



Per una corretta interpretazione a *La Bioetica in Italia*: risposta a Fernando Pascual

*Sebastiano Serafini**

Nel rispondere ad alcune affermazioni che Fernando Pascual L.C. rivolge al mio libro, *La Bioetica in Italia*¹, ringrazio la rivista *Alpha Omega* per avermi concesso la possibilità di una replica.

Nella recensione pubblicata dalla rivista del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Pascual lamenta il fatto che la conclusione a cui giungo con la mia ricerca non corrisponde all'intenzione che inizialmente mi prefiggo, come se fossi cioè «uscito fuori tema». Afferma, infatti, che nonostante l'obiettivo della mia ricerca sia quello di «presentar las confrontaciones en Italia en torno a los temas bioéticos, con el deseo de contribuir a la teología moral (p. 19)», tuttavia, continua il Legionario di Cristo, «en realidad, y sobre todo si se tiene presente la conclusión, parecería que se hace lo contrario: recoger algunas aportaciones de la reciente teología moral en vistas a ofrecerlas como ayuda para la bioética»².

Una seconda lamentela del recensore è riconducibile al fatto che nel capitolo quinto del libro, in cui evidenzio il rapporto tra *Bioetica e teologia morale* con il contributo di diversi teologi italiani, risulta a suo avviso «sorprendente ausencia en esos dos capítulos de Elio Sgreccia, uno de los principales exponentes de la bioética católica»³.

* Serafini Sebastiano, docente di teologia morale e bioetica, Istituto Teologico Marchigiano e I.S.S.R *Redemptoris Mater* di Ancona, serafinidonsebastiano@gmail.com.

¹ Cf. 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.

² F. PASCUAL, rec. di: SEBASTIANO SERAFINI, *La Bioetica in Italia*, in *Alpha Omega* 25 (2022), 303.

³ F. PASCUAL, rec. di: *La Bioetica in Italia*, 303

Ritengo queste osservazioni di Pascual inesatte. Sono infatti frutto di una sintesi del libro che si limita a un riassunto piuttosto incolore del contenuto dei cinque capitoli e della conclusione, che lascia in ombra il nucleo teoretico connesso all'analisi storica in esso delineata.

In effetti, entrambe le osservazioni di Pascual muovono da una incomprendimento del capitolo centrale, ovvero del quarto capitolo del libro, *Gli assi del discorso morale del Concilio Vaticano II*⁴, che rappresenta l'asse portante di una riflessione che è storica e teoretica al tempo stesso. Se il recensore avesse letto con attenzione questo capitolo, avrebbe colto, come fa invece il gesuita Carlo Casalone, il fatto che «il Concilio Vaticano II ha avviato una profonda trasformazione della teologia morale, con cui la bioetica (“cattolica”) ha spesso perso contatto»⁵, e avrebbe potuto comprendere «il rapporto tra la bioetica cattolica e il rinnovamento intrapreso dalla riflessione teologico-morale in seguito al Concilio Vaticano II»⁶, evidenziato nel capitolo V.

Al recupero dell'insegnamento conciliare si lega infatti la critica al modo in cui la Chiesa ha preteso di immunizzare il proprio insegnamento morale dai cambiamenti in corso nella società evidenziati dalla riflessione bioetica. Il riferimento all'insegnamento conciliare diviene in tal modo l'occasione di un ripensamento dell'etica cattolica.

Occorre dire, però, che nonostante il Concilio Vaticano II abbia dato vita ad una riflessione teologico-morale aperta al dialogo con le scienze, e abbia assegnato particolare attenzione alla valorizzazione della coscienza personale, alla rilevanza, sul piano etico, della struttura storico-relazionale della persona umana, della sua libertà, e nonostante l'esistenza di una via tracciata da alcuni teologi che hanno sviluppato la loro riflessione morale collocandosi in questo spazio culturale, la «bioetica cattolica ufficiale» dà l'impressione di essere una costruzione teorica elaborata bypassando il rinnovamento della teologia morale auspicato dal Concilio.

Infatti, la spinta innovatrice del Concilio Vaticano II e dei teologi italiani da me analizzati è stata gradualmente marginalizzata dall'im-

⁴ Cf. S. SERAFINI, «Gli assi del discorso morale del Concilio Vaticano II», in ID., *La Bioetica in Italia*, 221-348.

⁵ C. CASALONE, «Bioetica e teologia morale nella stagione post-conciliare», *Bioetica. Rivista Interdisciplinare* (2020), 125.

⁶ C. CASALONE, «Bioetica e teologia morale nella stagione post-conciliare», 126.

porsi del «personalismo ontologicamente fondato» promosso da Elio Sgreccia. Tale prospettiva, come sostiene Palma Sgreccia, costituisce «l'asse portante della scuola di pensiero dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e del Magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI»⁷, che ha dato forma alla «bioetica cattolica ufficiale». Quest'ultimo, come mostrato nel libro, sembra aver trascurato le indicazioni provenienti dal Concilio finalizzate al rinnovamento della teologia morale, e 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. Questo è il motivo, a mio avviso ben evidenziato nel libro, che ha indotto a non annoverare Elio Sgreccia tra i teologi post-conciliari che hanno dato un contributo al ripensamento delle categorie della morale cattolica.

In particolare, il contributo del discorso morale del Concilio Vaticano II, al quale si riallaccia il magistero di papa Francesco, che Pascual sembra minimizzare, consiste nella sottrazione dell'etica cattolica al paradigma dell'ordine morale, per delineare una pratica della teologia morale che si sgancia dalla identificazione della Chiesa come «capofila del movimento di “riarmo morale” della società»⁸, e tratta le problematiche legate alla sessualità, alla famiglia, alla bioetica, in un orizzonte non normato dal modello di pensiero che trova l'espressione più accreditata nel personalismo sgrecciano che ha dato forma a ciò che Basilio Petrà chiama «personalismo magisteriale»⁹, e Giovanni Fornero «bioetica cattolica ufficiale»¹⁰.

La bocciatura del *De Ordine Morali* operata dai Padri Conciliari, da me nel quarto capitolo del libro, costituisce in tal senso lo snodo fondamentale della ricerca. Documenta infatti il proposito del magistero post-conciliare, e del discorso teologico-morale con esso congruente, di dar vita a una restaurazione in campo morale. Questa operazione tocca il rapporto dei teologi con il magistero, assimilato sempre più al modello

⁷ P. SGRECCIA, «La bioetica cattolica: scenari nuovi e copioni incerti», *Bioetica. Rivista Interdisciplinare* (2020), 116.

⁸ G. GIUSTOZZI, «Nota su un libro coraggioso: *La Bioetica in Italia* di Sebastiano Serafini», *Firmana* (2019), 52.

⁹ B. PETRÀ, «Teologia Morale», in G. CANOBBIO – P. CODA, *La teologia del XX Secolo. III. Un bilancio. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 147.

¹⁰ G. FORNERO, *Bioetica laica e bioetica cattolica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, 22.

«sorvegliare e punire». Ha a che fare, inoltre, con l'irrelevanza conferita alla «rivoluzione silenziosa»¹¹ e allo «scisma sommerso»¹² in atto tra i fedeli nella recezione di alcune norme morali, come pure con le modalità con cui la Chiesa concepisce se stessa e il proprio magistero nello spazio pubblico segnato dall'ordinamento democratico. Dopo l'accantonamento del *De Ordine Morali* da parte dei Padri Conciliari, a partire dal rinnovamento da essi impresso alla teologia morale sarebbe stato dunque possibile, come rileva il teologo Gianfilippo Giustozzi, «dar forma ad un discorso capace 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»¹³.

La ricerca condotta in *La Bioetica in Italia* mostra infatti come all'interno della Chiesa, a partire dal Vaticano II, vi sia stato un tentativo di interagire con la modernità in termini non meramente deprecatori. Il Concilio delinea infatti un pensiero capace di superare «l'ordinario risentimento antimoderno della Chiesa»¹⁴, e scommette sul fatto che anche l'umanità contemporanea, con le sue rappresentazioni del mondo, dell'uomo, del sacro, possa essere un «*kairós* per la rivelazione di Dio e della sua presenza»¹⁵.

Prende forma, in tal modo, un pensiero cattolico che è all'origine di figure di esperienza cristiana aperte alla cultura contemporanea, alla dimensione personale della vita morale, ai processi di liberazione individuale e collettiva. A questo sfondo si collegano una «forma di Chiesa» e una pratica della teologia non monolitiche, che si qualificano come lo spazio in cui prendono forma stili di vita cristiana pensati al di fuori della classica diade «autorità/obbedienza». A questo tipo di rifles-

¹¹ PH. DELHAYE, «La conscience devant la loi», in *Pour relire Humanae vitae, déclarations épiscopales du monde entier*, a cura di PH. DELHAYE – J. GROOTAERS – G. THILS, Duculot, Gembloux 1970, 9.

¹² Cf. P. PRINI, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano 1999.

¹³ G. GIUSTOZZI, «Nota su un libro coraggioso: *La Bioetica in Italia* di Sebastiano Serafini», 53.

¹⁴ E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009, 42.

¹⁵ E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 42.

sione si ispirano autori per i quali il cristianesimo non avrà alcun futuro se continua ad assumere uno stile ideologico, autoritario ed estrinsecistico, se rifiuta cioè «di considerarsi, all'interno di una società plurale, come una prospettiva nell'infinito processo di scoperta e di liberazione della libertà e dell'intelletto umani. Dovrebbe invece appartenere alla fede cristiana il gesto di scommettere e di puntare sul fatto che i motivi originari della visione cristiana del mondo sono sufficientemente veri da poter arricchire gli uomini e sussistere senza pressioni di tipo morale o istituzionale»¹⁶.

La contrapposizione tra bioetica cattolica e bioetica laica si radica quindi in una mentalità che, come mostra il libro, non ha sufficientemente valorizzato l'apporto conciliare, e si è ispirata al pensiero di autori per i quali le indicazioni offerte dal Concilio non hanno giocato un ruolo significativo nella costruzione del loro discorso morale.

Uno degli elementi in gioco nel rapporto tra cattolici e laici nel campo della bioetica, e, più in generale, nel campo della riflessione teologica, è, in ultima analisi, il passaggio ad una «forma di Chiesa» in grado di concepirsi come luogo di costruzione di una soggettività credente aperta e capace di interazione democratica. Il Concilio Vaticano II ha indicato questa strada, ma, come mostra il libro, vi è stata una retromarcia che ha fatto di essa un «sentiero interrotto». Questa strada è stata riaperta dal «magistero in movimento» di papa Francesco. Per il papa argentino, infatti, la Chiesa deve autocomprendersi come una sorta di laboratorio in cui, a partire dalla presa d'atto della condizione di crisi del cristianesimo storico, viene delineata una riflessione finalizzata alla instaurazione di «una sopravvivenza attiva della Chiesa»¹⁷ capace di configurare forme di esperienza cristiana fruibili in una fase storica in cui si è sulla soglia di un passaggio epocale.

¹⁶ E. SALMANN, *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 1992, 181.

¹⁷ FRANCESCO, «Francesco: Io, Ratzinger e la terra da salvare», intervista di EUGENIO SCALFARI, *La Repubblica* (16 gennaio 2020), 3.