nella sua valenza morale.

Sotto un profilo teorico, non solo per il teologo ma per ogni credente, accogliere l'appello alla 'laicità' secolare implica lo sforzo di rendere ragione della forma morale della fede cristiana, mostrando l'evidenza delle ragioni antropologiche delle pratiche della vita buona (prossimità) che vi sono implicate. In questo ogni cristiano dovrebbe essere avvertito che alla verità del compimento non si accede attraverso la dimostrazione razionale di una legge morale universale, razionale o naturale, che si imporrebbe incontrovertibilmente per tutti. Non c'è alcun accesso immediatamente universale alla verità etica (il bene da volere), perché è solo la determinazione di sé, in rapporto alla promessa e al suo compimento (cristologico), che permette di accedere – testimoniandola – a quella verità che è per tutti, proprio perché io senza di essa non posso vivere. È dunque nella pratica morale, nel consenso alla promessa della vita (buona) che il credente attesta il dono ricevuto. Tale promessa trova nella esperienza della relazione filiale – rispettivamente paterna e materna, e quindi sponsale, nelle sue forme sempre storiche – il suo paradigma e la sua illustrazione originaria e nella relazione al 'Padre che è nei cieli' il suo compimento.

Sotto il profilo più teorico al credente e in particolare al teologo si dovrebbe raccomandare di superare sia il dogmatismo dispotico sia il riduzionismo dimissorio di chi si limita ad argomentare *etsi deus non daretur*, quasi a pretendere di volere 'tradurre' in un senso meramente antropologico le sue convinzioni, occultando la qualità teologica delle questioni radicali del vivere – e questo vale in modo specifico per le problematiche legate alla bioetica alla pratica medica e alla biomedicina, dal nascere, al patire, al morire –.

La circolarità tra esperienza morale e esperienza cristiana di cui abbiamo parlato non implica però né la pretesa di dedurre l'etico dal teologico e dal cristologico, come se solo la fede in Dio permettesse di vivere e pensare secondo una vita buona o come se solo il credente *a priori* potesse ritenere di avere lui solo la soluzione a tutte le domande morali, ma al contrario suscita nel credente una disposizione dialogica sia all'interno della comunità cristiana sia nel confronto con la società (eventualmente) secolare. L'esperienza morale mantiene la sua autonomia (teonoma), poiché chiede di essere pensata come l'autonomia di un soggetto la cui decisione implica una relazione all'altro tale per cui è proprio in questa che egli decide di sé e della promessa di Dio. Nella decisione etica è in gioco la totalità e dunque il compimento di un desiderio che ha una struttura relazionale.

Sotto il profilo culturale, sociale e politico, questo modo di pensare l'etica teologica nella bioetica raccomanda una presenza attiva e testimoniale, capace di inserirsi nei rapporti civili e politici mostrando i nodi etici che sono in gioco nelle scelte pubbliche della società democratica e che richiedono di essere regolate custodendo l'altezza e la profondità dell'esperienza morale, anche grazie a un dibattito che istruisca le decisioni orientandole alla sapienza della *phronesis*³⁹.

Maurizio Chiodi

³⁹ Sul rapporto tra (bio)etica e (bio)politica, rispetto a queste note troppo veloci mi sono soffermato più diffusamente in M. CHIODI, *L'etica e il diritto. La politica e la questione della laicità*, in A. BERTULETTI – F.G. BRAMBILLA – L. BRESSAN – M. CHIODI – A. CORTESI – M. EPIS – G. ROTA – G. ZANCHI, *Teologia dal vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 159-201 e ID., *Di generazione in generazione. Bioetica e biopolitica: è possibile rimanere umani?*, in G. ANGELINI – F. BOTTURI – F.G. BRAMBILLA – M. CHIODI – A. COZZI – C. GIACCARDI – M. RECALCATI – E. TOURPE – S. UBBIALI, *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, 59-101.