

ALBERTO BONDOLFI

QUALE RUOLO PER LA RIFLESSIONE TEOLOGICA NEI DIBATTITI BIOETICI?

1. *Introduzione*

Scopo di questo scritto è innanzitutto quello di fare chiarezza per colui che l'ha redatto, viste le implicazioni in cui l'hanno portato i suoi impegni professionali e la struttura del paese in cui vive ed opera. Si tratta di vedere se considerazioni a carattere teologico possano o debbano trovare posto, e se sì quale, nell'ambito del dibattito pubblico in bioetica e, in maniera particolare, anche in processi legislativi.

Il quesito trova risposte diverse all'interno di società e di Stati che si considerano «*laici*» secondo modalità diverse ed a partire anche da diverse culture giuridiche. Il quesito ora evocato sembra costituire un *problema recente* ed in gran parte lo è davvero. Un minimo di esplorazione storica comunque, ci mostrerà come almeno alcuni aspetti di questa problematica fossero già noti alle generazioni che ci hanno preceduto e che quest'ultimi avevano ricevuto risposte adeguate, anche se esse oggi vanno riconsiderate a partire dai mutati scenari di fronte a cui ci troviamo.

Non intendo, nell'ambito di questo contributo, sostenere una tesi precisa che risponda all'interrogativo formulato nel titolo, poiché sono ancora alla ricerca di una risposta maggiormente articolata. Mi permetterò comunque di escludere, mediante la formulazione di argomenti, *posizioni estreme* al quesito posto e cercando di posizionarmi in maniera differenziata. Infine, e concludendo queste considerazioni prelie, non intendo entrare esplicitamente nel campo delle discussioni che avvengono in Italia al riguardo, poiché conosco troppo poco la situazione di questo Paese e poiché la mia intenzione è piuttosto quella di uno studioso di etica teso a formulare posizioni di principio e di metodo e non quella di un attore politico che vuol manifestare pubblicamente come intende articolare nella sfera pubblica le proprie convinzioni.

Strutturerò il mio intervento in vari momenti. Innanzitutto cercherò di schizzare a grandi linee il sorgere della riflessione bioetica, vista all'interno del fenomeno culturale più ampio della ripresa di interessi per l'etica in

genere. In un secondo momento tenterò di vedere come sia nata l'esigenza di giuridificare alcune posizioni difese in ambito etico e le difficoltà specifiche dovute al passaggio dall'etica al diritto. Infine la mia attenzione si rivolgerà al fenomeno religioso ed al suo nuovo apparire sulla scena dei dibattiti pubblici attorno alla regolamentazione di nuove pratiche biomediche ed ai fenomeni connessi con questo nuovo apparire. Cercherò di formulare qualche conclusione a carattere metodologico sui rapporti complessi tra questi vari momenti e varie discipline.

2. Il contesto in cui sorge la bioetica

Il contesto culturale in cui ha visto la luce la disciplina comunemente chiamata *bioetica* è tale da determinare in parte anche la percezione del suo compito all'interno di processi di regolamentazione sociale delle pratiche essa stessa si è proposta di riflettere.

La bioetica nasce e sviluppa come una riflessione che accompagna gli sviluppi della medicina e della biologia a partire dagli anni '70 del secolo scorso, dapprima in un contesto statunitense per poi propagarsi anche al continente europeo ed a varie aree culturali, per arrivare infine a toccare tutta la società internazionale¹. Nella sua prima fase essa veniva proposta soprattutto, anche se non esclusivamente, da studiosi provenienti dalle scienze naturali e dalla medicina da una parte e da teologi di varie confessioni cristiane dall'altra². Questa «alleanza interdisciplinare» di tipo abbastanza originale e nuova nel paesaggio culturale di quel tempo aveva indirettamente lasciato per così dire fuori gioco, ed almeno agli inizi, contributi a carattere squisitamente filosofico.

Ci si può chiedere da dove venisse questa preferenza data ai teologi da parte degli studiosi di medicina e di biologia applicata all'essere umano e se si potessero riscontrare fattori di tipo «politico» per una tale scelta.

-
- 1 La letteratura sulla nascita e sviluppo della bioetica è immensa anche in lingua italiana. Rimando, in maniera del tutto soggettiva anche se spero non arbitraria a C. VIAFORA (a cura di), *Venti anni di bioetica*, Padova, 1990. Per una interpretazione delle prime fasi della bioetica cfr. H. DOUCET, *Au Pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux Etats-Unis*. Genève, 1996. Per una interpretazione della nascita e dello sviluppo della bioetica a partire da una prospettiva sociologica ispirata soprattutto alla teoria dei sistemi cfr. D. TOSINI, *Equilibri bioetici. Contributo dalla teoria dei sistemi sociali*, in *Equilibri* 10 (2006), 379-388.
 - 2 Sul ruolo svolto dalla teologia in questo ambito ed in questo periodo specifico cfr. il volume collettaneo: E.E. SHELP (a cura di), *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*, Bologna, 1989.

Personalmente tendo a vedere in questa preferenza un segno di riconoscimento, forse in parte persino incosciente da parte delle persone di scienza empirica, della sensibilità particolare che i teologi avevano ed in parte continuano ad avere per l'*implementazione sociale* delle loro riflessioni. Questa predisposizione è particolarmente osservabile nei teologi di tradizione cattolica, e ciò a causa della lunga tradizione della teologia morale cattolica, legata alla pratica della casistica e della pratica, anche giuridicamente configurata, della confessione dei peccati³.

La riflessione etico-filosofica, richiamantesi in maniera esclusiva al criterio della ragione, arriva su questo terreno fatto di considerazioni teoriche ma anche di valutazioni concrete legate all'*implementazione* di alcune norme riconosciute unanimemente quando quest'ultimo sembra già essere per così dire «occupato». L'inserzione dell'etica filosofica, come disciplina classica di ogni sistema filosofico, ha preso parte attiva al dibattito bioetico con un certo qual ritardo anche per cause interne al suo sviluppo storico, a partire dagli anni '70 del secolo scorso. A più di 40 anni di distanza siamo oggi in grado di distinguere varie fasi del «ritorno dell'etica» sulla scena filosofica, dopo decenni di parziale assenza o perlomeno di scarsa rilevanza all'interno della filosofia nella sua globalità.

In un primo momento la riflessione etica si è presentata sotto forma di dibattito tra *scuole metaetiche diverse*. Nel mondo anglosassone ci si occupava soprattutto di stabilire quale fosse la peculiarità del linguaggio morale in quanto tale e del tipo di conoscenza che si poteva guadagnare dall'analisi linguistica di asserti a carattere morale. In questo momento si affrontano tra loro scuole diverse che hanno ricevuto etichette del tipo «emotivismo», «imperativismo», tutte tese a localizzare la specificità e la portata del linguaggio morale, senza occuparsi esplicitamente di norme concrete e della loro pertinenza di contenuto⁴.

Solo in un secondo momento, localizzabile a seconda delle aree linguistico-culturali, ancora negli anni '70 o qualche anno più tardi, gli interessi

3 Cfr. per una disamina del ruolo avuto nel passato, ed in parte ancora oggi, dalla casistica: R. SCHÜSSLER, *Moral im Zweifel*, Paderborn, 2003 e 2006 (2 voll.); P. HURTUBISE, *La casuistique dans tous ses états*. Ottawa, 2005; S. BOARINI, *Introduction à la casuistique*, Paris, 2007. Per una ripresa della casistica nel dibattito bioetico contemporaneo cfr. S. MORINI, *Probabilismo. Storia e teoria*, Milano, 2003; P. VINEIS, *Nel crepuscolo della probabilità. La medicina tra scienza ed etica*, Torino, 1999.

4 Per una conoscenza di questa fase della storia dell'etica cfr. la documentazione estremamente accurata di G. GREWENDORF e G. MEGGLE, *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Francoforte, 1974; ultimamente cfr. T. STAHL, *Einführung in die Metaethik*, Stoccarda, 2013.

passano dalle considerazioni metaetiche a quelle di un'etica che si vuole esplicitamente normativa e chinata su dilemmi morali concreti e legati alle sfide delle società di quel tempo.

Durante una terza fase, tipica del primo decennio del nostro secolo, l'attenzione dei filosofi morali si china su quella che viene chiamata l'*etica applicata*, o meglio sulle etiche applicate, sottodiscipline che esplorano i risvolti normativi di singoli settori della vita sociale, come ad esempio quello delle scienze biomediche o quelle legate allo studio del rapporto tra uomo e natura. Questo passaggio alle etiche applicate va senz'altro salutato con piacere, anche se esso non ha portato necessariamente maggior chiarezza attorno allo statuto che l'*applicazione* in quanto tale debba avere all'interno della riflessione etica⁵.

Per poter mettere chiaramente in evidenza quali siano le posizioni possibili nel concepire le caratteristiche specifiche dell'etica applicata ed i compiti ad essa connessi si cercherà qui di ipotizzare l'esistenza di modelli ideal-tipici a carattere volutamente «estremo», in modo da poter stabilire quale sia il ventaglio entro cui essi si muovono. Tali modelli ideal-tipici non vengono sostenuti nella loro forma «pura», bensì in modelli più o meno pragmaticamente adattati. Essi mantengono, almeno nell'economia di questo esposto, un loro significato pedagogico che intende mettere in evidenza la peculiarità del problema dell'applicazione in etica.

- Un primo modello «estremo» vede nel momento applicativo solo una mera deduzione a partire da principi etici ritenuti sufficientemente fondati. Si sostiene, sempre all'interno di questo modello ipotetico, una costruzione geometrica del sapere morale, in cui le proposizioni concrete non sono altro che esplicitazioni di quanto già essenzialmente contenuto nelle proposizioni generali che caratterizzano i principi etici. Sempre all'interno di una tale visione l'etica applicata non può essere produttrice di vero «nuovo sapere» poiché l'operazione dell'applicare, nel suo carattere esclusivamente deduttivo, non apporta alcun elemento sostanzialmente nuovo al sapere morale.
- All'altro estremo dell'area che qui si vuol delimitare si enfatizza il carattere di novità legato ad ogni nuova applicazione in etica. Si sottolinea come una quantità di problemi fattuali, come ad esempio l'esplosione demografica o la crisi ambientale, esigano «nuove risposte». Esse devono essere «nuove» non solo nel senso che chiedono nuove concretizza-

5 Mi sono espresso attorno al movimento delle etiche applicate in A. BONDOLFI, *Etica applicata*, in *Cenobio* (1995), 279-289.

zioni di principi morali già noti, bensì una riconsiderazione radicale dei principi stessi. In altre parole a nuovi problemi devono corrispondere nuove teorie etiche. Questa tendenza, se costantemente applicata, porta evidentemente ad una «polverizzazione» dei discorsi di filosofia morale che nega ogni analogia tra i vari conflitti morali ed i vari settori della vita qui esaminati.

Queste due modalità non vengono evidentemente sostenute nella loro estrema crudezza, bensì in variazioni maggiormente moderate. Si tratta ora di vedere quale sia la via media teoricamente più coerente e che al contempo dà migliori frutti a livello operativo. Al riguardo sembra particolarmente utile soffermarsi brevemente attorno alla distinzione tra il momento del *fondare* e rispettivamente dell'*applicare*. La distinzione è nota, nel suo contenuto più generale, già alla riflessione ermeneutica classica, ma essa trova oggi nuove esplicitazioni e precisazioni direttamente collegate con la teoria etica. In quest'ultimo contesto fondare una norma morale indica innanzitutto l'insieme di operazioni intellettuali tendenti a trovare ragioni di principio che militino a favore o contro di essa. Applicare indica invece, sempre in questo contesto preciso, la ricerca di argomenti a favore o sfavore della scelta di una norma concreta per valutare normativamente una situazione conflittuale per l'agire umano. Sempre all'interno dell'operazione specifica dell'applicare si ritrovano considerazioni attorno al grado ed alle modalità della validità della norma stessa, così come una serie di riflessioni attorno al ruolo giocato dalle circostanze in questo ambito.

3. *Ed ora arriva il diritto*

Il movimento fondativo ed applicativo possono infine essere riflettuti in filosofia in luoghi e secondo modalità diverse. Nell'ambito della storia della filosofia si rivela particolarmente utile ricostruire e reinterpretare questa distinzione all'interno di vari sistemi etico filosofici. Un'ulteriore possibilità è data dalle considerazioni che si possono fare sulle modalità in cui si articola la distinzione tra fondare ed applicare rispettivamente in *etica* ed in *diritto*. Su queste due tematiche vorrei qui proporre alcune sommarie considerazioni.

La necessità di regolamentare giuridicamente, sia a livello nazionale che internazionale, alcune nuove pratiche biomediche è data da impellenze diverse: alcune a carattere organizzativo, altre di natura economica, ma

soprattutto perché legate ad intuizioni morali, condivise e generiche al contempo.

Alcune pratiche si sono diffuse in vari Paesi secondo modalità diverse: in alcuni di essi la mancanza di legislazioni specifiche ha portato a pratiche selvagge o al diffondersi di un «turismo» da parte di persone che non potevano accedere a queste medesime pratiche nel loro Paese, a causa di una legislazione proibizionista. Si pensi solo, per fare due esempi legati all'attualità legislativa dell'Italia e della Svizzera, alle tecniche procreative da una parte ed alle pratiche di fine vita dall'altra.

Nel primo caso si è assistito ad una certa qual «immigrazione» di cittadini stranieri in Italia, anche se minima, in assenza di una legge specifica che regolasse le tecniche procreative, ed in presenza di alcuni medici che le proponevano anche a donne che avevano passato la barriera della menopausa. Quando, mediante l'approvazione della *legge 40* la Repubblica italiana si è data una regolamentazione particolarmente restrittiva e severa, il movimento di donne o di coppie desiderose di procreare in condizioni di sterilità totale o parziale si è spostato dall'Italia nei paesi vicini, come appunto la Svizzera.

La necessità di legiferare in questi ambiti è dunque innanzitutto di tipo organizzativo, prima ancora che dettata da considerazioni a carattere morale. Quest'ultime arrivano sulla scena del dibattito pubblico in un momento in cui esse rischiano di essere utilizzate per scopi diversi da quelli per cui esse sono state proposte.

Si manifestano a questo punto una serie di problemi e di nodi difficilmente districabili. Innanzitutto permane l'esigenza, presente e legittimata già da secoli, di distinguere chiaramente tra *sfera morale* e *sfera giuridica* quando si vogliono proporre norme precise nell'ambito della medicina e della biologia contemporanee⁶. La distinzione tra le due sfere è conosciuta e rivendicata da tempo, ma assume, di fronte alle sfide della biologia e della medicina contemporanee, nuove forme, nuove esigenze e nuove legittimazioni.

Si può innanzitutto rilevare la presenza di una situazione paradossale. Di fronte a nuove possibilità aperte dall'applicazione clinica di scoperte fatte in biologia e medicina, si afferma in maniera altrettanto generale che generica di essere di fronte ad un nuovo problema etico. Ma la costatazio-

6 Mi sono espresso dettagliatamente su questa problematica in A. BONDOLFI, *Aspetti etico-giuridici ed etico-politici della bioetica*, come pure in ID., *Etica e diritto nell'ambito delle biotecnologie*, entrambi in A. BONDOLFI, *Primum non nocere*. Comano, 1992, 41-71 e 73-83.

ne generale porta poi a conseguenze diverse sia per il dibattito pubblico che per il processo legislativo. Per alcuni la constatazione della presenza di quesiti e dilemmi etici in un ambito preciso della vita pubblica implica immediatamente la constatazione parallela secondo cui ci sarebbe la risposta etica corretta a questi quesiti e dilemmi e non si tratterebbe di far altro che riempire il preteso «vuoto giuridico» con norme che riflettano e rispettino tali esigenze etiche.

Per altri invece compito specifico del diritto sarebbe quello di aprire spazi di libertà nei confronti dei quesiti e dilemmi evocati, in modo che la risposta ad essi sia delegata alla coscienza morale dei singoli cittadini e che lo Stato si ritiri dall'imporre una soluzione coerente alla cultura giuridica statunitense che vede nell'interruzione gravidanza un problema ed un dilemma che fa parte della «sfera privata» delle donne in stato di gravidanza.

Di fronte a queste due modalità di porsi di fronte ai conflitti normativi che attanagliano le nostre società penso che l'attitudine maggiormente corretta sia quella che, tenendo conto della pertinenza della distinzione tra questioni di «foro interno» e di «foro esterno»⁷, trovi una *linea media potenzialmente consensuale*, poiché quest'ultima si orienta al criterio, in questo caso prioritario anche da in prospettiva morale, della *pace sociale*.

Rinunciare a perseguire tale linea significa accettare o l'anomia di un vuoto giuridico voluto, in presenza di criteri generali cui appellarsi per legiferare in maniera specifica, o l'imposizione despótica di una sola linea normativa, ritenuta cogente per tutta la cittadinanza. Chiedere se, sempre nell'ambito delle nuove pratiche biomediche, ce ne siano alcune rientranti tra quelle che appartengono ad un «foro squisitamente interno» e che quindi non possano essere decise e normate dal diritto pubblico. Nella mia modesta esperienza, fatta soprattutto in seno al Comitato nazionale di bioetica svizzero, ne ho trovato solo uno, ma di particolare esemplarità. Su questo quesito il comitato stesso ha cambiato la propria posizione, passando da una proposta di proibizione ad una di maggior flessibilità nella proposta normativa. Si tratta del nodo normativo dato dalla pratica del cosiddetto «bambino salvavita» o «bambino speranza»⁸. La commissione elvetica si trovava di fronte al dilemma teso a proporre al legislatore di proibire giuridicamente la pratica che permette ad una coppia che già ha un bambino

7 Sulla pertinenza di questa distinzione, sorta in gran parte all'interno di un contesto teologico ed ecclesiale, cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere*, Bologna, 1992; cfr. pure: ID., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.

8 Cfr. le due prese di posizione presso <http://www.bag.admin.ch/nekcne/04229/04232/index.html?lang=it>.

o bambina colpiti da una malattia genetica grave e che può essere trattato efficacemente mediante un trapianto di tessuto (in genere il midollo spinale) di un fratellino o sorellina dalle caratteristiche genetiche appropriate. Questo secondo bambino o bambino può essere procreato con l'aiuto della medicina di riproduzione, mediante l'impianto dell'embrione che abbia le caratteristiche genetiche desiderate e cioè utili alla terapia prevista per il fratello o sorella. Questa scelta implica la distruzione programmata degli embrioni che non abbiano le caratteristiche genetiche desiderate, ma non rappresenta un danno per la salute di questo nascituro.

Viene evocato a questo punto della discussione etica l'argomento secondo cui il bambino non sarebbe *desiderato per se stesso*, ma solo come strumento di terapia per quello che già esiste. Saremmo di fronte ad una *strumentalizzazione di una persona*, ridotta a cosa a servizio del benessere di un'altra. In un primo momento la Commissione aveva aderito a questo apprezzamento (cfr. presa di posizione no. 5), ma poi, riflettendo con maggior calma, aveva riformulato la propria posizione, tenendo conto di due differenziazioni che la portavano poi a rivedere il proprio giudizio normativo.

Innanzitutto una lettura maggiormente attenta delle fonti kantiane cui ci si riferiva per condannare ogni forma di strumentalizzazione dell'essere umano portava alla constatazione secondo cui non ogni forma di strumentalizzazione sia necessariamente immorale, ma solo quella che può essere definita come «totale», mentre strumentalizzazioni «parziali» possono, a seconda delle circostanze, essere considerate come moralmente accettabili. Il «bambino-speranza» infatti non viene sacrificato completamente alla finalità terapeutica ricercata, ma sarà allevato ed educato come ogni altro bambino. Rimane aperta comunque la questione legata all'autocomprensione di questa esistenza umana, quando il bambino diventato adolescente ed adulto si renderà conto di dovere la sua esistenza non solo ma anche a questo compito terapeutico nei confronti del fratello o della sorella.

Il cambiamento di giudizio da parte della commissione è dovuto soprattutto al fatto di aver realizzato che il quesito così posto sia squisitamente di «foro interno» e quindi sottratto alle possibilità di una regolamentazione giuridica. Nessuna legge, per quanto liberale e ben formulata riuscirà a discernere le motivazioni intime che hanno portato una coppia a procreare ed a giudicare dunque della qualità morale del desiderio di paternità e di maternità, permettendone o impedendone la realizzazione. Anche se il diritto fosse in grado di porre tale giudizio il Comitato elvetico si è chiesto se sia compito di leggi regolare tali pratiche a partire da un giudizio di merito

sulla volontà di procreare in tale situazione. Il gremio in questione arriva quindi a formulare queste conclusioni:

Per quanto concerne l'adozione di leggi in proposito, occorre valutare se sia generalmente preferibile che un determinato ambito sia disciplinato per legge, o se non sia invece meglio lasciare che siano gli interessati a decidere nel singolo caso, secondo scienza e coscienza e in base alla loro esperienza diretta delle circostanze – magari con l'assistenza di direttive medico-etiche. Gli atti medici in materia di procreazione tangono di massima un ambito nel quale le coppie chiedono con ragione di non sottostare a normative statali. Valgono il diritto alla libertà personale e la protezione della sfera privata. La procreazione è nel contempo un ambito in cui si scontrano numerose e, in parte, intense aspettative di natura morale. Lo Stato non deve semplicemente operare per poter imporre una determinata morale con l'ausilio delle leggi. Occorre piuttosto aspirare ad acquisire una coscienza acuta e differenziata del bene giuridico da tutelare. D'altronde, nemmeno uno Stato pluralista può adottare un atteggiamento qualsiasi nei confronti dei primi stadi della vita umana, vita che fin da quel momento incarna valori fondamentali sui quali poggia lo Stato pluralista e organizzato democraticamente. Visto che adempie la particolare funzione di stabilire quanto debba essere considerato vincolante per chiunque, il diritto svolge un ruolo importante nell'ambito di giudizi di valori assai complessi e definisce di conseguenza il margine esterno della libertà decisionale. Il diritto non è il solo ambito normativo della nostra società. Vi sono altri livelli retti da norme (soft law / direttive, morale, ma anche la responsabilità dei singoli individui) che completano le disposizioni delle leggi e concorrono con queste ultime nel dare una struttura alla pratica e all'interpretazione del diritto⁹.

Ad organismi come i comitati nazionali di etica si potrebbe obiettare che non sia loro compito influenzare la legislazione in questi ambiti, poiché gli unici soggetti abilitati a farlo sono gli eletti nei parlamenti delle singole nazioni, o i membri di un governo legalmente eletto, o i membri di tribunali di uno Stato di diritto¹⁰.

Nessuno potrà comunque negare a simili organismi la funzione di mettere sul tappeto, con un ordine facilmente riconoscibile, gli argomenti a carattere etico a favore o contro una regolamentazione particolare delle sin-

9 Cfr. la presa di posizione no. 9 al luogo indicato alla nota precedente.

10 Sulla legittimità di simili organismi e sul loro ruolo nei processi di legislazione cfr. J. MARTIN, *Le travail d'un comité national de bioéthique*, in *Bulletin des médecins suisses*, 2009, 438-441; S. DOODS, C. THOMSON, *Bioethics and Democracy: competing Roles of National Bioethics Organisations*, in *Bioethics*, 20 (2006), 326-338; M. FUCHS, *Nationale Ethikräte. Hintergründe, Funktionen und Arbeitsweisen im Vergleich*, Berlin, 2005; M. KONRAD, *I comitati nazionali di bioetica e la ragion pratica*, in *Per la filosofia*, 19 (2002), 57-67.

gole pratiche in discussione. I parlamenti responsabili saranno chiamati a prendere decisioni, ma pur sempre a partire da considerazioni argomentate e con conoscenza di causa dei dibattiti in corso e sulla loro portata. Anche negli Stati in cui vige un regime di democrazia diretta, come è appunto il caso della Svizzera, non si potrà fare l'economia della conoscenza di questi dibattiti se non si vuol fare del principio di maggioranza il solo criterio per giudicare del carattere democratico di un sistema politico.

Queste considerazioni molto particolari e puntuali non intendono proporre una teoria compiuta del rapporto tra riflessione morale e lavoro legislativo nel campo che è oggetto di questo testo. Anche se frammentarie esse comunque mettono in evidenza che l'intreccio tra le due istanze sia estremamente complesso e che quindi ogni riduzione del momento morale a quello legislativo o viceversa non onori nessuna delle due istanze in gioco ma al contrario essa renda un pessimo servizio alle cause sottese ad entrambe le discipline.

Il ruolo o, ancor meglio, le funzioni che possono avere in questo contesto le convinzioni religiose degli attori in gioco, rende la problematica ulteriormente complessa, ma perciò non priva di interesse.

4. Il ruolo delle convinzioni religiose e della riflessione teologica risalente a tradizioni religiose concrete

Il fenomeno religioso, chiaramente appartenente alla sfera pubblica fino all'inizio dell'età moderna, si è per così dire «ritirato», parzialmente per volontà propria e parzialmente per influsso esterno ad esso, da questa sfera per mantenere una sua pertinenza e libertà piena di espressione grazie anche ad una legislazione che la garantisse perlomeno nella sfera delle convinzioni personali.

Le nuove pratiche legate all'esercizio della medicina di punta contemporanea ha risvegliato la coscienza di molti credenti e delle autorità delle varie Chiese e comunità religiose, mediante la proposta di posizioni normative proprie in questo ambito. In alcuni casi, in modo particolare in ambito cattolico, tale proposta si vuole non tanto risalente in maniera specifica al proprio messaggio fondatore quanto piuttosto deducibile, mediante l'uso della ragione, da un «diritto naturale» che dovrebbe risultare evidente ad ogni uomo o donna di buona volontà¹¹.

11 Cfr. i documenti di bioetica pubblicati in questi ultimi anni dalla S. Sede e consultabili presso http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/index_it.htm.

Comunque, per capire in maniera adeguata e differenziata come la riflessione teologica cristiana abbia accompagnato lo sviluppo della bioetica bisogna fare qualche passo indietro e guardare al ruolo avuto da comunità religiose in genere e dal cristianesimo occidentale in particolare lungo i secoli che ci hanno preceduto.

Prendendo dunque le distanze dai fenomeni contemporanei si può notare come i vari sistemi religiosi nati nell'epoca assiale manifestano un particolare interesse a formulare esigenze morali legandole strettamente al messaggio religioso. Ciò vale in particolare per i monoteismi sorti dapprima nel medio oriente e poi diffusi in tutta l'area europea dapprima ed in quella americana poi. Gli scritti biblici mettono così in chiara evidenza il legame stretto intercorrente tra la propria fede religiosa in Yahwé e la sua guida ed alleanza con il popolo di Israele e le esigenze morali fissate nel testo del decalogo¹². In altre parole, per il credente, intercorre un legame molto stretto tra aderenza di fede ad un messaggio religioso ed impegno morale a seguire un codice di comportamento che ritiene corrispondere anche alla volontà del Dio in cui pone la propria fiducia.

La storia europea è marcata, fino ad oggi, dall'influsso avuto dal cosiddetto *ethos* «giudaico-cristiano» sui costumi vissuti e sulla riflessione etica. La storiografia che ne ha esaminato le variazioni, le interpretazioni più diverse e le trasformazioni più o meno radicali è stata per la gran parte «interna» alla comprensione stessa dei codici etici che la comunità religiosa ha voluto anche se diversamente rispettare.

In questi ultimi anni la ricerca teologica ha accolto con sempre maggiore apertura metodi ed interrogativi che le vengono dall'esterno e quindi la grande divisione tra *scienze religiose* che interrogano il fenomeno religioso dal di fuori e con metodologie non legate ad alcuna adesione ai contenuti dei messaggi religiosi stessi e *teologie*, comprese come riflessioni razionali ma immanenti ai messaggi stessi, tende parzialmente a cadere.

Le *teologie morali* connesse alle varie teologie delle religioni monoteiste hanno subito un destino analogo anche se non del tutto simile. Di fronte alle sfide normative dei tempi che ci hanno preceduto le varie teologie morali hanno risposto con due modalità rivelatrici entrambi di una energia intellettuale presente in queste discipline, energia che potenzialmente potrebbe portare i suoi frutti anche oggi.

12 Per una lettura di quest'ultimo in una chiave globale in cui si ritrovano sia elementi di credenze collettive che regolamentazioni sociali e politiche cfr. D. TONELLI, *Il decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, Bologna, 2010 (= FBK – Scienze religiose. Nuova serie 25).

Da una parte le varie teologie morali, dovendo e volendo dare una risposta adeguata agli interrogativi dettati da nuove sfide presenti sia tra i propri fedeli che nelle società in cui esse si proponevano, hanno sviluppato distinzioni ed argomentazioni a carattere razionale tali da destare interesse anche in chi non si identificava con i presupposti teologici di queste stesse teologie morali. Si pensi, per fare un esempio trattato e bistrattato da molta storiografia, alla cosiddetta «*morale dei gesuiti*» in epoca barocca. Essa fu formulata all'interno di un orizzonte teologico ma con l'intenzione di convincere anche chi non voleva entrare in tale orizzonte.

Anche la casistica, sia medievale che barocca, sono un esempio di sapere morale, cioè di riflessione etica, nata in un contesto non solo teologico bensì anche disciplinare (come quello della pratica della confessione dei peccati) che ha portato frutti anche di fuori di questi contesti precisi, ad esempio nel campo del diritto e di una riflessione etica del tutto «laica»¹³.

La storia europea è dunque marcata, a partire dalla prima modernità e fino ai nostri giorni, dall'influsso avuto dal cosiddetto «ethos giudaico-cristiano» sia sui costumi vissuti che sulla riflessione etica. Questo stesso influsso non può comunque essere disgiunto da un altro grande processo di emancipazione da questa stessa tradizione, mediante *complessi processi di secolarizzazione e di laicizzazione*. Questo processo è iniziato al seguito delle guerre confessionali di religione, dopo la rottura dell'unità della cristianità occidentale e medievale ad opera della Riforma protestante, ed ha trovato forma in varie proposte di *diritto naturale razionale e profano*, ad opera di filosofi e non di soli teologi¹⁴. Si sono così poste le premesse per la formulazione di un diritto condivisibile da tutti i membri di una società, *etsi Deus non daretur*.

Non è evidentemente possibile in questa sede scandagliare ulteriormente questo complesso processo di distacco della riflessione morale da possibili premesse, esplicite e talvolta implicite, risalenti entrambi a premesse di carattere teologico. Per poterlo meglio illustrare mi sono deciso a prendere in esame, anche se sommariamente, una categoria che al meglio manifesta il complesso rapporto tra la riflessione etica in regime di modernità e le sue radici teologiche: la categoria di *autonomia*¹⁵.

13 Cfr. i contributi già evocati alla nota No. 3 di questo testo.

14 Una sola riferimento per tutta una letteratura sterminata: N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Bari, 2011.

15 Anche qui la letteratura che cerca di scandagliare i significati assunti dalla parola autonomia è immensa. Rimando ad una sintesi particolarmente significativa per il nostro proposito: J.B. SCHEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge-New York, 1998. Per una iniziazione

Questa locuzione esprime nella maniera più forte e precisa l'esigenza di basare il proprio agire su argomenti che valgono *in sé*, indipendentemente da motivazioni soggettive legate alla propria fede religiosa o ad altre referenze che siano esterne all'agire morale stesso.

Le metamorfosi che la categoria di autonomia ha assunto lungo la storia del pensiero moderno sono multiple, non sempre coerenti tra loro ed inoltre non facilmente classificabili. Così in Kant l'autonomia è una caratteristica della volontà che segue la legge morale, indipendentemente da motivazioni religiose (salvar l'anima), tendenze psichiche o sentimenti vari. Presso Locke invece, l'autonomia connota il rapporto tra il cittadino e lo Stato. Quest'ultimo non può imporre o proibire agli individui comportamenti che non nuocciano ad altri cittadini.

Per quanto riguarda il nostro proposito è importante comunque rilevare che il cosiddetto *principio di autonomia*, colonna portante di tutta la bioetica contemporanea, assume in parte le metamorfosi subite dalla nostra categoria ma dà al contempo ad esso, sempre nel contesto del dibattito bioetico, una serie di significati nuovi e di applicazioni diverse da quelle avute nei secoli che ci hanno preceduto¹⁶.

Tale polisemia è fonte evidentemente di vari malintesi lungo gli scambi di argomenti che si ritrovano nella discussione pubblica attorno ai principi di una legislazione in questo campo che sia davvero condivisa. Una condivisione davvero argomentata e rispettosa delle diversità che comunque rimangono all'interno delle singole comunità che si riferiscono ad una credenza precisa è resa maggiormente difficile dalla mancata conoscenza dei discorsi interni a queste stesse comunità religiose.

Così le varie tradizioni teologiche, in particolare sviluppatasi all'interno della disciplina «etica teologica», si richiamano recentemente alla categoria stessa di autonomia, connotandola comunque in maniera specifica e positiva. Le varie tradizioni teologiche, cattoliche e protestanti, di questi ultimi decenni hanno ripreso la categoria di autonomia per legittimarla anche all'interno del proprio discorso etico. Tratto comune a queste etiche

alla *discussione* contemporanea cfr. l'ottima antologia di M. JOUAN, S. LAUGIER (a cura di), *Comment penser l'Autonomie? Entre compétences et dépendances*, Paris, 2009; M. MAESSCHALK, *Le principe d'autonomie*, Louvain la Neuve, 1992; A. MUSIO, *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Milano, 2006.

16 Per un esame della portata del principio di autonomia in bioetica cfr. C. PELLUCHON, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, 2009; per un esame approfondito della recezione della categoria di autonomia nella bioetica americana cfr. G. BARAZZETTI, *Libertà e medicina. Il principio di autonomia nell'etica biomedica*, Milano, 2011.

teologiche è il fatto di non vedere una contraddizione di principio tra l'accettazione del principio di autonomia, secondo cui le norme morali non abbisognino necessariamente di una referenza esplicita a Dio per trovare una loro coerenza razionale, e la loro fede personale.

Viene inoltre messo in discussione il legame tra una visione volontarista della moralità, secondo cui il tratto specifico di ogni etica teologica sarebbe il riportare ogni norma morale alla «volontà di Dio». Da parte teologica si fa notare come questo tipo di volontarismo è sì stato sostenuto in alcune epoche storiche ma che non costituisce comunque il tratto comune alle varie etiche teologiche proposte lungo la storia del cristianesimo. Chi opera moralmente bene segue evidentemente la volontà di Dio, ma quest'ultima non è per nulla arbitraria, bensì essa vuole il bene dell'uomo poiché è bene e non perché essi riprende la Sua volontà.

Inoltre si propone in questa sede il ruolo specifico che il momento teologico assume nell'elaborazione e nella fondazione di norme morali: nel momento del loro sorgere evidentemente il contesto teologico può facilitare la ricerca di motivi pertinenti, nel momento della loro *fondazione* comunque anche la ricerca teologica dovrà poter formulare argomenti che valgano «*etsi Deus non daretur*». Infine al momento della loro *applicazione* la motivazione teologica del credente potrà essere di aiuto a causa della sua intensità, anche se non potrà essere garanzia di un agire sempre perfetto¹⁷.

Questa sommaria presentazione delle tendenze recenti ritrovabili in etica teologica, sia di matrice cattolica che protestante aveva il solo scopo

5. Per un'articolazione corretta della sfera morale con la regolamentazione giuridica in una società religiosamente plurale

Ammettere che le norme morali possano e debbano essere fondate su argomenti di ragione è la premessa, necessaria ma non sufficiente, per gestire in maniera corretta i rapporti tra sfera giuridica e sfere morali o rispettivamente convinzioni religiose¹⁸.

17 Per un approfondimento del ruolo svolto dal riferimento teologico in queste tre diverse fasi del sorgere, del fondare e dell'applicare le norme morali rimando a A. BONDOLFI, *Zur autonomen Moral im christlichen Kontext. Ein Versuch einer Bilanz in programmatischer Sicht*, in *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, a cura di W. Guggenberger e G. Ladner, Münster: Lit Verlag 2002, qui alle pp. 41-52.

18 Rimando, per un approfondimento di queste mie sommarie considerazioni a quanto ho scritto in A. BONDOLFI, S. GROTEFELD (a cura di), *Ethik und Gesetzgebung*.

Una legislazione che non prestasse alcuna attenzione al fatto che alcune comunità religiose sostengano una visione della vita morale tale da ritenere alcune pratiche come non solo contrarie ai propri precetti, bensì così dannose da dover essere necessariamente proscritte dalla vita sociale di tutti i cittadini e cittadine, una tale legislazione sarebbe «cieca» poiché anche se fondata con argomenti razionali, non tiene conto del sentire di molti membri della società in cui vengono appunto implementate simili leggi.

Prestare attenzione non significa comunque che le regolamentazioni giuridiche di una società democratica e pluralista debbano rispecchiare in maniera piena le convinzioni morali di comunità particolari. Al contrario esse devono essere «laiche», cioè devono richiamarsi ad intuizioni morali condivisibili e condivise e non specifiche di una comunità religiosa particolare.

Se una comunità particolare (religiosa o meno) ritiene che la legislazione pubblica debba farsi carico di «*valori non negoziabili*», deve poter mostrare che tale non negoziabilità riguarda tutta la società e riguardi il nocciolo dei diritti fondamentali e non norme che convincono solo una parte della popolazione¹⁹.

Dal canto suo la visione liberale e moderna dello Stato, vista come «*arte del distinguere*», è sostenuta da una grande parte di filosofi del diritto contemporanei. Questa visione comunque si chiede se il semplice richiamo a questa tradizione liberale sia in grado di far convergere sensibilità morali diverse in una legislazione condivisa.

Le risposte a questo interrogativo sono molteplici e non sempre definitive. Così Rawls propone per una società in cui le visioni del bene, sia individuale che «comune», sono plurime e conflittuali al contempo, la ricerca di un consenso che sarà parziale e *per sovrapposizione*²⁰. Le convinzioni ritenute «irrinunciabili» da parte di una comunità religiosa particolare potranno essere onorate solo parzialmente, nella misura in cui troveranno l'assen-

Probleme, Lösungsversuche, Konzepte, Stoccarda, 2000.

19 Per una precisazione preziosa della locuzione «valori non negoziabili» in una prospettiva cattolica, ma critica nei confronti di un suo uso indifferenziato cfr. G. CAMPANINI, *I valori non negoziabili e i dilemmi della politica*, in *Aggiornamenti sociali*, (2013) gennaio, 26-35. Cfr. anche l'articolo a cura del «GRUPPO DI STUDIO SULLA BIOETICA», *Valori non negoziabili: una categoria che fa discutere*, in *Aggiornamenti sociali*, (2012), 656-670, come pure L. MORI, *I limiti del consenso tra sfere valoriali alternative*, in *Etica e politica* 13 (2011), 374-392.

20 Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, 2008; ID., *Liberalismo politico*, Torino, 2012; la letteratura secondaria su Rawls e la sua concezione dello Stato liberale è immensa. Per tutti cfr. V. IORIO, *Istituzioni pubbliche e consenso in Rawls*, Napoli, 1995.

so da parte di uomini e donne che pur non appartenendo a tale comunità si identificheranno, almeno parzialmente, con tali convinzioni. Incoraggiano ed organizzando un tale consenso per sovrapposizione, sempre secondo Rawls, molti conflitti possono essere evitati e si potranno implementare soluzioni parziali ma eque.

Le riflessioni dell'ultimo Habermas sullo Stato democratico e di diritto sembrano dare alle tradizioni religiose una funzione che va al di là di quello che aveva previsto John Rawls. Secondo il filosofo tedesco le sfide della biologia e della medicina contemporanee ci mettono di fronte a dilemmi morali in cui è comunque opportuno e talvolta necessario ricorrere all'aiuto indiretto delle «*agenzie morali*» delle varie tradizioni religiose. Queste tradizioni e le comunità che le incarnano non sempre riescono a dare piena razionalità alle loro intuizioni e sensibilità morali, ma nella misura in cui esse le trasmettono e le preservano, contribuiscono indirettamente a creare nuovo consenso in una società pluralista ed al contempo «disorientata».

Le tradizioni e comunità religiose, sempre secondo Habermas, non sono chiamate ad implementare direttamente le loro dottrine e tradizioni morali, bensì a collaborare con tutti i cittadini e cittadine alla traduzione in termini secolari di alcune intuizioni che esse esprimono in linguaggio religioso²¹. Questo «lavoro di traduzione» non è che agli inizi ed è talvolta disturbato da una comprensione fondamentalista del ruolo delle religioni nel contesto sociale e politico. Nonostante queste difficoltà rimane necessario questo lavoro di scambio di razionalità diverse ed in parte irriducibili, affinché il diritto delle nostre società diventi vero strumento di pace sociale e non copertura di «*anomie litigiose*» e che non portano da nessuna parte. Lo strumento giuridico e le sue norme non sono mai pienamente rispettate, anche in società democraticamente strutturate. La loro condivisione dovrebbe comunque essere razionale al punto da non rendere sopportabile socialmente il fenomeno della «*doppia morale*». Contro quest'ultima le varie tradizioni religiose possono mettere in campo intuizioni accettabili da tutti, se esse stesse si lasceranno criticare in questo medesimo ambito.

21 Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Bari, 2008; ID., J. RAIZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Padova, 2005; J. HABERMAS, E. MENDIETA, *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, Bologna, 2013. Per quanto riguarda la recezione di queste posizioni habermasiane nella ricerca teologica contemporanea cfr. soprattutto E. ARENS, R. MANCINI (a cura di), *Habermas e la teologia*, Brescia, 1992; A. TRENTA, *Religione e politica. J. Habermas ed i suoi critici*, Roma, 2013.