

Bioetica-Ecumenismo

L'evento salvifico tra antropologia e normatività per una bioetica di tipo ecumenico

Loreno Lorenzon

articolo

Nella ricerca di verità circa il rapporto tra bioetica e ecumenismo ad un certo punto si rende evidente che per descrivere i caratteri essenziali della normatività di una bioetica di tipo ecumenico c'è bisogno di soffermarsi sui principi basilari di un'antropologia ecumenica, il cui baricentro ermeneutico è il fatto-fondamento del «Cristo, morto e risorto», il quale rende unitarie le tappe della storia della salvezza, dalla creazione all'escatologia. È infatti l'evento salvifico il fondamento di un'antropologia ecumenica e parimenti la fondazione ultima della norma di una bioetica ecumenica che trova la sua declinazione nel rispetto del primo principio della bioetica che è il diritto alla vita umana dal concepimento alla sua morte naturale. In tale contesto il mistero pasquale relativizza le accentuazioni confessionali bioetiche perché le accoglie nell'ambito di un «consenso differenziato» e le indirizza verso una bioetica in situazione essenzialmente cristica dal punto di vista ecumenico¹. Il presente articolo vuole porre l'accento sui presupposti di questa antropologia ecumenica e su tale prospettiva delineare i tratti fondamentali della normatività di un'auspicabile bioetica ecumenica. Per fare questo ho posto la mia attenzione sul documento ecumenico, nato dal dialogo fra cattolici e luterani tedeschi, intitolato «Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita»² del 1989 come chiave ermeneutica di questa antropologia ecumenica e su tale sfondo ho tentato di tratteggiare i punti essenziali normativi per una bioetica di tipo ecumenico.

1. Antropologia

In questa dichiarazione ecumenica possiamo rintracciare i tratti di un'antropologia teologica ecumenica che coglie l'uomo come nuova creatura in Cristo morto e risorto, cioè come una vita umana di tipo cristico perché «in Gesù Cristo, nella sua vita, morte e risurrezione il nuovo mondo di Dio si è avvicinato agli uomini, anzi è giunto in mezzo a loro (Mc 1,15; Lc 4,16-21;17,20) dal momento che Gesù Cristo è presente tutti i giorni sino alla fine del mondo (Mt 28,20)»³. Prima di tutto il documento rileva che per i cristiani la vita umana è dono «in relazione con Dio come datore e signore della vita. Questa dichiarazione vuole aiutare a riconoscere Dio come amante della vita (Sap 11,26), come colui che chiama gli uomini amici della vita e li mette in grado di esserlo realmente»⁴. Questo Dio, amante della vita, è colui che prende vita nel seno di Maria e, crocifisso, vince la morte con l'evento della risurrezione. Gesù Cristo è la vita stessa di Dio donata agli uomini che li rende amici della vita e li mette nella possibilità di vivere una vita bioetica realmente autentica. Questa bioetica, per i cristiani, deve essere promossa e difesa come «una forma di sequela del Cristo»⁵ perché «l'azione di Dio in quanto amante della vita deve trovare corrispondenza nell'azione dell'uomo»⁶. Questa azione di Dio nel Cristo morto e risorto può avvenire in una bioetica posta in situazione essenzialmente cristica, posta cioè fra creazione e redenzione in Cristo.

Il documento vede il principio basilare di questa antropologia teologica ecumenica nell'in-



Docente di Teologia ecumenica, ISSR-Treviso, Facoltà Teologica del Triveneto (Italia).

trinseca dignità della vita umana creata come immagine di Dio la quale trova la sua piena realizzazione nel mistero di Cristo. «L'uomo ha trovato il suo compimento in Cristo, nel quale Dio ha accolto incondizionatamente l'uomo, ogni uomo. Si può quindi affermare che ogni uomo possiede un suo proprio valore e significato davanti a Dio e agli uomini. Questa caratteristica dell'uomo non può essere perduta, comunque egli sia creato, qualunque cosa gli avvenga e per quanto limitato possa essere nelle sue manifestazioni vitali. Egli conserva sempre il suo valore proprio. In definitiva, tutto dipende essenzialmente dal fatto che ogni uomo possa dire: Io credo che Dio vuole me e la mia vita e credo che anche nell'incontro con l'altro ogni vita umana vada rispettata come vita dotata di un proprio valore e significato»⁷.

Il documento poi rileva che l'immagine di Dio nell'uomo corrisponde alla dignità umana intesa come diritto assoluto di ogni uomo alla vita e che questa equivalenza è, in se stessa, un rapporto necessario e indispensabile. «Lo stretto collegamento fra la concezione dell'uomo "immagine di Dio" o della dignità dell'uomo e il diritto assoluto di ogni singolo uomo alla vita è per la natura stessa delle cose un collegamento obbligato»⁸. Perciò la dignità umana si specifica come diritto assoluto di ogni singolo uomo alla vita perché «la vita di un altro uomo è intangibile: Non uccidere (Es 20,13)»⁹.

Questo diritto assoluto dell'uomo alla vita si esplica come una vita fisica personale in relazione, nel senso che si tratta della vita fisica personale in relazione con se stessi e con gli altri. «Nessuno possiede un diritto illimitato, arbitrario sugli altri, un diritto che si estende alla vita fisica dell'altro. [...] Nessun uomo ha il diritto e la competenza sufficiente per stabilire in modo definitivo quello che è e rappresenta la vita di un altro o la sua propria vita. E nessun diritto può pretendere di voler misurare gli altri in base alla propria concezione del valore o del non valore della vita, decidere se la loro vita ha valore o non ha valore e dare o togliere loro, in definitiva, il diritto di vivere»¹⁰. Questa vita fisica dell'uomo nel Cristo morto e risorto rivela «ciò che è

qualitativamente specifico della vita umana»¹¹ cioè che la vita dell'uomo è di natura relazionale e che «il prototipo di questa concezione relazionale della persona è per il cristiano l'essere di Gesù Cristo per gli altri»¹².

Ma questa visione antropologica sulla vita umana vale anche per la vita umana non ancora nata? Per rispondere a questa domanda il documento riporta alcuni dati scientifici:

a) La ricerca sugli embrioni è giunta a questi risultati incontrovertibili: il prodotto della fusione dell'ovulo e dello spermatozoo, se si sviluppa, non può diventare altro che un uomo: questa realtà umana vivente è fin dall'inizio una vita individuale e il fatto dell'eventuale successiva divisione dell'ovulo, che conduce alla produzione di gemelli monovulari, non smentisce questa fondamentale realtà; il processo di sviluppo che segue costituisce una realtà continuativa e non presenta alcun momento che faccia pensare al sopraggiungere di qualcosa di nuovo. La vita non nata non è dunque una vita semplicemente vegetativa, ma una vita individuale umana che si sviluppa sempre come vita umana. È perciò indiscutibile il suo diritto ad essere protetta e a non essere fatta oggetto di manipolazioni.

b) È fuori discussione che il bambino non ancora nato dipende in modo del tutto particolare da un altro essere umano, quello della donna che lo porta in grembo, ma egli non è parte della donna, bensì una realtà umana autonoma. Ora dal momento che il bambino non nato è un altro individuo umano, che dà luogo a doveri e impone responsabilità, sia durante la gravidanza che dopo la nascita, ecco che si pone il problema dell'aborto.

c) È pure fuori discussione che la nascita ha una importanza decisiva per l'autonomia e l'autodeterminazione del bambino. Il bambino non nato non vive ancora autonomamente e non può dimostrare ciò che egli veramente è. Solo con la nascita il bambino può dimostrare agli altri di essere un individuo che comincia a vivere autonomamente e che non dipende più completamente dalla madre. E tuttavia, dal punto di vista dell'autonomia e dell'autodeterminazione, la distinzione fra la fase prenatale e la prima fase postnatale

della vita del bambino è soltanto graduale. La disposizione a diventare un essere umano pienamente autonomo si trova già, fin dall'inizio, nella vita prenatale e si sviluppa attraverso un processo che non termina affatto con la nascita¹³.

Questi passaggi della dichiarazione confermano che i caratteri antropologici della vita umana nata sono i medesimi della vita umana non ancora nata, in quanto non c'è «alcun motivo per non applicare anche alla vita umana non nata le affermazioni sull'uomo immagine di Dio o sulla dignità dell'uomo o per rifiutarle il diritto alla stessa difesa che si riconosce alla vita umana nata»¹⁴.

Sulla scia di queste affermazioni ecumeniche possiamo dire che l'antropologia teologica che sostiene l'impianto della dichiarazione ecumenica non può che centrarsi in senso cristologico, perché anche nella fase intrauterina della vita umana «l'uomo non può perdere la sua dignità, dal momento che Dio lo ha chiamato ad essere davanti a lui e lo ha accettato incondizionatamente in Gesù Cristo e questo riguarda anche i bambini non ancora nati (cf. Gb 31,15; Sal 139,13-16; Ger 1,5). L'accoglienza della vita umana non nata da parte di Dio le conferisce una dignità umana. Per cui anche gli uomini hanno il dovere di accogliere la vita umana non nata e di assicurarle quella difesa che spetta alla persona umana»¹⁵. Perciò un'altra caratteristica fondamentale di questa antropologia ecumenica è che il mistero redentivo si presenta come il criterio con cui leggere la dignità della vita umana in tutte le sue fasi anche quelle segnate dalla malattia, dalla menomazione e dalla morte. Non si deve assolutamente «distinguere fra vita indegna di essere vissuta e vita degna di essere vissuta o vita significativa. Contro tutto questo noi affermiamo con estrema decisione che ogni uomo, qualunque sia il suo stato, sano o malato con molte o con poche speranze di vita, produttivo o improduttivo, è e rimane immagine di Dio. È proprio davanti alla vita malata, disabile e morente, che si deve tener ferma la convinzione secondo cui non sono, in definitiva, le sue qualità ma l'accettazione e la vocazione da parte di Dio a fare dell'uomo l'immagine

di Dio e a conferirgli quindi la sua dignità»¹⁶. Possiamo dire, in conclusione, che in questo documento ecumenico è possibile riscontrare i principi essenziali di un'antropologia teologica ecumenica valida per tutte le fasi della vita umana dal concepimento alla morte naturale, dove l'evento salvifico, posto tra creazione e redenzione, relativizza le differenze confessionali e situa la bioetica in situazione essenzialmente cristica.

2. *Normatività*

Sullo sfondo di questi principi antropologici validi per la vita umana in tutta la sua dinamica esistenziale cerchiamo ora brevemente di abbozzare i caratteri essenziali di una normatività per una bioetica di tipo ecumenico. Come dato prioritario, è necessario asserire che l'evento salvifico, essendo il luogo fondativo di questa antropologia ecumenica, è nello stesso tempo il fondamento della norma bioetica del diritto alla vita in quanto il Cristo è risorto dalla morte, donando il suo Spirito, che dà la vita di Dio agli uomini. Per questo la normatività di questa bioetica in senso ecumenico sta nell'accadimento redentivo, cioè nel fatto-evento del dono dello Spirito del Risorto che si configura come dato oggettivo per tutti i credenti¹⁷. Qui c'è il luogo della fondazione della norma bioetica, perché l'immagine di Dio nell'uomo come diritto alla vita fisica viene ad esplicitarsi dal fatto storico dell'autodonazione trinitaria di Dio salvifica, espressa, in modo assoluto ed ineffabile, nell'accadimento del Cristo morto e risorto, che nella forza dello Spirito Santo¹⁸ spinge il cristiano a vivere la norma del diritto alla vita fisica in senso cristico cioè come un 'sì' incondizionato alla vita umana in tutte le sue fasi perché nel Cristo risorto c'è solo il sì alla vita¹⁹. Come si declina allora questa normatività nello Spirito Santo, questa normatività pneumatologica del diritto alla vita, cioè quali sono le sue principali caratteristiche affinché possa darsi in senso bioetico e ecumenico? Possiamo subito dire, come prima peculiarità, che l'esperienza bioetica del diritto alla vita fisica si presenta come espe-

rienza, in cui l'azione normativa pneumatologica viene riferita ad una soggettività personale di tipo cristico, al cristiano che costituisce, pertanto, «l'orizzonte ermeneutico della pressione interiore dello Spirito Santo che persuade ad agire secondo il volere di Cristo»²⁰. Questa esperienza normativa pneumatologica dell'immagine di Dio nell'uomo come un sì alla vita non può essere intesa in senso unicamente singolare ma anche plurale. Il credente infatti vive la norma del diritto alla vita entro una più ampia soggettività, costituita dall'io-noi ecclesiale, suscitato dalla Parola di Vita vissuta comunitariamente²¹. La Parola di Vita vissuta a livello ecclesiale è un altro carattere di questa normatività pneumatologica del diritto alla vita in quanto l'immagine di Dio nell'uomo è un diritto alla vita di natura relazionale. La Parola di Vita vissuta insieme non può che essere un sì alla vita nel Cristo morto e risorto che provoca la presenza mistica ma reale del Risorto stesso cioè di Gesù in mezzo a due o più uniti nel suo nome (Mt 18,20)²². La presenza dello Spirito del Risorto, donata dalla grazia della Parola di Vita vissuta a livello ecclesiale²³, offre a questa normatività pneumatologica un'altra caratteristica fondamentale che è la luce di Cristo tra due o più credenti perchè in Lui, nel suo Spirito non ci può essere che «la luce della vita» (Gv 8,12)²⁴. In questo senso, allora, l'esperienza della vita cristiana ecclesiale diventa spazio ermeneutico della normatività bioetica pneumatologica del singolo credente perché nel Cristo risorto «questa grazia opera non soltanto quando i membri della comunità agiscono insieme, ma anche quando ciascuno agisce, nelle varie situazioni in cui si trova, sempre come membro unito alla comunità, cioè come membro del Corpo Mistico di Cristo»²⁵. Vivere la realtà del Corpo Mistico di Cristo come reciprocità tra la soggettività dell'io del credente e quella dell'io-noi ecclesiale porta alla normatività dell'immagine di Dio nell'uomo come un sì alla vita, come una partecipazione alla vita stessa del Dio trinitario, cioè si pone in situazione essenzialmente cristica. Tutto ciò vuol dire che un altro principio basilare di questa normatività pneumatologica del diritto alla vita si

pone nel coinvolgimento dell'uomo alla stessa vita trinitaria che ha nella vita agapica l'essenza del suo essere. «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. Questo vi ho detto perchè la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena. Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amati» (Gv 15,9-12). Per questo l'esperienza di questa normatività pneumatologica bioetica si presenta in senso ecumenico come esperienza del comandamento nuovo di Gesù in senso proesistenziale, cioè come il dover essere della normatività della vita di ogni cristiano, che l'accadimento redentivo ha promosso nella situazione bioetica del credente. Allora se l'agire normativo bioetico in senso pneumatologico diventa riflesso della dinamica trinitaria dell'amore scambievolmente²⁶, scaturente dall'evento redentivo, vuol dire che il diritto alla vita si pone nel fare la volontà di Dio «come in cielo così in terra» (Mt 6,10), volontà che è un 'sì' incondizionato alla vita cioè si situa in dimensione escatologica²⁷ «che trova la sua fonte originaria nella «nuova terra e nei nuovi cieli», già escatologicamente anticipati nella risurrezione di Cristo»²⁸. Infatti, questa normatività pneumatologica del diritto alla vita esprime al cristiano un vissuto cristico cioè un vissuto agapico in senso bioetico e ecumenico perchè rivelativo della risposta d'amore del credente all'amore trinitario nello Spirito del Risorto. È una vocazione al bene dell'azione morale del diritto alla vita cioè, della volontà di Dio nel 'sì alla vita', che la situazione storica propone e, parimenti, si proietta in tensione escatologica poiché riferita al 'sì alla vita' che è già qui e contemporaneamente sarà. Perciò un altro dato essenziale è che questa normatività pneumatologica del diritto alla vita si colloca in una legge morale cristificata²⁹, cioè animata dallo Spirito del Risorto, che sostiene una bioetica ecumenica fondata nell'amore reciproco trinitario, che è la base comune di tutti i credenti in Cristo. Questa bioetica ecumenica, pertanto, nel suo discer-

nimento normativo pneumatologico, si orienterà verso la promozione della vita in tutte le sue espressioni, specie quelle che presentano situazioni in cui la persona umana appare bisognosa di tutela e cura. L'esempio stesso dell'esistenza di Cristo indirizza verso la difesa e la valorizzazione della vita che si connota come la più debole, la più indifesa rispetto alle altre. È nell'evento salvifico che la vita più indifesa, quella della persona non ancora nata, trova la verità della sua normatività. Dio in Cristo ha vissuto questa stessa vita intrauterina proprio per il mistero dell'incarnazione in quanto «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). Questo è un altro carattere basilare di questa normatività pneumatologica fondata nell'evento redentivo, che diventa per il credente di ogni chiesa un'esplicita chiamata da parte di Dio alla santità della vita cioè a riconoscere in tutte le fasi dell'esistenza umana, specie in quella non ancora nata, la santità del diritto alla vita. Il credente allora di qualsiasi chiesa è invitato dallo Spirito del Risorto, a compiere un cammino di santità cioè a vivere una bioetica ecumenica nella carità trinitaria che lo aiuterà a «crescere nell'amore, cioè a vivere i comandamenti di Dio con sempre maggior generosità, vale a dire senza mai perdere di vista la meta, cioè l'ideale della santità alla quale ciascuno è chiamato»³⁰. Ha senso, perciò da un punto di vista ecumenico, parlare di una normatività bioetica vissuta come un itinerario di santità nell'amore reciproco, come una vita d'amore di tipo relazionale cioè di rispetto incondizionato della vita fisica propria e altrui³¹. Un ulteriore principio di questa normatività allora viene a specificarsi come una coscienza del credente cristificata che si pone come luogo e, contemporaneamente, come compito della decisione normativa pneumatologica. Una coscienza cristificata si dà quale luogo etico, che, nel Cristo morto e risorto, realizza la mediazione tra l'essere della situazione storica e il dover essere della normatività del diritto alla vita, dato dal criterio escatologico del «sì alla vita» dei cieli nuovi e terra nuova. Si presenta, inoltre, come compito bioetico del credente, in-

terpellato dal fatto storico, a scoprire e realizzare il bene del diritto alla vita, rivelato dalla vita dell'amore reciproco che la volontà di Dio esprime come un «sì alla vita». In tale ambito una coscienza cristificata diventa capace di verità, cioè, di cogliere, nello Spirito del Cristo risorto, le modalità normative con cui Dio la invita a vivere nella pratica dell'esistenza il diritto alla vita che l'amore reciproco richiede. Concretamente questo significa che, all'interno di questo processo di cristificazione della coscienza, lo Spirito del Cristo morto e risorto porta il credente a vivere la Parola di Vita, sia singolarmente sia comunitariamente in quanto noi-ecclesiale, a recepire il consensus fidelium della chiesa intera e ad aprirsi all'autorità ecclesiale in ordine alla normatività bioetica. Tutto ciò avverrà perché «una coscienza cristiana informata prende una decisione responsabile alla luce dell'esempio, dei principi e della vita di Cristo; alla luce dell'esperienza della comunità cristiana da Cristo fino ai nostri giorni; dall'insegnamento informatore e autorevole della chiesa»³². Nell'ottica di una bioetica ecumenica, una coscienza cristificata, non può, perciò, decidersi dal punto di vista normativo, come se fosse una specie di monade, come un'entità soggettiva isolata e autosufficiente in se stessa. Infatti, «la coscienza non agisce come una fonte indipendente di informazioni morali. Poiché ognuno ha la responsabilità di promuovere, proteggere e seguire la propria coscienza, essa ha bisogno di essere formata e informata e deve essere aperta alla guida dell'autorità. Perciò nel processo di formazione delle decisioni morali, così come nel trovare un accordo riguardo le formulazioni dottrinali, il cristiano è colui che si colloca sotto l'autorità. L'autorità normativa è la Scrittura interpretata alla luce della tradizione (la voce vivente della chiesa), della ragione e dell'esperienza»³³.

Conclusioni

Al termine di questo percorso sui basilari principi antropologici e normativi per una possibile bioetica ecumenica in situazione

essenzialmente critica tra creazione e redenzione, possiamo ribadire che il fondamento teologico di questa normatività si pone nell'accadimento redentivo del Dio trinitario mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo³⁴. Per i credenti di ogni chiesa questa normatività pneumatologica del diritto alla vita si configura come un cammino di vita profondamente e radicalmente spirituale nel Cristo morto e risorto. In altri termini vivere questo tipo di normatività bioetica cristificata significa trasferire nell'esistenza propria del credente una spiritualità di imitazione del Cristo morto e risorto che si declina concretamente nella forma di imitazione dei sentimenti in Cristo, perché «chi dice di dimorare in Cristo deve comportarsi come lui si è comportato» (1Gv 2,6). Questo processo normativo del diritto alla vita che avviene a livello etico-spirituale come imitazione dei sentimenti nello Spirito del Risorto accade perché nei confronti del credente Dio, nel Cristo, morto e risorto «risponde all'atto di dedizione della fede, operato dalla grazia, con l'investitura mediante la forma dei sentimenti di Cristo, il quale vuole strutturarsi nel cristiano affinché questi possa agire in conformità a quei sentimenti. L'etica nasce soltanto così»³⁵. Si instaura, in tal modo nell'esistenza del cristiano, una mirabile e genuina normatività del diritto alla vita, provocata dall'imitazione dei sentimenti di Cristo³⁶, che sono pertanto il nucleo centrale di una bioetica ecumenica, dove i credenti di ogni Chiesa possono ritrovarsi e convergere.

NOTE

¹ L'accadimento redentivo potrebbe essere il fondamento di una metodologia ecumenica, in cui il «consenso differenziato» può essere visto quale principio di un'ermeneutica, colta come declinazione di «gerarchia nelle verità» (Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* 11) intorno alle questioni bioetiche. Per esempio, il principio normativo del diritto alla vita, «non uccidere» può prospettare un consenso bioetico differenziato, nell'ottica di una gerarchia nelle verità bioetiche in senso cristico, qualora venisse posto come chiave ermeneutica normativa nell'interpretare

la differenza tra l'uccisione di un essere umano e l'uccisione di un animale o tra la questione dell'aborto e quella della trasmissione della vita umana.

² Cattolici-Luterani tedeschi, «Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 4, EDB, Bologna 1999², 418-523.

³ Ivi, 522.

⁴ Ivi, 421.

⁵ Ivi, 429.

⁶ Ivi, 436.

⁷ Ivi, 449-450.

⁸ Ivi, 450.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, 450-451.

¹¹ Ivi, 451.

¹² Ivi, 452.

¹³ Ivi, 453.

¹⁴ Ivi, 454.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ivi, 456.

¹⁷ «La radice della fondazione e dell'interpretazione della norma morale per il credente è costituita dal dono dello Spirito Santo: la partecipazione personale alla insondabile ricchezza del mistero di Cristo. La norma è elaborata a partire da questa esperienza vissuta e riflessa, non da un modello razionalmente costituito. Quale oggettività più vera e più oggettiva di quella dell'evento Cristo? Chi più dello Spirito Santo è garante che la vita eterna donata al credente ed accolta per la fede è vera vita in Cristo. Lo Spirito Santo si incarica di garantire non solo l'oggettività delle esigenze di Cristo, ma anche di veicolare nella storia, attraverso gli atti umani concreti, queste stesse esigenze». P. PIVA, *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, 247.

¹⁸ «Il cristiano fa esperienza della potenza santificante dello Spirito Santo. E questa esperienza costituisce l'evento fondante la struttura formale della norma di moralità e la ragione ultima della sua interpretazione. Lo Spirito crea un cuore nuovo, fa dell'uomo peccatore una creatura nuova. Dal cuore nuovo nascono le esigenze spirituali oggettive, obbliganti, decisamente contrarie alle pretese della carne». P. PIVA, «Il fatto previo. Scritti» (a cura di P. SGROI), in *Quaderni di Studi Ecumenici*, 20 (2009), 56.

¹⁹ Lo spirito del Risorto che si dà come un 'sì' incondizionato al diritto alla vita in tutte le sue fasi conferma il primo principio della bioetica, il diritto alla vita come il primo principio di creazione che trova il suo pieno compimento nella redenzione.

²⁰ P. PIVA, «Riflessioni per un'ermeneutica ecumenica dell'evento etico», in *Studi Ecumenici* 9 (1991), 19.

²¹ In questa normatività di tipo pneumatologico oltre alla Parola di Vita vi dovrebbe essere al centro il sacramento dell'Eucaristia. L'Eucaristia, anche se vi sono stati avvicinamenti significativi prodotti dai dialoghi ecumenici in questi 50 anni, è ancora segno e causa di disunità. Invece l'Eucaristia dovrebbe essere segno e causa dell'unità esistente fra le chiese (Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* 2).

²² La Parola di Vita di Matteo 18,20 cioè la presenza dello spirito del Cristo risorto in mezzo a due o più, è una chiamata di Cristo rivolta a tutti i cristiani, appartenenti a tutte le chiese. Nel corso della storia delle chiese è stata fatta propria però, in modo speciale, dalle chiese riformate. I riferimenti biblici sono tratti da «La Sacra Bibbia, Edizione ufficiale della CEI», UECEI, Roma 1983⁷.

²³ Per un cattolico questo diritto alla vita provocato dalla parola di Vita vissuta comunitariamente viene confermato dal carisma magisteriale che indica la volontà di Dio intesa come norma del diritto alla vita dell'uomo: si tratta del primo principio di creazione cioè il primo principio della bioetica in quanto tale.

²⁴ «È una luce la cui accoglienza da parte nostra e la cui conservazione e sviluppo dentro di noi è, per natura sua, strettamente legata al fatto di vivere la Parola di Dio. Sottolineando il valore della Parola, intendiamo la Parola in tutta la gamma dei suoi contenuti: in particolare l'amore scambievole come condizione per avere Gesù in mezzo a noi». G. ROCCA, «Partire dall'esperienza di Dio-Amore. Per una teologia morale rinnovata dalla carità», in *Nuova Umanità* 143 (2005), 645.

²⁵ Ivi, 659.

²⁶ Ivi, 619-620.

²⁷ P. PIVA, *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, 257.

²⁸ Ivi, 257-258.

²⁹ Questa legge morale cristificata si riferisce alla legge morale di creazione (la legge naturale) inscritta da Dio nel cuore di ogni uomo, che viene cristificata nello Spirito del Cristo morto e risorto. Stiamo parlando dei principi di creazione cioè i principi non negoziabili

antropologici (la vita dal concepimento alla morte naturale, il matrimonio tra un uomo e una donna, l'educazione dei figli da parte dei genitori ecc.) che trovano la loro realizzazione nell'evento salvifico in quanto creati e redenti in Cristo.

³⁰ G. ROCCA, «Partire dall'esperienza di Dio-Amore. Per una teologia morale rinnovata dalla carità», in *Nuova Umanità* 143 (2005), 655.

³¹ Si potrebbe obiettare che è anacronistico parlare di amore reciproco da parte dell'essere umano concepito in quanto non ha coscienza della sua esistenza e quindi non può rispondere all'amore che riceve. Con il salmo 139 invece, possiamo parlare di amore reciproco tra Dio e la vita umana per due motivazioni di tipo teologico. La prima è che la vita umana non ancora concepita si presenta nella sua essenza come un dono d'amore di Dio che, nell'amore dall'eternità, l'ha pensata e voluta; la seconda è che questa stessa vita umana ormai concepita nel tempo risponde all'amore del suo creatore in quanto creata nell'esistenza. È perciò l'esistenza stessa del concepito dal suo momento iniziale la risposta d'amore dell'uomo a questo Dio Creatore-Amore che da sempre l'ha amata e per sempre l'amerà di amore infinito.

³² Cattolici-Methodisti, «Rapporto di Denver», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol.1, EDB, Bologna 1994², 939.

³³ Cattolici-Methodisti, «Rapporto di Honolulu» in *Enchiridion Oecumenicum*, vol.1, EDB, Bologna 1994², 1012.

³⁴ «La fondazione ultima della norma etica per il cristiano è la fede nella volontà salvifica di Dio, realizzata nella morte e risurrezione di Gesù, in quanto essa fa essere l'uomo in Cristo e lo rende partecipe del suo Spirito che dalle profondità dell'essere uomo spinge la persona ad agire come Cristo, in un'incondizionata ubbidienza al Padre ed al suo comandamento, unica via verso la vita». P. PIVA, *Persona umana e norma morale*, LIEF, Vicenza 1986, 201.

³⁵ P. PIVA, *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, 284-285.

³⁶ Cattolici-Anglicani, «Vivere in Cristo: la morale, la comunione e la chiesa», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol.3, EDB, Bologna 1995, 79-83.