



L'obiezione di coscienza: fondamenti etici ed antropologici nell'enciclica «*Evangelium vitae*»

Guido M. Miglietta

Obiezione di coscienza è il rifiuto a sottostare ad una norma, una disposizione di legge ritenuta ingiusta poiché contraria a una legge più profonda, una legge o un criterio fondamentale dell'esistenza, avvertito nella propria coscienza come corrispondente ad un più profondo senso di realizzazione umana.

La parola obiezione non si usa solo secondo un significato giuridico, per indicare la manifestazione, la dichiarazione della contrapposizione e del contrasto, avvertiti dalla propria coscienza, tra la coscienza e la norma giuridica. Essa si usa anche secondo un significato più generale, per indicare la contrapposizione della coscienza di fronte all'aspetto costringente di contenuto vincolante sul comportamento, che qualsiasi potere condizionante, anche diverso da quello giuridico, di tipo culturale o sociale o economico o psicologico o spirituale che sa, reca con sé. L'invito rivolto, ad esempio, da Giovanni Paolo II agli scienziati a disertare i laboratori della morte, introduce all'atteggiamento dell'obiezione contro la violenza e l'oppressione di regime, «desiderosa di sfruttare le ricerche e le scoperte scientifiche contro la giustizia e la pace»¹.

Ogni tipo d'obiezione di coscienza si presenta nel suo contenuto in una contemporanea duplice posizione: una *posizione negativa* di rifiuto, d'una norma che intende regolare la vita sociale, non soltanto ma, sottostante a questo, il rifiuto di uno «pseudovalore» ossia di un valore ingannevole - così è avvertito dal soggetto - che a tale norma è sotteso; ed una *posizione positiva*, di proposizione di un riferimento ad un valore o ad un complesso di valori, differenti, alternativi, a cui il soggetto aderisce.

¹ Giovanni Paolo II, alla Riunione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze, 12 Novembre 1983, in AAS 76 (1984) 400.

Se si introduce la considerazione del complesso di valori legati al rispetto per la vita umana, parlando di una coscienza professionale improntata al rispetto di tali valori, ci intendiamo riferire alla coscienza di tutti quegli operatori professionali che nella vita sociale sono a più diretto servizio della vita umana, in quanto questo è compito specifico del loro ruolo professionale. Tutte le professioni sanitarie e d'aiuto sociale vi sono comprese e, con un confine ben ampio, si possono includere tutti gli educatori, gli operatori dei mezzi di comunicazione sociale, i responsabili della vita sociale che sono, in modo più o meno diretto, in ruoli di servizio nel rispetto e nella difesa della vita umana; anche i responsabili dell'ordine pubblico, i militari e civili che sono incaricati dell'esercizio della legittima difesa della società. Sono queste le professioni chiamate a proclamare, istituzionalmente si può dire, il vangelo della vita. Quanto più fortemente essi vi aderiscono e lo affermano, tanto più grande sarà la difficoltà di coloro che vorrebbero invece fare risuonare nella società un annuncio di morte.

Ogni coscienza professionale è segnata dalla ricchezza d'applicazioni in uno speciale settore della vita sociale, di quella sua specifica sensibilità al valore del vangelo della vita. L'enciclica *Evangelium vitae* riassume in questo modo le conseguenze di un tale vangelo, con le particolari applicazioni svolte riguardo all'inizio e alla fine della vita umana: il testo sottolinea il principio personalistico per la fondazione del bene comune nella società:

«La vita umana, dono prezioso di Dio, è sacra e inviolabile e per questo, in particolare, sono assolutamente inaccettabili l'aborto procurato e l'eutanasia; la vita dell'essere umano non solo non deve essere soppressa, ma va protetta con ogni amorosa attenzione; la vita trova il suo senso nell'amore ricevuto e donato, nel cui orizzonte attingono piena verità la sessualità e la procreazione umana; in questo amore anche la sofferenza e la morte hanno un senso e, pur permanendo il mistero che le avvolge, possono diventare eventi di salvezza; il rispetto per la vita esige che la scienza e la tecnica siano sempre ordinate all'uomo e al suo sviluppo integrale; l'intera società deve rispettare, difendere e promuovere la dignità d'ogni persona umana, in ogni momento e condizione della sua vita» (n. 81).

La parola «obiezione di coscienza» deriva dal latino *ob-jactare* ed entra nell'uso degli scrittori cristiani nel IV secolo d.C. per indicare il rifiuto dei credenti di venerare l'imperatore romano come divinità. È quindi un parola proveniente dall'esperienza del vivere umano permeato dalla fede dei Cristiani. Il contenuto del termine «obiezione di coscienza» è «antico quanto la tirannia e il totalitarismo, dentro e fuori del cristianesi-

mo»². La parola riappare in epoca contemporanea nell'inglese «conscientious objection» per indicare l'opposizione al servizio militare maturata nel Regno Unito sotto l'influsso dell'esperienza delle chiese cristiane riformate. Nei dizionari di lingua inglese il vocabolo conserva il significato legato al rifiuto del militare, anche se n'è riconosciuto l'uso anche in una più ampia accezione, come obiezione alla pena capitale, all'aborto, all'uccisione degli animali, al danno ambientale, etc.³.

L'OBIEZIONE DI COSCIENZA NEL MAGISTERO RECENTE

L'obiezione di coscienza è diritto a *non agire contro* - e, al contrario, *ad agire secondo* - la propria coscienza, quindi è il rifiuto ad osservare una legge, che va contro l'ordine posto da Dio per il compimento del bene che si costituisce nell'esistenza stessa delle persone⁴. Prendendo, ad esempio, il magistero di Giovanni Paolo II, in tema d'aborto:

«Non v'è disposizione umana che possa legittimare un'azione intrinsecamente iniqua, né tanto meno obbligare chicchessia a consentirvi. La legge, infatti, ripete il suo valore vincolante dalla funzione che essa - in fedeltà alla Legge divina - svolge a servizio del bene comune; e questo, a sua volta, è tale nella misura in cui promuove il benessere della persona. Di fronte, pertanto, ad una legge che si ponga in diretto contrasto col bene della persona, che rinneghi anzi la persona in se stessa, sopprimendo il diritto a vivere, il cristiano, memore delle parole dell'Apostolo Pietro al cospetto dei sinodici: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini», non può che opporre il suo civile ma fermo rifiuto»⁵.

² Cf. L. Ciccone, «Non uccidere»: questioni di morale della vita fisica, Ed. Ares, Milano 1984, p. 98. Secondo F. Ruffini, citato da R. Venditti, l'obiezione di coscienza nasce col cristianesimo: cf. R. Venditti, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Giuffré, Milano 1999³, pp. 33-77.

³ Cf. F.X. Mehean, alla voce: «Conscientious Objection», in *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, A Michael Glazier Book, Collegeville (Minnesota) 1994, 229-232.

⁴ J.M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, G. Giappichelli ed., Torino 1996, pp. 134-135: «Il primo a formulare questa esigenza in tutto il suo rigore sembrerebbe essere stato Tommaso d'Aquino: se si sceglie di fare ciò che in ultima analisi giudichiamo irragionevole, o di non fare ciò che in ultima analisi giudichiamo richiesto dalla ragione, allora la scelta è irragionevole (sbagliata)... Essa consegue dal fatto che la ragionevolezza pratica non è semplicemente un meccanismo per produrre giudizi corretti, ma un aspetto della personale pienezza di essere, che va rispettato...».

⁵ Giovanni Paolo II, *Alle partecipanti ad un convegno per ostetriche*, 26 gennaio 1980, in AAS 72 (1980) 86.

Se le disposizioni umane sono legittimate dal voto democratico, di una maggioranza liberamente eletta e rappresentativa della popolazione, quale ragione occorre dare all'esercizio del rifiuto della disposizione umana? La forma democratica non è sufficiente per garantire la bontà delle decisioni, e neppure può trasformare in bene ciò che è male, o in male ciò che è bene. Assistiamo, ad esempio, al fenomeno in cui maggioranze che hanno raggiunto un benessere economico, sociale, etnico, culturale, impongano politiche di inadempienze, ritardi nelle applicazioni dei diritti, se non fino a vere e proprie discriminazioni nei confronti delle minoranze, delle sacche minoritarie, dei settori della popolazione svantaggiati o emarginati presenti nello stesso Paese, per cui c'è seriamente da interrogarsi se e a quali condizioni il sistema democratico non possa favorire le disuguaglianze⁶. La dottrina dell'obiezione di coscienza previene questo caso: oltre al caso specifico di rifiuto della cooperazione all'aborto, l'applicazione dell'obiezione di coscienza alla legge è ampia seguendo la dottrina chiamata della «*corruptio legis*», e può riguardare ogni tipo di legge.

Nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII ugualmente, riguardo alla necessità ed all'origine dell'autorità, è ribadito che:

«L'autorità è postulata dall'ordine morale e deriva da Dio. Qualora pertanto le sue leggi o autorizzazioni siano in contrasto con quell'ordine, e quindi in contrasto con la volontà di Dio, esse non hanno forza di obbligare la coscienza, poiché bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»⁷.

La radice dell'insegnamento richiamato compare in san Tommaso d'Aquino⁸, con identico riferimento alla citazione di Atti 5,19:

«Le leggi possono essere ingiuste in due maniere, primo perché in contrasto col bene umano... E codeste norme sono piuttosto violenze che leggi: poiché, come si esprime sant'Agostino (De Libero Arbitrio 1,5), «non sembra che possa essere legge quella che non è giusta». Perciò co-

⁶ Cf. G. Nervo, *Il sistema democratico favorisce le disuguaglianze?*, Ed. Dehoniane, Bologna 1996.

⁷ AAS 55 (1963) 271.

⁸ J.M. Finnis, cit., p. 397: «S. Agostino nel suo antico dialogo sul libero arbitrio, fa dire ad uno dei suoi personaggi, con una certa disinvoltura, «Non sembra che possa esser legge quella che non è giusta». Platone (Leggi, Politico, Repubblica) e Cicerone (De Legibus) avevano espresso lo stesso concetto in modo meno contorto, e Aristotele (Politica) fece spesso osservazioni analoghe; ma la formulazione agostiniana ebbe per lungo tempo maggiore importanza. Tommaso la cita, ma in quello come in altri punti offre le sue più misurate interpretazioni...».

dese leggi non obbligano in coscienza: salvo che non si tratti di evitare scandali o turbamenti... Secondo, le leggi possono essere ingiuste perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria, o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi in nessun modo si possono osservare; poiché sta scritto: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»⁹.

Sono proprio questi i passi citati, sui quali si fonda l'argomento etico dell'obiezione di coscienza nell'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II, al n. 72¹⁰. L'obiezione di coscienza è, per la prima volta, *esplicitamente richiamata in un'enciclica*, ai nn. 73 e 74 rispettivamente nella sua fondazione etica e nella fondatezza del suo riconoscimento in quanto diritto.

«L'aborto e l'eutanasia sono dunque crimini che nessuna legge umana può pretendere di legittimare. Le leggi di questo tipo non solo non creano nessun obbligo per la coscienza, ma sollevano piuttosto un grave e preciso obbligo di opporsi a esse mediante obiezione di coscienza» (n. 73).

«Rifiutarsi di partecipare a commettere un'ingiustizia è non solo un dovere morale, ma è anche un diritto umano basilare. Se così non fosse, la persona umana sarebbe costretta a compiere un'azione intrinsecamente incompatibile con la sua dignità e in tal modo la sua stessa libertà, il cui senso e fine autentici risiedono nell'orientamento al vero e al bene, ne sarebbe radicalmente compromessa. Si tratta, dunque, di un diritto essenziale che, proprio perché tale, dovrebbe essere previsto e protetto dalla stessa legge civile. In tal senso, la possibilità di rifiutarsi di partecipare alla fase consultiva, preparatoria ed esecutiva di simili atti contro la vita dovrebbe essere assicurato ai medici, agli operatori sanitari e ai responsabili delle istituzioni ospedaliere, delle cliniche e delle case di cura. Chi ricorre all'obiezione di coscienza deve essere salvaguardato non solo da sanzioni penali, ma anche da qualsiasi danno sul piano legale, disciplinare, economico e professionale» (n. 74).

Sono parole assai forti, che denotano la forza di un contenuto vitale, tali da aprire ad un'esperienza incisiva d'obiezione di coscienza nella comunità cristiana presente con la sua attività nella storia. In mezzo ai limiti e alle tensioni epocali, culturali, in definitiva la comunità cristiana, nel suo fondamento, nella sua vitalità, è invitata non alla rinuncia ma alla radicalità di fronte al vero ed al bene. Essa ha le sue testimonianze a cui rimanere fedeli, diverse scelte preferenziali, e le rispettive obiezioni che si

⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4.

¹⁰ Cf. AAS 87 (1995), pp. 484-485.

presentano in un'incessante riproposizione, a vario titolo ed in varia maniera, non per ultimo per la formazione delle coscienze.

La tensione tra la coscienza ed il potere, non dimentichiamo, è una componente costante della tradizione cristiana. H. Arendt (1906-1975), testimone della violenza del totalitarismo ed interprete di un pensiero autorevole filosofico-politico, riconosce la collocazione del luogo della coercizione nel pensiero stesso, secondo una logicità deduttiva opposta alla libertà:

«I regimi totalitari contano sulla coercizione con cui ci facciamo violenza nel timore di perderci nelle contraddizioni. Questa coercizione interiore è la tirannia della logicità, alla quale non si oppone altro che la grande capacità umana di dare inizio a qualcosa di nuovo. La tirannia della logicità comincia con la sottomissione della mente alla logica come processo senza fine, su cui l'uomo si basa per produrre le sue idee. Con tale sottomissione egli rinuncia alla sua libertà interiore - come rinuncia alla sua libertà di movimento quando si inchina ad una tirannia esterna -. La libertà in quanto intima capacità umana si identifica con la capacità di cominciare, come la libertà in quanto realtà politica si identifica con un spazio di movimento fra gli uomini. Sull'inizio nessuna logica, nessuna deduzione cogente ha alcun potere, perché la sua catena presuppone l'inizio sotto forma di premessa. Come il ferreo vincolo del terrore è inteso a impedire che, con la nascita di un nuovo essere umano, un nuovo inizio prenda vita e levi la sua voce nel mondo, così la forza autocostruttiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione»¹¹

Non diversamente, nelle parole di Antigone a Creonte: «*Ma la tirannide, fra molti altri vantaggi, ha anche questo, che le è lecito fare e dire quel che vuole*» (nn. 506-507).

DAL CONCILIO VATICANO II ALL'ENCICLICA «EVANGELIUM VITAE»

Nel Concilio Vaticano II i riferimenti all'obiezione di coscienza si trovano nella Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*.

¹¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1997, p. 648.

Alla sua lettura, due sono i settori problematici dell'agire, che inducono a parlare in favore di una decisa presa di posizione contro la norma proveniente dall'autorità civile. Da una parte vi è la riflessione sulla disumanità della guerra (al n. 79), dall'altra la presa di posizione contro le politiche di controllo demografico in quanto degradanti per le famiglie (al n. 86). Su quest'ultimo aspetto c'è l'invito fermo ad opporsi: «*di fronte a soluzioni promosse o anche proposte pubblicamente e in privato*» e a reagire «*in virtù del diritto inalienabile dell'uomo alla generazione della prole*».

Per il primo aspetto, l'esperienza della disumanità dalla guerra non è dimenticata dai Padri, che si riuniscono al concilio diciassette anni dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale. La seconda guerra mondiale ha profondamente scosso le coscienze, ma ciò non è bastato ad evitare le rinnovate crisi belliche della Corea prima, del Vietnam poi (allora in corso), così come la crisi internazionale tra Cuba e Stati Uniti che aveva minacciato l'apertura del terzo conflitto mondiale sotto la minaccia nucleare. Tutto il mondo è ostaggio di una strategia di terrore tra riarmo e guerra fredda, consumata dalle due superpotenze U.R.S.S. e U.S.A. Un'intera sezione della *Gaudium et spes*, dal n. 79 al n. 82, è dedicata alla necessità d'evitare la guerra, secondo una forte consapevolezza storica. Il fondamento del radicalismo dell'obiezione delle coscienze viene subito posto, al fine di reagire alla violazione dei diritti umani in guerra, e per richiamare più fortemente quegli stessi diritti. Il richiamo si trova al n. 79:

«Davanti allo stato di degradazione dell'umanità (rappresentato dalle guerre) il concilio intende innanzi tutto richiamare alla mente il valore immutabile del diritto naturale delle genti e dei suoi principi universali. La stessa coscienza del genere umano proclama questi principi con sempre maggiore fermezza. Le azioni pertanto che deliberatamente si oppongono a questi principi e gli ordini che tali azioni prescrivono sono crimini, né l'ubbidienza cieca può scusare coloro che li eseguono... Deve invece essere sostenuto il coraggio di coloro che non temono di opporsi apertamente a quelli che ordinano tali azioni»¹².

Conoscere il passo centrale, in cui è affermata la tesi dell'obiezione di coscienza, serve a spiegare l'ambito in cui si colloca il duplice richiamo circostante nel testo, alla *non violenza* (immediatamente precedente) da una parte, ed all'*obiezione di coscienza* (immediatamente successivo) dall'altra. Si tratta di temi collegati insieme alla condanna sia della guer-

¹² *Enchiridium Vaticanum* 1, 1594.

ra, sia della corsa agli armamenti. È un discorso globale, di alto valore etico mirante chiaramente alla formazione delle coscienze. Ogni frase del testo è soppesata, e passata al vaglio attraverso successive redazioni, e a ragion veduta. Ne sottolinea la novità il teologo Anselm Günthor, a proposito dell'invito a sostenere il coraggio di quanti si oppongono all'esecuzione di ordini ingiusti. Insieme evidenzia la caduta del cosiddetto principio della «*praesumptio pro superiore*», principio classico indiretto per la soluzione dei dubbi di coscienza, secondo la teologia morale manualistica. L'esperienza della contraddittorietà di un tale principio in tempo di guerra era stata abbastanza evidente.

Dice A. Günthor:

«Degno di particolare attenzione è il fatto che nel testo definitivo della *Gaudium et spes* 79 sia stata lasciata cadere una proposizione originariamente inserita in esso e che parlava di una presunzione a favore di chi impartiva i comandi («*Ubi autem violatio legis Dei non manifeste patet, praesumptio quidem iuris auctoritati competenti agnoscenda est, eiusque iussis est parendum...*»). Terz'ultima redazione del testo della *Gaudium et spes*, progetto destinato ai Padri conciliari e stampato dalla Poliglotta Vaticana nella primavera del 1965, p. 80). Questa modificazione del testo significa che i subalterni non possono fidarsi acriticamente del giudizio delle autorità militari e che sono piuttosto chiamati ad assumere una posizione personale. Questa maturità comporta una grave responsabilità e può dar vita a gravi conflitti di coscienza»¹³.

IL FONDAMENTO ANTROPOLOGICO: IL PARADIGMA DELLA RECIPROCIÀ NELL'ENCICLICA «EVANGELIUM VITAE»

Il documento di Giovanni Paolo II *Evangelium vitae*, pubblicato il 25 Marzo 1995 e destinato non solo ai cristiani ma a tutti gli uomini di buona volontà, attesta l'interesse della Chiesa cattolica per la difesa e la promozione della vita¹⁴. Raccoglie in 105 paragrafi un'argomentata difesa della vita umana che prende il nome di "Vangelo della vita". Esso è da porre al cuore stesso del messaggio cristiano¹⁵. La proclamazione del Vangelo della vita, la sua argomentazione contiene l'affermazione dei

¹³ A. Günthor, *Chiamata e risposta*, in 3 voll., vol. III, Ed. Paoline, Milano 1976, p. 511.

¹⁴ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Evangelium vitae: de vitae humanae inviolabili bono*, 25 Marzo 1995; testo originale (in latino) in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 401-522.

¹⁵ *Ibid.*, 402: «*Evangelium vitae penitus impicatum insidet in Iesu nuntio*» (n. 1).

principi morali pratici. Il sostegno all'etica della vita merita di essere preso in esame, nel suo fondamento filosofico nella prima parte, e nella seconda parte chiarendone il riferimento ai contenuti della coscienza.

Il paradigma della reciprocità si può mettere in evidenza attraverso un confronto con le etiche contemporanee.

Le situazioni d'attuale insufficienza

Il richiamo al fondamentale valore della vita avviene entro una lettura planetaria d'atteggiamenti umani in rapporto alla medesima. Il documento contiene l'invito, al n. 8, a riconoscere l'insufficienza della situazione attuale, stabilita dalle scelte di «deresponsabilizzazione dell'uomo verso il suo simile», nascoste pure sotto pretese di logiche filosofiche e scientifiche.¹⁶ Nell'assumere e nel superare questa deresponsabilizzazione vi è la radice, il contenuto stesso, dell'obiezione di coscienza.

Nel panorama etico contemporaneo s'introduce una differente considerazione del valore della vita umana, tale da farlo apparire «deprezzato». È una crisi dovuta ad un eccesso di scienza, di consapevolezza di sé, di previsione del proprio futuro, demografico, planetario, perciò non sarebbe più rilevante evidenziarlo come valore positivo.

L'ottimismo dell'etica dei diritti umani al fine del loro perseguimento (libertà, istruzione, salute per tutti, etc.) lascia il posto alla considerazione del complesso sistema, sociale, economico, politico, ambientale, di popolazione, lavorativo, etc., dentro il quale - e solo entro il quale - la vita umana si colloca in definitiva nelle possibilità della sua realizzazione. E' proprio la globalità dei problemi a porre interrogativi, di fronte ai quali le risposte paiono essere non sempre corrette o adeguate, insomma non facili.

Alla scoperta del sistema globale in cui tutte le iniziative e gli interventi umani si situano, sembra tuttavia che perda d'importanza il «soggetto» stesso del sistema, il suo abitatore, ossia l'essere umano in quanto essere.

¹⁶ «Viene spontaneo pensare alle odierne tendenze di deresponsabilizzazione dell'uomo verso il suo simile, di cui sono sintomi tra l'altro, il venire meno della solidarietà verso i membri più deboli della società - quali gli anziani, gli ammalati, gli immigrati, i bambini - e l'indifferenza che spesso si registra nei rapporti tra i popoli anche quando sono in gioco valori fondamentali come la sussistenza, la libertà e la pace <: cfr. il testo latino in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 410-411. Compito del pensiero critico, di cui è incaricata la teologia, è la capacità di riconoscimento delle medesime tendenze: cfr. in particolare Paolo VI, lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 14 Maggio 1971, ai nn. 36-41, in *Acta Apostolicae Sedis* 63 (1971) 425-430.

Una fragilità di speranza appare tipica dell'epoca in cui stiamo vivendo, e questa fragilità è detta epocale, «postmoderna». S. Toulmin, in *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*¹⁷ evidenzia nel suo resoconto storico, come al pluralismo battagliero del XVI secolo tra modelli incompatibili di verità morale, l'Illuminismo risponde come sforzo per sviluppare un'etica della ragione, accettabile per tutti i soggetti coinvolti, indifferentemente dalla loro particolare visione del mondo, con un sostanziale concetto di natura umana da realizzare progressivamente nella storia. Oggi, dopo il crollo delle ideologie ottocentesche, nella presente condizione della «postmodernità» anche questo appello limitato al progresso della ragione e della natura razionale umana, è divenuto problematico ed è considerato un residuo metafisico che non può reggersi, sostenersi. Tuttavia l'appello alla ragione, al giorno d'oggi si è trasformato in un appello ad essere solamente «ragionevoli», ossia a capire le ragioni di chiunque, per una filosofia del procedimento di decisione morale: «Tu, con queste tue premesse, la pensi così, e va bene; io, con altre premesse, la penso così, e va bene lo stesso; quell'altro, con differenti premesse, la pensa in un'altra maniera ancora, ed ugualmente va bene così». Si tratta di un'etica del rispetto vicendevole delle differenti soluzioni dei soggetti cosiddetti pensanti, ma che si trattiene bene dallo sforzo di una visione morale sostanziale della realtà umana. L'etica dovrebbe allora limitarsi fondamentalmente alla formulazione delle condizioni ideali standard per la decisione morale. Qui si avrebbe lo sdoppiamento, tra etica pubblica ed etica privata. Nonostante non si richieda più di credere «tanto quanto forzatamente lo fosse in passato» e neppure di accettare l'esigenza che gli esseri umani siano ragionevoli, o che l'etica debba o possa fondarsi su una «legge di ragione», tuttavia, si richiede che nel comportamento e nella vita delle relazioni pubbliche, sociali, per lo meno ci si comporti in maniera «ragionevole». Al contrario, nella sua vita privata, ognuno può comportarsi come gli pare, indisturbato dal fatto che la propria visione o il proprio ideale possa essere inconsistente o ridicolo ad altri, perché questa è la sua sfera privata. Questa divisione, tra etica della sfera delle relazioni pubbliche, e l'etica del «privato», sarebbe il frutto di una negoziazione. L'etica complessiva, del pubblico e del privato, a buon titolo si può chiamare «etica della negoziazione», ossia frutto di un negoziato interistituzionale. La sfera privata è tutelata qui, certo, a scapito della ragione morale: tutti gli Dei

¹⁷ The Free Press, New York 1990.

hanno un posto nel «Patheon» delle possibili visioni etiche, nella visione etica della privata indifferenza.

Se la roccaforte di una tale concezione è il rispetto per il «privato», da questo punto occorre che si muova la capacità propositiva coraggiosa, di proporre nel foro pubblico, a partire da un «privato» ben saldo e convincente, la propria prospettiva etica - del rispetto e della promozione della vita, nella sua esistenza e dignità. Questa posizione apparirà una violazione - ad alcuni -, un trasferimento dal privato al pubblico di una prospettiva particolare, una violazione quindi dell'etica dell'indifferenza - scambiata per il processo e l'esercizio formale della libertà - ma troverà alleati tutti coloro che non smarriscono la capacità di ragionamento etico.

Anche se la ripresa dell'etica, il bisogno di morale nella nostra società, ad alcuni pare vada di pari passo con il disfacimento della morale, e con il commisurarsi sui nuovi problemi e le nuove sfide secondo altri, una tale ripresa è stata data dal confrontarsi con nuove esigenze - offerte dalla possibilità tecniche di raggiungere e conseguire certi risultati mai prima immaginati - e può essere suscitata anche dall'ampliarsi della capacità previsionale sui fenomeni della società umana.

Queste nuove esigenze fanno uscire il pensiero etico dall'accademia, e quindi sollevano la domanda sulla concezione e sul tipo di società a cui tendiamo nasce la bioetica e si sviluppa la riflessione antropologica, sottesa ai molti approcci ai problemi del nostro tempo. La stessa crisi si può vedere nell'emergere negli interrogativi che percorrono l'ambito economico e sociale, dal liberalismo alle esigenze di solidarietà e della democrazia.

Pare un'epoca di maggior ricerca di chiarezza, dove la confusione potrebbe dirsi strutturale, oppure preliminare all'acquisizione dell'ordine che si vuole raggiungere e che si sta ricercando. Ciò che si fa in piena coscienza è sempre migliore di ciò che si fa con minore consapevolezza. L'epoca attuale può essere vista come un tentativo di presa di coscienza globale.

L'ETICA COME NUOVO PENSIERO CRITICO E LA REAZIONE IRRIFLESSA DEL RIDERE «ETICO»

Qui sta propriamente il nuovo compito del pensiero critico, attribuito all'etica come all'antropologia e alla teologia. Si tratta di un compito da svolgere senza la presunzione che accompagna l'imposizione sugli altri della verità. Si tratta bensì di un compito in cui si avverte il peso del servizio alla verità. Se la verità etica è intrinseca, connaturale all'essere umano, il luogo del messaggio etico può essere anche il luogo irriflesso dell'immagine e testimonianza, del paradosso e del «ridere etico» di fron-

te al paradosso di un universo etico che non ci appartiene. «Costei sapeva bene, allora, di commettere una colpa, violando le leggi stabilite; e, dopo averlo fatto, la seconda colpa è di vantarsi e deridere tali leggi»: così dice Creonte nel dialogo col corifeo prima di rispondere ad Antigone comparsa alla sua presenza (480-482).

Il riconoscimento della verità morale suppone sempre il soggetto morale, precedente qualsiasi oggetto. La sovversiva esperienza del «ride-re etico» precede l'irriflessa reazione di fronte ad una (pseudo)-autoevidenza ingannevole¹⁸: «Dividete in due parti il bambino vivo, e datene una metà a una ed una metà all'altra» (1 Re 3,16-28). «Né per me, né per te: che lo dividano»: è l'etica della negoziazione, del «politicamente» corretto; «Re, date il bambino a Lei, ma che non lo uccidano» è l'etica della cura della vita: «Datele il bambino vivo, senza ucciderlo: è lei la madre». Non è c'è ironia in negativo qua, ma la vittoria dell'etica irriflessa del prendersi cura, del «tenere nella vita», del «preservare», all'origine dell'esperienza morale. E' il riso, il sorriso per la vita salvata, la maternità conservata. All'opposto, il mondo della moralità dell'altro atteggiamento è profondamente triste e serio allo stesso tempo, senza speranza; mentre il primo atteggiamento etico è accompagnato dalla speranza del raggiungimento del bene atteso per i soggetti coinvolti, senza esclusione.

Le soluzioni tristi meritano il «ridicolo». Esattamente questo il luogo irriflesso dove sorge l'obiezione di coscienza: «Non farò mai questa cosa assurda e ridicola». In seconda istanza, riflessa, occorre confrontarsi con il dubbio, con l'eventualità pratica di sollevare il sospetto di essere ritenuto irragionevole, mentre ci si confronta con una logica di un sistema - nei nostri tempi burocratico-politico-amministrativo - che si auto-ritiene «indefettibile».

L'obiezione di coscienza è, nel suo emergere etico, come diceva la Arendt, veramente un qualcosa di originario e di originante, senza vincoli nel suo irriflesso sorgere, nell' «incominciare» spontaneo. Successivamente verrà quindi il senso della calma responsabilità per la decisione assunta.

I TERMINI DI UN PENSIERO SOSTENITORE DELL'INCOMUNICABILITÀ

Nella lettura della *Evangelium vitae* si dà voce agli atteggiamenti di una

¹⁸ A questo tema si sono dedicati Socrate, S. Keerkegaard, F. Nietzsche, H. Bergson, H. Ibsen, G. Bataille, M. Foucauld, etc, con prospettive più o meno parziali e molto differenziate, come nell'autore H. Zwart, *Ethical Consensus and the Truth of Laughter*, Kok Pharos, Kampen 1996.

morale della responsabilità. Non è questa solo la responsabilità dell'etica della responsabilità di H. Jonas, o dell'etica della comunicazione di K.O. Apel, senza prescindere da alcun contributo positivo, da qualunque parte venga.

Prendiamo il racconto di un paradigma etico come esemplare di giustificazione, che noi situiamo nelle attività curative di medicina di popolazione, ma potrebbe essere espresso e raccontato anche nei termini di assai diverse situazioni, come sarà detto. Il paradigma consiste nell'affermazione dell'atteggiamento seguente: un gruppo etnico X ha una propria percezione della sua vita e della salute e dei beni umani, verso il quale - così noi decidiamo e risolviamo la tesi - occorre non interferire, anzi, per realizzare una completa non-interferenza, si richiede che questo gruppo sia escluso dalla comunicazione. Non occorre ad esempio rivelare ad una popolazione autoctona che vive in condizioni d'isolamento (una popolazione di *indios* ad es.) il fatto che alti indici di mortalità infantile (supponiamo superiori al 50 per mille, secondo l'attuale standard dell'Organizzazione Mondiale della Sanità) siano eccessivi: ciò equivarrebbe all'induzione di un bisogno «superfluo», poiché il dato di un'elevata mortalità non è da questa popolazione avvertito come bisogno e quindi come domanda di salute, ma è ritenuto un fatto culturalmente accettabile. Anzi, suscitare l'esigenza di cure sanitarie, richiamandosi ad una concezione che si appellasse alla coerenza con una legge di naturale solidarietà, modificherebbe il rapporto della specie con il proprio ambiente, con conseguenze disastrose per la vita di tutto il gruppo.

Il pensiero escludente dalla comunicazione, strutturalmente animato da uno pseudobuon «razzismo» di fondo - sia pure nella protezione del mito dei «buon selvaggio» (*le bon sauvage*) - è alimentato dallo pseudo-immaginario dell'esistenza di barriere d'incomunicabilità tra popolazioni più evolute e meno, sulla base di diversi gradi di sviluppo». L'incomunicabilità fissa la diversità dei soggetti, quindi la differenza dei trattamenti.

Riconoscere nei suoi termini una tale riflessione, dalla base su cui emerge, è importante per le conclusioni che se ne possono trarre.

Essa potrebbe essere sostenute da un'istanza d'esaltazione della coscienza di tipo liberalradicale nel suo fondamento, per la quale si supponga ogni gruppo situato nella dorata dimora della sua privata sfera di coscienza, in un'autonoma incomunicabilità. E' vero ciò che è percepito per sé, e la realtà sarebbe ciò che è percepito con la propria coscienza mentre la comunicabilità non è verità. L'aiuto perciò, non essendo avvertito come esigenza, non esisterebbe quanto a necessità e pertanto non esisterebbe neppure la necessità della sua domanda.

Un tale atteggiamento sembrerebbe essere terribilmente distante da quella che può essere una presa di posizione per il riconoscimento dei di-

ritti delle minoranze sociali o politiche o etniche. Questa morale della difesa dei diritti forse sarebbe lo strumento con cui i deboli vorrebbero imporre l'esigenza della loro difesa alla società dei forti?

In altro senso, il rivendicare una domanda di diritti non consisterebbe piuttosto in una presa di posizione contro il positivo sapere scientifico, fatto custode degli equilibri sociali? Una tale domanda non minaccerebbe forse gli equilibri ecologici naturali del sistema? Una visione etica scienziata-naturalista sarebbe in cerca delle regole del comportamento morale, da ricavare dagli stessi equilibri biologici o dalla legge della selezione naturale? Alla base di un tale modello di risposta etica, lo studio del rapporto uomo-ambiente potrebbe decidere per l'incomunicabilità, coerentemente con un'impostazione che riconoscesse obbedienti ad un'esigenza biologica le stesse norme morali.

Oppure ancora, il diritto alla vita contrasterebbe con i risultati di un calcolo sociale, effettuato da un valutatore esterno imparziale. Un calcolo di utilità per conto della società sarebbe svolto da un esperto che si esclude dal sistema in quanto osservatore imparziale. Il suo sarebbe un calcolo, né altruistico né egoistico, che conclude essere contrario al principio di beneficenza l'estensione di apparenti benefici - in quella società insostenibile - per arrecare un miglioramento non più che apparente, ripetiamo, di certi indicatori di vita e salute, ma senza assicurare sostanziali benefici. Di tale genere sarebbe il risultato di un giudizio morale di tipo utilitaristico, che faccia la sommatoria degli interessi di tutti.

Non si tratterebbe qui né di assicurare un'equa opportunità, e neppure della constatazione di dover adempiere ad un particolare obbligo di solidarietà, perché qui non si è obbligati a credere che l'ineguaglianza nelle opportunità di partenza debba per forza esser indirizzata all'accrescimento delle opportunità per i più svantaggiati.

Sulla base di una nozione di norma universale si potrebbe forse ritenere che il dovere di solidarietà derivasse dall'esistenza di valori e principi di un'etica naturale a tutti comuni. Ma abbiamo qui voluto escludere il giudizio di scelta di questa particolare visione etica, e percorrere l'arco delle possibili risposte, e trovare la ragione che potesse giustificare e fondare un atteggiamento di incomunicabilità tra gruppi umani, e questo nonostante e contro un'apparente constatabile esigenza pratica di solidarietà.

Siamo sul versante opposto rispetto alle richieste di una morale dei doveri per il dovere. Siamo qui piuttosto nella direzione di un intellettualizzato riconoscimento di un interesse generale a conservare le distinzioni tra gruppi e preservare le «sacche» di differenza.

IL TENTATIVO DI FONDARE UNA SOLIDALE RECIPROCIÀ

Invece il paradigma di comunicabilità tra gruppi, che fondi la responsabilità di un obbligo di solidarietà, non avrebbe un contenuto etico più serio di quello che non fosse la proiezione emotiva dei nostri sentimenti sulle condizioni altrui, non più che *un emotivismo*? Non basterebbe il richiamo alle esigenze di partecipazione universale o di prossimità data dal porsi effettivamente al posto, o nei panni delle persone coinvolte, per fondare l'obbligo stesso di solidarietà? La nostra epoca, che riscopre l'esistenza di «diritti moralmente vincolanti» dovrebbe essere in grado di dare ragione di questi diritti, quando questi sono attribuiti addirittura all'ambiente e agli esseri senzienti, oltre che agli esseri umani perché abbiano titolo ad un'adeguata considerazione morale.

C'è chi ha visto nell'enfasi del richiamo alla solidarietà un ritorno del giusnaturalismo, la sua nuova versione, illustrata dal tentativo di fondare i diritti sull'esigibilità della risposta ai bisogni umani fondamentali, i «basic needs» (la vita, la salute, la cultura, il lavoro, la casa); oppure sulla libertà dal bisogno non solo per sé ma per tutti; oppure sull'esigenza logica, intesa come *razionalità della reciprocità*; oppure sul fatto di rendere possibile l'agire umano in quanto tale. Infatti, nel riconoscersi parti di un unico schema di cooperazione sociale, si pone a fondamento etico il modello della relazione, che la comunicabilità stessa implica, col suo requisito obbligatorio di azioni reciproche, registrate nel linguaggio e fatte di *dover essere* e di credibilità. Un tale requisito fa da sfondo all'attività istituzionale umana¹⁹.

Alcuni svolgono un'accettazione condizionata di questi principi ispiratori. Sì, perché da una parte lo stesso discorso dell'etica sarebbe troppo vasto e ambiguo nella sua genericità-senza-contenuto, nel «rivendicare il progresso dei popoli» secondo un'universalità che sta bene nelle dichiarazioni internazionali e rifugge invece dal prendere in considerazione il disaccordo dei modi; e di questo modo di procedere rimarrebbero vittime proprio le idee di civile libertà e eguaglianza e cooperazione sociale. Ma non tutto dei tentativi attuali sarebbe inutile o negativo, nel momento stesso in cui si riconoscessero i termini etici di matrice liberale a fondamento della giustizia.

Tuttavia, secondo altri, è la stessa capacità dell'uomo, quale essere simbolico-comunicativo nel suo linguaggio, che fonda la domanda etica

¹⁹ Cf. il personale contributo «Il pensiero controcorrente di E. Anscombe. Il linguaggio per la conoscenza della verità morale», in B. Mondin (a cura di), *Verità e libertà oggi*, Ed. Massimo, Milano 1999, pp. 190-206.

in favore della comunicazione, in favore quindi della non riduzione della soluzione etica nel *non rapporto* tra un gruppo etnico isolato e resto del mondo, come nel paradigma descritto. Molti sono in favore della non riduzione della condizione umana, dovunque essa si trovi, ad un dato meramente biologico regolato dagli equilibri naturali; anzi, sono in favore di una definitiva solidarietà.

Non solo il linguaggio umano fonda pretese di tipo etico in favore della sua validità, ma è esso stesso dimensione privilegiata dell'esplicarsi della socialità umana. L'essere nel linguaggio è allora l'essere tipico, fondativo della condizione umana, che fa decidere per la responsabilità.

L'AMPIEZZA DEL PARADIGMA DELL'INCOMUNICABILITÀ E L'INVITO AL SUO SUPERAMENTO

Il paradigma dell'incomunicabilità non è solo rintracciabile nel modello prima illustrato, relativo al rapporto con una popolazione isolata nel suo ambiente, ma si stabilisce ed estende per riferimento anche a numerosi problemi bioetici aperti nel costume attuale quali la soppressione embrio-fetale da sperimentazione e aborto, l'eutanasia, e così via. Vi sarebbe sempre in gioco una differenza tra vite, degne di essere comunicativamente vissute, o non ancora, o non più; e, di nuovo - per tornare al nostro caso paradigmatico - il confronto tra una popolazione con una vita degna di essere comunicativamente vissuta, e una popolazione con una vita non ancora degna di questo, o non più degna del tutto. Così una mano anonima aveva aggiunto sul manifesto del Movimento per la Vita in difesa del diritto fondamentale a nascere: No al diritto a nascere, ma a vivere degnamente.

La differenza tra vite fonda l'incomunicabilità. Ma, circolarmente, l'incomunicabilità pone la differenza tra vite e giustifica la non responsabilizzazione verso il proprio «non-simile», biologicamente «reificato», ridotto a cosa. In tale interpretazione, procedure occisive embrio-fetali e eutanasia farebbero parte delle condizioni adattative della specie all'ambiente antropizzato ossia quello che è il territorio delle popolazioni occidentali evolute. Il fattore socioeconomico e psicosociale entrerebbe nel pesante calcolo che detta le condizioni per la soppressione delle vite umane.

In questa stessa cultura contemporanea sembrerebbe emergere un tipo di linguaggio, che va alla ricerca di un'affermazione più forte in favore della vita e dell'ambiente, ed è alla ricerca dell'esistenza e dei valori pertinenti di ciascun vivente. E' quindi supposto un più ricco riconosci-

mento del valore della vita e dell'ambiente ed un diverso rapporto con essi. Sembrerebbe pertanto consolidarsi il riconoscimento del valore intrinseco che andrebbe all'ambiente come a tutti gli esseri senzienti.

Tali meriti richiedono di essere confrontati con un'ontologia della persona, non solo, ma nei suoi sviluppi sottolineati particolarmente dal valore della persona in quanto essere relazionale. Bisogna andare soprattutto all'implicazione etica posta a capo del concetto di «responsabilità», punto di partenza per una ricerca capace di giungere ad un vero e proprio pensiero antropologico in grado di evidenziare un fondamento per l'etica.

Dal punto di vista del metodo, le ragioni della «responsabilità» che la *Evangelium vitae* invita a esprimere (al n. 8) contengono l'esortazione all'assunzione di responsabilità critica nell'attuale epoca detta di relativismo culturale. Per una tale presa di responsabilità, senza attendere né domandare che il relativismo culturale passi, occorre prendere in serio conto l'invito. Come abbiamo visto, gli elementi di rottura del paradigma di isolamento, sono le esperienze ed i concetti di somiglianza e comunicabilità. Essi fondano l'assunzione di una solidale responsabilità. Di oggi è l'invito nel linguaggio che è orizzonte del nostro tempo.

Una pagina del personalismo di Romano Guardini (1885-1968) sul comprendere, ci consente di afferrare meglio l'importanza del linguaggio della comunicazione. La società umana risulta di singoli esseri, ognuno dei quali ha un suo itinerario, scopo, destino. Ognuno è allo stesso tempo mondo vivente radicato in se stesso, e tuttavia legato con gli altri da rapporti molteplici, di nascita, educazione, amicizia, professione. Ognuno come centro che rapporta a sé le esperienze e le attività, ha energie che possono essere ostili alla vita altrui. Come rendere allora non solo possibile, ma fruttuosa la vita comune. Con questa virtù: «il comprendere».

Quando comprendo? Quando noto ciò che pensa l'altro dall'altra parte, il perché del suo modo di essere. Il vero comprendere è: «... quando il rapporto vitale in questione è formato da esseri, in ciascuno dei quali vive un'interiorità che si vela per mezzo di un'esteriorità, ma che nello stesso tempo si esprime in essa e che perciò può essere percepita anche da un altro essere della stessa specie». Il mondo interiore che ognuno porta in sé, mondo velato fatto di atti, di eventi, di stati d'animo, arriva all'espressione in parole, moti del volto, gesti, atteggiamenti e azioni. «Comprendere vuol dire allora leggere e percepire ciò che si intende interiormente da quanto si può esteriormente afferrare»²⁰

²⁰ R. Guardini, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 135-136.

L'APPELLO ALLA COSCIENZA

Quale messaggio ha per le coscienze il vangelo della vita? Quali contenuti essenziali e ricchi di significato si richiedono alle coscienze di quelli che vi si accostano? A quale atteggiamento o modo di essere la coscienza è invitata, di fronte agli estremi valori che il documento propone? A queste domande cerchiamo una risposta essenziale nel suo modo pratico, così come la coscienza si dà nel suo decidersi nella vita. Ciò ci permetterà di entrare nell'universo morale, di rottura rispetto alle valutazioni precedentemente svolte, ma tanto importante per fondare una qualificata obiezione di coscienza.

I richiami alla coscienza stanno in ben trenta dei centocinque paragrafi che compongono l'enciclica. Essa è introdotta come nome o termine, oppure sotto forma di relativo concetto di significato, sia generale, sia applicativo come: formazione della coscienza, obbligo della coscienza, obiezione di coscienza, ecc. In un'enciclica dove l'argomento sembrerebbe essere quello della norma, del criterio, della legge, eppure quanto grande importanza ha il richiamo alla coscienza!

Nella ricerca dell'appello alla coscienza, l'enciclica *Evangelium vitae*, nell'armonia di parti che la compongono, sembra avere un centro o cuore, un nucleo pratico, come snodo a cui tutta la parte di argomentazione precedente confluisce, e da cui si diramano le applicazioni successive. Fa parte dello studio degli organismi viventi la capacità di descriverne il centro, così come di tutto quanto attorno vi si dispone. L'enciclica è un tutto organico-vivente, nel messaggio che intende inviare. Il centro dell'enciclica sta silenziosamente posto al termine del terzo capitolo ai nn. 75-77, nel paragrafo dal titolo «Non uccidere».

Il terzo capitolo è quello più dettagliato: il linguaggio si fa più preciso, stringato, essenziale. Si perdono le figurazioni della Bibbia che aiutavano ad afferrare per immagini, secondo l'armonia di un discorso che abbinava immagine ad argomento, immagine ad argomento, le intuizioni di luce, dall'antica alla nuova alleanza. Tutti i preliminari sono già stati posti: il capitolo primo con la sua parte critica contro la cultura di morte, poiché alle culture sono sottesi sempre sistemi di valori; altrettanto, il capitolo secondo aveva esposto il messaggio cristiano della vita. Il modo di procedere dei capitoli primo e secondo era stato l'analisi delle realtà di minaccia per la vita e l'interrogazione della parola di Dio²¹.

²¹ Cfr. J. Ratzinger, «L'intervento dei Card. Ratzinger», in *L'Osservatore Romano*, 31 marzo 1995, p. 1: «Se gli altri capitoli sono di natura più pastorale, questo è un testo dottrinale, nel quale il Papa presenta l'insegnamento della fede, che indica il cammino ad ogni azione pastorale». E' anche il capitolo più dibattuto: cfr. L. Rossi, «Pena di morte, tolleranza e altro» in AA.VV., *Commento alla «Evangelium vitae»*, Ed. Paoline, Milano 1995, p. 73.

Una volta dato spazio al linguaggio più tecnico della teologia morale, con i suoi concetti-chiave di legge morale, coscienza e assoluti morali, che risveglia l'attenzione di tutti gli esperti, proprio allora s'incontra il centro dell'enciclica. E' il momento del passaggio dalla teoria propria della teologia morale alle sue applicazioni alla morale speciale ed alla pastorale; esse occupano tutto il capitolo quarto. Il cuore dell'enciclica è sotto il titolo «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lc 10,27): promuovi la vita (n. 75).

Trovano qui posto le verità dell'enciclica che si riferiscono più propriamente alla coscienza. Usiamo la parola coscienza nel senso della *Gaudium et spes* 16 secondo un motivo agostiniano :

«L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria»

Nell'intimità della persona stessa. Non è solamente una bella raffigurazione, che qui stiamo impiegando, poiché l'enciclica invita a fissare gli autentici contenuti della coscienza morale che la ispirano nella sua pratica attiva e concretamente indirizzata al bene.

«Il comandamento «non uccidere» stabilisce il punto di partenza di un cammino di vera libertà, che ci porta a promuovere attivamente la vita e sviluppare determinati atteggiamenti e comportamenti al suo servizio: così facendo esercitiamo la nostra responsabilità verso le persone che ci sono affidate e manifestiamo, nei fatti e nella verità, la nostra riconoscenza a Dio per il gran dono della vita» (76)²².

Si parla qui alla coscienza operativa e responsabile in un mondo fatto di persone. Essa riesce ad afferrare con uno sguardo unico, ad abbracciare in un unico istante le esigenze dell'umanità e del suo Creatore. L'esercizio della responsabilità verso le persone è manifestazione della riconoscenza verso Dio, e viceversa: questi due aspetti di un'unica realtà sono alla congiunzione delle coordinate dell'enciclica.

²² Cf. il testo originale in *Acta Apostolicae Sedis*, cit., 489: «Mandatum illud «Non occides» itineris custodiam statuit initium verae libertatis, quae nos concitat ut naviter vitam provehamus atque mores habitusque certos efficiamus ad eius servitium: ita agentes officia nostra exhibemus personis nobis demandatis atque rebus veritateque Deo animum nostrum gratum ob magnum vitae beneficium declaramus (cf. Ps 139 (138), 13-14)».

IL CONTENUTO VALORIALE DELLA COSCIENZA E DELL'OBIEZIONE DI COSCIENZA

Il Vangelo della vita suppone per la coscienza umana un contenuto d'estrema forza, che si può chiamare con il nome di rispetto solidale per la vita umana. Esso è tale da comprendere tutto l'arco dei passaggi d'atteggiamenti, che va dal «Non uccidere» al «Promuovi la vita».

Tale atteggiamento non è prerogativa dei cristiani: esso è riversato sulla coscienza umana in quanto tale, ossia richiamato, voluto, esigito da essa perché sta alla base della stessa solidale esistenza umana sulla terra. Così il testo, al n. 77:

«Il comandamento del «non uccidere», anche nei suoi contenuti più positivi di rispetto, amore e promozione della vita umana, vincola ogni uomo. Esso, infatti, risuona nella coscienza morale di ciascuno come un'eco insopprimibile dell'alleanza originaria di Dio creatore con l'uomo; da tutti può essere conosciuto alla luce della ragione e può essere osservato grazie all'opera misteriosa dello Spirito che, soffiando dove vuole, raggiunge e coinvolge ogni uomo che vive in questo mondo»²³.

La fede cristiana aggiungerà, qui plasmerà l'interpretazione - nella luce trinitaria di salvezza che da Dio proviene - di un dato originario e originante, perché radicato nella coscienza umana in quanto tale: ed esso è il dato del rispetto solidale in favore di, ed in unione con, ogni vita umana. Una tale luce aiuta a risvegliare una ragione umana non attenta, assopita. Rende ossia palese, riconoscibile ad essa in quanto ragione, poiché la fede ha delle ragioni che la ragione riconosce - l'annuncio dei valori della vita. Tanto è fondamentale questo passaggio, che nella sua conclusione (al n. 101) l'enciclica ripete:

«Il Vangelo della vita non è esclusivamente per i credenti: è per tutti. La questione della vita e della sua difesa e promozione non è prerogativa dei soli cristiani. Essa, anche se dalla fede riceve luce e forza straordinarie, appartiene ad ogni coscienza umana che aspira alla verità ed è attenta e pensosa per le sorti dell'umanità. Nella vita c'è sicuramente un valore

²³ Cfr. Acta Apostolicae Sedis, cit., 490: «Mandatum «non occides», etiam in eo quod flagitat observantiam, amorem et vitae humanae protectionem, singulos homines vicit. Id namque in cuiusque morali conscientia personat tamquam repercussa vox quale deleri non potest, primigenii Foederis Dei cum creatura; ab omnibus agnoscitur rationis sub lumine et servari per arcanum Spiritus ministerium qui ubi vult spirat (cfr. Io 3,8) atque quemque attingit et complectitur hominem in hoc mundo viventem».

sacro e religioso, ma in nessun modo esso interpella solo i credenti: si tratta, infatti, di un valore che ogni essere umano può cogliere anche alla luce della ragione e che perciò riguarda necessariamente tutti»²⁴.

Oltre l'aspetto d'universale comprensibilità del valore-vita, c'è l'aspetto della solidarietà da questo invocato ed ugualmente rivolto a tutti. Chi ha confidenza con un approccio d'etica sociale può sorprendersi nel trovare nella *Evangelium vitae* un tipo d'impostazione pressoché sovrapponibile ai contenuti propri di questa disciplina, ossia una coraggiosa difesa dei più deboli (i non-nati, i bambini, i poveri, i bisognosi). E' molto vera perciò l'interpretazione dell'enciclica in termini di solidarietà sociale. Della *Evangelium vitae* si può dare una lettura in termini di solidarietà sociale: questa lettura è molto più facile ed accessibile che non vedendola sotto altri aspetti. A ragion veduta si può affermare che la *Evangelium vitae* non è semplicemente l'enciclica della bioetica - una tale definizione, a ben considerare, non sarebbe tanto corretta -: è piuttosto l'enciclica degli aspetti sociali dell'etica della vita.

Pertanto la *Evangelium vitae* porta più decisamente a sviluppare una forte coscienza sociale. E' così riconosciuto l'ordine di valori che l'enciclica intende sollevare, e la concreta sua applicazione offerta alla coscienza in quanto tale, ed ai singoli aspetti nel loro contesto, della coscienza umana, cristiana e professionale.

Nella lettera enciclica *Evangelium vitae* trova la sua espressione rilevante il tema dell'obiezione di coscienza, come non mai aveva trovato in un documento ufficiale del magistero. Il ricorso all'obiezione di coscienza da parte del personale sanitario eventualmente coinvolto nell'applicazione delle leggi favorevoli all'aborto era stato frequentemente invocato e richiamato nei messaggi e nelle numerose dichiarazioni delle conferenze episcopali di diversi Paesi, come Italia, Spagna, Belgio ed altri ancora²⁵.

²⁴ Ibid., 517.

²⁵ Cf. dichiarazione dei vescovi italiani dopo l'entrata in vigore della legge 194 sull'aborto nel 1978, in *Enchiridium CEI* 2/3197-3203, nn. 3-4; Istruzione pastorale del Consiglio permanente della CEI *Comunità cristiana e accoglienza della vita umana nascente*, in *Enchiridium CEI* 2/3301-3313, i nn. 40-49. Cf. Conferenza episcopale spagnola, *La Vida y el Aborto, Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado Español*, 5 de febrero 1983, nn. 11 e 18; *Actitudes morales y cristianas ante la despenalización del aborto*, Instrucción de la XLII Asamblea Plenaria, Madrid 28/6/1985, i nn. 8-9 in *Boletín* n. 7, 1985; Comité episcopal para la defensa de la vida, *El aborto: 100 cuestiones y respuestas*, soprattutto nn. 90-98, Edicep C.B., Valencia 1991, pp. 59-62. Cf. Conferenza episcopale del Belgio, «Dichiarazione dei Vescovi del Belgio dopo il voto sulla legge che depenalizza l'aborto», in *L'Osservatore Romano* del 16 maggio 1990.

Le dichiarazioni dei vari episcopati erano state precedute dall'importante richiamo all'obiezione di coscienza di fronte all'aborto, svolto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella Dichiarazione sull'aborto procurato, del 18 giugno 1974²⁶. D'obiezione di coscienza avevano parlato più recentemente altri documenti vaticani: nel 1987 la *Donum vitae*, e la *Carta degli operatori sanitari* nel 1994²⁷. Il Papa, proprio ad indicarne la valenza educativa, ne ha parlato a volte in importanti incontri con i giovani, riferendosi all'atteggiamento critico che nasce dalla «sensibilità per i valori annunciati da Cristo»²⁸.

L'obiezione di coscienza a leggi o norme che spingono ad effettuare o a collaborare ad aborto procurato²⁹ o eutanasia³⁰ sono detti grave e preciso obbligo perché, come è spiegato al n. 73, tali leggi o norme non creano alcun obbligo per la coscienza, poiché vanno contro la legge naturale di Dio che esige e richiede, sempre e comunque, il rispetto della vita umana.

Si colloca in questo punto il superamento della replica proveniente dall'ordinamento giuridico democratico di fronte alle prospettive dell'obiezione di coscienza, perché le manifestazioni di ogni ordinamento sono teleologicamente dirette ad ottenere l'esecuzione dei propri comandi³¹. Eppure, proprio per la speciale fondazione antropologica di reciprocità solidale ed etica che abbiamo dato all'obiezione, l'anomalia

²⁶ Cf. i nn. 22-24, in AAS 66 (1974) 744.

²⁷ Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione «Donum vitae»*, 22 febbraio 1987, in AAS 80 (1988), 100; cf. Pontificio Consiglio della Pastorale per gli operatori sanitari, *Carta degli operatori sanitari*, Città del Vaticano 1994 soprattutto i nn. 143-144 alle pp. 107-108.

²⁸ Ai giovani venuti a Roma per il Giubileo, 14 aprile 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII, 1, p. 1022; ai giovani della parrocchia di S. Ippolito, Roma 11 febbraio 1984, in inserto de *L'Osservatore Romano*, 12-13 febbraio 1984, p. III: «Voglio ricordare una persona cara, molto cara al mio popolo. Era un tedesco. Un soldato tedesco. Aveva ricevuto il comando di uccidere dei civili durante la guerra. Si rifiutò di farlo e fu ucciso lui...»; alla veglia di preghiera in occasione dell'VIII Giornata mondiale della Gioventù, Denver 14 agosto 1993, in AAS 86 (1994) 420: «Why do the consciences of young people not rebel against this situation, especially against the moral evil which flows from personal choices?...».

²⁹ Inteso come l'uccisione deliberata e diretta, comunque venga attuata, di un essere umano nella fase iniziale della sua esistenza, compresa tra il concepimento e la nascita (n. 8).

³⁰ Intesa come azione o omissione che di natura sua e nelle intenzioni procura la morte allo scopo di eliminare ogni dolore (n. 65).

³¹ Cf. S.Lariccia-Atardiola, alla voce «Obiezione di coscienza», in *Enciclopedia del Diritto*, III aggiornamento, Giuffrè. Milano 1998, 815.

risulta solo apparente, è «un recupero della democrazia a livello più profondo»³²

Alla coscienza, infatti, è richiesto tutto il suo ruolo particolare, la sua vera vocazione di testimone interiore nella società, in favore del valore della vita, della vita umana e d'ogni vita umana. L'esigenza di una tale coscienza è fortemente sottolineata, e misconoscerla è fraintenderne i contenuti. Comincia per la comunità cristiana il suo particolare ruolo di consapevolezza e cosciente applicazione del Vangelo della vita nella solidarietà di cui essa è capace, nel suo annuncio fatto di missione e testimonianza.

L'OBIEZIONE DI COSCIENZA NELLA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA PROFESSIONALE

La categoria delle persone più direttamente dedicate alla difesa ed al rispetto della vita è la categoria degli operatori sanitari. Il loro lavoro diventa testimonianza del bene che è la vita, nella forma data dal rispetto della dignità d'ogni essere umano³³. Sono tali operatori le persone più sottoposte al ricatto, alla tensione proveniente da una - così la chiama l'enciclica (nn. 64, 87) - «cultura di morte», la quale invita a compiere pratiche contro la vita umana, a parteciparvi comunque (ad es. l'aborto, l'eutanasia) presentandole come se fossero un dovere richiesto dall'essere benevoli e benefici verso il prossimo. Qui è più forte l'esigenza, in un fattivo rispetto per la vita, d'essere annunciatori della vita come fondamentale valore posto nella persona da Dio stesso. Questo valore si realizza in aspetti propositivi e pertinenti nelle forme della convivenza, capace di comprendere anche tutte le dimensioni del prendersi cura, animato dalla carità cristiana più autentica.

Un tale valore implica anche la capacità di dire dei «no», con le conseguenze che da tali «no» possano derivare, quando da operatori sanitari

³² M. Venditti, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Giuffrè, Milano 1994², p. 13. Una tale fondazione è di tutt'altro verso rispetto ad una possibile tipologia di obiezione ben delineata da G. Dalla Torre, «Ruolo della chiesa nella società civile: pastori e laici nella prospettiva ecclesiologico-canonica» in J. Joblin - R. Tremblay (a cura di), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi imperfette»*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996, p. 222: «La Chiesa è contraria all'obiezione di coscienza qualora questa sia nient'altro che la volontà dell'individuo di sottrarsi agli obblighi di legge perché in contrasto con principi etici prodotti dalla sua stessa coscienza o, comunque, appartenenti al Pantheon delle scale di valori che la società, nel suo storico divenire, produce».

³³ Paolo VI nel Messaggio per la giornata mondiale della pace 1978 «No alla violenza, sì alla pace», si augurava di avere alleato il ministero terapeutico nel difendere e affermare la vita umana: cf. AAS 70 (1978), p. 53; *La Carta degli operatori sanitari*, del Pontificio Consiglio per la pastorale degli operatori sanitari (Libreria Editrice Vaticana 1994), al n. 1 dichiara che l'attività degli operatori sanitari: «è una forma di testimonianza cristiana».

si è sollecitati, fosse pure anche dalla pressione culturale, e nelle situazioni pratiche, ad andare contro la vita³⁴.

L'obiezione di coscienza si presenta come un tema sempre vitale nella sensibilità della popolazione, su cui occorre un'attenta riflessione sul versante pedagogico e non solo su quello giuridico. Non occorre restringerne l'ambito solamente alle tutele giuridiche, a regimi concordatari, perché con l'obiezione di coscienza si aprono nuove prospettive di ruolo e di presenza sociale e storica dei cristiani nella vita civile. Si tratta certamente di una presenza non nuova a informare le istituzioni del diritto.

Come obiettori di coscienza i cristiani agiscono a titolo di cittadini, membri della comunità umana, con compiti di «cittadinanza» da svolgere in maniera responsabile e consapevole. Ciò che deriva dalla particolare sensibilità antropologica e etica, animata ed illuminata dalla Rivelazione, si fa sentire significativamente, così come in altri campi della vita sociale e degli ordinamenti civili, anche nelle posizioni che si assumono con l'obiezione di coscienza³⁵.

Gli effetti che se ne ricavano dipendono dal complesso di credibilità che si promuove, dall'universo morale introdotto nella convivenza grazie alla forza ed alla coerenza delle proprie convinzioni riguardo al valore della persona umana, della vita, della nonviolenza, di una speranza attiva. Infatti l'obiezione di coscienza è, nel positivo, la riaffermazione del valore oggettivo della vita umana, un sì molto profondo, un'opzione radicale per la vita e al suo servizio.

Summary

By means of detailed and illustrated reflections the article deals with the ethical and anthropological basis of a conscientious objector taking into consideration the Encyclical «Evangelium Vitae». The author, moreover, shows how conscientious objection is always quite alive in people and how sensitive they are to its overtures. Therefore it is necessary to study it, not only from a juridical point of view, but also from a pedagogical one too.

Key words: Conscientious objection, «Evangelium Vitae», value of life, non-violence, active hope.

³⁴ Le difficoltà nel rifiutarsi a collaborare a pratiche contro la vita umana sono più pesanti nei Paesi dove si discutono meno, o affatto, i temi della bioetica, dove le persone occupano un ruolo dipendente (ad es., infermiere) nell'organizzazione sanitaria, dove esse devono agire esprimendo un rifiuto individuale più che una protesta collettiva d'associazione: cf. G.V. Lobo, *Current Problems in Medical Ethics*, Better Yourself Books, Bombay 1989, pp. 160-162.

³⁵ Cf. D. Tettamanzi, «La fondazione del diritto-dovere dell'obiezione di coscienza», in AA.VV., *Aborto e obiezione di coscienza*, Ed.Salcom, Brezno di Bedero (VA) 1978, pp. 62-64.