

## Bioetica-Ecumenismo. Le origini filosofiche dell'attuale relativismo bioetico per la verità del dialogo ecumenico

Loreno Lorenzon

articolo

**N**el dialogo ecumenico la questione della ricerca della verità nella bioetica si rapporta necessariamente alla tematica filosofica del relativismo presente nella nostra società occidentale. Chiarificare le origini filosofiche del relativismo bioetico è di estrema importanza perché colloca la ricerca all'interno del suo specifico contesto sociale che in occidente è propriamente relativista. Infatti, il dialogo ecumenico non si pone fuori dalla storia dell'uomo e dalla sua razionalità filosofica, incarnata dentro questa storia. Non si può, perciò, prospettare un dialogo ecumenico senza aver prima indagato le modalità di pensiero dell'uomo attuale. I credenti in Cristo che sono chiamati a relazionarsi con le problematiche bioetiche, hanno bisogno, prima di tutto, di conoscere l'uomo di oggi nelle sue categorie di riflessione filosofica, altrimenti non si dà alcun dialogo proficuo e sincero con lui. Per questo è opportuno chiedersi quali siano le connotazioni filosofiche circa il relativismo presente nel nostro contesto sociale in relazione alla bioetica, così da indirizzare la possibilità del dialogo ecumenico sull'etica della vita. Troveremo che le basilari origini filosofiche dell'oggi bioetico si rinvencono nelle visioni cristologiche presenti nei principali filosofi di area tedesca, come Kant, Hegel, Nietzsche, tentando di rilevare se tra esse vi sia un fondamento comune e una continuità di sviluppo. Scopriremo che il fondamento comune di questi orizzonti culturali in senso ateistico-relativista della nostra società si colloca nelle differenti interpretazioni della figura del Cristo diviso, quale vero Dio e vero uomo.

### 1. Il Cristo diviso

In *Kant* la separazione tra fede e ragione ha origine dalla divisione del Cristo, della sua natura umana e divina, operata dal pensiero moderno. E trova espressione teologica, nel mondo contemporaneo, anche in una certa teologia di Dio inteso solo come il Totalmente Altro dal mondo e dall'uomo, la quale esclude ogni analogia, e quindi ogni possibilità di parlare di Dio<sup>1</sup>. Per Kant Cristo è Dio solo per la fede del cuore dell'uomo, non per la sua intelligenza e ragione. La ragione dell'uomo si ritrova, perciò, svincolata dalla fede, autonoma rispetto alle scelte di ordine morale. La religione in Kant, infatti, si delinea entro i limiti della ragione dell'uomo e Cristo è l'ideale, semplicemente umano, di una perfetta condotta morale. Il primato della ragione rispetto alla fede decide dell'affermazione dell'autonomia<sup>2</sup> della ragion pura pratica, della volontà dell'uomo, nel senso che la volontà della ragion pura pratica deve porsi in modo libero da qualsiasi condizionamento ad esso estranea. Parimenti l'assolutizzazione del principio di autonomia della ragione rispetto alla fede provoca, in ambito etico, l'oblio del riferimento alla dimensione di Dio nella vita degli uomini. Indirizza verso un ateismo di tipo metafisico, un ateismo nella fede, molto diffuso nella nostra società, in cui ogni scelta etica viene relativizzata ad una centralità soggettivistica che si pone come autoreferenziale in se stessa e per se stessa. In altre parole, l'ambito del discernimento etico si configura a livello di normatività come luogo di relativismo soggettivo. In questo



Docente incaricato di Teologia Ecumenica presso ISSR di Treviso, Italia

senso il Cristo diviso si rivela quale scaturigine dell'ateismo nella fede come forma intrinseca al relativismo in bioetica. Perciò, a causa della dicotomia tra i valori della fede e quelli della ragione, il discernimento in bioetica si svilupperà a prescindere da Dio, in quanto Dio non può dirmi assolutamente nulla per le mie scelte bioetiche: Dio è solo un'a-priori nella fede, distante dalla mia vita. Infatti, secondo Kant dalla visione trinitaria, «dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorgesse che essa supera ogni nostro concetto»<sup>3</sup>.

Se per Kant dalla Trinità non discende alcuna relazione di senso e significatività per l'esistenza umana; per

Hegel, invece, al centro della suo sistema filosofico sta proprio la dimensione della dinamica trinitaria, colta nella sua interpretazione dell'incarnazione cristologica, nel senso che colui che s'incarna è l'essere di Dio, non è il Verbo-persona, la seconda persona della Trinità che si fa uomo, e, questo avviene proprio perché, anche in Hegel, manca la concezione unitaria di Cristo, quale vero Dio e vero uomo. In Hegel l'origine vitale del suo pensiero filosofico sta nella centralità della dinamica trinitaria, manifestata dalla *menschwerdung* cristologica<sup>4</sup>. Hegel vede Cristo come colui che fa diventare uomo l'essere di Dio. Se è l'essere di Dio che s'incarna in Cristo e non il Verbo-persona, la morte di Cristo si manifesta come necessaria per lo sviluppo dialettico dello spirito di Dio nella storia dell'umanità, la quale, nell'affermare ed esaltare la ragione degli uomini, pone l'essere di Dio stesso e se stessa. Non si dà l'accadimento della fede in Cristo, che è il rivelatore della verità della comunione trinitaria personale ma, la verità del reale sta nella ragione, come luogo dell'annullamento dell'essere di Dio. Conoscere Dio equivale, perciò, a conoscere quello che pensano gli uomini secondo ragione. Per-

tanto, ciò che vale nella vita umana per il discernimento relativo alle azioni pratiche si realizza come razionalità compiuta in quanto spirito oggettivo, che si esprime nello stato<sup>5</sup>.

Ora, questa modalità del pensiero di Hegel si configura, a livello culturale, come espressione di un ateismo di ragione, dove la fede viene annullata dalla ragione e dove il Dio della Scritture viene estromesso ed escluso dalla vita degli uomini, perché non ha niente a che fare con le loro scelte etiche e bioetiche. Le mie decisioni bioetiche, quindi, devono avvenire unicamente, a livello di ragione, per cui il paradigma fondamentale per il mio itinerario di ricerca bioetica non sarà, anche, la fede in Dio, ri-

velatosi biblicamente nella persona di Cristo, ma solo il consenso democratico, secondo «il principio contrattualista»<sup>6</sup>, costituito dalle libere volontà razionali degli uomini. In esso l'autorità per le azioni

*L'amore per la persona si  
esprime nel rispetto della  
vita umana dal  
concepimento fino alla  
morte naturale*

che coinvolgono altri, in una società laica e pluralistica<sup>7</sup>, origina dal compromesso conseguito tra gli uomini, nell'ambito di una razionalità dell'autonomia<sup>8</sup>, che è la condizione necessaria di possibilità affinché l'accordo contrattualistico possa darsi. D'altra parte, fondare le scelte bioetiche sul principio democratico-contrattualistico significa, parimenti, porre l'accento su una dimensione relativistico-soggettivistica del discernimento bioetico che dirige perciò, «verso concezioni individualistiche e privatistiche dello Stato, frutto dell'utilità privata dei singoli cittadini»<sup>9</sup> e che si delinea come «profonda sfiducia nei riguardi di un vero oggettivo (...). Non solo, ma l'ottica contrattualista fa sì che l'universo valoriale del paziente acquisti carattere di assolutezza per il medico»<sup>10</sup>. Il relativismo in bioetica si presenta, in questo specifico ambito culturale, espressione di un ateismo di tipo razionale, il cui fondamento si rinviene nell'interpretazione filosofica della cristologia da parte di Hegel, dove la figura di Cristo, quale se-

conda persona della Trinità incarnatasi, non è letta nella sua unità di vero Dio e vero uomo.

Anche per *Nietzsche*, il Cristo diviso del pensiero moderno si rivela, contemporaneamente, sfondo e cifra interpretativa per percepire la struggente passione di Nietzsche per l'unità dell'essere dell'uomo, che è tensione alla conciliazione tra il divino e l'umano, quale immagine di Dio nell'uomo. Instancabilmente Nietzsche cerca questa purezza d'unità, combattendo Cristo, che non risponde a questa profonda esigenza di volontà d'esistere. Parimenti propone Dionisio al posto di Cristo per far morire il dio cristiano e liberare l'uomo dal riferimento soprannaturale ma, l'uomo, così emancipato, si sperimenta un vuoto nulla, perché, ora, solo il nulla si rivela all'uomo, come luogo di trascendenza, slancio vitale di un oltre se stesso. In questo senso, allora, l'accadimento del nulla nella vita dell'uomo nasconde l'appello ad un esodo, ad un oltrepassare se stesso verso una trascendenza che lo compia come unità d'essere. L'uomo, così, potrebbe cogliere il nulla della vita e di sé, nella stessa persona del verbo incarnato, cioè nello stesso essere dell'Uno umano-divino, che si è fatto nulla per amore dell'uomo<sup>11</sup>. L'uomo del nichilismo compiuto potrebbe, cioè, ritrovare la propria esperienza del nulla nell'esperienza misteriosa di Cristo, che vive l'abbandono sulla croce, avvolto dalle tenebre dell'assenza di Dio. Se invece, lo spazio di trascendenza, creato dal processo nichilista, viene posto dall'uomo nell'io del singolo, in quanto tale, assolutizzato e «chiuso nel cerchio magico dell'autorealizzazione titanica di sé come del tutto»<sup>12</sup> allora, qui, siamo in presenza di un ateismo negativo, che sfocia e si riverbera come relativismo, in cui la verità si presenta unicamente come autoreferenzialità di tipo soggettivistico<sup>13</sup>. L'uomo, perciò, dopo aver sperimentato l'esperienza nichilista, si ritrova ad essere l'unico e assoluto referente della propria trascendenza. Diventa l'unico sole che risplende nel cielo, l'autentica luce creatrice dei valori, in una dinamica esistenziale circolare, che inizia dal sé e torna al sé, senza

possibilità di confutazione e replica. Il sé del singolo, in quanto autosufficienza soggettivistica, diviene, perciò, artefice delle proprie scelte e non ha bisogno di alcunché, né del Dio di Gesù Cristo<sup>14</sup>, né di un assoluto che non sia l'io stesso, né di una metafisica. In tal senso, allora, possiamo parlare di un indissolubile legame tra nichilismo, ateismo negativo e relativismo, che si rivela, appunto, qui, come una forma intrinseca di ateismo. Questo orizzonte di pensiero allora, mi dice che nel mio discernimento bioetico sono chiamato ad andare aldilà di qualsivoglia riferimento (Dio non si dà perché mi limiterebbe come creatore di valori) perché, solo in questa solitudine creativa, potrò operare un discernimento veramente bioetico. Sarò io perciò, il creatore dei riferimenti valoriali bioetici, nella massima ricerca espressiva della mia libertà e della mia volontà di dominio sulla natura e sulla vita.

Possiamo asserire che è il principio del Cristo diviso del pensiero moderno all'origine di alcune modalità ateistiche provenienti dalle visioni cristologiche di Kant, Hegel e Nietzsche, le quali si presentano, oggi, mascherate come declinazioni relativistiche. Per questo motivo, allora, il Cristo diviso dalla sua unità umano-divina è il fondamento del relativismo come forma intrinseca di ateismo, che è presente anche nell'attualità bioetica.

Ora, dinanzi a questo relativismo bioetico ritornano in modo improrogabile le grandi questioni sulla verità dell'uomo e del cosmo; la problematica sull'esistenza di un'etica per la bioetica o se, invece piuttosto, possano darsi varie etiche sull'uomo che sublimano un relativismo bioetico, e, quali ricadute provochino sui fondamenti teologici per una bioetica ecumenica.

## 2. *Il relativismo in bioetica*

Dall'interpretazione cristologica in Kant, Hegel, Nietzsche possiamo dire che si è delineata un'antropologia filosofica di assolutizzazione dell'io<sup>15</sup>: è l'uomo stesso Dio a se stesso, per cui la realtà relativista si manifesta come una realtà di ateismo implicito.

L'uomo, però, non può non decidere nella vita, nel suo discernimento in bioetica<sup>16</sup>.

L'interpretazione cristologica di questi filosofi ha plasmato e incide, coscientemente o incoscientemente, nelle idee circa le scelte etiche private sul bene e parimenti su un'etica e su una relativa legislazione pubblica, che si è determinata nel corso degli anni in occidente inerenti alla ricerca del bene dell'uomo e della società. In tal senso, allora, nella visione kantiana si produce una lacerazione incolmabile nell'uomo tra la sua ragione e il suo credere nel Dio trinitario, tra la natura dell'uomo e la rivelazione di Dio in Cristo. Si instaura quindi, l'impossibilità di vivere storicamente i valori della fede cristiana, di tradurli nelle scelte concrete dell'esistenza, nel senso che questi valori non possono indirizzarmi e trovare accoglienza nella mia valutazione bioetica<sup>17</sup>.

La concezione di origine hegeliana, che solo con la ragione conosco Dio, non con la fede, si ripercuote come modalità, come criterio ermeneutico anche nelle scelte bioetiche. In questa forma di lettura culturale in cui la fede viene annullata dalla ragione, le questioni bioetiche vengono colte solo in riferimento alla ragione assoluta dell'io, senza alcun legame con la verità oggettiva sulla vita umana. Ciò vuol dire che solo con una ragione autonoma, perché assoluta da qualsivoglia criterio di verità oggettiva, si determina l'autorità sociale circa il senso della vita umana. Questa autorità, data da questa ragione autonoma, viene ad essere costituita dal libero consenso sociale sul tema della vita umana. In ciò consiste, su questo è fondato il principio democratico-contrattualistico circa la vita umana cioè, sul dato positivo della maggioranza. Sappiamo però, nello stesso tempo, che non è la quantità, il consenso sociale che determina la verità oggettiva sulla vita umana ma, l'amore per la vita, qualsiasi tipo di vita, in qualsiasi

momento del suo sviluppo umano<sup>18</sup>. Intendo amore per la vita umana l'amore per la dignità della vita umana che si esprime nel rispetto della dimensione corporea, visibile o non visibile, (zigote, embrione, feto) della persona umana, dall'inizio alla fine del suo percorso biologico, come contenuto normativo basilare dell'idea della dignità dell'uomo. Si esplicita nel non uccidere la vita umana propria e altrui all'interno del rispetto della libertà di sviluppo del suo processo biologico in quanto l'uguaglianza tra gli uomini si esplicita, prima di tutto, come

uguaglianza del rispetto della vita fisica personale e dell'altro, che si manifesta dentro (in caso di procreazione materna) o fuori del corpo (negli altri casi). «Il rispetto della libertà dell'altro non può perciò riguardare solo le sue convinzioni, i suoi

desideri e i suoi piani in ordine al futuro. Esso esige anche il rispetto dell'invulnerabilità della sua esistenza corporea, perché solo se noi rispettiamo la sua vita fisica garantiamo quello spazio in cui la persona fine a se stessa può espandersi. Il fatto che dobbiamo semplicemente lasciar "esistere" l'altro e non attentare alla sua vita corrisponde al contenuto centrale normativo della nostra comune dignità, che non è legata ad altro criterio che non sia quello della nostra natura umana. Poiché noi nasciamo come uomini in virtù di un nostro proprio diritto e non siamo chiamati a divenire membri della società umana dalla volontà di una maggioranza, pure nelle situazioni conflittuali può essere determinante solo l'appartenenza alla specie biologica, il distintivo della discendenza umana o, qualora la linea di confine nei campi dell'attività bioetica dovesse spostarsi in avanti, il distintivo della procreazione da parte di creature umane. Perciò l'idea della dignità umana vale, nel suo contenuto normativo centrale, anche per gli stadi primitivi della vita umana, in cui comincia a delinearsi l'essere personale dei no-

*L'amore di Dio non fa  
differenza fra il neo-  
concepito nel grembo di  
sua madre, e il bambino, o  
il giovane, o l'uomo  
maturo o l'anziano*

stri figli. Essa non chiede altro se non che rispettiamo le possibilità di vita di cui non possiamo reciprocamente disporre e non impone alla ricerca biomedica limiti diversi da quelli che impone all'azione responsabile degli uomini anche in altri campi»<sup>19</sup>. Qui si opera, però, nell'ambito di una sana laicità perché, appunto, basata su una sana ragione<sup>20</sup>, non più ammalata della sua volontà di dominio sulla realtà della vita.

Per l'ateismo di stampo nietzschiano, l'uomo è chiamato ad essere creatore di valori a prescindere da un riferimento normativo esterno a lui. In bioetica l'uomo si ritroverà da solo in questa solitudine creativa e, così, potrà veramente operare in senso bioetico. Sarà il creatore dei riferimenti assiologici bioetici nella massima ricerca espressiva della sua libertà e della sua volontà di potere sulla natura e sulla vita. In tale libertà bioetica l'uomo cercherà il bene di sé, cercherà la cosiddetta "qualità della vita", la verità della sua "qualità della vita", non tanto la verità oggettiva, l'amore per la verità oggettiva di qualsiasi vita umana. Cercherà la perfezione della vita, il figlio perfetto, che sarà eliminato se non corrisponde ai suoi criteri di perfezione secondo il principio eugenetico, in cui il desiderio del figlio perfetto diventa diritto che deve essere riconosciuto dalla legislazione statale e dove l'eugenetica non si connota secondo caratteri di criminalità, ma viene percepita positivamente come sviluppo evolutivo umano, cioè come un'eugenetica umanitaria.

### 3. *Etica come responsabilità*

Dinanzi, allora, a questa reale trasformazione del senso e del significato dell'uomo, la responsabilità umana è interpellata a confrontarsi con i caratteri del relativismo ateo, all'interno di un contesto di rischio costantemente vicino per la vita stessa degli uomini e ad accogliere umilmente la propria autolimitazione, che porta ad una riduzione di esigenze immediate in nome del rispetto delle necessità delle generazioni future<sup>21</sup>. La responsabilità è una realtà complessa<sup>22</sup>, ma sostanzialmente si pone come capacità del-

l'uomo di cogliersi come soggetto cosciente di reale discernimento morale<sup>23</sup>, senza assolutizzare o relativizzare se stesso nel darsi del processo bioetico. Prima di tutto questa etica coglie l'uomo, quale soggetto di responsabilità, nel rispetto della sua identità personale, cioè di quell'essere-se-stesso, nelle sue coordinate psico-fisiche verso un'autentica realizzazione teleologica del suo essere. Ogni scelta individuale, poi, va al di là di se stessa, coinvolge altre persone<sup>24</sup>, per cui la responsabilità personale si colloca in vista di sé e fuori di sé, verso una autentica interazione tra le persone, basata su una sorta di ontologia relazionale<sup>25</sup>. In questo senso il principio di responsabilità allarga il suo sguardo, tenendo conto dell'attuale contesto tecnico, verso un futuro non prevedibile, dove anche la paura di una catastrofe radicale può ispirare risposte di ricerca maggiormente più equilibrate dal punto di vista etico<sup>26</sup>. Nella realtà di esperienza questa responsabilità morale si dà nella relazione dell'io con l'alterità, che si pone come l'accadimento che è altro da me, in quanto figura di Cristo o in quanto altro uomo.

Nell'etica di D. Bonhoeffer, per esempio, questa alterità di responsabilità si delinea come un farsi carico degli altri in senso cristologico. Al centro di questo modello ermeneutico di responsabilità c'è la persona e l'agire di Cristo, secondo la categoria della sostituzione vicaria, grazie alla quale si può intuire che ogni vita umana è, attraverso di lui, essenzialmente una vita vicaria. La responsabilità intesa come vita e come azione vicaria è sostanzialmente un rapporto da persona a persona<sup>27</sup>. Ma questa assunzione vicaria del destino dell'altro non significa, però, sostituirsi alla sua responsabilità; piuttosto vuol dire favorirla, provocarla.

Sulla scia della responsabilità per altri come sostituzione<sup>28</sup> troviamo E. Lévinas che pone la nozione di responsabilità come centro dell'imperativo etico<sup>29</sup>, dove l'etica si pone come metafisica nel senso che viene prima dell'ontologia<sup>30</sup> e dove la relazione con l'altro è originariamente etica perché «l'infinito si apre l'ordine del Bene»<sup>31</sup>. Lévinas inverte radicalmente la visione della relazione con

l'altro, dove di solito si inizia partendo dal proprio punto di vista; si tratta, invece, di procedere dall'altro perché «l'infinito è il carattere proprio di un essere trascendente, l'infinito è assolutamente altro»<sup>32</sup>; perciò, la struttura fondamentale del rapporto etico si pone come «l'essere-per-altri»<sup>33</sup>.

Per tale motivo il cuore dell'etica è la responsabilità, perché la relazione con l'altro, piuttosto che reciproca è asimmetrica, nel senso che il rapporto Io-Tu è interpretato a partire dall'altro e non da se stessi<sup>34</sup>. Perciò la propria realizzazione è colta partendo dall'altro e dalla risposta ai suoi bisogni per cui, in ultima analisi, è proprio questa responsabilità per la sua storia a precedere e a presiedere ogni decisione libera dell'uomo<sup>35</sup>.

#### 4. Conclusione

Promuovere una cultura della vita significa rivelare le radici dell'attuale relativismo bioetico come radici atee. È su tale presa di coscienza culturale che si possono poi, rinvenire i presupposti per l'amore per la vita umana, per qualsiasi tipo di vita umana, in qualsiasi momento del suo sviluppo umano secondo il principio di responsabilità in cui «la vita è un valore in sé che va affermato e voluto contro il nulla»<sup>36</sup>. Oggi, in cui le possibilità di interventi biotecnologici sulla natura e sul corpo dell'uomo si dilatano al punto da coinvolgerlo non solo sulle conseguenze più vicine, ma anche su quelle che riguardano la vita delle generazioni future, il concetto di responsabilità<sup>37</sup> è diventato categoria ermeneutica dell'etica, come se moralità e responsabilità si declinassero insieme in termini sinonimici e ciò, perché, è stata posta al centro della riflessione filosofica morale il soggetto umano nelle sue modalità ermeneutiche di razionalità pratica, agente della sua libertà di discernimento etico.

L'etica come responsabilità può essere la risposta che la filosofia contemporanea dà alla ricerca di un'etica postmoderna ma non relativistica. L'appello rivolto al principio di responsabilità trova giustificazione e traduzione nel carattere antropologico-cristologico. Su tale base si tratta allora, di

approfondire di più il senso che ha avuto l'incarnazione di Dio in Cristo perché, «soltanto con l'affievolirsi del Cristianesimo è divenuta problematica anche l'umanità»<sup>38</sup> in quanto «in Gesù Cristo giunge al suo vertice e compimento l'unione dell'uomo con Dio e, in tal modo, la dignità intrinseca di ogni essere umano ottiene il suo riconoscimento più alto»<sup>39</sup>.

È sull'orizzonte di una maggior coscientizzazione dell'incarnazione di Dio in Cristo, che si fa strada l'invito a cogliere il significato della categoria di responsabilità per la salvaguardia della dignità umana, specialmente in rapporto allo sviluppo delle biotecnologie.

Se Dio esiste e si è incarnato nella persona di Cristo, che è il rivelatore della verità dell'essere di Dio come amore, allora la verità sull'essere di Dio si manifesta come amore uni-trinitario<sup>40</sup>. L'orizzonte di ricerca, perciò, si dirige verso un ambito di approfondimento trinitario, quale base di un'antropologia<sup>41</sup> e di un'etica per la bioetica. Allora, il Dio rivelato da Cristo c'entra con le mie scelte bioetiche: il Dio uni-trinitario è riferimento per il mio discernimento bioetico in quanto è la verità sulla vita di Dio e dell'uomo<sup>42</sup>. E ciò vale in senso ecumenico per tutte le Chiese cristiane. In cosa consiste, allora, questa verità sulla vita di Dio e dell'uomo? Consiste nell'amore per la vita, qualsiasi tipo di vita, in qualsiasi momento del suo sviluppo umano perché «se Dio è Amore, *atto d'Amore*, sta a noi *essere l'amore*, cospargendo la nostra vita, quello che siamo, di *atti d'amore*»<sup>43</sup>. Se l'amore è l'essere e la vita di Dio, l'amore è anche l'essere e la vita dell'uomo, che si pone dal momento iniziale del suo concepimento nell'utero materno perché «l'amore di Dio non fa differenza fra il neo-concepito nel grembo di sua madre, e il bambino, o il giovane, o l'uomo maturo o l'anziano. Non fa differenza perché in ognuno di essi vede l'impronta della propria immagine e somiglianza (...). Questo amore sconfinato e quasi incomprensibile di Dio per l'uomo rivela fino a che punto la persona umana sia degna di essere amata in se stessa, indipendentemente da qualsiasi altra

considerazione – intelligenza, bellezza, salute, giovinezza, integrità e così via»<sup>44</sup>.

#### NOTE

<sup>1</sup> I. MANCINI, «Dio», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Milano 1985, quarta edizione, 311-336, in particolare 311-314.

<sup>2</sup> S. PRIVITERA, «Autonomia/Teonomia», in S. LEONE – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Città Nuova Ed. ISB, Roma-Acireale (CT) 2004, 93-95. «L'autonomia è quella proprietà della volontà di auto governarsi, mediante l'esercizio della ragione, indipendentemente da qualsivoglia proprietà degli oggetti della volizione. In questo senso, l'agire *razionale* è l'unica fonte dei principi normativi e in particolare, dei principi morali. (...) L'autonomia viene intesa come una proprietà di persone nel campo della razionalità pratica e nella metafisica sul libero arbitrio, (...) come proprietà che definisce la persona nelle questioni bioetiche». R. GIOVAGNOLI, *Razionalità espressiva. Scorekeeping: inferenzialismo, pratiche sociali e autonomia*, Mimesis, Milano 2004, 101. O. O'NEILL, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, terza edizione, 83-95.

<sup>3</sup> I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, Ed. Istituto Universitario Magistero, Genova 1953, 47.

<sup>4</sup> Nella *Menschenwerdung* (che si compone etimologicamente di *Mensch*=uomo e *werden*=divenire) viene sottolineato soprattutto il secondo termine, *werden*, il divenire: Per Hegel, Dio come puro Spirito diviene uomo nel senso che si trasforma in uomo e si nega, si annulla come Dio puro Spirito. Nel verbo *werden*, divenire, è implicito nella lingua tedesca il concetto di sviluppo. Una realtà diviene un'altra nel senso che si sviluppa nell'altra. Dio diviene uomo e senso che si sviluppa nell'uomo e come uomo.

<sup>5</sup> «L'istituzione più alta in cui si realizza, per Hegel, l'eticità è lo stato: esso pertanto equivale a ciò che per i filosofi precedenti era il bene supremo dell'uomo». E. BERTI, *Il Bene*, la Scuola, Brescia 1983, 142. Lo stato «è il culmine dello spirito oggettivo (...) espressione del volere razionale stesso in concreto». M. IVALDO, *Storia della filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2006, 127.

<sup>6</sup> «Nella soluzione delle tante problematiche di tipo bioetico è talvolta individuabile un modo di pensare contrattualistico, secondo il quale la soluzione da dare ad un problema, il moralmente retto o il giudizio morale da formulare su un comportamento in ultima analisi, si identifica con quello stabilito o accettato dalla maggioranza, votato dal Parlamento o elaborato attraverso una serie di contrattazioni fra le più disparate posizioni. Che di fatto questo sia il modo di pervenire, in seno ad una società democratica, alla legislazione e, conseguentemente, al lecito giuridico, non significa sia riconducibile ad esso anche il modo di procedere per la formulazione del giudizio morale». S. PRIVITERA, «Contrattualismo e neocontrat-

tualismo», in S. LEONE – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, op. cit., 231.

<sup>7</sup> L. VERGA, «Valori morali e stato laico», in AA.VV., *Il Valore*, Editrice Libreria Gregoriana, Padova 1984, 27-41.

<sup>8</sup> F. TUROLDI, *Bioetica e reciprocità, Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 44-76. O'Neill O., *Autonomy and Trust in Bioethics*, cit., 28-48.

<sup>9</sup> S. PRIVITERA, «Contrattualismo e neocontrattualismo», in S. LEONE – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, op. cit., 231.

<sup>10</sup> S. LEONE, *Nuovo manuale di bioetica*, Città Nuova, Roma 2007, 61.

<sup>11</sup> «Questa è, propriamente, la realtà delle realtà, il centro abissale della verità di Dio che è Amore». G. CASOLI, «Falso e vero Gesù Abbandonato», in *Nuova Umanità*, 184-185 (2009), 641.

<sup>12</sup> P. CODA, «Cristianesimo e nichilismo», in *Nuova Umanità*, 43 (1986), 13.

<sup>13</sup> In quanto «se Dio non è, nessun assoluto è. Allora, la verità, qualunque verità non è; il pensare come pensiero-della-verità, non è». G.M. ZANGHÌ, «Una chiave di lettura dell'ateismo dell'Europa», in *Nuova Umanità*, 161 (2005), 635.

<sup>14</sup> G.M. ZANGHÌ, «Prospettive per una cultura cristiana in Europa oggi», in *Nuova Umanità*, 73 (1991), 88-89.

<sup>15</sup> U. GALEAZZI, «Disorientamento morale: il rimedio etico», in *Il Timone*, 81 (2009) 30.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>17</sup> I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, op. cit., 47.

<sup>18</sup> «La scienza ci ha ormai fatto conoscere questa realtà meravigliosa. Fin dai primi giorni il bimbo nel seno della madre contiene in sé, per una legge affascinante della natura, tutti gli elementi che costituiscono l'uomo futuro: dall'altezza, al colore dei capelli, degli occhi, al temperamento, a ogni altra sua futura caratteristica. La sua vicenda umana è già cominciata e non si interromperà fino alla morte. Questa è la grande realtà di cui tutti dobbiamo prendere coscienza». C. LUBICH, «Chi ama non uccide», in *Nuova Umanità*, 16/17 (1981), 14.

<sup>19</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1997, 186.

<sup>20</sup> Una sana laicità si basa su una sana ragione in cui «l'amore e la ragione coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale: *la ragione vera è l'amore e l'amore è la vera ragione, nella loro unità essi sono il vero fondamento e lo scopo di tutto il reale*». J. RATZINGER, «Verità del cristianesimo», in *Nuova Umanità*, 128 (2002), 202.

<sup>21</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. F. TUROLDI, *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, op. cit., 43-49.

<sup>22</sup> C. ZUCCARO, *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, 206-210. G. COCCOLINI, «Responsabilità», in *Rivista di Teologia Morale*, 101 (1994), 141-159.

- <sup>23</sup> A. HOLDERREGER, «Responsabilità», in J.P. WILS – D. MIETH (a cura di), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 264-267.
- <sup>24</sup> L'uomo, infatti si dà in relazione, si coglie «come soggetto di e in relazione, cioè come soggetto che si auto-comprende e si autorealizza soltanto in una rete di rapporti all'interno dei quali recupera la propria identità». G. PIANA, «Figure di un'etica della responsabilità», in AA.VV., *Domande di etica. Hermeneutica 2001*, Morcelliana, Brescia 2001, 135.
- <sup>25</sup> T. TATRANSKÝ, «L'amore reciproco come principio ontologico in Maurice Nédoncelle», in *Nuova Umanità*, 184-185 (2009), 613.
- <sup>26</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, op. cit.
- <sup>27</sup> D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, 225-226 ss.
- <sup>28</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che l'essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006, 18-19.
- <sup>29</sup> Per un approfondimento della relazione dall'etica della responsabilità all'etica come responsabilità: «L'etica della responsabilità si pone come valutazione, l'etica come responsabilità è giustificazione (...) nell'etica della responsabilità abbiamo ancora la centralità dell'identità dell'io (...) portatore della responsabilità, nell'etica come responsabilità c'è il senso di irrecusabilità che rende il soggetto secondario nella sua primogenitura di eletto». E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e infinito*, Edizioni Studium, Roma 1985, 164-165. F. ROSSI, «Figure della responsabilità per altri in Emmanuel Lévinas», in AA.VV., *Domande di etica. Hermeneutica 2001*, op. cit., 76-181.
- <sup>30</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 2006, 206.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, 105.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, 47.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 297ss.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, 51-52.
- <sup>35</sup> F. ROSSI, «Figure della responsabilità per altri in Emmanuel Lévinas», in AA.VV., *Domande di etica. Hermeneutica 2001*, op. cit., 161.
- <sup>36</sup> G. SANSONETTI, «Etica e vita in Hans Jonas», in AA.VV., *Domande di etica. Hermeneutica 2001*, op. cit., 192.
- <sup>37</sup> G. PIANA, *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella, Assisi 2001, 140-143.
- <sup>38</sup> K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, 482, cit. in C. RUINI, «Progetto educativo contro l'eclissi dell'uomo», in *Avvenire*, 28.3.2009, 30.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, 482.
- <sup>40</sup> H. HEMMERLE, *Vie per l'unità*, Città Nuova, Roma 1985, 26-33. E. IEZZONI, «Ontologia trinitaria: dal mistero della rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea», in *Nuova Umanità*, 170 (2007), 187-224.
- <sup>41</sup> K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e di pensiero*, Città Nuova, Roma 1988, 61. E. IEZZONI, «Partire dall'unità: l'antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle», in *Nuova Umanità*, 120 (1998), 773-793.
- <sup>42</sup> P. CODA, «Pluralismo e verità morale. Sfida per il Cristianesimo», in *Nuova Umanità*, 94/95 (1994), 5-19.
- <sup>43</sup> M. MANTOVANI, «La metafisica dell'amore e la relatività del "non-essere". Spunti di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia», in *Nuova Umanità*, 139 (2002), 37-60.
- <sup>44</sup> BENEDETTO XVI, «Discorso ai partecipanti all'Assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita e al congresso internazionale "L'embrione umano nella fase del preimpianto"», Accesso del 27.2.2006, a: <http://www.accademiaperlavita.org>.