

GIANFILIPPO GIUSTOZZI¹

NOTA SU UN LIBRO CORAGGIOSO:
*LA BIOETICA IN ITALIA*² DI SEBASTIANO SERAFINI

“La bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico”, lavoro presentato dal Prof. Serafini come tesi di dottorato in teologia morale alla Pontificia Università Gregoriana, è un libro coraggioso.

L'autore si differenzia nettamente da qualche intellettuale cattolico che fa “bioetica in punta di piedi”, e in modo “perlopiù indiretto”, ai limiti dell'indiscernibile, adombra qualche timida osservazione nei confronti del discorso etico e bioetico dominante nella cultura cattolica a partire dalla pubblicazione, avvenuta nel luglio 1968, della Enciclica *Humanae vitae*. Si differenzia, inoltre, da teologi e intellettuali cattolici, tra i quali si segnalano i Proff. Caffarra, Tettamanzi, Sgreccia, Scola, tutti “creati” cardinali, e il Prof. D'Agostino, per i quali il discorso bioetico definito dal magistero ecclesiastico nel periodo post-conciliare costituisce il riferimento privilegiato nella definizione delle proprie posizioni nel campo della bioetica.

1. *ETSI VATICANUM SECUNDUM NON DARETUR*

Serafini, attraverso una ricerca molto documentata e accurata evidenzia il fatto che la bioetica cattolica, dalla pubblicazione della *Humanae vitae*, fino all'elezione di papa Francesco, è stata elaborata, volendo esprimersi con una formula molto contratta, *etsi Vaticanum secundum non daretur*, bypassando cioè il rinnovamento della teologia morale au-

¹ Docente di Filosofia all'Istituto Teologico Marchigiano

² S. SERAFINI, *La bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019.

spicato dal Concilio, le cui direttrici di fondo sono reperibili, in particolare, nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, nel Decreto Conciliare *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale, nella Dichiarazione Conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa.

Il libro, attraverso analisi molto dettagliate, mostra che, a partire dall'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, e, in seguito, nel magistero sviluppato da san Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, la bioetica cattolica viene configurata come un discorso in cui giocano un ruolo centrale categorie come "ordine morale", "ordine oggettivo dei valori", "ordine oggettivo della natura", "legge naturale", "diritto naturale", riferimenti che fungono da fondamento di norme morali immutabili dotate di valore incondizionato. A questa visione dell'etica si collega una lettura essenzialista della persona umana, la quale funge da supporto di una visione dell'etica come sapere normativo che elabora le proprie indicazioni deducendole dalla "immutabile natura dell'uomo". In tal modo, l'esperienza del soggetto, la sua storicità, il valore assegnato alla coscienza, il radicamento delle scelte morali nelle oscillazioni della libertà, elementi che nella *Gaudium et spes* e in altri documenti conciliari costituiscono importanti riferimenti per il rinnovamento della teologia morale, non giocano un ruolo particolarmente rilevante nel discorso morale delineato dal magistero nel post-Concilio.

Con la meticolosa ricostruzione del cammino che ha condotto alla stesura di documenti conciliari come la *Gaudium et spes*, la *Optatam totius*, la *Dignitatis humanae*, Serafini evidenzia in maniera molto documentata il fatto che il discorso etico e bioetico proposto dal magistero ecclesiastico post-conciliare manifesta maggiori somiglianze con il *De ordine morali*, il modello di teologia morale proposto come base di discussione ai Padri conciliari dai teologi della Scuola Romana, e da essi respinto, che con le linee di rinnovamento del discorso teologico morale rintracciabili nella *Gaudium et spes* o in altri documenti conciliari. In questo contesto prende forma la "recezione istituzionale" del Vaticano II, cioè la lettura dei testi conciliari elaborata a partire dalla tesi della continuità dell'insegnamento morale da esso espresso con quello prodotto da un'etica che ancora l'oggettività dell'ordine morale nella "verità della persona" e nella "natura" dell'essere umano, elementi che, a loro volta, trovano la propria fondazione ultima nella "Sapienza creatrice" di Dio, che costituisce "la misura di ogni realtà".

Questo paradigma teologico-morale, che ha i propri riferimenti privilegiati in categorie come "ordine ontologico", "ordine morale oggettivo", le quali definiscono lo spazio concettuale da cui dedurre norme che valgono senza eccezioni, costituisce lo sfondo al cui interno, in ambito cattolico, è stata recepita la bioetica, ed è stata elaborata la prospettiva del "personalismo ontologicamente fondato", il modello di pensiero che

funge da orizzonte privilegiato nella trattazione delle problematiche legate al suo rapido sviluppo.

1.1. *“Le cose potevano andare diversamente”*

In questo contesto si colloca lo scontro prodottosi in Italia tra bioetica cattolica e bioetica laica. Serafini lascia “intravedere” che «le cose potevano andare diversamente» (23), se il magistero, nella costruzione del proprio discorso bioetico, avesse tenuto in maggiore considerazione le indicazioni provenienti dal Concilio finalizzate al rinnovamento della teologia morale, e non avesse marginalizzato la visione della bioetica espressa da alcuni teologi e intellettuali cattolici intenzionati a non vanificare la spinta impressa dal Concilio al rinnovamento della teologia morale.

Nel capitolo conclusivo del libro, Serafini segnala che questa possibilità irrealizzata prende forma nel magistero morale di papa Francesco. Egli delinea infatti un insegnamento che tratta le problematiche legate alla sessualità, alla famiglia, alla bioetica, servendosi di un modello di pensiero non centrato sull’affermazione dell’esistenza di un immutabile ordine morale legittimato da un ordinamento dell’essere e della natura umana di cui la legge naturale costituisce l’espressione privilegiata. Vanno in questa direzione la collocazione della riflessione morale nel contesto di un esercizio del magistero che non ignora la recezione della norma da parte dei fedeli, non censura la gradualità della sua attuazione, contestualizza l’apporto della teologia alla bioetica sul terreno del dialogo con le scienze. Inoltre, papa Francesco colloca l’esercizio del proprio magistero morale nello spazio di una mentalità segnata dalla consapevolezza del fatto di essere entrati in una fase della storia che non risulta definibile semplicemente come “epoca di cambiamenti”, ma, si legge al numero 3 della *Veritatis gaudium*, come “un vero e proprio cambiamento d’epoca”. In questa condizione, prende forma un magistero morale nel quale l’interdisciplinarietà, la rilevanza conferita alla coscienza personale, la connotazione storica dell’agire morale, il rilievo assegnato alla categoria di discernimento, la visione della fede come pratica radicata nell’esperienza personale e nel cammino di una “Chiesa in uscita”, l’evidenziazione della dimensione planetaria dei problemi etici e bioetici, costituiscono importanti punti di riferimento.

1.1.1. Il “magistero in movimento” di papa Francesco

Serafini, rifacendosi al teologo pisano Severino Dianich, vede in papa Francesco l’espressione di un “magistero in movimento”. In esso prende

infatti forma un discorso teologico-morale che, rifacendosi all'insegnamento del Vaticano II, spinge i credenti a impegnarsi per la costruzione di una comunità umana capace di dar vita a un "progetto comune" che abbia come riferimenti privilegiati la dimensione inclusiva, relazionale, planetaria, del "principio del bene comune". Universalismo, autenticità, attenzione al nuovo, "adattabilità", divengono così i punti di riferimento di un'etica che si lascia alle spalle la visione essenzialista della persona umana, come pure la concezione precettistica della legge naturale che è alla base dei "valori non negoziabili" e delle battaglie etico-politiche ingaggiate in loro nome.

La ripresa dell'eredità dell'insegnamento del Vaticano II nel campo della teologia morale, e la rilevanza attribuita al tipo di personalismo da esso delineato, due elementi largamente presenti nel magistero di papa Francesco, costituiscono dunque lo sfondo nel quale Serafini interpreta le vicende legate alla nascita e all'espansione della bioetica in Italia, il divampare dello scontro tra bioetica cattolica e bioetica laica, la storia che ha condotto all'affermarsi di prospettive innovative nel campo della teologia morale, la divaricazione prodottasi nel post-Concilio tra teologi che intendono recepire e sviluppare la spinta verso il rinnovamento dell'assetto tradizionale dell'etica cattolica, e teologi che recepiscono l'insegnamento conciliare collocandolo in un orizzonte di sostanziale continuità con i modelli di antropologia e di etica rintracciabili in un pensiero cattolico ancorato alla metafisica che fuge da sfondo della comprensione della vita espressa dalla enciclica *Humanae vitae*.

In questo contesto, Serafini colloca la possibilità di dar corso, nell'ambito della cultura cattolica, a un modo di pensare la bioetica che si differenzia dal "personalismo ontologicamente fondato", che regola la costruzione di quella che Giovanni Fornero definisce la "bioetica cattolica ufficiale".

2. UNA SINTESI RAGIONATA DI *LA BIOETICA IN ITALIA*

Il libro di Serafini si compone di cinque capitoli, con annessa una corposa e articolata conclusione in cui viene analizzato il magistero morale di papa Francesco.

Il primo capitolo (*La nascita della bioetica in Italia: il tramonto dell'egemonia cattolica e l'insorgenza di differenziazioni culturali*) delinea una documentata e originale ricostruzione della recezione della bioetica in Italia. Il punto di partenza dell'analisi storica è dato dal "tramonto dell'egemonia cattolica" evidenziato dai referendum sul divorzio e sull'aborto. A questi fenomeni si accompagna, in ambito cattolico, una recezione della bioetica che vede in essa lo strumento per contrastare la deriva

relativista e nichilista attribuita alla cultura contemporanea. La bioetica diviene così il terreno di scontro nel quale un magistero sempre più interventista si misura con la bioetica laica, e combatte i teologi non allineati con la dottrina da esso formulata.

Lo scontro non è soltanto teoretico, ma prende forma nel referendum del 2005 sulla fecondazione assistita, nel dibattito sulle coppie di fatto, nel duro confronto culturale, giuridico, politico, che accompagna i casi Welby e Englaro. Il clima di scontro si stempera con l'elezione di papa Francesco, il quale recepisce "la bioetica e le questioni ad essa connesse in una nuova cornice. Si profila, infatti, una diversa modalità di presenza ecclesiale e l'apparire di un orizzonte diverso da quello che fungeva da sfondo ai pronunciamenti magisteriali di Paolo VI, di Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI" (84).

Il secondo capitolo (*Il dibattito italiano su bioetica cattolica e bioetica laica*) offre una precisa ricostruzione della struttura teoretica del paradigma della "bioetica cattolica ufficiale" e di quello della bioetica laica, e approfondisce ulteriormente questa ricostruzione analizzando le rispettive posizioni su aborto, eutanasia, suicidio. A conclusione del capitolo, Serafini si chiede se una «religione egemonizzata dalla ossessione metafisica dei fondamenti, apparentata a un personalismo ontologicamente fondato (...), disponga dello strumentario teorico più adeguato per capire e risolvere i problemi posti dalla bioetica» (135). Egli, infatti, a differenza del Prof. Cuchetti, docente di bioetica alla Facoltà Teologica di Milano, non ritiene che il modo in cui il Prof. Fornero presenta le differenze paradigmatiche tra bioetica laica e bioetica cattolica sia frutto di una «visione ingenua», nella quale «l'uso dei termini cattolico e laico è caratterizzato da riduzioni caricaturali» (87). Non condivide neppure, inoltre, il pensiero espresso dal Prof. D'Agostino, per il quale il Prof. Fornero non sarebbe «abilitato» (91) a cimentarsi con questioni bioetiche poiché è uno storico della filosofia e non un bioeticista.

Serafini ritiene che la ricostruzione del dispositivo teoretico dei due paradigmi offerta dal Prof. Fornero sia sostanzialmente corretta. A suo avviso, quindi, a differenza di quanto sostengono i Proff. Cuchetti e D'Agostino, il problema non sta nella descrizione della difformità tra bioetica cattolica e bioetica laica offerta dal Prof. Fornero, ma nella prospettiva delineata dalla bioetica cattolica ispirata al "personalismo ontologicamente fondato", che dà l'impressione di operare «un passo indietro rispetto ad alcune aperture conciliari» (135), riproponendo una visione del mondo, dell'uomo, di Dio, ancorata all'essentialismo astorico tipico di una cultura cattolica ancora fortemente segnata dall'eredità della metafisica neoscolastica dell'essere.

Nel terzo capitolo (*Esponenti della bioetica laica in Italia*), Serafini, lasciando da parte etichette che classificano la bioetica laica come "dis-

soluzione dell'ordine morale", "cultura della morte", "pendio scivoloso", offre una presentazione documentata e corretta del pensiero espresso da esponenti qualificati della bioetica laica come Scarpelli, Lecaldano, Mori, Donatelli, Botti. Egli, infatti, lasciando da parte ogni atteggiamento reattivo, si pone nei confronti del pensiero espresso da questi autori nella postura di chi si propone di capire modi di pensare che, in forme differenti da quelle espresse dal "personalismo ontologicamente fondato", si confrontano con le mutazioni prodottesi «nelle società contemporanee con l'ampliamento degli spazi decisionali del soggetto in ciò che riguarda gli ambiti del nascere, della sessualità, del morire, favorito da una ragione che rivendica l'allargamento dei suoi spazi di autonomia, e da una rivoluzione biomedica che potenzia in modo esponenziale le possibilità di intervento nella gestione dei corpi» (218). In tal modo, questi autori evidenziano l'esistenza di una serie di problemi che «la bioetica ispirata al personalismo ontologicamente fondato fa fatica a recepire» (218), perché ancorata all'idea di un ordine morale immutabile, fondato sulla struttura ontologica della persona, una mentalità che dà luogo «a un confronto che assume prevalentemente la forma dello scontro» (218).

Per fuoriuscire da questa situazione, Serafini, sulla scia del teologo benedettino Salmann, auspica l'avvento di un pensiero cattolico capace di porsi al di là dell'«ordinario risentimento antimoderno della Chiesa», e confrontarsi, senza pregiudiziali negative, con una sensibilità culturale «che sottrae la vita umana alla stabilizzazione nell'ambito della legge di una natura, biologica o metafisica, definita, che la consegna a forme di teoria e di prassi egemonizzate da paradigmi di indole essenzialista o esemplarista» (219).

Il capitolo quarto, dal titolo *Gli assi del discorso morale del Concilio Vaticano II*, costituisce l'asse portante del libro. Ricostruisce infatti i vari passaggi del tormentato dibattito conciliare che ha portato alla configurazione di un'etica caratterizzata da una forma di personalismo che valorizza la dignità della persona, la coscienza, la libertà, la responsabilità, appartenenti a ciascun individuo, il dialogo interdisciplinare, l'evidenziazione del legame esistente tra agire morale e vita sociale. Nel Concilio è dunque presente, secondo Serafini, «un dispositivo etico che segna l'avvio di un rinnovamento all'interno della morale cattolica. Questa mutazione risulta significativa, perché in essa è reperibile un nuovo orizzonte teorico in cui inquadrare le questioni poste dalla nascita della bioetica» (302).

Le cose non vanno però in questo modo. Accade infatti, come evidenzia l'attenta ricostruzione del dibattito etico e bioetico che ha fatto seguito al Concilio, che nella cultura cattolica si afferma l'egemonia dei «teologi per l'*Humanae vitae*» (325). Si privilegia, cioè, quella forma di personalismo che il teologo Basilio Petrà definisce «personalismo magi-

steriale» (325), un modello di etica cattolica che, a partire dalla normatività attribuita all'antropologia e al discorso morale espressi dalla *Humanae vitae*, si pone come il dispositivo che funge da riferimento vincolante della teologia morale cattolica. Si arriva così, scrive Carlo Caffarra, un esponente accreditato di questo stile di pensiero, all'affermazione della «esistenza di un Magistero vero e proprio anche nel campo delle norme morali e alla ricollocazione nel giusto posto della coscienza morale» (322).

All'attribuzione di una sorta di statuto di dogma alle norme morali enunciate dal magistero si lega la visione meramente ricognitiva della coscienza nell'ambito del giudizio morale, la messa in mora del dialogo con le scienze, la diagnosi fortemente negativa espressa sulla cultura etica contemporanea. Prende forma, così, un'etica in cui il "personalismo magisteriale" opera in regime di assolutizzazione della visione della persona e della dottrina della legge naturale espressa dall'Enciclica *Humanae vitae*, poi ripresa e radicalizzata dalla *Veritatis splendor*.

Per la valutazione di questo modo di pensare risulta estremamente istruttiva la lunga citazione riportata da Serafini di un saggio del noto bioeticista Hellegers, fondatore del Kennedy Institute, il quale, riferendosi alla dottrina espressa dalla *Humanae vitae*, lamenta il fatto che in base ad essa «la teologia non ha bisogno di tener conto dei dati scientifici, ma arriva alle proprie conclusioni indipendentemente da fatti presenti e futuri» (324). In tal modo, «l'accordo con conclusioni del passato è la condizione *sine qua non* per l'accettazione, da parte della Chiesa, dell'indagine scientifica» (324), o di conoscenze prodotte da forme di pensiero non congruenti con la verità dell'agire umano stabilita dal magistero ecclesiastico.

Nel quinto capitolo (*Un rinnovato sfondo teologico per la bioetica*), Serafini mette in luce il fatto che in Italia, oltre ai teologi e agli intellettuali schierati sotto le insegne del "personalismo magisteriale", ci sono anche «studiosi di teologia morale che, nella propria riflessione bioetica, fanno riferimento alla nuova "scena morale" aperta dal rinnovamento conciliare. Infatti, l'invito dei Padri conciliari a rinnovare la teologia morale viene accolto con convinzione da molti teologi (...). Protagonista di tale rinnovamento è l'ATISM, in particolare alcuni teologi che si sono succeduti alla sua presidenza» (347).

Serafini analizza il pensiero di Chiavacci, Piana, Lorenzetti, Compagnoni, Privitera, teologi che, dal 1979 al 2004, si sono succeduti alla presidenza dell'ATISM. Nella loro riflessione egli rileva l'esistenza di una "via minor" percorsa da autori che, con l'eccezione di Compagnoni, molto interno al paradigma neotomista, sono concordi «nel ritenere che le questioni connesse alla bioetica pongono alla teologia morale una serie di problemi ai quali non si ritiene possibile rispondere con lo strumentario teorico della metafisica dell'essere e dell'etica ad essa connessa» (437).

Chiavacci impiega un modello di ragione teologica acclimatato nella visione della conoscenza e dell'azione espressa dalla soggettività moderna, con la potenza investigativa, operativa, trasformativa, che le deriva dal sapere tecnico scientifico, e dal riformismo sociale e politico. Piana, nella costruzione del proprio discorso teologico-morale, utilizza un modello di ragione ermeneutica. Lorenzetti ha come riferimento privilegiato il pensiero dialogale, e conferisce alla categoria di relazione un valore rilevante nella costruzione della teologia morale. Privitera, infine, inquadra il proprio discorso bioetico nell'orizzonte di un dialogo interdisciplinare e interculturale che ha come riferimento privilegiato il pensiero di Kant.

Tra questi teologi, senza voler sottovalutare il contributo al rinnovamento della teologia morale offerto da Piana, Lorenzetti, Privitera, è Chiavacci quello che meglio coglie la portata innovativa del discorso morale prodotto dal Concilio, e, mettendosi nell'alveo delle indicazioni in esso rinvenibili, sviluppa con coraggio il rinnovamento della teologia morale. Egli evidenzia infatti che la teologia morale deve «spostare il polo di attrazione dall'essenza all'esistenza, dall'uomo come essere all'uomo come centro di libertà» (281), e dar corso, così, ad un pensiero teologico capace di acclimatare l'esperienza religiosa nell'ambito di una visione creativa, non stabilizzata e non stabilizzante, della vita umana. Egli fa dunque proprio il paradigma delineato dalla *Gaudium et spes*, che «disegna una "scena morale" non più riferibile al quadro di un ordine assoluto e della legge naturale, caratterizzata dall'attenzione data al soggetto, alla storicità della condizione umana e della comprensione di sé prodotta dagli uomini nel corso del divenire della loro storia, all'affermazione della dignità della persona, alla responsabilità morale del soggetto, alla comprensione dell'essere umano resa possibile dal dialogo con le scienze umane, con le scienze della natura, con l'espansione della tecnica» (364).

Serafini dedica la conclusione del libro alla presentazione del magistero morale di papa Francesco, definito come «un magistero *post-conciliare*» (449), indicazione che non riguarda la collocazione temporale, ma rimanda, piuttosto, al modello culturale cui fa riferimento. In esso, infatti, in linea con la prospettiva conciliare, «l'interdisciplinarietà, la rilevanza conferita al soggetto e alla storicità dell'esistenza, come pure il rilievo assegnato a categorie come discernimento e esperienza umana, costituiscono il terreno su cui costruire la riflessione teologico-morale» (476).

In questo orizzonte prende forma un magistero teologico morale che vede nell'insegnamento e nella prassi di Gesù il riferimento del vissuto personale e ecclesiale dei credenti, e, al tempo stesso, esplora le possibilità inedite di incarnazione della fede rese possibili dalle conoscenze sul mondo e sulla vita umana prodotte dalla filosofia, dalle scienze della natura, dalle scienze umane.

Occorre dire, però, che l'elemento che caratterizza maggiormente l'insegnamento morale di papa Francesco è dato dal riferimento al "principio del bene comune", che sembra sostituire il riferimento ai "principi/valori non negoziabili". La sua preoccupazione è infatti dar corso a un magistero che si propone di salvaguardare la dimensione morale della vita personale e collettiva senza ricorrere alla concezione essenzialista della persona umana, e alla visione precettistica della legge naturale. Egli non colloca quindi la comprensione della verità morale all'interno di uno sfondo metafisico e fissista, ma la disloca nello spazio di una visione della vita umana nella quale hanno una forte rilevanza le categorie di relazione e di storicità, e immagini di verità congrue con un contesto pluralistico. In tal senso, si parla della verità con formule come «verità come incontro», «verità come poliedro», che, insieme a formule come «prossimità responsabile», «attenzione ai più deboli», «principio del bene comune» (475ss.), costituiscono importanti riferimenti nella costruzione dell'insegnamento morale di papa Francesco.

Egli contestualizza infatti il proprio magistero morale nell'ambito di una visione della società come spazio pluralistico nel quale si dovrebbe realizzare non soltanto la coabitazione, ma anche la sinergia tra diverse forme di esperienza religiosa, e visioni differenti del mondo e della vita umana. Per favorire l'instaurarsi di una condizione di questo genere, si ispira a una visione relazionale della vita umana, alla pratica di un atteggiamento dialogico con la cultura contemporanea, alla ricerca di soluzioni il più possibile condivise sul terreno dell'etica e della bioetica. Egli reputa, in tal senso, che in una società segnata dal pluralismo religioso e ideologico la ricerca del bene comune debba fungere da attivatore di una dinamica inclusiva, aperta al dialogo sociale e culturale finalizzato alla ricerca di valori e di pratiche condivise. Il "principio del bene comune" si accredita in tal modo come una risorsa morale che allarga l'esercizio della responsabilità verso l'insieme delle condizioni nelle quali la vita appare come una realtà minacciata, senza quindi limitarsi alla tutela della vita nascente o della vita declinante.

Per Papa Francesco, dunque, la tutela dell'etica non è legata all'innalzamento di una frontiera metafisica che ha la funzione di proteggere un immutabile ordine morale dai possibili effetti negativi prodotti dall'allargamento degli spazi della libertà e dall'espansione della potenza cognitiva e operativa della specie umana favorita dal sapere tecnico-scientifico. Reputa infatti necessario attivare un dialogo tra scienze, etica, religione, politica, che consenta di gestire le mutazioni della vita personale e collettiva, le innovazioni tecnico-scientifiche, attraverso il riferimento al bene comune, identificato come fattore di riduzione dell'ingiustizia, di tutela degli svantaggiati, e come veicolo del discernimento etico delle varie forme di potere che condizionano le pratiche della tecnoscienza e l'azione politica.

In tal modo, la Chiesa, dismettendo lo *status* di istituzione che si attribuisce il monopolio della salvaguardia dell'umano, in quanto unica interprete accreditata della legge naturale, ritenuta la chiave di accesso privilegiata alla comprensione dell'essere e dell'agire degli uomini, si pone come istituzione che, in nome del "principio del bene comune", agisce come elemento di spinta verso la costruzione di forme di convivenza umana capaci di espandere i benefici legati alla pratica del dialogo e dell'inclusione sociale. Viene così messa in mora quella figura del magistero ecclesiastico, che trova la propria espressione paradigmatica nelle encicliche *Veritatis splendor* e *Evangelium vitae*, che identificano la Chiesa come capofila del movimento di "riarmo morale" della società attraverso la proclamazione di principi etici assoluti che vanno tutelati per tamponare la deriva nichilista di un mondo classificato come spazio egemonizzato dalla "cultura della morte" e dalla "congiura contro la vita". I "principi/valori non negoziabili" vengono infatti dislocati nello sfondo, e la scena viene conquistata da una forma di pensiero che consenta alla Chiesa di interloquire nel dibattito pubblico senza squalifiche preventive delle posizioni difformi.

Serafini, ispirandosi al pensiero espresso dal gesuita Thomasset nell'articolo *Dans la fidélité au Concile*³, di cui riporta una significativa citazione, pone il problema della agibilità di un magistero morale ispirato al modello di pensiero rintracciabile nella *Veritatis splendor*. Si chiede, infatti, citando il gesuita francese: «Come onorare l'invito al dialogo con le scienze e con tutti gli uomini di buona volontà per la ricerca del bene comune quando il documento presenta una morale oggettiva basata sulla legge naturale di cui solo il magistero sembra essere l'unico a detenere la vera interpretazione?» (339-340).

Serafini è anche convinto del fatto che oltre a lasciarsi alle spalle una visione "integralista" dell'etica cattolica, che limita il dialogo con la cultura e con le scienze, il rilievo assegnato dal magistero etico di papa Francesco alla ricerca del bene comune potrebbe favorire l'avvento, all'interno della Chiesa, di condizioni adatte alla pratica di un discorso teologico-morale che non si limiti a sillabare le prese di posizione del magistero.

3. DECONSTRUZIONE DI UN MODELLO DI MAGISTERO MORALE

La lettura attenta dei cinque capitoli di cui si compone il libro e della conclusione, dedicata al magistero teologico-morale di papa Francesco,

³ A. THOMASSET, *Dans la fidélité au Concile Vatican II. La dimension herméneutique de la théologie morale (I)*, «Revue d'éthique et de théologie morale» 61 (2011), pp. 31-61.

genera la fondata impressione di trovarsi davanti un'opera importante, destinata a lasciare un segno nella ricerca bioetica. Offre infatti un contributo estremamente documentato alla comprensione delle vicende ecclesiali, politiche, culturali, legate alla nascita e all'espansione della bioetica in Italia, delle battaglie etico-politiche divampate tra cattolici e laici sul terreno della bioetica, della "tregua", e dei possibili "spiragli di dialogo" che potrebbero stabilirsi tra i due contendenti. Serafini evidenzia inoltre, con dovizia di particolari, che, per la bioetica cattolica, «le cose potevano andare diversamente» (23). Mostra, infatti, che la dottrina espressa dalla *Humanae vitae* costituisce il riferimento obbligato per capire lo sviluppo impresso dal magistero alla teologia morale postconciliare, e il tipo di recezione della bioetica da esso prodotto. «L'aver affrontato la questione della regolazione delle nascite – scrive il giovane teologo marchigiano – attraverso un atto magisteriale ispirato a una visione essenzialista e biologizzante della natura umana, e ad una concezione precettistica della legge naturale, ha infatti contribuito a dar forma al dispositivo concettuale che ha agito come sfondo all'interno del quale sono state recepite e trattate le questioni legate alla bioetica» (446).

Il dispositivo della *Humanae vitae*, che è caratterizzato dal riferimento a una visione della legge naturale come fonte di legittimazione di un ordine morale oggettivo, assoluto e immutabile, rafforzato e reso ancor più vincolante dalla *Veritatis splendor* e dal "personalismo magisteriale" di san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ha prodotto nel campo della bioetica le stesse reazioni di diffidenza e di contrarietà già manifestatesi in occasione della dichiarazione di illiceità della contraccezione.

La diffidenza è legata al fatto che, come mostra con chiarezza l'analisi storica condotta da Serafini, dopo l'accantonamento del *De ordine morali* da parte dei Padri conciliari, a partire dal rinnovamento da essi impresso alla teologia morale, «sarebbe stato possibile configurare un discorso morale capace di dar vita a una interlocuzione non semplicemente conflittuale con le problematiche indotte dall'avvento ed allo sviluppo della bioetica. Emerge infatti dal discorso etico conciliare una linea, fatta propria e sviluppata da alcuni teologi, che consente di confrontarsi con le problematiche bioetiche attraverso la pratica di una riflessione teologico-morale non strutturata come discorso nel quale norme e divieti vengono fondati nell'oggettività di un ordinamento ontologico di cui la legge naturale, nella interpretazione datane dal magistero, è l'espressione più rilevante» (446).

La sottrazione dell'etica cattolica al paradigma dell'ordine morale ontologicamente fondato, che fa della legge naturale una fonte di norme che trova nel magistero l'interprete più autorevole, costituisce un importante punto di svolta. È infatti all'origine di una pratica della teologia morale che intende trattare le problematiche legate alla sessualità, alla

famiglia, alla bioetica, in un orizzonte non normato dal modello di pensiero che ha trovato nella *Humanae vitae* prima, e nella *Veritatis splendor* poi, le espressioni più accreditate.

Il magistero teologico-morale di papa Francesco sembra quindi ri-allacciarsi al rinnovamento della teologia morale delineato dal Concilio, e dar corso, così, a un insegnamento nel quale le questioni di carattere bioetico vengono collocate nello spazio di un discorso morale attento alla dimensione dialogica e relazionale dell'esistenza umana, al discernimento personale e collettivo dei "segni dei tempi", alla valorizzazione della coscienza, alla "gerarchia delle verità" etiche, alla connessione tra vita morale e impegno sociale, alla dimensione inclusiva, dialogica, planetaria, del "principio del bene comune", alle istanze dettate dalla "custodia della casa comune".

Nel libro di Serafini prende quindi forma, per un verso, la decostruzione del modello teorico che sta alla base di quel modello di pensiero che il teologo Basilio Petrà definisce "personalismo magisteriale", e Giovanni Fornero "bioetica cattolica ufficiale". Per altro verso, prendendo come punto di partenza il magistero morale di papa Francesco, e la valorizzazione del rinnovamento conciliare da esso attuata, viene schizzato un discorso teologico-morale di cui si intuisce la portata innovativa, senza che vengano però indicati temi e contenuti di pensiero che giustifichino l'auspicio di una "tregua", e l'apertura di "spiragli di dialogo" tra laici e cattolici sul terreno della bioetica.

Il merito di Serafini, quindi, è aver decostruito, senza inibizioni, un modello di magistero morale. Si tratta indubbiamente di una operazione di rilievo, che costituisce una rarità nella cultura cattolica. Questa operazione andava però completata offrendo indicazioni più precise, che consentissero di testare le effettive possibilità di dialogo tra laici e cattolici sul terreno della bioetica

4. RILIEVI MARGINALI

Parlando del libro di Serafini occorre quindi dire che accanto ai molti pregi, tra i quali si segnala una scrittura cristallina, capace di esporre in maniera chiara anche questioni estremamente complesse da un punto di vista teorico, sono ravvisabili alcuni difetti. Il primo è dato dalla presenza di diversi refusi. Piuttosto rari fino al capitolo quinto, si moltiplicano nel capitolo conclusivo, nel quale anche la scrittura è meno brillante, precisa, lineare. Il secondo difetto è legato al fatto che nell'analisi storica riguardante la nascita e l'espansione della bioetica in Italia manca il riferimento alla bioetica praticata dalle Chiese protestanti presenti in Italia, e al contributo apportato da Giovanni Berlinguer e Stefano Rodotà nel

campo della bioetica laica. Inoltre, nella presentazione del pensiero degli esponenti più importanti della bioetica laica, si nota l'assenza di Umberto Neri. L'esposizione del suo pensiero, data la rilevanza dell'apporto da lui dato allo sviluppo della bioetica laica, non doveva mancare, fermo restando che nessuno degli autori di cui parla il libro avrebbe dovuto essere depennato. Venti pagine in più non sarebbero state un aggravio proibitivo né per l'autore, del quale va lodata la precisione con la quale presenta il pensiero degli esponenti della bioetica laica, né per l'editore.

5. UN PROBLEMA LASCIATO IN SOSPESO E LE QUESTIONI AD ESSO CONNESSE

Accanto a queste o ad altre osservazioni più o meno marginali che si potrebbero fare, l'osservazione più rilevante, come si accennava in precedenza, è legata al fatto che Serafini getta solo un rapido sguardo su un problema al quale avrebbe potuto invece dedicare una qualche attenzione. Egli parla di "tregua", di possibili "spiragli di dialogo" che potrebbero stabilirsi nel campo della bioetica tra laici e cattolici dopo che papa Francesco ha riallacciato il magistero morale della Chiesa al rinnovamento della teologia morale delineato dal Vaticano II. Non sarebbe stato però inopportuno chiarire i punti specifici sui quali stabilire la "tregua" o attivare il dialogo, e precisare i contenuti di pensiero a partire dai quali, in ambito cattolico, si potrebbe attivare un dialogo con la bioetica laica.

Serafini rileva infatti con precisione la differenza esistente tra il "personalismo magisteriale" che ha egemonizzato l'etica e la bioetica cattolica postconciliari, il discorso morale delineato dal Concilio, e la riproposizione della sua eredità attuata da papa Francesco. Non sarebbe però fuori luogo chiedersi se il magistero etico conciliare, e la ripresa del modello di pensiero da esso espresso operata dal magistero morale di papa Francesco, possano reggere il peso delle questioni poste dall'allargamento degli spazi della libertà prodottisi in larga parte delle società occidentali nel campo dei diritti individuali, e, cosa ancor più rilevante, se siano in grado di reggere il peso dei problemi posti dall'espansione della libertà di scelta prodotta, ad esempio, dalla "rivoluzione biomedica", dalla biologia sintetica, dalle biotecnologie.

Papa Francesco fa uso di un dispositivo di pensiero nel quale giocano un ruolo rilevante categorie come relazione, coscienza, bene comune, discernimento, storicità, interdisciplinarietà, "cultura dell'incontro", "ecologia integrale". Prende forma, così, la proposta culturale che dovrebbe indirizzare il pensiero e l'azione dei cristiani in una condizione storica che, nella Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, viene descritta come "un vero e proprio cambiamento d'epoca".

Il “cambiamento d’epoca” di cui parla papa Francesco viene qualificato da Pierangelo Sequeri, un importante esponente della scuola teologica milanese, come l’avvento dell’«età secolare»⁴, nella quale prende forma la «sfida post-cristiana del messianismo secolare»⁵.

Senza voler ignorare la caratterizzazione indicata da Sequeri, che identifica il “cambiamento d’epoca” come l’avvento di un mondo post-cristiano nel quale il fatto religioso non ha alcuna rilevanza pubblica, è probabilmente più corretto affermare che il fattore più rilevante che induce a caratterizzare l’attuale condizione storica come “cambiamento d’epoca” è legato all’allargamento degli spazi della libertà e della creatività umana prodotto da forme di sapere tecnico-scientifico, come la biomedicina o la bioingegneria, che sono in grado di intervenire sulla conformazione della struttura biologica della specie umana. In tale contesto, si pone il problema se l’etica della fraternità estesa su scala planetaria, e l’imperativo della “custodia della casa comune”, siano in grado, da soli, di offrire indicazioni sufficienti per affrontare le problematiche indotte dallo sviluppo di un sapere tecnico-scientifico che fa della specie umana una formazione capace di espandere il potere inventivo della libertà alla conformazione della propria struttura biologica.

La libertà, infatti, dopo essersi consolidata sul terreno della creatività artistica, dell’ordinamento socio-politico, del riconoscimento dei diritti individuali, arriva a toccare le decisioni riguardanti la riproduzione, l’identità sessuale, le opzioni terapeutiche, le scelte di fine vita, come pure lo spazio, in larga parte ancora incognito, dell’ “uomo auto-evolutore”, dell’avvento, cioè, di una configurazione dell’evoluzione umana che va progressivamente strutturandosi come processo in cui giocano un ruolo sempre più rilevante la potenza creatrice del sapere tecnico-scientifico e le decisioni di uomini le cui responsabilità travalicano largamente gli spazi della vita individuale o di raggruppamenti limitati. In questa condizione, l’etica cattolica, alla rilevanza conferita alla “questione sociale” dovrebbe affiancare, affrontandola con paradigmi differenti da quelli in uso nel passato, “la questione della tecnica”, che, al momento attuale, va assumendo la figura della “libertà morfologica”, quella, cioè, dell’allargamento degli spazi della libertà e della creatività ad ambiti come la genetica umana, i processi cerebrali, le ibridazioni uomo-macchina.

Tenendo conto di questo nuovo sfondo in cui si colloca il problema della libertà non sarebbe inopportuno chiedersi se per affrontare le problematiche legate a tale mutazione siano sufficienti le indicazioni provenienti da un magistero che, in categorie come relazione, finitudine,

⁴ P. SEQUERI, *La fede alla prova del messianismo secolare. Passaggio al futuro di Gaudium et spes e cambio d’epoca*, Teologia (1/2019), p. 44.

⁵ Ibid.

coscienza, dialogo, bene comune, ecologia integrale, trova i propri riferimenti privilegiati, e rinviene gli elementi più qualificanti della propria proposta morale nella costruzione di rapporti interpersonali ispirati alla misericordia, nell'impegno per la giustizia, nella custodia del creato.

I limiti di questo approccio alle problematiche indotte dall'allargamento degli spazi della libertà prodotto dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, e dalla visione della natura umana come realtà non stabilizzata, non sono eliminabili attraverso il ricorso al pensiero delineato da alcuni intellettuali cattolici che, nell'affrontare i problemi vecchi e nuovi della bioetica, praticano forme di fenomenologia che fanno uso, in ambito teologico e antropologico, di categorie come dono, donazione, oppure si appellano al primato del vissuto legato al dato corporeo, e a componenti della vita umana quali la passività, la fragilità, la vulnerabilità, identificate come i riferimenti privilegiati che, dopo la caduta del santuario della legge naturale, definiscono ciò che è comune nella condizione umana, e immunizzano gli uomini dalla tentazione di un uso prometeico della libertà.

Quindi, accantonate le forme di pensiero legate al "personalismo ontologicamente fondato", come pure le fenomenologie che fanno dell'antepredicativo, della passività, della vulnerabilità, della fragilità, l'elemento più "prezioso" di identificazione dell'essere umano, sarebbe opportuno connettere le indicazioni provenienti dal magistero morale di papa Francesco con quelle provenienti, ad esempio, da teologi come Enrico Chia vacci, o Anthony Kosnik, per stare a autori citati nel libro, per i quali il "polo" che orienta il discorso etico conciliare è reperibile, come scrive il teologo toscano, nello spostamento «dall'uomo come essere all'uomo come centro di libertà» (281), oppure, come scrive il teologo americano, nell'accesso a una visione della persona come ente caratterizzato da «costante creatività, piena apertura, attuazione di ogni potenzialità, continua scoperta ed espressione di sé» (272).

Dalla connessione tra la visione dell'uomo come "centro di libertà", soggetto di "creatività" personale e collettiva, e visione relazionale, dialogica, della vita umana, che fa dell'impegno per la giustizia e la salvaguardia degli equilibri della biosfera i propri riferimenti privilegiati, potrebbero prender forma una antropologia e un'etica nelle quali si realizza la sinergia tra la spinta innovativa proveniente dalla potenza creatrice del sapere tecnico-scientifico, la spinta inclusiva legata alla ricerca del bene comune, e l'attenzione alla salvaguardia dell'ambiente, che è radicata nella consapevolezza del legame che anche una umanità potenziata dalle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza mantiene con gli equilibri complessivi della biosfera.

Chiavacci, Kosnik, Hellegers, Callahan, come pure Abel, Gafo, Valadier, per restare nell'ambito di autori citati da Serafini nel libro, sono

teologi e intellettuali cattolici che hanno colto e valorizzato la visione dell'uomo come "centro di libertà" e di "creatività" presente nell'insegnamento conciliare, e hanno tracciato nella cultura cattolica dei sentieri, in verità poco percorribili nell'era Wojtyla-Ratzinger, che vanno nella direzione di un'etica sganciata dall'inquadramento dell'agire umano nello spazio dell'*ordo* della legge naturale. Essi hanno infatti pensato la natura come realtà in evoluzione, e la vita umana come formazione non stabilizzata nella quale sono in atto profonde mutazioni prodotte dall'espansione del sapere tecnico-scientifico. Inoltre, avendo come riferimento questo orizzonte di comprensione della natura e della vita umana, hanno delineato i tratti di una figura di cristianesimo nella quale l'impegno dei credenti per la giustizia e la salvaguardia della biosfera si salda con il costruttivismo espresso da una umanità che, disponendo di forme di sapere tecnico-scientifico sempre più pervasive e potenziate, va progressivamente strutturandosi come formazione in grado di trasformare l'evoluzione in un processo inventivo.

La possibilità, da parte della Chiesa, di interagire positivamente con questo tipo di mentalità, che, in forme e gradazioni differenti, è reperibile nella bioetica laica, comporta, dunque, oltre alla dismissione del paradigma del "personalismo ontologicamente fondato", il ripensamento e la riformulazione dell'esperienza religiosa nello spazio di una comprensione dell'essere umano come "centro di libertà" e di "creatività".

Questo tipo di considerazione dell'umano costringe non solo il cristianesimo, ma ogni forma di esperienza religiosa, a misurarsi con i problemi posti dall'allargamento dello spazio delle scelte e delle decisioni umane indotto dai progressi del sapere tecnico-scientifico. Ciò determina la necessità di svincolare l'esperienza religiosa da letture della natura e della vita umana ancorate al fissismo di un ordine immutabile, e da forme di immaginario religioso che identificano Dio come l'ente supremo che è all'origine dell'ordine che funge da sfondo regolatore del retto uso della ragione e del giusto indirizzo della volontà. Solo così l'etica e la religione potrebbero accreditarsi come pratiche in grado di interagire con le nuove forme di comprensione della responsabilità e le nuove figure di fraternità necessarie ad una umanità sempre più unificata e potenziata, dalle cui decisioni dipendono in maniera sempre più rilevante il proprio futuro e quello della terra.

A conclusione del capitolo terzo, dedicato all'esposizione del pensiero di alcuni esponenti della bioetica laica, presentati come pensatori la cui riflessione è segnata dall'urto decostruttivo prodotto «da una ragione che rivendica l'allargamento dei suoi spazi di autonomia, e da una rivoluzione biomedica che potenzia in modo esponenziale le possibilità di intervento sulla gestione dei corpi» (218), Serafini fa proprie alcune idee del teologo benedettino Elmar Salmann. Egli, infatti, riportando alcune citazioni tratte

da vari scritti del monaco tedesco, sostiene che, per confrontarsi con il pensiero degli autori analizzati nel capitolo dedicato alla bioetica laica, la Chiesa dovrebbe dismettere “l’ordinario risentimento antimoderno” che la pervade, e liberarsi dal fissismo prodotto da un tipo di metafisica che ancora condiziona pesantemente la teologia e l’esperienza religiosa. Solo così potrebbe dar corso a un pensiero nel quale il cristianesimo «viene ripensato come “stile”, come “paesaggio aperto”, come “motivo invitante”, nel quale la tradizione si misura, con “attenzione accogliente”, con la sensibilità culturale espressa dalla tarda modernità» (218-219).

Il cammino indicato dal Concilio Vaticano II, poi ripreso e valorizzato dal magistero di papa Francesco, sembra andare in questa direzione. Esso ha infatti il merito di aver avviato una forma di insegnamento morale non ancorato a una nozione di natura e di legge naturale «in cui inscrivere una volta per tutte le possibilità di vita» (217), e di aver fatto dell’impegno per la giustizia e della salvaguardia dell’ambiente due importanti riferimenti dell’etica cattolica. Assunto in tale prospettiva, il cristianesimo si avvicina alla condizione evocata da Salmann, nella quale appare come un modo di vivere e di pensare che, dismesso lo stile autoritario di chi si considera il detentore unico della verità, si propone come offerta di una «prospettiva nell’infinito processo di scoperta e di liberazione della libertà e dell’intelletto umano» (220).

In questo orizzonte evocato da Serafini si intravede in maniera ancora sfocata la figura di un pensiero cattolico che, a partire dallo spostamento dell’asse della sua comprensione del mondo dall’ordine dell’essere alla centralità assegnata alla libertà e alla creatività della persona umana, potrebbe interagire in maniera dialogica con l’allargamento degli spazi della libertà prodotto dalle lotte politiche condotte per i diritti sociali e individuali, e dalle innovazioni legate alla crescente espansione della potenza creatrice del sapere tecnico-scientifico.

Per sviluppare in maniera più decisa e compiuta un pensiero capace di procedere in questa direzione occorrerebbe che nelle vele di Serafini, oltre al vento del magistero del Vaticano II, della ripresa della sua eredità attuata da papa Francesco, delle indicazioni sul futuro del cristianesimo offerte dal prof. Salmann, dal prof. Thomasset, dal prof. Yañez, iniziasse a soffiare anche il vento di Pierre Teilhard de Chardin.

Ancora avvolto dall’aura di “gesuita proibito”, egli è uno dei pochi pensatori cristiani nel quale sono reperibili indicazioni utili per la costruzione di un pensiero teologico capace di recepire e di interagire con i problemi legati all’espansione e al potenziamento della tecnoscienza, e alle trasformazioni da essa indotte nella conformazione, nella gestione, nella comprensione della vita umana.

Per il gesuita francese, infatti, il compito della teologia è creare un raccordo tra esperienza di Dio e esperienza del mondo. Per ottenere

questo risultato reputa necessario disconnettere il discorso teologico dalla visione fissista del cosmo e della vita umana, e decontaminarlo dal principio "*id verius quod prius*", enunciato da Tertulliano. Una volta scartato il riferimento a visioni fissiste del cosmo, a rappresentazioni della vita umana come natura stabilizzata, ordinata dalla legge naturale, e a forme di pensiero che identificano l'originario come il riferimento privilegiato del discorso religioso, la teologia diviene un sapere inquieto, appannaggio di persone che, nel riflettere sull'esperienza cristiana, sanno assumersi il rischio di confrontarsi, senza nostalgie passatiste, con i problemi di una umanità che sta vivendo un "cambiamento d'epoca".