

15

NUMERO
SPECIALE

*Quaderni di
Studi Ecumenici*



Ecumenismo come conversione

Omaggio a Teclé Vetrali



I.S.E. "San Bernardino"
Venezia 2007

Rivista STUDI ECUMENICI

ISSN 0393-3687

Direttore Responsabile: Fr. Teclè Vetràli, ofm

Comitato di Redazione: G. Dal Ferro, R. Giraldo, S. Morandini,
P. Piva, R. Sgarbossa, P. Sgroi, T. Vetràli

Segreteria di Redazione: T. Vetràli - S. Morandini - P. Sgroi

Si collabora alla rivista liberamente.
Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del
contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Venezia, n. 1415, in data 7.3.2002.
Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia
P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 02450660275

a cura del gruppo Mons. Piva



fra Teclé Vetràli ofm

Ecumenismo come conversione

Omaggio a Teclé Vetràli

a cura di
PLACIDO SGROI E ROBERTO GIRALDO



I.S.E. "San Bernardino"
Venezia 2007

a cura del gruppo Mons. Piva

1. *Quale spiritualità per il terzo millennio?*
2. *San Francesco e la cultura russa*
3. *La vocazione ecumenica del francescano*
4. *Dialogo con la secolarizzazione?*
5. *La vita come dialogo sulla scia di S. Francesco*
6. *L'impegno ecumenico dell'ordine dei frati minori nell'opera di evangelizzazione dei territori dell'ex Unione Sovietica*
7. *Fasi della cultura europea d'Oltralpe*
8. *Fede e cultura. Omaggio a Renzo Bertalot*
9. *Uniti nel battesimo e nel matrimonio. 2° Incontro mondiale delle famiglie miste interconfessionali (Roma 2003)*
10. *Per una metafisica dell'amore*
11. *Il dialogo dei credenti sulla scia di S. Francesco*
12. *Dalla legge all'amore. Omaggio al prof. Jos E. Vercruysse s.j.*
13. *Robert Boutren, La chiesa, la legittima successione dei suoi ministri, la necessità del primato (1574)*
14. *La relazione fra il vescovo e la chiesa locale. Antiche e nuove questioni in prospettiva ecumenica*
15. *(numero speciale) Ecumenismo come conversione. Omaggio a Teclè Vetràli*

Roberto Giraldo, *Prefazione* 11

I. UN CAMMINO ECUMENICO

1. *Teclè Vetràli, La formazione ecumenica* 15
 1. Crisi e formazione ecumenica
 2. Proposte e documenti delle chiese
 3. Itinerari e contenuti per una formazione teologica ecumenica
 4. Formare l'uomo ecumenico
 5. La formazione nella chiesa
 6. Conclusione
2. *Profilo e bibliografia* (a cura di Rino Sgarbossa) 25
3. *Giovanni Cereti, Un incontro di grande importanza per la mia vita* 31
4. *Giuseppe Dal Ferro, Un pioniere dell'ecumenismo* 33
5. *Simone Morandini, Perché il dialogo cresca: a p. Teclè* 35
 1. Parole per il dialogo
 2. Un dialogo di salvezza
 3. Una spiritualità del dialogo
 4. Nell'orizzonte della creazione tutta
6. *Pompeo Piva, Certamente un uomo coraggioso...* 45
7. *Teresa Francesca Rossi, Un francescano che non andrà mai in pensione...* 47
8. *Teclè Vetràli, Don Luigi. Uno dei nostri padri* 55

II. FRA SCRITTURA E SPIRITUALITÀ

9. *Hans-Martin Barth, Professionalità e spiritualità. Strumenti per comprendere la Bibbia* 61
 1. Introduzione
 2. Una spiritualità orientata alla riflessione
 3. Una spiritualità orientata alla comunicazione
 4. Una spiritualità orientata all'agire
 5. Una spiritualità orientata alla meditazione
 6. Spiritualità globale
 7. Professionalità e spiritualità
10. *Piero Stefani, La vigna, i vignaioli e l'alleanza non revocata* 77

11. Janusz Syty, <i>I testimoni di Dio e l'ecumenismo</i>	89
1. Introduzione	
2. I santi uniscono le Chiese nell'unica Chiesa	
3. L'impiego ecclesiale della santità può ancora dividere	
4. Le problematiche aperte da affrontare	
5. Alcune proposte ed ipotesi	
6. Conclusione	
12. Joos E. Vercruysse, <i>"En todo amar y servir". I Gesuiti e l'ecumenismo</i>	107
1. All'inizio	
2. Il movimento ecumenico moderno	
3. Fonte di ispirazione per una spiritualità ecumenica	
III. FRA ECCLESIOLOGIA E TEOLOGIA DEI SACRAMENTI	
13. Roberto Giraldo, <i>L'impatto ecumenico dell'enciclica Ecclesia de Eucharistia</i>	123
1. Panorama complessivo dei rilievi generali	
2. Punti fermi del cattolicesimo e dialogo ecumenico	
3. Successione apostolica del ministero ordinato	
4. Concelebrazione e intercomunione	
5. Ministero ordinato e sacerdozio comune dei fedeli	
6. Altri due punti scottanti	
7. Conclusione	
14. Ioannis Asimakis, <i>La rilevanza ecumenica di alcune questioni ecclesologiche nei testi di Benedetto XVI</i>	145
1. Un cenno rapido sulle inclinazioni di studio e di metodo del teologo Ratzinger	
2. Collegialità come espressione concreta e fraterna fra chiese locali	
3. Sul Primato come servizio alla verità	
4. Tradizione e successione apostolica	
5. Sedi Apostoliche e Patriarcato d'Occidente	
6. La sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica	
7. Considerazioni conclusive	
15. Fulvio Ferrario, <i>L'inizio della vita cristiana. Il dibattito sul battesimo nelle chiese evangeliche europee</i>	179
1. Una situazione paradossale	
2. Il reciproco riconoscimento del 1990	
3. L'inizio della vita cristiana e la natura della chiesa	
4. Prospettive	
16. Fernando R. Garrapucho, <i>Il sacerdozio comune dei fedeli e la missione della chiesa nel Vaticano II e nei dialoghi ecumenici postconciliari</i>	193
1. Avvicinamento iniziale al tema	
2. La dottrina del Concilio Vaticano II	

3. Il sacerdozio comune nel dialogo ecumenico	
4. Questioni teologico-pastorali per la discussione	
17. Giovanni Cereti, <i>Il diaconato come opportunità ecumenica</i>	221
1. Diaconato e diaconia nella chiesa cattolica	
1.1 Il diaconato nella storia della chiesa	
1.2 La restaurazione attuata con il Vaticano II	
1.3 Il diaconato uxurato nella chiesa cattolica	
2. Il diaconato come opportunità ecumenica	
3. Altri documenti del dialogo interconfessionale e riflessioni conclusive	
3.1 L'apporto di altri documenti alla riflessione sul diaconato	
18. Placido Sgroi, <i>Segni della koinonia. Linee del dibattito ecumenico sui sacramenti</i>	237
1. Introduzione	
2. Il dibattito sui sacramenti nel CEC	
3. Il risultato dei dialoghi bilaterali	
4. Verso una comprensione ecumenica dei sacramenti?	
5. Conclusione: per una teoria sistemica dei sacramenti	
IV. LA GIUSTIFICAZIONE NEL DIBATTITO SUL FUTURO DELL'ECUMENISMO	
19. Anton Houtepen, <i>I dialoghi ecumenici. Una rilettura comune della tradizione giudaico-cristiana</i>	271
1. La natura e la missione della Chiesa	
2. La dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione	
3. Condividere la luce di Dio con tutte le nazioni: una rilettura del Vaticano II	
20. Jörg Lauster, <i>Imparare dall'altro. La teoria della giustificazione come modello di pluralità nel dialogo ecumenico</i>	287
1. La giustificazione per grazia come esperienza spirituale basilare	
2. La dimensione ecumenica della giustificazione	
21. James Puglisi, <i>Giustificazione e riconciliazione</i>	297
1. L'importanza della giustificazione e la riconciliazione	
2. La Charta Oecumenica e riconciliazione	
3. Identificare qualche nuova sfida del terzo millennio	
V. TEOLOGIE ALLA FRONTIERA	
22. Giuseppe Dal Ferro, <i>Equivoci dei fondamentalismi</i>	309
1. Caratteri peculiari del fenomeno	
2. Analisi psico-sociologica	
3. Analisi teologica	

23. Pompeo Piva, *Dal proprio corpo al corpo vulnerabile. L'enigma della bioetica* 325
1. L'immagine di disumane ferite inferte al corpo umano in nome della scienza è alla origine della riflessione bioetica
 2. La riflessione fenomenologica sul corpo aiuta a definire la natura della bioetica
 3. Il pensiero sulla soggettività trascendente
 4. Il pensiero etico di E. Levinas
 5. Il corpo tra trascendenza ed immanenza
 6. Il perché è nell'origine
 7. La proposta della teologia

VI. TEOLOGIE NELLA STORIA

24. Celestino Corsato, *Il profeta Elia nell'opera letteraria di Ambrogio di Milano* 367
- Premessa
1. «Prophetarum princeps»
 2. «Per ieiunium, caelestem vitam vivebat in corpore»
 3. «Fugitivus, processit fortior»: fuggiasco... e peregrinante
 4. Attualità esemplare eliana
 5. Il «propheta domini» nelle dimore del deserto: città, torrente, monte
 6. Il «typum baptismatis»: acqua e fuoco sul monte Carmelo, e pioggia sulla terra inaridita
 7. «Bonus auriga, certaminis victor, aeterno praemio coronatus»: «curru raptus ad caelum»
- Sguardo retrospettivo
25. Michele Cassese, *«Leggere e meditare la Sacra Scrittura per imparare da Dio». Annuncio della Parola di Dio e Bibbia nel card. Girolamo Seripando (1493-1563)* 391
1. L'esigenza della S. Scrittura e Girolamo Seripando
 2. L'«eccellenza» delle S. Scritture secondo Seripando
 3. L'ermeneutica biblica agli inizi del XVI sec. e influssi su Seripando
 4. Metodo ermeneutico biblico in Seripando
 5. Il ricorso di Seripando alla filologia e alla Cabala
 6. Lettura e «contemplazione» della Scrittura
26. Katherine Douramani, *Giovanni Parastron o.f.m., nel racconto dello storico greco Pachymeres* 419
27. Piermario Ferrari, *L'«affrontement» cristiano tra agonia e verità. La sfida di Mounier* 429
1. Agonia del Cristianesimo?
 2. Un cattolicesimo più «ondeggiante» che eroico?
 3. Tra risvegli «neo-giansenisti» e fenomenologie da «devoto borghese»: una strana «coincidentia oppositorum».

4. L'«affrontement» e il suo talento: trasfigurare, non addomesticare.
5. Testimonia finale: la grazia sconosciuta di una «misteriosa notte dello spirito».

VII. L'ECUMENISMO INSEGNATO

29. Riccardo Burigana, *Una finestra sull'ecumenismo. Osservazioni sul questionario sull'insegnamento dell'ecumenismo nella Chiesa cattolica* 445
29. Riccardo Burigana - Alberta Feltrin, *Appendice: classificazione delle risposte - criteri e aree geografiche* 451
1. Criteri di classificazione
 2. Africa
 3. America centrale
 4. America meridionale
 5. America settentrionale
 6. Asia
 7. Europa
 8. Oceania

Gli autori di questo quaderno 487

POMPEO PIVA

**DAL PROPRIO CORPO
AL CORPO VULNERABILE**

L'enigma della bioetica

La bioetica è *“lo studio del comportamento umano da parte delle scienze della vita e della salute, esaminato alla luce dei principi morali”*¹. La maggior parte delle questioni legate al sapere e all'esercizio della medicina, quali: la definizione di salute e di terapia, le possibilità della ingegneria genetica, l'acceso dibattito sulla procreazione assistita, lo statuto dell'embrione, la definizione di morte, le problematiche relative ai trapianti di organi, l'eutanasia ed altre ancora, richiedono un'elaborazione del valore della corporeità. Il mio intento è quello di proporre alcune considerazioni sulla rilevanza del tema del corpo in relazione alla bioetica nella sua nascita, nella elaborazione dei suoi principi e nei più recenti dibattiti. Nel confronto con alcuni temi della contemporanea riflessione etica, il corpo si mostra come luogo della costitutiva vulnerabilità del soggetto, del suo essere sempre esposto alla ferita. Il modo di percepirsi come agenti e/o pazienti, la costituzione del soggetto che interagisce con il mondo esterno e con altri soggetti, sono studiati a partire dal proprio corpo, segno e luogo del nostro essere limitato e situato ma insieme capace di valicare la limitatezza.

1. *L'immagine di disumane ferite inferte al corpo umano in nome della scienza è alla origine della riflessione bioetica.*

Uno degli eventi spesso citati nel tentativo di individuare il sorgere della disciplina denominata *bioetica*, è il *Processo ai medici*, celebrato tra l'ottobre del 1946 e l'agosto dello anno successivo, nell'ambito del *Processo di Norimberga*. Esso portò alla luce le inenarrabili crudeltà commesse a fini sperimentali sui prigionieri dei campi di concentramento, dislocati in diverse parti dell'Europa. Fra i protocolli sperimentali citati come capi di imputazione e classificati come “crimini

¹ Si tratta di una delle prime definizioni di bioetica, formulata da W. REICH nella *Encyclopedia of Bioethics*, Free Press, New York 1978, *Introduction*, XIX.

contro la pace e l'umanità" commessi nei campi di concentramento in Germania, Polonia, Francia, vi sono resoconti spaventosi, tra cui gli esperimenti sulla sopravvivenza in situazione di anossia, gli esperimenti sulle reazioni del corpo umano ad agenti inquinanti molto tossici e a basse temperature fino alla morte per congelamento, le prove di praticabilità dei trapianti di ossa, muscoli ed articolazioni, le ricerche sui sintomi della denutrizione progressiva, gli esperimenti sui risultati delle sostanze usate per l'eutanasia e sull'efficacia dell'elettroshock. Le sofferenze sopportate dai soggetti erano spesso prolungate dalla necessità di ripetere le procedure più volte, senza usare alcun anestetico².

I medici interrogati riferirono di avere compiuto *esperimenti straordinari*, di aver fatto qualcosa di grande per il bene della scienza. Aberrante esempio di una medicina che, sulla base delle sue competenze, si fa orizzonte di ogni valore³. Se l'espressione *dopo Auschwitz* è ricorrente nella teologia e nella filosofia contemporanea, l'altra locuzione *la soluzione finale* costituisce un confine anche per la bioetica, essendo il termine di un'inedita luce in condizione di illuminare le possibilità del sapere che ha come oggetto il benessere del corpo, e dunque l'armonia e l'equilibrio fisico della persona. Come è noto, la sperimentazione nei campi di concentramento si innestava nel progetto eugenetico del nazismo: la ricerca della purezza del sangue comportava la rimozione di ogni forma di imperfezione fisica, e i deportati erano materiale umano a disposizione a costo e rischio zero⁴. Tali sperimentazioni sono anche un esempio del contrasto che ritorna più volte nel dibattito bioetico, assumendo a volte i termini di un vero conflitto.

² Gli atti riguardanti *Il Processo ai medici* sono pubblicati all'interno dei quindici volumi dal titolo *Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law n. 10*, con il nome *The medical Case*. Sull'argomento si vedano tra gli altri S. Reiner, *Et la terre sera pure*, Paris 1997; G. Annas-A. Grodin, *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code*, Oxford University Press, Oxford 1992.

³ È interessante la lettura del lavoro di R. De Franco, *In nome di Ippocrate. Dall'olocausto medico nazista all'etica della sperimentazione contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2001. L'Autrice presenta l'attività di ricerca dei medici nazisti non come un fatto isolato, ma come portatrice di un modello di sperimentazione altrove presente e sempre possibile. Inoltre si interroga sui dubbi sorti successivamente circa l'uso pubblico dei risultati di quelle sperimentazioni.

⁴ Il programma di sterminio delle vite non degne di essere vissute cominciò come politica di ostracismo verso coloro che scienziati e genetisti tedeschi, già anni prima, avevano cominciato a definire *degenerati*; i bambini disabili. Nell'ideologia nazista la limitazione corporea era ritenuta causa di comportamenti criminali di vario tipo. Il disabile è *asoziale*. Il programma continuò con l'ostracismo dei vagabondi, mendicanti, criminali abituali; infine verso popolazioni *a-sozialen* perché inferiori per razza. Cfr R. Lifton, *The Nazi Doctor*, New York 1986. Traduzione italiana *I Medici Nazisti*, BUR, Milano 1988; H. Friedlander, *The Origin of Nazi Genocide*, 1995, Traduzione italiana *Le origini del genocidio nazista*, Editori Riuniti, Roma 1997.

Si tratta della tensione tra le istanze della ricerca scientifica e l'esigenza di garantire l'invulnerabilità della persona, proteggendo la sua incolumità fisica e il diritto di disporre di sé.

"Ambedue sono sfaccettature della impresa dell'uomo di ordinare il proprio mondo. La ricerca scientifica ha dato all'uomo conoscenza, anche se incompleta, e strumenti per dominare il suo ambiente: mentre l'impegno verso il valore dell'autonomia dello individuo, almeno in parte, ha limitato la violenza dell'uomo sull'uomo. Eppure quando gli esseri umani diventano soggetti della sperimentazione, l'alleanza con un valore invita a dimenticare l'altro. Al cuore del conflitto giace un'antica questione: quando una società può, attivamente o per tacito consenso, esporre alcuni dei suoi membri al dolore per cercare beneficio a loro favore, a favore degli altri o per la società nella sua interezza?"⁵.

A Norimberga, l'esposizione al dolore in nome del sapere giunse come una notizia così sconvolgente da richiedere l'elaborazione di un documento che, fissando per ogni intervento medico sul soggetto umano la irrinunciabilità del consenso, sarebbe stato capace di proteggerlo, difendendone l'autonomia. Nel *Codice di Norimberga*, promulgato alla fine del *Processo ai medici*, si afferma l'assoluta essenzialità del consenso volontario del soggetto ovvero che

"la persona in questione deve avere capacità legale di dare consenso, deve essere in grado di esercitare il libero arbitrio senza l'intervento di alcun elemento coercitivo, inganno, costrizione, falsità o altre forme di imposizione o violenza, deve avere sufficiente conoscenza e comprensione degli elementi della situazione in cui è coinvolto, tali da metterlo in condizione di prendere una decisione cosciente e illuminata"⁶.

Si specificano altre importanti condizioni: il soggetto coinvolto deve essere messo a conoscenza della natura, dello scopo, del metodo e della durata dell'esperimento e degli eventuali rischi; l'esperimento deve essere svolto in modo da evitare ogni sofferenza o lesione non necessaria e non va affatto intrapreso se vi sia già a priori ragione di credere che possa causare la morte del soggetto o un'infermità invalidante; l'esperimento deve essere interrotto sia per volontà del soggetto, se ri-

⁵ J. Katz-A. Capron-E. Glass, *Experimentation with Human beings: the Authority of the Investigator, Subject, Professions, and State in the Human Experimentation Process*, Russell Sage Foundation, New York 1979, p. 9.

⁶ Cfr S. Spinsanti, *Documenti di deontologia ed etica medica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, pp. 37ss. Il *Codice di Norimberga* ha rappresentato la base per la successiva stesura di linee guida per la sperimentazione sull'uomo, quale *La Dichiarazione di Helsinki*, messa a punto dall'Assemblea Medica Mondiale nel 1964, più volte rielaborata.

conosce di aver raggiunto uno stato fisico o mentale per cui gli sembra impossibile continuarlo, sia se il ricercatore riconosce il rischio di gravi lesioni. Nel 1948 nella *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* era fissata, tra le fondamentali libertà civili e politiche, l'imprescindibilità della difesa della vita e dell'integrità fisica. Pochi anni più tardi giunsero, però, ancora notizie di corpi violati in nome del sapere, nuove sperimentazioni non diverse, per gravità e aberrazione, da quelle condotte nei campi di concentramento. Nel 1966, sul *New England Journal of Medicine*, apparve, infatti, un articolo in cui si descrivevano numerosi esempi di ricercatori statunitensi che, anche per tempi molto lunghi, avevano sottoposto pazienti incapaci di esprimere il loro consenso a esperimenti finalizzati alla ricerca: i soggetti vivevano in ospedali, prigioni, istituti per le malattie mentali ed erano spesso posti in condizioni da non avere scelta. Sovente, poi, non erano informati non solo dei rischi che l'esperimento comportava, dei metodi e delle procedure previste, dei vantaggi attesi, ma del fatto stesso di essere inseriti in una sperimentazione⁷.

La notizia di questi nuovi abusi su corpi a disposizione rese più pressante l'esigenza di trovare strumenti concettuali atti a proteggere il soggetto coinvolto nella ricerca e a tutelare ogni paziente dal potere del medico, sottolineando sempre di più il valore della sua autonomia, della irrinunciabilità del suo consenso. Ciò emerge dal *Rapporto Belmont*, elaborato nel 1978 negli Stati Uniti dalla *Commissione Nazionale per la protezione dei soggetti umani della ricerca biomedica e comportamentale*. Esso fissa il principio del rispetto per la persona coinvolta nella sperimentazione che viene identificato con il rispetto dell'autonomia decisionale del soggetto; dunque, con il dovere del medico di fornire tutte le informazioni necessarie alla decisione e offrire

⁷ H. Beecher, *Ethics and clinical Research*, in *New England Journal of Medicine*, 274/1966, pp. 1354-1360. In breve tempo, vennero alla luce numerosi casi di abusi di sperimentazione; uno dei più famosi è quello della *Willhbrook State School*. Una scuola di *New York City a Staten Island* per bambini gravemente ritardati, dove tra il 1956 e il 1970, per studiare e sviluppare agenti profilattici contro l'epatite, furono infettati con ceppi del virus più di settecento bambini. Un altro caso è quello noto con il nome di *Tuskegee Syphilis Study*. A Tuskegee, in Alabama, mezzadri e braccianti neri furono coinvolti, a loro insaputa, in una ricerca del Servizio Sanitario Pubblico sulla sifilide, durata dal 1932 al 1972. Essa era volta a studiare il decorso della malattia non curata. Anche quando la penicillina era ormai disponibile, i malati furono privati di cure, mentre veniva loro detto che stavano ricevendo un trattamento speciale per il *sangue cattivo*. Sull'argomento Cf. W. T. Reich, *La Bioetica negli Stati Uniti*, in C. Viafora (a cura), *Venti anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1990, pp. 144ss.

la possibilità di scegliere senza costrizioni. Pochi anni dopo la pubblicazione del rapporto Belmont, l'idea di autonomia assumeva per la bioetica, grazie al lavoro di Beauchamp e Childress, i contorni di un vero principio, assieme a quelli di beneficiabilità e di giustizia⁸.

A lungo, dunque, la preoccupazione costante è stata quella di proteggere i diritti del soggetto contro il potere del medico, garantendone il ruolo di "source of agency": fonte di azioni liberamente scelte. Si spiega così sia l'insistenza sul tema del consenso informato sia l'idea che il rapporto tra medico e paziente è da intendere come un rapporto paritetico tra due persone capaci di auto-determinazione. Questa ultima idea si modella sulla figura classica del *contratto sociale* che, limitando e coordinando i poteri, permette *mutui vantaggi*. La struttura del contratto può apparire giusta e sufficiente per promuovere il bene di cui l'uomo è capace, garantendone la realizzazione. Tuttavia essa, proprio a partire dalla riflessione sul corpo, suscita dei dubbi all'interno della riflessione etica e del dibattito bioetico. Specie al medico, l'idea del contratto appare sempre più come una pericolosa utopia che lo esonera dall'elaborare strumenti concettuali più adeguati.

2. La riflessione fenomenologica sul corpo aiuta a definire la natura della bioetica

Analizzo il significato di una tensione che molto spesso è trascurata, ma costituisce la peculiarità del sapere medico rispetto agli altri saperi: il fatto di *avere come oggetto un essere conosciuto e vissuto*⁹. Il corpo al quale si rivolge la medicina è, infatti, un corpo appena scoperto da chi vive nell'esperienza della salute o della malattia, come *irriducibilmente proprio*. La malattia è, più di ogni altro, il luogo dove si scopre, in modo inatteso e non gradito, la distanza tra avere un corpo ed essere un corpo. A partire da essa la corporeità, che pure va oggettivata per essere conosciuta e guarita, si rivela recalcitrante "ad ogni nostro tentativo di tematizzazione"¹⁰. H. Jonas, che offre preziosi contributi etici al dibattito bioetico, ha

⁸ T.L. Beauchamp- J.F. Childress, *Principles of Biomedical ethics*, Oxford 1979 Traduzione italiana: *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999.

⁹ Cf. A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano 1999, pp. 90 ss.

¹⁰ H.G. Gadamer, *Esperienza del corpo e oggettività*, in Aa.Vv. *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1993, p. 83. Cfr anche lo studio di C. Casalone, *La malattia oltre la biomedicina*, in *Aggiornamenti Sociali*, 2 (1999) 101-112; Id., *Malattia ed etica*, op. cit. 6 (1999) 435-444.

rilevato che "l'intero rapporto dell'arte medica con il suo oggetto costituisce, tra le arti, un caso a sé"¹¹. Il medico si rivolge al corpo come strumento di appartenenza al genere animale. Dunque, è un ente naturale tra gli altri e come tale accessibile allo sguardo oggettivante di una scienza della natura. anche se la materia su cui il medico esercita la propria competenza è già il fine ultimo. "Il corpo è l'elemento oggettivo, ma è il soggetto ad essere primariamente in gioco"¹². A partire da questa consapevolezza, ha sottolineato il difficile compito della comunità scientifica nella salvaguardia della autenticità del consenso. Proponendo le *Riflessioni filosofiche sulle sperimentazioni con gli esseri umani*¹³, l'Autore sottolinea che ci sono situazioni in cui il consenso, anche se facilmente espresso, risulta dubbio e illusorio. Jonas indica come principio di preferenza la regola della scala discendente: i *soggetti più deboli*, dovrebbero essere reclutati solo con la massima cautela, anzi con riluttanza. Affronta in questo modo il delicatissimo tema degli esperimenti sui pazienti, la cui fragilità fisica compromette il consenso. Jonas afferma il basilare privilegio del sofferente: poiché nel corso della cura il medico ha obblighi precisi nei confronti del paziente, del suo corpo, nessun esperimento deve essere indipendente dalla malattia ed è ammissibile solo l'impegno del sapere per la salute coinvolge il paziente nel processo di ricerca.

Per approfondire il senso di tali considerazioni è utile fare un rapido richiamo alla biologia filosofica di Jonas, in cui al corpo si riconosce una *posizione ontologica fondamentale*: è il modo di esistenza che, permettendo di intessere relazioni con la realtà, autorizza di dire "io". È interiorità ed esteriorità insieme.

"Ciò accade attraverso e nel mio corpo, nella sua esteriorità estensiva e al contempo nella sua interiorità intensiva, le quali sono entrambe aspetti genuini di me stesso. Procedendo verso l'esterno a partire dal mio corpo, ossia andando avanti io stesso corporalmente, costruisco nell'immagine

¹¹ H. Jonas, *Arztliche Kunst und menschliche Verantwortung*, in *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Traduzione italiana, *Arte medica e responsabilità umana*, in Aa.Vv, *Tecnica medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 109.

¹² H. Jonas, *Arte medica*, op. cit. p. 111.

¹³ Mi riferisco al saggio dal titolo *Al servizio del progresso medico: gli esperimenti su soggetti umani*, contenuto nel volume Aa.Vv, *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino 1975, pubblicato per la prima volta nella rivista *Daedalus* con il titolo *Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects* (XCVIII 1969).

della sua esperienza basilare, l'immagine del mondo, l'immagine di forza e resistenza, azione e inerzia, causa ed effetto"¹⁴.

Jonas dichiara che il corpo è proprietà genuina della persona. Egli sottolinea, in primo luogo, che, quando l'uomo fa da cavia, il ricercatore non sta lavorando su un modello che sta al posto della cosa reale. Reso fine per altri scopi, si trova a vivere un'esperienza reale all'interno di una situazione fittizia, simulata, poiché su di lui, ridotto a cosa, si sperimenta l'effetto di atti che non sono vere azioni, ma prove di qualcosa che potrebbe accadere in un tempo e in luogo ipotetici. Considerate queste condizioni, si avverte subito che si sta occupando una sfera intima e personale, ovvero il corpo. Rispetto all'invasione, il semplice consenso non può bastare, ma

"solo una libera volontà autentica, pienamente motivata e cosciente, può rimediare allo stato di cosalità cui il soggetto si sottomette"¹⁵.

Rifiuta che la riduzione dell'uomo a cosa sia giustificabile dall'istanza del progresso della scienza, dalla ricerca del bene della società. Essere cavia rientrerebbe nelle modalità attraverso cui il singolo contribuisce al bene comune, ricavandone degli utili. Ma il sacrificio del proprio corpo per la scienza si distingue dagli obblighi e dai vincoli che la società, in cambio di vantaggi e protezione, impone al singolo. L'equilibrio normale di una società, infatti, si regge sul contratto sociale, che Jonas definisce finzione della teoria politica: esso deriva dalla priorità dell'idea di individuo e fonda quelle regole e limitazioni della libertà personale che sono indispensabili per l'esistenza della comunità. Del tessuto di regole e limitazioni, obblighi reciproci e simmetrici, basati sull'idea del *do ut des*, che sostanziano il contratto sociale, non può far parte la richiesta della società del corpo del singolo; il contratto sociale legittima solo le pretese sulle nostre azioni pubbliche e sulle nostre capacità, non sulla loro fonte in noi.

¹⁴ H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, London 1966 Traduzione italiana, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999, pp. 31-32. L'Autore riconosce che la filosofia, fin dai suoi esordi, si è occupata del corpo, attraverso i temi del rapporto tra mente e materia, della libertà e della necessità, del tempo e dell'immortalità; ma davanti al *miracolo della mente*, ovvero alla capacità umana di superare "il momento corporeo e le sensazioni del presente per occuparsi di questioni di rilevanza e validità eterna", la filosofia si è lasciata sviare, ritenendo di dover contrapporre i due poli dell'esistenza, riferiti a due diversi ambiti dell'essere: l'ambito della materia e della sostanza fisica da un lato, l'ambito della mente, del pensiero e dell'anima dall'altro. Tale dualismo non è sostenibile, anche perché implica un concetto di un'anima che non ha niente di corporeo, mentre, come accennato, Jonas precisa che ogni concetto elaborato dalla mente è sempre intriso in qualche modo di esperienze corporee. La nozione di organismo risponde alla esigenza di mostrare la reciproca appartenenza di mente e di corpo.

¹⁵ H. Jonas, *Al servizio del progresso medico: gli esperimenti su soggetti umani*, op. cit. p. 83.

“Il bene comune può avanzare pretese sul nostro comportamento nel mondo e sulle nostre proprietà mondane, fino alla requisizione di prestazioni e proprietà: entrambe le cose sono separabili dalla persona, le sue propaggini esterne per così dire, aperte all'intervento dei pubblici diritti, che regolano tramite leggi e costumi l'esterno, ciò che giunge al mondo di tutti. Ma al confine tra il mondo esterno, comune e condiviso con tutti, e l'interno del mio corpo personale, ogni diritto pubblico cessa di esistere. Questo è ciò che di più privato vi è nel privato, il non condivisibile, l'inalienabile sfera personale per eccellenza”¹⁶.

Jonas, dunque, richiama il contratto sociale manifestando l'esigenza di andare di là di esso: è possibile la condivisione del non condivisibile, ma oltre la reciprocità del contratto, oltre l'ambito dei diritti e delle leggi. Tale condivisione, che rivela il corpo come luogo della capacità di trascendenza dell'uomo al di là di ogni utilitarismo, ha il nome di *sacrificio*. Si tratta di un donarsi che non riconosce altra regola che la libertà. Il sacrificio non è scritto in nessuna regola. Dunque, non lo si può pretendere o imporre. Il sacrificio mostra un'eccezione rispetto alle categorie etiche di legge, scelta e dovere: averlo fatto è lodabile, ma non averlo fatto non è biasimevole; e se vogliamo pensarlo come un dovere, è solo un dovere tra il soggetto e se stesso. La riflessione sulla corporeità permette di distinguere tra l'obbligo morale e il valore morale: non è vero che tanto più alto è il valore quanto più vincolante è l'obbligo;

“I valori più alti stanno in una regione al di là di dovere e diritto. La dimensione etica supera di gran lunga la legge morale e raggiunge la sublime solitudine della ab-negazione e della scelta estrema, via da qualsiasi regola e calcolo: in breve, la sfera del sacro. Solo da qui può scaturire l'offerta del sacrificio di se stessi”¹⁷.

¹⁶ H. Jonas, *Al servizio del progresso medico: gli esperimenti su soggetti umani*, op. cit. p. 94. Si noti che Jonas non fa qui alcun riferimento esplicito ai *medici nazisti* anche se, come è noto, egli si è soffermato sulla Shoah. Ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, egli descrive un Dio non onnipotente, ma diveniente e sofferente: anche a partire dalla deturpazione della umanità nella carne, egli presenta un Dio che si è ritratto perché il mondo fosse e il cui volto è, dunque, vulnerabile, perché capace di accogliere le ferite procurate dalle azioni dell'uomo. L'impatto teorico dell'evento, che ha nome Auschwitz, qui può comunque essere riconosciuto, laddove per esempio si afferma per inciso che, se le società basate sul primato dell'individuo rifiutano “l'idea di elementi socialmente non indispensabili e ritengono di doversi far carico di coloro che non sono utili o che sono addirittura dannosi (poiché il loro diritto immanente all'esistenza è incondizionato tanto quanto quello dei più utili), una comunità basata sul primato alternativo della società, cioè davvero totalitaria, giunge a giustificare che ci si debba liberare di questi pesi o che costringa, chi tra loro è in qualche modo idoneo, a servire a un fine sociale” (p. 89).

¹⁷ H. Jonas, *Al servizio del progresso medico: gli esperimenti su soggetti umani* op. cit. p. 97.

Il consenso autentico ha sempre il carattere del sacrificio. Si comprende perché Jonas, nel riconoscere che il criterio della scala discendente impone di tutelare i più disponibili e utilizzabili, sia in contrasto con l'istanza della libertà assoluta della ricerca. Risponde alle possibili obiezioni in tal senso, non solo sottolineando che siamo chiamati a pagare il prezzo di un rallentamento nella ricerca “per mantenere il preziosissimo capitale di una vita più elevata”, ma soprattutto affermando di avere fiducia nel “potenziale trascendente dell'uomo”¹⁸.

3. Il pensiero sulla soggettività trascendente

Nella riflessione filosofica contemporanea, a partire dal tema del corpo, anche altre voci rilevano lacune e pericoli insiti nella figura del contratto e nel correlato primato dell'autonomia della scienza. Con riferimento ad alcune di loro, cercherò di mostrare come, attraverso il tema del corpo e della sua essenziale *esposizione alla ferita*, si stanno evidenziando i limiti del progetto illuministico-liberale che ha modellato gran parte della bioetica. Come l'evoluzione della bioetica dimostra, il soggetto al quale per lungo tempo essa si è rivolta e ancora continua a rivolgersi, è l'individuo capace di agire in modo autonomo e consapevole. L'enfasi sull'autonomia e sul valore del contratto si può riconoscere nel dibattito sulle possibilità della medicina e della tecnologia più recenti, dove è ribadita con forza la questione della proprietà del corpo e dei nuovi diritti: diritto di procreare, di morire, diritto sul patrimonio genetico. Molti dilemmi bioetici si configurano come scontro di autonomie e salvaguardia di proprietà: del corpo da una parte, del sapere dall'altra. Ma impostata la questione solo nei termini di uno scontro tra capacità di scelta, tutta l'attenzione si concentra su *chi deve scegliere*. Non a caso i maggiori dilemmi sorgono davanti allo “incompetent patient”, cioè al soggetto incapace di esprimere il proprio parere¹⁹. È nota la posizione,

¹⁸ H. Jonas, *Al servizio del progresso medico: gli esperimenti su soggetti umani*, op. cit. p. 100. R. Mordacci ha sviluppato riflessioni analoghe sulla “figura morale del consenso” circa la sperimentazione sull'uomo. Poiché questa può configurarsi come una provocazione del corpo a *disposizione*, tanto il ricercatore quanto il soggetto coinvolto mettono tra parentesi l'essere vissuto del corpo e ne considerano solo gli aspetti fisico-biologici, in modo che la singolarità della persona viene obliata a favore della universalità della specie; vivere invece un atteggiamento di *disponibilità*, significa fare sue dimensioni costitutive della persona. Quali la *relazionalità*, ovvero la risposta a un appello, e l'*autotrascendimento*, ovvero l'apertura a un valore e ad interessi che superano la sua esistenza finita e situata. Cfr *La corporeità disponibile*, in *Medicina e Morale*, 3 (1994) 491-509; 4/(1994) 723-745.

¹⁹ Il principio del rispetto dell'autonomia e la sua elaborazione morale del rispetto reciproco si riferisce che alle persone.

di T. Engelhardt: ciò che distingue le persone è l'essere cosciente, razionale e autonomo. Gli embrioni, i neonati, gli handicappati mentali gravi e i malati in stato vegetativo persistente sono esseri che, per quanto umani, non sono persone. In altre parole, dove il *primum* è il contratto tra adulti capaci di reciprocità, chi ne è incapace non fa parte della comunità morale. Dunque non ha alcun diritto di essere tutelato. Si avverte in modo netto quanto rischioso possa essere ritenere che la persona si identifichi esclusivamente con la sua capacità di scegliere in modo autonomo e di disporre del proprio corpo. Il rischio di *materiale umano a disposizione* sembra incombere ancora²⁰.

Un contributo prezioso in tal senso è offerto dagli interventi di Martha Nussbaum, che si richiamano all'*etica della cura*²¹. Considerare gli interessi e i bisogni degli altri come il punto di partenza di un'etica, significa, infatti, muovere una critica alla nozione liberale di individui concepiti come interamente autosufficienti. Muovendo dalla descrizione della vita di alcuni soggetti che per gravi disabilità sono destinati a dipendere dagli altri, l'Autrice rileva che le cure di cui queste persone necessitano sono tali da porre in questione le teorie classiche della giustizia. Esse permeano le nostre idee pratiche, politiche e modellano gli argomenti, muovendo da un'idea di società costruita su un contratto di mutuo vantaggio tra persone che sono "libere, uguali e indipendenti".

"Tutte le teorie del contratto sociale ricorrono ad un'ipotesi immaginaria che sembra del tutto innocente: la finzione di un adulto competente"²².

Anche Nussbaum, dunque, allude ad una *finzione* che, per quanto utile in passato, mostra oggi tutta la sua insufficienza e richiede un orizzonte di senso più ampio. Nello spazio di questa finzione chi non è "uguale, libero e indipendente" non fa parte della comunità morale, comunque non allo stesso titolo. È facile capire che proprio l'idea del contratto sociale, apparentemente innocua e legittima, è alla base di elaborazioni come quella di Engelhardt e della Nussbaum. Ciò che però all'Autrice preme sottolineare non è tanto l'in-

²⁰ Cfr J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, p. 124. Traduzione italiana: *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002. Cfr anche H. Haker, *Il corpo perfetto. Utopie della biomedicina*, in *Concilium*, 2 (2002) 18-30.

²¹ Cfr M. Nussbaum, *La vita delle persone disabili. Chi se ne prende cura?*, in *Il Mulino* 5 (2001) 793-805.

²² M. Nussbaum, *La vita delle persone disabili*, art. cit. p. 797.

giusto trattamento verso i disabili, che nella migliore delle ipotesi sono *casi che non rientrano nella media*, quanto piuttosto la non accidentalità della fragilità all'interno della costituzione del soggetto. La Nussbaum rileva, infatti, che l'idea dell'*adulto competente come modello dell'uomo* è deviante, in quanto induce a pensare che il nucleo di noi stessi sia dato dall'essere autosufficienti e ad ignorare che il tempo, le malattie, i doni della fortuna incidono su di noi. Impariamo a pensare a noi stessi solo nella nostra attività e non anche nella nostra passività. Nell'esperienza della disabilità, come nelle fisiologiche fasi di crescita e di invecchiamento del corpo, si mostra invece che molte relazioni significative della vita umana sono non reciproche e asimmetriche: tutti gli esseri umani iniziano la loro vita come bambini indifesi e bisognosi di aiuto ed è presumibile che la concluderanno in una condizione analoga. Ciò ci conduce a ripensare la specificità dell'uomo, riconoscendo che nessuno è mai del tutto autosufficiente: ha bisogno del mondo e dello *scambio di materia con altri*; dunque, degli altri e delle loro cure. L'indipendenza di cui possiamo godere è sempre temporanea, parziale. Ed è bene che una teoria che sottolinea l'importanza della cura delle persone in condizioni di dipendenza, continui a ricordarcelo²³.

È utile riprendere ancora le riflessioni di Jonas intorno alla corporeità. Il carattere determinante per comprendere l'organismo è la sua caducità: vive opponendosi continuamente alla propria distruzione. Tale opposizione si concretizza nella continua interazione con l'ambiente, che è lo *scambio di materia con il fuori da cui il vivente dipende*. Il ricambio testimonia la precarietà dell'esistenza, perché da un lato si tratta di un costante rinnovamento finalizzato ad evitare la morte; dall'altro è un *processo necessario*, giacché, senza il continuo scambio di materia con il mondo esterno da cui dipende, l'organismo presto perirebbe. Il corpo efficiente ed insieme vulnerabile, mostra il modo di esistere fragile e precario dell'organismo, caratterizzato da una "libertà bisognosa verso la materia"²⁴. Tale *avere bisogno* si traduce in apertura verso l'esterno, verso l'altro da sé.

"La vita è rivolta verso il mondo in un particolare rapporto di dipendenza e possibilità (...). Il suo interesse personale, attivo nell'acquisizione della nuova materia che gli è necessaria, è essenzialmente apertura all'incontro con la realtà esterna (...). Così sin dal primo inizio il mondo è la

²³ Id., art. cit. p. 801.

²⁴ H. Jonas, *Organismo e libertà*, op. cit. p. 111. Cf. anche V. Hosle, *Intervista ad Hans Jonas*, in *Ragione Pratica*, 15 (2000) 23-46.

condizione fondamentale per l'esperienza, è un orizzonte aperto dalla pura trascendenza di ciò che manca, la quale amplia l'isolamento della identità interiore nell'ambito di una cerchia di relazioni vitali ad essa correlata. L'avere il mondo, dunque, la *trascendenza* della vita in cui questa va inevitabilmente oltre se stessa e amplia il suo essere verso un orizzonte, è già dato in tendenza con il suo organico di essere bisognosa di materia²⁵.

Jonas sottolinea che anche noi uomini, in quanto organismi, siamo segnati e prefigurati da questo modo d'essere fragili della vita; dunque, costituzionalmente dipendenti. In un celebre articolo l'Autore sviluppa questa idea, invitando a non dimenticare di essere creature. Il senso dell'essere è superato da qualcosa che è al di là del nostro potere e della nostra attività²⁶. D'altra parte, contributi significativi per la bioetica vengono anche dalla riflessione teologica sul corpo a partire dall'antropologia biblica dove la realtà della persona è da cercare nella complessità di tre elementi: *basar, ruah, nefesh*, cioè *caro, spiritus, anima*. Tra queste *basar - caro* indica la fragilità dell'essere, la sua inconsistenza o, come noi ora affermiamo, la sua finitudine²⁷.

Emblematico della rilevanza che le categorie di vulnerabilità e di dipendenza stanno assumendo nel dibattito etico, è lo studio voluto dalla *Commissione Europea nel 1995* e coordinato dal *Centre for Ethics and Law* di Copenhagen. Da questo studio sono emersi "quattro principi per la bioetica e il biodiritto: autonomia, dignità, integrità e vulnerabilità". Per *principi* si intendono gli aspetti di maggiore valore della nostra vita vissuta insieme agli altri esseri viventi. Nel testo si precisa che il principio di autonomia non è da mettere da parte, ma richiede di essere integrato da altri principi classici, quali la dignità e l'integrità e dal più recente principio di vulnerabilità²⁸. Si riconosce che il principio di autonomia è lo strumento per chiedere rispetto per la libertà dell'individuo da ogni potere che egli non ha stabilito o riconosciuto attraverso il consenso, ma anche che non si possono continuare a considerare coloro che sono incapaci di consenso solo come delle eccezioni.

²⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà*, op. cit. pp. 118-119

²⁶ Cfr H. Jonas, *Problemi attuali nell'etica in una prospettiva ebraica*, in *Il Mulino*, Bologna 4 (1991) 257-274.

²⁷ La bibliografia sul tema è sconfinata. Non è difficile reperire studi seri per l'approfondimento. Intanto segnalò: G. Ravasi, *Il corpo nella cultura ebraico-cristiana*, in Aa.Vv, *Ippocrate e vangelo nella sanità che cambia*, Deboniane, Bologna 2002, p. 23; S. Leone, *La prospettiva teologica in bioetica*, ISB, Acireale (CT) 2002.

²⁸ D. Rendtorff-P. Kemp (a cura), *Basic ethical principles in European bioethics and bio law* (Report to the European Commission of the Biomed II. Project Basic ethical principles in bioethics and bio law 1995-1998), vol. II, Copenhagen 2000, pp. 9ss.

La questione diventa allora: *il rispetto per l'individuo consiste solo nel rispetto della sua autonomia?* Specificando il senso del principio di vulnerabilità, P. Kemp fa riferimento anche a Jonas e, soprattutto a Levinas, al quale riconosce il merito di aver sottolineato il valore della nudità del volto di Altri. Kemp spiega che c'è un legame tra il tema del corpo e questo principio.

"Il principio di vulnerabilità appartiene a un tipo di riflessione che ha riconosciuto che la visione della vita buona implica ciò che potremmo chiamare un'etica del corpo. L'etica è spesso ridotta a un accordo che permette a ciascuno di fare ciò che vuole fare, fintantoché ciò non impedisce all'altro di esercitare la propria libertà. Ma l'etica nella sua dimensione piena è finalizzata alla cura per l'altro e i molteplici tipi di cura nelle molteplici relazioni tra gli esseri umani non può fare a meno di considerare la vita corporea"²⁹.

Kemp parla di vulnerabilità biologica: *fragile è l'organismo vivente, fragili sono le tradizioni che necessitano a volte di essere protette, fragile è l'uomo ha bisogno di condividere la propria vita con altri e di ricevere aiuto e cure*. Si esprime così la necessità di maturare la consapevolezza che siamo tutti vulnerabili e capaci di essere feriti dalle azioni altrui e dall'altrui mancanza di cura. Tra gli studiosi coinvolti nel lavoro voluto dalla *Commissione Europea*, vi era anche W. Reich, uno dei pionieri della bioetica. Egli ha rilevato come il principio di vulnerabilità non sia un'importante novità solo per la bioetica. Le categorie di dipendenza e fragilità illustrano le dimensioni fondamentali della esperienza umana che sono parte dell'etica come tale. Reich afferma che l'esaltazione dell'autonomia e la conseguente enfasi su leggi, diritti, valori, contratti ha condotto ad

"escludere sistematicamente dalla bioetica una considerazione seria delle esperienze di vulnerabilità umana, il cui linguaggio è invece capace di rompere la barriera dell'autonomia per aprire il discorso morale a quella condizione che definisce così radicalmente la nostra vita"³⁰.

In questo contesto, egli ha criticato anche l'idea di contratto sociale: pensare la comunità morale come un patto di reciprocità può essere pericoloso non solo perché si rischia di trascurare le persone più vulnerabili, ma anche perché l'etica stessa rischia di risolversi in una questione di procedure e negoziati. Reich sottolinea che una po-

²⁹ P. Kemp, *Basic ethical principles...*, op. cit. p. 22.

³⁰ W. Reich, *Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico*, in *Annali di Studi Religiosi*, 3 (2002) 76.

sizione come quella di Engelhardt si basa sulla sfiducia verso l'altro e sul timore di non riuscire a limitare il suo potere di autodeterminazione; di conseguenza

“emargina la vulnerabilità come una dimensione sfortunata della vita senza alcuna rilevanza per l'etica e non lascia alcuno spazio per la promozione di relazioni caratterizzata dal riconoscimento della dipendenza e dalla reciproca fiducia”³¹.

Elaborare l'importanza della vulnerabilità significa saper “convivere con la mortalità e prendersi cura dell'altro come un soggetto fragile”. Dunque, è necessario sostituire il principio di beneficenza, spesso astratto e basato su una visione conflittuale della intersoggettività, con “una visione responsabile della virtù come cura vicendevole”³².

4. Il pensiero etico di E. Levinas

Evidenzio quattro passaggi che esprimono l'orizzonte della sua ricerca.

- 1) Partendo dalla necessità di superare l'identità assoluta, l'Autore sottolinea la ricerca dell'Altro come risposta ad un appello primordiale e necessario.
- 2) Si sofferma, poi, a descrivere alcuni tratti dell'Altro secondo le categorie della presenza-assenza, utilizzate per dire che l'Altro non si pone mai come catturabile ma è sempre oltre se stesso, oltre ogni tentativo di definizione.
- 3) Richiama il tentativo fallito della metafisica classica, evidenziando che il voler preservare *la presenza del presente* è un circolo chiuso, che non può avere futuro. Alla domanda: “Ma l'ontologia è forse senza uscita?”, risponde che questa è necessaria. Non può essere una metafisica riveduta, ma una fenomenologia, che comprende in prospettiva la de-costruzione della presenza.
- 4) L'alterità non è un modo di vivere l'etica e neppure una parte di essa, ma è l'etica stessa, *intesa come il modo di trattare il mondo*.

³¹ Un'indagine stimolante sul primato dell'idea di autonomia e sulla corrispondente sottovalutazione dell'idea di fiducia, perciò sul modo in cui i temi del potere e della sfiducia hanno permeato la riflessione bioetica, è offerta da O. O'Neill, in *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge 2002.

³² W. Reich, *Prendersi cura dei vulnerabili...*, op. cit. p. 82.

4.1. La ricerca dell'Altro e il superamento dell'identità assoluta

Il percorso di riflessione di E. Levinas potrebbe essere definito come un'instancabile ricerca dell'Altro, il cui volto e nome propri è sempre l'Altro uomo. Allievo di Husserl e di Heidegger a Friburgo³³, Levinas eredita dal primo l'attenzione fenomenologica e dal secondo la domanda fondamentale. Da Kierkegaard raccoglie l'appello di una soggettività che non vuole perdersi nell'universale; mentre nel confronto, se pur marginale, con Buber lo distingueranno la disimmetria e l'ottimismo. Ma il pensatore, che ha esercitato una svolta decisiva nel pensiero levinassiano, è il filosofo ebreo tedesco Franz Rosenzweig (1886-1929). Da questo raccoglie alcune intuizioni che eserciteranno un forte influsso nella sua riflessione. Innanzitutto l'intuizione della critica all'idea di totalità con la quale la filosofia ha rifiutato la verità dell'esperienza per ridurre le dissomiglianze e inglobare la verità dei fenomeni nel Tutto³⁴. Se il primo stadio è quello dell'irriducibilità, il secondo è quello dell'esperienza, il collegamento cioè degli esseri tra loro e quindi il valore della relazione. Inoltre, sottolinea Rosenzweig, dal momento che il mondo non è chiuso in se stesso ma ha una origine, la creazione è il fondamento e non il limite dell'essere stesso³⁵. Il tema dell'alterità conduce l'uomo a verificare costantemente la propria immagine di Dio, il quale rinunciando a farsi garante del proprio compiacimento in virtù del potere che gli è proprio, ha accolto l'alterità con tutto il carico di libertà e di rischio che questa comportava. Inoltre essendo gli esseri *separati*, sono chiamati a stare l'uno davanti all'Altro in *un faccia a faccia* costante dove la comunicazione, che esclude ogni pretesa di assorbimento o fusione, diventa lo spazio per esprimere in modo originale l'alterità e la differenza. La cultura occidentale concentra la propria attenzione e azione sul principio di identità, il quale si fonda sul fatto che l'Altro mi è simile e potendo identificarmi con lui posso anche possederlo. Quando l'Altro è pensato partendo da me stesso diventa un prolungamento dell'io, parte di me, al punto che ascoltando me stesso penso di incontrare l'Altro. Il principio di identità annulla la differenza, avvia forme le più diverse di prevaricazione e fonda la cultura massificante che parte dall'io per andare al tu, che Levinas stesso chiama “cultura usurpatrice e assassina”³⁶. Questo stesso schema viene ripetuto nell'orizzonte teologico. A partire dall'io si

³³ Cfr S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a E. Levinas*, Milano 1980; G. Mura, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e separazione*, Roma 1982; E. Baccarini, *Levinas*, Morcelliana, Brescia 1986.

³⁴ Cf. Hegel e l'Idealismo in generale.

³⁶ E. Levinas, *Difficile libertà. Essai sur le judaïsme*, Paris 1963, p. 45.

è pensato Dio, proiettando su di lui i nostri desideri e le nostre aspirazioni, facendolo rientrare in questo modo nell'orizzonte umano, rimpicciolendolo ad un prolungamento dell'io. Il principio d'identità non provoca l'uomo ad uscire, ma a rientrare in se stesso nel tentativo di far convergere e rifluire tutta la realtà, compreso Dio, nell'angusto spazio dell'io. Non si tratta di pensare un *essere altrimenti*, come ha fatto l'ontoteologia considerando Dio ente, quanto piuttosto di pensare *l'altrimenti come l'al di là dell'essenza*, che non si lascia ingabbiare dalla prigione degli enti³⁷. L'obiettivo è quello di frantumare la totalità, in cui è stata pensata la metafisica dai Greci fino ai tempi moderni, per riscoprire la vera alterità come sovversiva rispetto alla violenza che il totalitarismo proprio dei sistemi della filosofia occidentale ha esercitato. Partendo da questa situazione in cui l'uomo tende ad imprigionare la realtà (nel senso di omologare ed assimilare le alterità), Lévinas afferma la necessità di passare dal principio di identità al principio di alterità. Un passaggio questo che presuppone l'Altro non più come una proiezione dell'io ma come l'orizzonte diverso che, lungi dall'essere posseduto o conosciuto, può soltanto essere ascoltato. Tale riscoperta dell'orizzonte dell'Altro è compresa solo nella tonalità dell'escatologia profetica:

“Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di tonalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (...). L'escatologia invece non introduce un sistema teleologico nella totalità, essa non consiste nell'insegnare l'orientamento della storia. L'escatologia mette in relazione con l'essere, al di là della totalità o della storia, e non con l'essere al di là del passato e del presente”³⁸.

Questo non si offre come un semplice *segno meno* rispetto al tutto, ma piuttosto si rispecchia all'interno della totalità stessa dell'esperienza e della storia. In rapporto a questa alterità che si mostra come esteriorità ed infinito nel volto dell'Altro, la soggettività non è perduta, ma colta come separazione e appropriazione dell'essere³⁹.

³⁵ E. Lévinas, op. cit. p. 67.

³⁶ Cfr F. Brezzi, *Pensare altrimenti la differenza: Lévinas e Heidegger*, in *Aquinas* 26 (1983) 459-484.

³⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1980, pp. 20s.

³⁸ In *De l'existence à l'existant* (1947): attraverso l'analisi dell'esperienza come esodo da sé senza ritorno, come responsabilità verso l'Altro da vivere in un'asimmetria che sola rispetta l'Altro come Altro. Cfr *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 1974.

³⁹ Ibid, p. 165.

4.2. Presenza – assenza

L'identificazione della comprensione dell'essere con la pienezza della esistenza concreta rischia di dissolvere l'ontologia nell'esistenza.

“Quando filosofia e vita si confondono, non si sa più se ci si volge alla filosofia perché è vita o se si tiene alla vita perché è filosofia”⁴⁰.

In questo modo si evidenzia l'ambiguità dell'ontologia contemporanea per la quale comprendere significa definire, mentre il comprendere l'essere vuol dire trovarsi in una disposizione affettiva, implicarsi in ciò che si pensa, esistere. La realtà mentre si offre nel contempo si nasconde. Nel semplice porre un gesto, il soggetto fa molte più cose di quelle che pensava di fare, in quanto l'atto non è puro, ma lascia delle tracce. La stessa opera d'arte prolunga ed oltrepassa la percezione di chi attentamente la scruta, perché, continua Lévinas

“là dove il linguaggio comune abdica, il poema o il quadro parla (...). L'immagine attesta un dominio su di noi, anziché che la nostra iniziativa: una passività radicale”. (...). “Il volto è nella traccia dell'Assente, in assoluto scomparso, passato”⁴¹.

Lévinas distingue la traccia dal segno in quanto il segno è ancora nella linea della presenza e della visibilità, magari nascosta e ancora catturabile da parte dell'io, mentre la traccia è nella linea dell'assenza e della imprevedibilità:

“La traccia è la presenza di ciò che, propriamente parlando, non c'è mai stato, di ciò che è sempre già passato”⁴².

Se Lévinas insiste sull'Assenza di Dio, non è per negarne la presenza, ma per togliere all'uomo la presunzione di arrivare a Dio e alla sua verità per scorciatoie sicure e definitive. L'uomo incontra la verità come colui che si dispone a servirla attivando l'ascolto e l'ammissione della fallibilità. Il modo di concepire Dio come *presenza assente* porta a pensare i rapporti umani in questo orizzonte.

“Essere immagine di Dio non significa essere sua icona ma trovarsi nella sua traccia (...). L'andare verso di lui non significa seguire questa traccia che non è un segno. Vuol dire andare verso gli altri”⁴³.

⁴⁰ E. Lévinas, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 177, 174.

⁴¹ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, p. 85.

⁴² Ibid, p. 89.

⁴³ E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, Milano 1982, p. 186.

L'obiettivo è di andare verso gli Altri, i quali sono nella traccia della trascendenza, della presenza e dell'assenza. L'Altro, nella prospettiva di Lévinas, rimane mistero, incatturabile, lontano, presenza che svela la vicinanza e la distanza.

“Siamo chiamati ad amare l'Altro prima di comprenderlo senza alcuna necessità di comprenderlo”⁴⁴. L'avvicinamento all'Altro è possibile, “ma senza mai poterlo catturare o comprendere nel senso di prenderlo dentro, perché mentre mi avvicino lo conosco come straniero e proprio il suo essermi tale mi interpella”⁴⁵.

4.3. Il tentativo fallito della metafisica classica

La metafisica occidentale, “probabilmente tutta la storia in Europa”, afferma Lévinas dialogando con Derrida, si mostra come una disfatta e una defezione della presenza impossibile. Il suo tentativo, infatti, è stato quello di comprendere tutto, di edificare e difendere questa presenza del presente attraverso un apparato concettuale come riunificazione e sincronia che non lasciasse niente fuori posto e non tralasciasse nulla. Un tentativo questo che Lévinas stesso definisce come

“progetto impossibile da realizzare, sempre differito, *avvenire messianico* come questa presenza mancante, *dal momento che* l'essere non arriva ad essere fino in fondo; *e la presenza*, sempre indicata, sfugge alla presa, *provocando* l'uso del significato”⁴⁶.

Lo *j'accuse* che Lévinas rivolge alla borghesia individuando la matrice ontologica che la muove, esprime bene la sua posizione radicale:

“La concezione dell'io come autosufficiente è uno dei distintivi essenziali dello spirito borghese e della sua filosofia (...). Il suo istinto di possesso è un istinto d'integrazione e il suo imperialismo è una ricerca di sicurezza. Ma questa categoria di sicurezza è concepita sull'immagine di essere quale ce la presentano le cose: esse sono (...). In effetti, la filosofia occidentale non è mai andata al di là. Il suo ideale di pace e d'equilibrio presupponeva la sufficienza dell'essere (...). Eppure oggi la letteratura contemporanea manifesta la strana inquietudine che appare come una condanna, la più radicale, della filosofia dell'essere fatta dalla nostra generazione”⁴⁷.

Tutto è rimesso in questione perché il soggetto per primo è accusato, messo in questione e chiamato in causa, poiché attraverso il sapere

⁴⁴ E. Lévinas, *Nomi propri*, Casale Monferrato 1984, p. 51.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ E. Lévinas, *Nomi propri*, Casale Monferrato 1984, pp. 68-69.

⁴⁷ E. Lévinas, *Dell'evasione, Elitropia*, Reggio Emilia 1984, pp. 67-70.

vuole legiferare su tutto e deciderne il senso. Senza dubbio Lévinas ha come bersaglio Hegel e con lui tutte le filosofie che hanno la presunzione di porsi come sapere assoluto e totalizzante⁴⁸. Lévinas è convinto che proprio le diverse filosofie, nel momento in cui esaltano ed assolutizzano l'io, diventano causa delle perversioni sociali. Dal punto di vista della istanza religiosa Lévinas, ebreo credente, riporta frammenti della Bibbia non come libro ispirato ma come esperienze che possono dare luce alla vita. Il confronto quasi titanico tra Abramo ed Ulisse è davvero simbolico. Due figure e due esperienze. Ulisse è il simbolo dell'uomo che ricerca se stesso e nelle sue forze, mentre Abramo è il simbolo che esce da sé verso una terra *altra* straniera, rispondendo ad un appello che viene da *Altrove*. Incontrandosi con un Altro diverso da lui mette in questione la sua libertà⁴⁹.

“La preoccupazione della nostra salvezza è ancora un resto di amor proprio, una traccia del naturale egocentrismo da cui il progresso della vita religiosa ci deve liberare. Finché penserete soltanto alla vostra salvezza, volgerete la schiena a Dio. Dio è Dio soltanto per chi supera la tentazione di degradarlo per usarlo a proprio servizio”⁵⁰.

Mentre Lévinas osserva che il tentativo della ermeneutica assolutista è destinato al fallimento, in quanto è chiarissima in relazione al soggetto ma poverissima in relazione al contenuto, si domanda: l'ontologia rimane senza via di uscita?

4.4. L'etica come alterità

In un Altro testo, di grande interesse, Lévinas scrive quasi una testimonianza più che un pensiero teoretico.

“Cercare di dire positivamente questo venire a mancare della presenza in sé, non è forse ancora un modo di tornare alla presenza con cui la positività si identifica? Dire che questo venire a mancare è ancora dell'essere significa girare nel cerchio dell'essere e del nulla - concetti ultimi ma dello stesso grado - e non conservare l'Altro, all'essere, che il gusto dell'infelicità. Questo è indubbiamente più sicuro della felicità sperata, la quale - di là dei piaceri e delle ebbrezze - è l'impossibile pienezza della presenza. Ma l'ontologia è forse senza uscita?”⁵¹.

⁴⁸ Cfr E. Baccarini, *Lévinas: soggettività e Infinito*, Roma 1985, p. 25.

⁴⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit.: *Accueillir autrui, c'est mettre la liberté en question*, p. 118.

⁵⁰ E. Lévinas, *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris 1963, pp. 85-86. È una citazione di Lévinas dal libro di Brunschvig, Paris 1965.

⁵¹ E. Lévinas, *Nomi propri*, Casale Monferrato 1984, op. cit. pp. 72ss.

Secondo Lévinas si tratta di volgersi verso l'alterità di Altri, poiché solamente questa ultima può mettere in questione la libertà rivelandole l'ingiustizia del suo monopolio. Egli afferma la necessità di questa uscita, dove l'uscire non può essere inteso come il punto di partenza verso una patria diversa da quella dell'essere, ma come la condizione permanente di chi abbandona il *logos* greco, il luogo dell'identità, per camminare in compagnia di Abramo. Fuori dell'essere, infatti, non c'è un'altra patria, ma il nomadismo è verità dell'esistenza. In questo modo in forma polemica con Heidegger (*Überwindung der Metaphysik*) è prospettato il problema del superamento dell'ontologia, di un *al di là* dell'ontologia. Ma questo superamento è davvero possibile? In che misura l'*al di là* dell'essere può lasciarsi alle spalle l'essere in modo definitivo? O questo *al di là* ha sempre bisogno di prodursi insieme all'essere che nello stesso tempo supera? Lévinas afferma che per superare il ritorno della *metafisica della presenza* occorre cercare il concetto operativo del segno,

“che supplisce alla presenza. un fallimento di questa presenza, e un luogo diverso dal Detto del linguaggio orale o scritto”⁵².

Questo *non-luogo* del segno si apre là dove si riconosce che il segno è segno fatto all'Altro, che non può consistere in sé, ma solo nella perenne consumazione di questo movimento che conduce all'Altro.

“Il segno come il Dire, è l'evento straordinario - controcorrente rispetto alla presenza - dell'esposizione all'Altro [*autrui*], della soggezione all'Altro [*autrui*], cioè l'evento della soggettività. È l'uno per l'Altro. È la significazione che non si esaurisce in semplice assenza d'intuizione e di presenza (...). Sostituzione l'uno per l'Altro, non è [il segno] forse, nella sua decisiva sospensione del *per sé*, il per l'Altro della mia responsabilità per l'Altro [*autrui*]? La differenza tra lo Stesso e l'Altro è la non-indifferenza per l'Altro della fraternità”⁵³.

Con coraggio Lévinas contrasta l'orizzonte di pensiero del suo tempo, affermando la de-costruzione della presenza e il frantumarsi della identità, posti come evento non disperante. Infatti questo frantumarsi, in cui la soggettività umana nel suo *essere-per-l'Altro* e non più nel suo non-stare in sé, sfiora il suo annientamento quale condizione per ottenere il senso e la propria dignità inviolabile. Grazie alla sua radicale “estraneità all'essere”⁵⁴, Lévinas non giunge al nulla ma

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ E. Lévinas, *Umanesimo dell'Altro uomo*, Marietti, Genova 1985, p. 96.

all'impegno etico. Siamo di fronte ad una soggettività paradossale il cui primo impegno non è quello di essere o di conservarsi, ma la “passività e la pazienza della vulnerabilità. In essa la sensibilità è senso”⁵⁵. Scrive Borsato:

“Lévinas destruttura il soggetto padrone di sé. La soggettività come soggezione è infatti un capovolgimento completo della coincidenza con sé dell'io, la cui coscienza si scopre minata all'interno da una invincibile inquietudine e da sempre, suo malgrado, esposta all'alterità”⁵⁶.

È la centralità che Lévinas accorda all'etica intendendola non come atteggiamento morale (volontario) del soggetto, ma come struttura originaria, metafisica, per cui l'io, il soggetto nasce strutturato “l'un per l'Altro”, è il luogo privilegiato del rapporto con l'Altro, che è discorso, Dire che precede ogni detto⁵⁷.

“La responsabilità per altri che non è l'accidente di un oggetto, ma precede in esso l'Essenza non ha atteso la libertà in cui sarebbe stato preso l'impegno per altri. Io non ho fatto niente e sono sempre stato in causa: perseguitato (...). La parola 'io' significa 'eccomi', rispondente di tutto e di tutti (...). La responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per gli altri”⁵⁸.

La struttura più fondamentale che si è rivelata ha un carattere imperativo ed etico: essa è la fonte di tutti i doveri e i diritti di ogni morale possibile⁵⁹. Il rapporto etico “non è sovrastruttura” ma fondamento di ogni conoscenza; esso è la *filosofia prima*. Quindi, il rapporto dell'io con l'assolutamente Altro non è di semplice conoscenza e contemplazione ma diventa rapporto etico e di responsabilità verso l'Altro che implica tensione, movimento. Questa tensione dell'io verso l'Altro nasce da un bisogno o da un desiderio? Si può affermare che il bisogno fonda l'etica dell'io, mentre il desiderio l'etica dell'alterità. La riflessione metafisica è dunque assunta e superata nella riflessione etica. Infatti, il soggetto vivendo nella responsabilità per l'Altro esce veramente dalla prigionia del sé, infrange la totalità

⁵⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Paris 1974, p. 81.

⁵⁶ B. Borsato, *L'alterità come etica. Una lettura di Emmanuel Lévinas*, Bologna 1995, p. 48.

⁵⁷ Cfr E. Lévinas, *Nomi propri*, Casale Monferrato, 1984, p. 72.

⁵⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961. Così Lévinas esprime il concetto dell'originalità essenziale dell'Etica: “L'etica, di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima” (p. 313).

⁵⁹ Cfr E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, (a cura di F. Ciarraelli), Guerini Associati, Milano 1989, p. 103.

illusoria del suo mondo ed accetta di divenire ostaggio dell'Altro. Proprio nell'inquietudine per l'Altro l'io giunge realmente a se stesso, liberato dai ceppi del proprio mondo assoluto per ritrovarsi nell'essersi perduto a motivo e a favore dell'Altro.

"Pensiamo che l'idea dell'Infinito in me, o la mia relazione con Dio, mi accade nella concretezza della relazione all'Altro uomo, nella socialità che è la mia responsabilità per il prossimo: responsabilità che non ho contratto in alcuna esperienza, ma di cui il volto d'altri, in forza della sua stessa estraneità, parla come del comandamento venuto non si sa da dove (...) come se il volto dell'Altro uomo, che d'improvviso mi interpella e mi ordina, fosse il nodo dell'intrigo stesso del superamento da parte di Dio dell'idea di Dio (...)"⁶⁰.

Relazionandosi all'Altro senza correlazione, vivendo la responsabilità per altri senza la preoccupazione della reciprocità, il soggetto non solo è "altrimenti"; ma raggiunge anche "l'altrimenti che essere", di là del suo mondo; e proprio in questo spazio di là del pensato e del detto si lascia raggiungere dall'avvento dell'Altro, non come morto oggetto, ma come il Dio vivente, il "Dio che viene come vita di Dio". La relazione, nell'orizzonte di Lévinas, deve capitare non tra *esseri*, ma tra *volti*, dove il volto indica l'essere destituito ma anche l'essere che sente la responsabilità di rispondere ai bisogni e alle attese dell'Altro. Il punto di partenza dal quale Lévinas ha avviato il suo pensiero, inteso come esodo, è senza dubbio Heidegger; ma la forma della risposta è avvenuta nel momento in cui si è riappropriato della sua radice ebraica, quale religione dell'etica della responsabilità. In particolare, Lévinas attribuisce al Talmud il merito di singolarizzare la verità e di contestare ogni presunzione di totalità nel momento in cui si riconosce che la Parola di Dio è contenuta nelle parole di cui si servono le creature: "Mirabile contrazione dell'Infinito, il più abitante del meno, l'Infinito nel finito"⁶¹.

Il superamento della metafisica nell'etica della responsabilità, nasce dal pensiero ebraico della rivelazione che rispetto all'orizzonte delle filosofie occidentali viene da *Altrove*. Tale prospettiva si pone come obiettivo quello di distruggere l'imperialismo occidentale della soggettività per riscoprire l'Altro mentre si mostra esteriormente nel suo volto, quale traccia di infinito. In questo modo viene superata l'impossibilità costituita dal dover dire la differenza nel linguaggio dell'identificazione, *l'altrimenti che essere* nelle parole della metafisica prigioniera nell'oblio

dell'essere. L'alterità diventa quindi la prospettiva che è in grado di fecondare il pensiero occidentale in quanto chiama l'io alla responsabilità e lo apre ad altri liberandolo dalla prigionia di sé. Il dualismo di filosofia e rivelazione è superato in quanto i due mondi s'incontrano e *il luogo greco* diventa terreno che può accogliere un pensiero che viene da Altrove e che apre verso l'Altrove. In Lévinas e nell'ebraismo è costante l'inquietudine di evitare ogni totalità e totalitarismo rispetto all'impegno primo di testimoniare l'Altro.

"La dissoluzione della presenza viene confermata nella sua irrimediabilità, ma questo non riesce a distruggere la dignità etica della soggettività umana che agonizza in eterno per la stanchezza mortale del dono di sé all'Altro"⁶².

5. Il corpo tra trascendenza ed immanenza

Accogliere le riflessioni sul tema *corpo e trascendenza* significa prendere sul serio la *sofferenza*. L'affermazione sembra banale. Tutti prendiamo sul serio il dolore, sia quando si tratta del nostro dolore personale sia quando davanti a noi vi è un altro che soffre, amato o no, con vincoli di parentela, amicizia, conoscenza, oppure no. Tuttavia non è facile per il pensiero moderno prendere sul serio la sofferenza, lasciarla essere e sopportarla. Per il sentire comune essa si dà come negazione di bene: negatività, mancanza. In quanto tale va curata, annullata. Proprio in vista di questo scopo non rimane più uno spazio possibile per avere *attenzione* alla sofferenza, che è o appare come qualcosa da eliminare, perché elemento non tollerabile, invadente, condizione di limitazione e di fastidio.

Il modello paradigmatico di questo modo di intendere la sofferenza con il suo esempio per eccellenza: la malattia del corpo tangibile e costabile, è la ricerca medica. Per la medicina il dolore è segno di qualcosa che non va. Si cerca attraverso il sintomo la causa e si vorrebbe eliminare insieme causa e sintomo. Ma la ricerca scientifica, grazie alla quale oggi si realizzano ricostruzioni del corpo fino a qualche anno fa impensabili e cui attribuiamo in positivo il valore di *progresso*, di fronte al dolore spesso si arena e confessa il suo fallimento: allunga la vita, ma non le offre ancora una qualità umana adeguata. Ciò in cui la medicina fallisce è la *compassione*. Prendere sul serio la sofferenza esige accettare che la sofferenza esista, si imponga alla nostra *attenzione* a dispetto di tutto.

⁶⁰ E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, Milano 1982, pp. 12s.

⁶¹ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli 1986, p. 59.

⁶² F.P. Ciglia, nell'*Introduzione* a E. Lévinas, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. XV.

Anche all'interno del Cristianesimo, la religione che più di ogni altra promette il riscatto dalla sofferenza terrena, si avanza la medesima richiesta. Cristo, il Figlio di Dio, ha accettato che il suo corpo patisse e attraversasse la morte, sottostando alla brutalità del *corpo sofferente* per donarsi come *corpo sacrificato*. La ricerca di *attenzione* per la sofferenza necessità di accettare e di subire la sua violenza: tutto ciò appare inspiegabile ad una creatura alla quale si parli di creazione come atto d'amore quando essa è consumata dal dolore. Eppure *l'attenzione* alla sofferenza, il riconoscerne l'esistenza, permette di *compatire*, di *comprendere* il soggetto in stati quali la sofferenza, la disperazione, la morte: cioè il *corpo*. Perché senza il corpo non c'è sofferenza né disperazione né morte.

Perché accettare che la sofferenza sia? Perché vincolare il corpo alla sofferenza al punto da non poterlo più pensare senza questa ultima? Perché sofferenza e corpo sono collegati al punto che non è possibile pensare il nostro rapporto con la trascendenza se non a partire dall'esperienza di un corpo sofferente? Conquistare una risposta a questi interrogativi è stato l'assillo di S. Weil, ha costituito il suo modo di vivere l'esperienza di cristiana esiliata dalla chiesa, ha determinato nel concreto la sua esistenza. Nell'*incipit* del suo scritto *L'amore di Dio e l'infelicità*, S. Weil offre una sorta di fenomenologia della sofferenza. Ciò che è definito *malheur*, infelicità o sventura, è lo stadio estremo della sofferenza, la sua forma più radicale⁶³. Il *malheur* colpisce soprattutto la parte interiore dell'uomo, quella a cui si è soliti dare il nome di *anima*: modo di essere intimo, che non appare con la stessa immediatezza con cui un corpo o un viso si mostrano; uno stato d'animo può essere nascosto, tenuto segreto, ma un volto no.

Da questo punto di vista, il *malheur* non diviene fenomeno come la malattia del corpo che si presenta con sintomi osservabili, senza i quali essa non può neppure essere riconosciuta. Se la malattia fisica è per lo più visibile, il *malheur* rappresenta una forma di sofferenza del tutto

⁶³ Molti sono i passi in cui S. Weil si sofferma a riflettere sul *malheur* che per lei, più di ogni altra forma di sofferenza, invoca rispetto ed attenzione. La sofferenza, nella forma estrema di sventura, esige tanta più attenzione quanto più è relegata ai margini. Essendo la sventura una condizione di sradicamento, è necessario che allo sventurato sia offerta dimora, accoglienza, sia prestato ascolto. Su questi temi cfr S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Milano 1996; M. Shibata, *L'incarnazione del cristianesimo*, in *Filosofia e Teologia*, 3 (1994) 432-440. Per un approfondimento del *malheur* come perfetta mediazione fra uomo e Dio cf. S. Carta Macaluso, *Il Metaxý. La filosofia di Simone Weil*, Roma 2003, pp. 145-157.

singolare: quella estrema. Proprio perché è la forma di sofferenza più acuta, l'infelicità si manifesta pervasivamente, fino a divorare il corpo stesso; essa necessita della exteriorità per essere vista ed attestata anche da altri. Il *malheur* non può fare a meno del *sòma* per darsi effettivamente nell'individuo; vuole essere *somatizzato* per essere avvertito ed espresso fino in fondo. E come se, senza essere visibilmente testimoniata dal corpo, sostenuta dalla materia che ci costituisce, la sventura perdesse la violenza e il potere distruttivo nei confronti dell'uomo. Non c'è sofferenza che è realmente tale, se non passa per il corpo, a prescindere se la sua causa sia o no materiale. S. Weil attesta il legame inscindibile di corpo e sofferenza asserendo che anche i dolori di natura spirituale, che non nascono da un'originaria sofferenza del corpo, possono trovare spazio in noi solo nella forma di reali sofferenze, di dolori che il corpo fa propri soffrendo come se fosse colpito dalla malattia fisica. Solo il corpo, con i suoi segni, veicola la sofferenza, la cui natura non è materiale rendendo concreta la sua presenza nel nostro essere. Scrive l'Autrice:

"Nella sofferenza tutto ciò che non è legato al dolore fisico è artificiale, immaginario e forse eliminabile con una conveniente disposizione del pensiero. Anche l'assenza o la morte di un essere amato ci procura un dolore la cui parte irriducibile è qualcosa di simile a un dolore fisico: una difficoltà a respirare, una morsa stretta intorno al cuore, un bisogno insoddisfatto, una fame, un disordine quasi biologico (...). Un dolore che non sia raccolto intorno a questo nocciolo irriducibile è puro e semplice romanticismo, è letteratura"⁶⁴.

"L'infelicità è uno sradicamento dalla vita, che è reso irresistibilmente presente nell'anima dal fatto che essa è colpita direttamente dal dolore fisico. Se il dolore fisico è del tutto assente, non c'è infelicità per l'anima, perché il pensiero si sposta verso altri oggetti. Il pensiero rifugge dall'infelicità così prontamente, così irresistibilmente quanto un animale fugge la morte. Su questa terra solo il dolore fisico è in grado di incatenare il pensiero"⁶⁵.

Se il corpo è il sostrato di ogni tipo di sofferenza, perché senza corpo il dolore non è percepito, non appare, non esiste, ciò implica che il corpo è il vero responsabile del male che ci colpisce; e per suo tramite, nel dolore che lo accompagna, l'uomo fa esperienza della finitezza, del limite, dell'essere solo una creatura, della lacerazione fra Dio e uomo che la creazione comporta.

⁶⁴ S. Weil, *L'amore di Dio e l'infelicità*, Roma 1979, pp. 161-162.

⁶⁵ Ibid.

“Un dolore fisico che giunge fino al limite estremo, privo di qualsiasi consolazione perché accompagnato da un completo sconforto morale, è la totalità del tempo e dello spazio che in pochi istanti entra nell’infima estensione di un corpo e lacerata l’anima”⁶⁶.

Al corpo va imputata la ragione della condizione in atto o in potenza di dolore; nel corpo si dà la distanza estrema fra Dio e uomo, distanza che è poi la totalità dello spazio e del tempo, posta fra l’umano e il divino nell’atto della creazione. All’uomo, *che vive solo un momento*, non è dato di andare oltre questa totalità; gli è negata, prima ancora che egli ne avverta il bisogno, la possibilità stessa di “attraversare il tempo per intero, in tutta la sua lunghezza infinita”⁶⁷ per giungere nell’eternità.

“L’infinità dello spazio nelle sue tre dimensioni, l’infinità del tempo segnano l’ampiezza della distanza tra Dio e noi. Essa può essere superata solo discendendo, non ascendendo. Che Dio può superarla è la prova che è creatore”⁶⁸.

Di contro, che l’uomo non può farlo, non essendo in grado di ascendere, è prova che egli è un essere finito, vincolato allo spazio e al tempo, al male inteso “nel senso della materia”⁶⁹. Spazio e tempo entrano nell’uomo attraverso l’esperienza della sofferenza, quando, consegnata al dolore fisico, “la carne viva è intaccata e divorata”⁷⁰ e l’uomo si accorge che gli è impossibile uscire dal suo essere *hic et nunc* constatando di dovere “accettare di essere solo una creatura e niente altro”⁷¹. Il corpo è il luogo dove si aprono tutti gli interrogativi, dove l’uomo è costretto a porsi la questione: perché la sofferenza? È indubbio; è nel corpo che ognuno fa esperienza dell’abbandono. Il corpo è alla massima distanza dalla Trascendenza; è il male che si oppone al Bene. Come tale è nell’uomo la parte passibile di corruzione, distruzione, morte. Il corpo nega a prima vista la creazione, perché è destinato a morire, ad affermare il suo non-essere. Nel suo annientamento, il corpo cancella l’esistenza, non ne lascia più traccia, divenendo il nulla che si oppone alla pienezza di Dio. Il corpo è la manifestazione della lontananza da Dio, sancisce l’abbandono del Creatore che consegna la creatura alla finitezza, allo spazio e al tempo.

⁶⁶ S. Weil, *Quaderni* (da ora in poi *Qd*, Adelphi), vol. III, Milano 1988, p. 196.

⁶⁷ S. Weil, *Qd*, vol. IV, Milano 1993, p. 230.

⁶⁸ S. Weil, *Qd*, vol. III, p. 68.

⁶⁹ Ibid. p. 111.

⁷⁰ S. Weil, *Qd*, vol. IV, p. 251.

⁷¹ Ibid. p. 248.

“Su questa terra Dio non può essere perfettamente presente a noi, a causa della carne. Ma può diventare quasi perfettamente assente nell’infelicità estrema”⁷²,

la quale trova attuazione solo se parla come sofferenza del corpo. Il corpo è ciò che sta fra noi e Dio, la barriera che separa da Dio e impedisce di partecipare alla perfezione della Trascendenza. “La carne è il velo che fa da schermo fra Dio e noi”⁷³. Il corpo passibile di sofferenza è un’aporia che con la sua violenza suona quasi come un’offesa per la razionalità dell’uomo. Il corpo non è ciò da cui si può prescindere, di cui si può fare epoca, perché farlo equivale rinunciare alla vita; però ci separa dalla Trascendenza, si oppone come l’assolutamente imperfetto all’Assoluto perfetto, implica una condizione di esistenza inferiore rispetto all’esistenza perfetta del Trascendente. Il corpo è *un non-bene*⁷⁴. Tutto questo è il risultato della creazione intesa come atto d’amore. È una tesi indimostrabile per l’astratta ragione speculativa. L’abbandono di Dio sperimentato nel corpo non ha il senso di una semplice privazione o il valore di una mera opposizione fra il Bene e il male, fra l’eternità e il tempo, fra l’Assoluto e il condizionato fino a pensare le varie forme di opposizione, che di volta in volta si sono formulate, come differenze fra il divino e l’umano. L’abbandono incide sulla carne viva e si consuma in essa. Nel corpo che soffre, Dio abbandona realmente l’uomo al dolore senza fare nulla per impedirglielo e senza soccorrerlo.

È proprio così? Non pare. La tesi, che pensa il corpo a partire dal negativo, accentuando il legame fra corpo e male, non corrisponde al modo con cui la sensibilità odierna si rapporta al corpo. Oggi si impone come un dovere morale liberare l’uomo dall’imperfezione, garantire a ciascuno un corpo sano. Il diritto alla salute è un diritto inalienabile. Occorre un capovolgimento che ricordi in analogia la vita e la passione di Cristo. Il Cristo dei miracoli, che resuscita i morti alla vita, guarisce i malati, restituisce un corpo, una materia sana. Cristo, che è la risurrezione dalla morte, sacrifica il suo corpo nella crudeltà della passione; lo rende mortale: è *lo scandalo della croce*. Ma il terzo giorno risuscita⁷⁵.

⁷² S. Weil, *L’amore di Dio*, p. 172.

⁷³ S. Weil, *Qd*, vol. III, p. 359.

⁷⁴ S. Weil, *Qd*, vol. III, p. 193.

⁷⁵ Per questo aspetto del sacrificio del corpo e della imitazione del sacrificio di Cristo come donazione di sé agli altri Cfr. P. Gamberini, *Caro cardo salutis. L’incarnazione come dono di trascendenza*, in *Filosofia e Teologia*, 1/2005, pp. 76-87, Per una critica serrata al pensiero di S. Weil, vedi I. Testoni, *Il sacrificio del corpo, dialogo fra Caterina da Siena e Simone Weil*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 28.

Tuttavia non è neppure questa la questione. La domanda è un'altra e mette di fronte allo scenario drammatico dell'abbandono. Possiamo, infatti, facilmente ammettere la necessità del sacrificio e compatire sofferenza, corpo e uomo. Possiamo concordare, proprio per la nostra attuale sensibilità, che *sia giusto e moralmente doveroso* accogliere lo sventurato con il suo corpo e garantirgli tutti i beni terreni irrinunciabili per l'esistenza. Possiamo mostrare attenzione per chi soffre, convinti che "gli sventurati non hanno bisogno d'altro, a questo mondo, che di uomini capaci di prestare loro attenzione"⁷⁶. Tutto ciò, però, non risponde al perché della sofferenza, non fa comprendere perché la creazione debba darsi sotto il segno della negatività; non mette in contatto con la Trascendenza, semmai fa avvertire ancora di più la distanza giacché a prendersi cura della creatura non è Dio, ma un'altra creatura. Non c'è altra via che *l'attenzione* al corpo sofferente, senza pretendere che la sofferenza sparisca; non c'è altra strada che la compassione non per annullare, ma per accettare l'altro così com'è⁷⁷.

"Accettare quel che è amaro; non bisogna che l'accettazione si rifletta sull'amarizza e la diminuisca. Infatti, non è questo che può diminuire la sofferenza, perché l'oggetto dell'accettazione è ciò che è amaro in quanto è amaro; e non altro. Dire come I. Karamazov: nulla può compensare una sola lacrima di un solo bambino. Tuttavia accettare tutte le sue lacrime e gli innumerevoli orrori che sono oltre le lacrime. Accettare queste cose, non in quanto comporterebbero compensi, ma in se medesime. Accettare ch'esse siano, semplicemente perché sono"⁷⁸.

⁷⁶ S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 78.

⁷⁷ In una lettera a P. Perrin, S. Weil esprime il dovere della compassione come *amore* delle sofferenze degli altri, nella misura in cui non siamo chiamati ad alleviarle" (p. 6). Di fronte al dolore altrui si sperimenta l'impotenza, il non potere fare niente per rendere nulla la sofferenza. Il dovere dell'uomo è allora l'amore e l'attenzione che lasciano lo sventurato tale e nondimeno amato nella sventura: "La pienezza dell'amore del prossimo sta nel sapere che lo sventurato esiste, come uno fra i tanti, non come esemplare della categoria sociale ben definita degli sventurati, ma in quanto uomo, del tutto simile a noi" (p. 78). Di fronte alla sofferenza altrui non si può rimanere spettatori impassibili, incapaci di compatire; si deve amare. Amare è farsi carico con chi soffre del dolore non per alleggerirlo del suo peso, poiché il dolore rientra nell'ambito di quelle esperienze personali in cui nessuno può sostituirsi al soggetto che soffre o insegnargli come affrontare la sofferenza, in cui chi soffre è profondamente solo nell'apertura di uno spazio che separa l'umano e il non umano. Amare è condividere il dolore dell'altro affinché questi si senta accolto anche nel male, in quanto esiste così com'è, nella sofferenza o nell'assenza di essa. La sofferenza *semplicemente* esiste, è un inevitabile per la creatura; il problema non sta nel "non cercare di soffrire o di soffrire di meno, ma nel non essere alterato dalla sofferenza" (S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, op. cit. p. 145). Per questo per la Weil "amare e compatire sono l'accettazione della sofferenza altrui come se fosse la propria e non in vista di una redenzione o purificazione, poiché esistono sofferenze che non si possono annullare, né si può allontanare chi soffre solo perché soffre. Tutto questo non va bene, è segno di un male; non è come dovrebbe" (Ibid.).

⁷⁸ Ibid.

Bisogna fermarsi e dare ascolto al corpo per sentire cosa ha da dire, per capire il senso del suo essere creato. Se non si fa questo ogni discorso sulla creazione e su Dio rimane muto, vuoto, insignificante; peggio, diventa offensivo per chi soffre e muore. Pretendere di insistere che questo sia "il migliore dei mondi possibili" di fronte ad un uomo che ha perso tutto, che soffre, o "la cui famiglia fosse tutta morta nei tormenti", un uomo "che fosse stato a lungo torturato, anch'egli, in un campo di concentramento", significa offendere chi soffre o ammettere il fallimento di Dio, in quanto "se avesse creato il migliore dei mondi possibili, ciò vorrebbe dire che egli poteva ben poco". Prendere sul serio la sofferenza, compatire, riconoscere valore alla dimensione corporale proprio nel suo essere segno del male e dell'abbandono di Dio e così semplicemente accettarla, è l'unica possibilità per comprendere la relazione fra termini che si danno come assolutamente separati e contraddittori: corpo e Trascendenza. Solo così si può *tendere ad avere della misericordia divina una concezione che possa essere comunicata a qualsiasi essere umano*. Ma ecco la domanda: ci si può affidare alla potenza dell'amore divino che è nell'atto creativo?⁷⁹

Per rispondere bisogna ascoltare il corpo sofferente; e, però, la risposta che esso dà implica una battuta d'arresto, più esattamente un vero e proprio passo indietro, un tornare all'origine, dove tutto è cominciato nell'ordine del tempo: l'atto della creazione. Solo il corpo creato può essere pensato come luogo della massima distanza da Dio, dell'abbandono, della sofferenza. E questo permette di pensare la Trascendenza. La risposta che il corpo dà suona ancora in prima battuta contraddittoria e si esprime in una formula che ricorre insistentemente: creazione in quanto *de-creazione*; onnipotenza in quanto *abdicazione* e rinuncia alla potenza assoluta ed incondizionata da parte di Dio. La risposta invoca un'onnipotenza che si autonega, si limita, rinuncia ad essere onnipotenza, che esercita la sua potenza nello scegliere di essere impotente. La risposta insiste su un singolare movimento di ritrazione di Dio rispetto a sé. Solo pensando la creazione nell'ottica della *de-creazione* e della *abdicazione* si può sciogliere l'aporia. Ma questo suppone che sia proprio l'uomo, paradossalmente, che perdoni Dio di questa sua scelta, lo *perdoni* del suo "crimine contro di noi, quello di averci fatti creature finite"⁸⁰, di "farci esistere"⁸¹; lo *per-*

⁷⁹ "Debbo tendere ad avere della misericordia divina una concezione che non si cancella, che non si muta, qualsiasi avvenimento la sorte voglia dirigere su di me, e che possa essere comunicata a qualsiasi essere umano" (Ibid. p. 207), "Senza costituire per lui un oltraggio". Si legga anche S. Weil, *Qd*, vol. III, p. 110.

⁸⁰ S. Weil, *Qd*, vol. IV, p. 114.

⁸¹ Ibid., p. 348.

doni ancora di avere scelto di abdicare, lo *perdoni* del suo silenzio, del suo abbandono, del fatto che “il grido ci lacerava le viscere, ma noi “non ottenevamo altro che il silenzio”⁸².

Conquistare la risposta vuol dire sciogliere la distanza fra uomo e Dio, capovolgere la relazione di separazione fra creatura e Creatore. La possibilità di pensare la immanenza (il lato della creatura con il suo corpo) e la Trascendenza (l'alterità assoluta di Dio che non ha corpo se non nel farsi uomo del Figlio) legate e non contrapposte, perché separate dall'ordine del tempo e dalle leggi della materia in gioco con la creazione. Seguendo la Weil si può dire che dall'estraneità dell'Alterità assoluta di Dio rispetto all'uomo nella sua corporeità, si giunge prima ad un'idea di corpo come *ciò che sta in mezzo*, nel significato letterale del termine greco *metaxú*, ciò che si frappone nel senso della barriera, dell'ostacolo; e poi all'idea di corpo come il *mezzo*, il tramite, il *metaxú* in senso più metaforico ma pregnante, l'intermediario fra sé (l'uomo) e la Trascendenza. Infine all'idea di corpo come luogo di apertura della Trascendenza stessa, luogo privilegiato nell'Incarnazione. Dall'altra parte, però, lo scioglimento della distanza, della separazione, che è lacerazione per l'uomo in quanto lontananza dal Bene, si dà nella massima separazione e distacco fra uomo e Dio. L'uomo non può comprenderlo subito, perché in lui sempre, nell'infelicità, riecheggia all'infinito, senza risposta, la domanda sul perché della sua sventura.

“Colui che entra nell'infelicità sente che questa domanda si installa in lui e non smette più di gridare. Perché. Perché. Cristo stesso l'ha posta: Perché mi hai abbandonato?”⁸³.

“A questa domanda Dio non risponde, tace; risponde tacendo, la parola di Dio è silenzio. La segreta parola d'amore di Dio, che è la vera risposta al perché, non può essere altro che il silenzio. Cristo è il silenzio di Dio”⁸⁴.

6. Il perché è nell'origine

Fermiamoci di fronte a questo *perché* e cerchiamo nell'origine una qualche spiegazione. L'atto della creazione è il momento dell'amore di Dio. Questo amore, però si consegna all'uomo nella negatività, nel male costitutivo all'essere dell'uomo come cosa creata. Come è possibile che

⁸² S. Weil, *Qd*, vol. III, p. 363. Questo perdono è così il momento in cui l'uomo sa che proprio «il male è l'innocenza di Dio» (S. Weil, *L'ombra e la grazia*, op. cit. p. 197), prova dell'amore del Creatore per le creature.

⁸³ S. Weil, *L'amore di Dio*, op. cit. p. 205.

⁸⁴ Ibid. p. 205-206.

un atto d'amore si manifesti come reale presenza del suo opposto? Accade che l'amore di Dio per la creatura è il movimento di auto-negazione di Dio che rinuncia a sé, abdica, cessa nello spazio e nel tempo della creatura di essere onnipotente, allontanandosi nella distanza estrema dalla sua creatura. Accade ancora che solo questo allontanamento permette all'uomo di essere realmente libero; solo questo allontanamento è la condizione del libero arbitrio invocata dall'uomo nel momento in cui sceglie di fare ciò che gli è stato proibito. La prova dell'amore di Dio è avere consegnato all'uomo la libertà. Evitare da parte di Dio di essere per l'uomo un tiranno, un dominatore che si impadronisce con violenza della creatura. “L'abbandono è il modo divino proprio di accarezzarci”⁸⁵. La negazione che Dio opera su di sé, l'abdicazione al suo potere è lo spazio d'apertura della libertà della creatura. Dio creatore si decrea; Dio che crea l'altro da sé decrea se stesso, si svuota di sé e dell'onnipotenza, che costituisce il tratto essenziale, per garantire alla creatura la necessaria distanza che la rende libera. La creazione è ritrazione di Dio, la Trascendenza che si fa assoluta alterità, differenza, silenzio rispetto alla creatura:

“La creazione e il peccato originale sono due aspetti d'unico atto di abdicazione di Dio”⁸⁶, perché “la creazione, per Dio, non è consistita nell'estendersi, ma nel ritirarsi. Egli ha cessato di “comandare ovunque ne aveva il potere”⁸⁷.

Quando la Trascendenza si nega all'immanenza, lasciando che questa obbedisca al suo ordine interno, regolato dalle leggi meccanicistiche della natura o dalla libera volontà dell'uomo, proprio in quel momento si compie l'atto d'amore assoluto di Dio. Il valore di una presenza che si registra dall'altro polo della relazione, dall'uomo, come assenza si enfatizza per compiersi come l'unica vera presenza sotto cui comprendere onnipotenza, bontà e misericordia di Dio. Il Dio che nega sé e rinuncia alla potenza, alla possibilità di agire nell'ambito dell'umano, sia pur per arrecare un bene all'uomo, per salvare suo Figlio in croce, è l'unico modo per pensare la compresenza nel mondo di Grazia e male, senza negare l'una o l'altro per evitare la contraddizione. Da qui si riconquista la dignità, il valore del corpo come luogo di mediazione e non più perdizione fra l'umano e il divino.

Solo esempi allora: Creazione, Passione, Eucaristia. “La Creazione, la Passione, l'Eucaristia, sempre lo stesso movimento di ritiro. Questo

⁸⁵ S. Weil, *Qd*, vol. IV, p. 179.

⁸⁶ Ibid. p. 177.

movimento è l'amore"⁸⁸. Forse un solo esempio: l'Incarnazione e la Croce, la *kšnosij* e il silenzio che accompagnano la morte di Cristo, la croce come luogo dove osservare la distanza di Dio come amore.

"Dio ha creato grazie ad un atto d'amore e per amore (...). Ha creato degli esseri capaci di amare a tutte le distanze possibili. Egli stesso è andato, dato che nessun altro avrebbe potuto farlo, alla distanza massima, la distanza infinita. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, strappo supremo, dolore a cui nessun altro è paragonabile, meraviglia dell'amore, è la crocifissione"⁸⁹.

In altro modo non si risponde al problema del male, non si ammette, non si torna a Dio senza avere perduto né sé né l'innocenza di Dio. Abbiamo due piani distinti, alla massima distanza. L'uomo, impasto di anima e di corpo, è *pesantezza, bassezza, materia, tempo, essere terreno, creatura, mondo, male, sintesi di necessità e libertà, bene condizionato*. La grazia, invece, è *trascendenza, eternità, profondità, amore assoluto, bene assoluto*. Nella dicotomia fra trascendenza e immanenza, fra Creatore e creatura nel mezzo o non c'è nulla, perché fra i due poli si intende la distanza assoluta ed incolmabile o vi è mediazione. La mediazione è il corpo. Qui si pensa il corpo come *luogo di salvezza*; il corpo si dà come *metaxē* Ugnnâmi, ospitare l'Incarnazione:

"La discesa di Dio, epifania nascosta del suo amore, attraverso lo spazio ed il tempo, nel nascondimento e nella rinuncia al suo potere sulla creazione, rende possibile il rapporto d'amore fra Lui, divenuto schiavo impotente e l'uomo, che, proprio per questo nascondimento, può ascoltarlo senza essere schiacciato da una sua presenza trionfante, e può liberamente rispondergli. La *kenosi* di Dio fonda la libertà dell'uomo"⁹⁰.

L'Incarnazione, il farsi uomo del Figlio, assumendo un corpo, è l'esempio della *de-creazione*, la condizione del sacrificio, la rivelazione, nella croce, nel silenzio del Padre, del dono d'amore:

"L'incarnazione è il *sacrificio per eccellenza* perché la creazione e l'Incarnazione sono legate dallo stesso filo; la prima è abdicazione di Dio al suo potere,

⁸⁷ S. Weil, *Qd*, vol. III, p. 403.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ S. Weil, *L'amore di Dio*, op. cit. p. 168.

⁹⁰ E. Castellana, *Kenosis. La discesa di Dio in Simone Weil*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985, p. 65. Sulla struttura creazione/de-creazione, presenza/assenza di Dio nella creatura, mediazione nel corpo fra creato e Creatore, disgiunzione e riunificazione nella creazione, nell'Incarnazione, nella passione di Cristo in quanto tutti segni dello svuotarsi della potenza divina. Cfr A. Putino, *L'attenzione creatrice e il vuoto in Simone Weil*, in *Filosofia e Teologia*, 2 (1993) pp. 370-379, Il testo ampliato in *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, in cui il senso del corpo come luogo di rivelazione della Trascendenza è messo bene in luce.

l'altra è una seconda e totale abdicazione fino ad assumere, in Cristo, la condizione di schiavo crocifisso. Creazione e incarnazione sono inserite l'una nell'altra (...). La creazione è già un'incarnazione del Verbo e l'incarnazione personale in Gesù di Nazareth è la continuazione e il compimento di quella (...). L'incarnazione, oltre ad essere parola di Dio al mondo, è anche il silenzio ed il nascondimento di Dio, poiché in essa Dio continua la sua discesa *kenotica*"⁹¹.

L'evento dell'Incarnazione è il momento in cui Dio si separa da sé e si rivolge all'uomo con un corpo. "Egli ci ha creati a sua immagine, vale a dire ci ha dato il potere di abdicare in suo favore come egli ha abdicato per noi"⁹². Dio rinuncia a sé e si *de-crea* per noi e noi rinunciamo noi, stessi, al nostro essere, ci *de-creiamo* per Dio. In realtà non rinunciamo all'essere, bensì lo conquistiamo in quanto la *de-creazione* umana opera solo sulla materia, sul *non-bene*. *Farsi vuoto* per consentire alla Grazia di scendere in noi, lasciandole spazio, per permettere a Dio di amarsi in noi, giacché in quanto creature finite non siamo capaci di un amore infinito per un oggetto infinito né il Bene può amare ciò che non è bene. Non siamo noi ad amare Dio; è Dio che ama sé attraverso noi:

"La creazione è un atto d'amore ed è perpetua. In ogni istante. La nostra esistenza è amore di Dio per noi. Ma Dio può amare solo se stesso. Il suo amore per noi è per se stesso attraverso di noi. Così egli, che ci dà l'essere, ama in noi il consenso a non essere (...). Sempre egli mendica da noi l'esistenza che ci dà"⁹³.

Tuttavia, non è mai possibile fare a meno del corpo per esistere ed essere per gli altri donazione di compassione e misericordia, donazione di Cristo"⁹⁴.

⁹¹ Ibid. pp. 69-70.

⁹² S. Weil, *Qd*, vol. IV, p. 350.

⁹³ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, op. cit. 59.

⁹⁴ "In questo è radicale la lettura weiliana delle parole di Cristo: Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (*Matteo*, 25, 35-45). Prestare aiuto è carità, amore per un altro in quanto amore che veicola l'amore reciproco dell'uomo e di Dio; è riconoscere la reale presenza del Cristo in ogni sventurato, accettando che la sventura sia: "Il Cristo è presente su questa terra ovunque ci sia crimine e sventura, a meno che gli uomini non lo scaccino. Senza gli effetti soprannaturali di questa presenza, come potrebbero gli innocenti schiacciati dalla sventura evitare di cadere nel crimine di maledire Dio, e di conseguenza nella dannazione?" (S. Weil, *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996, p. 19). Cristo è presente tanto in colui che soffre quanto in colui che presta soccorso e che così ne manifesta dentro di sé la presenza. L'aiuto offerto è donazione di Cristo all'infelice: "Egli dice infatti: 'E a me che l'avete fatto'. Cristo vive dunque nell'infelice affamato e ignudo: ma non per effetto della fame o della nudità, poiché l'infelicità di per sé non racchiude nessun dono derivante dall'alto, quanto grazie a quell'atto di donazione (...). Il Vangelo ci rivela che colui che dona per vera compassione dona Cristo stesso" (S. Weil, *L'amore di Dio*, op. cit. p. 196).

È necessario continuare ad essere corpo e a far morire di fame la parte peritura, mentre il corpo è ancora in vita. Così un corpo di carne passa direttamente al servizio di Dio⁹⁵. La dialettica fra Dio e uomo è tutta *corporale*; non altrove è la ricongiunzione degli estremi se si vuole salvare l'integrità della persona nel tratto che la mantiene in vita, il corpo. Dio sceglie un corpo per rivelarsi agli uomini nel divenire uomo nel Figlio. Questo è l'elemento nuovo del Cristianesimo rispetto alle altre religioni. Per questo solo nel corpo che soffre, ricorda Paolo, diventiamo coeredi di Cristo, partecipando alla sua passione ed alla sua gloria, coeredi con Lui dell'amore del Padre.

7. La proposta della teologia

È un dato acquisito dalla esegesi biblica che l'obbligazione etica è fondata sulla *storia della salvezza e da questa dedotta*⁹⁶; *il tu devi è sempre vincolato dalla certezza di fede: Dio ha fatto*. È questo il modo originale con cui il Nuovo Testamento formula la questione etica. Si tratta della mediazione tra l'evento di morte e di risurrezione di Cristo e la storia degli uomini, accolta in tutta la complessità delle sue strutture. Che cosa significa, allora, per il battezzato fare il bene ed evitare il male? A questo livello, la domanda etica è sempre la stessa, ieri come oggi. Ma ci si accorge facilmente che la costruzione della domanda comporta la possibilità ineliminabile di una pluralità di discorsi etici all'interno del cristianesimo, a seconda che si scelga per l'una realtà (*Evento*) oppure per l'altra (*Storia*) da mediare, e si cerchi di fare un discorso che sfugga alle tenaglie di soluzioni opposte. Sembra che la Teologia morale, nella sua lunga storia, abbia percorso tutte le strade possibili alla ricerca di una soluzione soddisfacente⁹⁷. Attualmente, la domanda etica è formulata all'interno della comunità cristiana con una complessità tale da rendere la costruzione della risposta difficile.

⁹⁵ S. Weil, *Qd*, vol. IV, p. 337.

⁹⁶ La bibliografia su questo tema è molto ampia. Indico le opere alle quali ho fatto riferimento più frequentemente. R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I: Da Gesù alla chiesa primitiva. II: I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990. G. Lohfink, *Per chi vale il Discorso della montagna. Contributi per un'etica cristiana*, Paideia, Brescia 1990. G. Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*, Paideia, Brescia 1990. E. Lhose, *Theologische des Neuen Testaments*, Stuttgart 1988. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Du Cerf, Paris 1967. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982. O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris 1972. H.D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Bologna 1974. N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965.

⁹⁷ Una valida introduzione alla storia della Teologia morale è stata scritta da S. Pinckaers, *Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Du Cerf, Paris 1985, pp. 197-326.

Per rispondere alla domanda dobbiamo interrogarci sulla relazione tra il fondamento dell'atto etico e la sua dimensione normativa. L'impeparatività dell'etica (lo ribadisco di nuovo) non consiste semplicemente nell'adeguamento del soggetto ad un ordine cosmologico o valoriale e nemmeno nella coerenza con la propria struttura egologica⁹⁸. È vero che alla coscienza morale incombe il dovere insostituibile di baricentro del soggetto, ma come un compito. Il soggetto ha il gravoso impegno di fare evolvere la propria eticità verso una coscientizzazione sempre più consapevole delle sue scelte, di estendere la propria responsabilità a tutti i suoi atti. Il luogo simbolico dove il soggetto dice sì oppure no e progetta il senso della sua relazione con la realtà vive nella dinamicità dell'esistenza quotidiana, nel farsi del soggetto morale, il quale si scopre come auto-coscienza. Per questo, l'etica cristiana non ha origine dalla realtà del proprio io, né del mondo né delle norme o dei valori, bensì dalla realtà di Dio nella sua Rivelazione, in Cristo. Questa è l'esigenza che occorre porre prima di qualsiasi altra a chiunque voglia occuparsi dell'etica cristiana. Essa trasporta ognuno di noi nel bel mezzo della realtà rivelata da Dio in Cristo. Il posto, che in tutte le altre etiche è caratterizzato dalla antitesi tra dovere ed essere, tra motivo e opera, nell'etica cristiana è occupato dalla relazione tra realtà e divenire reale, tra passato e presente, tra storia ed evento, tra Cristo e Spirito Santo. Solo in questo commercio continuo è possibile una scelta etica cristiana.

L'espressione etica teologica sembra ambigua. Che cosa s'intende affermare con questa dizione? Un contenuto normativo, che sarebbe dedotto dalla riflessione teologica oppure dalla tradizione, e che costituirebbe un insieme di principi, denominato "etica cristiana"? Io non credo che un tale insieme esista, o debba esistere. Se s'intende invece indicare il modo secondo cui la teologia affronta il problema etico, io sono d'accordo, a condizione però che si precisi che nella cultura pluralista la teologia non si propone di fornire all'etica delle norme con un contenuto preciso, ma piuttosto di arrecare un utile contributo alla questione della legittimità dell'etica e delle condizioni della sua importanza. Il tema della bioetica deve essere affrontato alla stessa stregua d'ogni altro. Esso non presenta alcuna specificità, tale da meritare da essere trattato con metodi diversi da quelli che si mettono in opera per qualsiasi tema di natura etica. In una società pluralista, la bioetica può essere trattata a partire da imposizioni normative proprie di una morale con contenuti specifici. Deve essere piuttosto oggetto di un di-

⁹⁸ È noto il famoso detto: *diventa ciò che sei*.

battito, di una discussione tra tutti coloro che sono interessati; dibattito che non pregiudica le decisioni normative da assumere. Quale spazio deve occupare in questo dibattito? È il problema che mi sembra di dover porre, prima di ogni altra considerazione.

1) La teologia cristiana, ispirata dalla Sacra Scrittura, ricorda, prima di tutto, che l'etica ha inizio dall'ascolto. "Ascolta Israele!". Il Vangelo è proclamazione. Una Parola viene dall'Altro per far nascere in noi la coscienza di noi stessi, degli altri e di Dio. Una Parola che spezza la chiusura narcisistica in noi troviamo il nostro compiacimento, ed esige che facciamo posto all'altro in noi. La struttura stessa della Legge di Dio sottolinea questo fatto: l'etica nasce dall'intervento, dall'interpellanza dell'altro, che ha come effetto la nostra liberazione dalla schiavitù interiore, in questa casa d'Egitto in cui il nostro egoismo ci tiene prigionieri. Il dono della Legge è, nello stesso tempo, la concretizzazione della libertà che Dio ha donato al suo popolo e il mezzo per rimanere in essa. La libertà sorge, quando siamo interpellati dalla parola dell'altro; essa è reale quando ricerca le vie e i mezzi per rispettare gli altri, nei loro beni come nella loro vita, nella loro parola come nel loro corpo. E questo significa ascoltare, imparare ad ascoltare. La Parola di Dio, per chi intende esercitarsi ad ascoltarla, sveglia in noi l'attenzione per la realtà concreta degli altri, affinché la Parola dell'Altro sia a poco a poco compresa nel grido, nella sofferenza o nella ribellione dell'altro, nel suo desiderio od anche nella sua noia.

Così testimonia la parabola del buon Samaritano⁹⁹. Anzitutto negativamente: non è sufficiente essere un esperto in questioni morali o religiose per comprendere la Parola che giunge a noi dall'Altro. In nome di questa competenza, si può a volte anche rifiutare di capire; e giustificare questa sordità con eccellenti argomenti teologici. Si può, dunque, conoscere la Legge, le sue prescrizioni normative e passare accanto ad un ferito senza fermarsi. Che cosa è mancato al sacerdote e al levita della parabola? Di non accontentarsi di avere visto il ferito, ma di capire in se stessi il suo richiamo; non hanno lasciato parlare in loro la voce che chiamava a compassione. Hanno rispettato le prescrizioni legali, riguardanti senza dubbio le proibizioni legate al loro sacerdozio; non hanno inteso la parola dell'(A)ltro. Ciò che invece ha fatto il samaritano, "afferrato da pietà alla vista del ferito". L'etica comincia, dunque, con l'ascolto della voce dell'(A)ltro in se stesso e sul modo della compassione o dell'indignazione.

⁹⁹ Lc 10, 29-37.

Pertanto la verità della questione etica si gioca anzitutto nel profondo del cuore di ogni essere umano. Se c'è una verità che la tradizione teologica può ricordare è proprio quella indicata. Essa condiziona tutto il dibattito moderno sulla morale. Effettivamente, il rischio di vedere oggi la morale ridotta a mera funzione sociale, apprezzata soltanto per la sua utilità o la sua efficacia, è grandissimo. Tende sempre più ad avvicinarsi al diritto; e come il diritto, inclina a diventare l'espressione di un consenso sociale maggioritario, cercando di imporre a tutti delle norme legittimate per il loro valore sociale. Ma la morale, anche nei suoi aspetti più sociali, non deve mai dimenticare che essa è, anzitutto, l'espressione di una responsabilità personale, in cui trova senso la libertà del soggetto. Questo è quanto di più significativo ha portato la tradizione biblica, giudaica e cristiana, al dibattito moderno sull'etica.

2) Posto questo tipo di comprensione della responsabilità, quattro esigenze maggiori ne sembrano tradurre praticamente il valore.

- a) Essere eticamente responsabile significa prima di tutto prendere sul serio la realtà concreta: essa determina l'etica vissuta e non i principi astratti di un sistema morale. La questione alla quale si deve rispondere nasce dall'altro concreto. Gesù non si stanca mai di ricordare che il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. La legge orienta agli altri; ed è questo concreto altri che occorre prendere sul serio, non la difesa dei principi. Ciò non implica la negazione dell'esistenza di principi o di leggi; oppure che questi principi e leggi conducano forzatamente alla ipocrisia. È il richiamo della Bibbia, secondo cui i principi hanno senso perché ci rinviano agli altri, esigendo che ci lasciamo sconvolgere, come testimonia l'esempio del buon samaritano. Prendere in considerazione la realtà, non significa affatto scansare il carattere drammatico dell'esistenza umana, votata alla morte, anticipando frequentemente, con la sua violenza, le sofferenze che essa infligge o subisce, o il male che l'opprime senza ragione. Si deve rinunciare a costruire un'etica prometeica che vorrebbe correggere questo dramma, o abolire la realtà del peccato. Da tutto ciò, l'etica deve imparare a conoscere la modestia e la fragilità delle sue proposizioni; ma anche la grandezza del suo scopo: manifestare la forza della speranza e il valore della persona umana, qualunque sia la realtà. Cosa sarebbe un'etica senza speranza?
- b) Essere eticamente responsabile, significa infine valorizzare l'interdipendenza. Una decisione etica, anche quando è frutto di una scelta personale, si iscrive sempre in una rete di relazioni spaziali

e temporali, che la nutrono, la condizionano, le conferiscono legittimità. Il fatto che ogni decisione deve tener conto del contesto, ci spinge ad una certa umiltà. Siamo infatti coscienti di essere condizionati nelle nostre scelte, sulle quali possiamo esercitare un certo controllo. Ma esiste anche ciò che ci condiziona, senza che noi ne siamo coscienti. Di conseguenza, risulta che le nostre decisioni sono sempre parziali, precarie, suscettibili di revisione.

- c) Inoltre il riconoscere il valore dell'interdipendenza porta a decisioni consensuali, frutto di una deliberazione in cui sono presi in considerazione moltissimi elementi; e questo, si dovrà convenire, costituisce una grande ricchezza. Interdipendenza significa che ciascuno rappresenta per gli altri una sfida etica: il rispetto degli altri è messo così direttamente alla prova. Se la sfida è cosciente, allora l'apprendistato di un'etica comunitaria può avere inizio. Ed è proprio così che la responsabilità si esercita in modo comunitario. L'esperienza cristiana della vita ecclesiale può essere ricordata come capace di manifestare la ricchezza relazionale di una visione positiva dell'interdipendenza. La quale, lungi dallo sterilizzare le responsabilità personali, le affina, facendo di esse l'espressione dell'amore e, dunque, della libertà e non della necessità. Per questo, come cristiani, noi saremo sempre contrari all'individualismo, il quale rifiuta ogni positività alla realtà della interdipendenza e cerca di evitarla il più possibile, spesso a prezzo della solidarietà, e siamo contrari anche al conformismo morale, che scioglie la responsabilità in una accettazione senza ritorno dell'opinione dominante.
- d) Essere eticamente responsabili, vuol dire riconoscere la necessità di un assoluto morale, che sottintende e orienta le nostre decisioni ed ha valore universale. Questo assoluto, si sostanzia nel rispetto degli altri. Ma non si può avere rispetto per l'altro soltanto perché questi possiede qualche qualità che lo rende rispettabile ai nostri occhi; è la nostra decisione etica che lo rende rispettabile. Rispetto è, dunque, incondizionato, assoluto. Anche se la decisione ha un carattere razionale (si può, in effetti, ammettere che questo rispetto si sviluppa nel senso di una migliore cooperazione tra gli individui) ciò che la legittima è la nostra esperienza personale che non possiede una vita possibile per sé, se non esiste almeno un'altra persona che ne attesti il valore. Perché, al nostro desiderio occorre che risponda il desiderio di almeno un'altra persona, la quale ci vuole vivente. Senza questa attestazione, non esistiamo affatto. È ciò che si chiama amore, così necessario per vivere come l'aria che respiriamo. Il Vangelo non cessa mai di ricordarci che possiamo manifestare agli altri

l'amore, proprio perché e prima di tutto è stato manifestato a noi. Voi potete amare perché io vi ho manifestato il mio amore, dice Dio; è perché io mi sono avvicinato a voi in Gesù Cristo, come il buon samaritano si è avvicinato al ferito, che voi potete, a vostra volta, diventare prossimo agli altri. Ciò che crea il rispetto verso gli altri, è il rispetto per se stessi. E questo è possibile perché l'abbiamo riconosciuto presente in uno sguardo, nella parola o in un gesto di altri nei nostri confronti. Ora, nessuno, dice la Bibbia, è abbandonato da Dio, qualunque sia il suo smarrimento o la sua colpa. Uno solo in realtà ha potuto fare l'esperienza dell'abbandono: Cristo sulla croce. E proprio perché Gesù Cristo ha sperimentato l'abbandono al nostro posto: "Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?", non c'è nessuno che sia sul punto di dover perdere ogni rispetto di sé. A questo punto, è possibile fondare teologicamente l'esigenza del rispetto della persona altrui. "Tu amerai il tuo prossimo, come te stesso". Il come te stesso pone in evidenza la reciprocità del rispetto di sé e del rispetto per gli altri.

3) La secondarietà dell'etica

Se ciò che sto dicendo è corretto, l'apporto della riflessione teologica all'etica consiste essenzialmente nel richiamo della secondarietà del passo dell'etica, sempre in situazione di risposta alla domanda dell'altro, e nella triplice esigenza che nasce da questo fatto. Perciò, in relazione al campo specifico dell'etica, troviamo due elementi essenziali, come contributo specifico della teologia.

- a) Che cosa suscita e nutre la riflessione bioetica? È la preoccupazione di fare trionfare dei principi della morale, di gestire degli interessi divergenti, di mantenere con il timore la ricerca nei limiti giudicati ragionevoli? In breve: mirare ad un interesse sociale oppure all'ascolto della parola dell'altro, che si esprime oggi in maniera adeguata sia nella domanda angosciata dei responsabili della salute sia nell'appello dei malati?
- b) Dalla risposta a questa prima questione, elementare ma fondamentale, scaturisce la responsabilità. Se siamo d'accordo sulle tre regole che ho appena ricordato, constatiamo che il meglio che possiamo dare come teologi, non sono dei contenuti normativi, ma delle regole di funzionamento etico. di criteri per la decisione con la motivazione.

La prima esigenza: chiamare in causa la realtà concreta, significa, in bioetica, che il primo passo che condiziona tutti gli altri è di mettersi all'ascolto di ciò che si dice in un problema o in una situazione con-

creta; ciò che si dice e da parte di chi, direttamente o indirettamente. Apprendistato dell'ascolto, che non è spontaneo né per i teologi né per i medici! Significa anche rinunciare a negare la realtà, per es. quella della morte, e rinunciare a proporre soluzioni che cercano più di mascherare la drammaticità dell'esistenza che ad assumerla.

La seconda esigenza: far proprio il valore dell'interdipendenza. Questo fatto implica la scelta di un'etica fondata sulla deliberazione contro un'etica imposta dall'esterno; prendere in seria considerazione l'equipe medica e la persona dell'ammalato. Un'etica che non ha un a priori, ma che è nutrita dal convincimento che ciascuno degli interessati ha il diritto di esprimersi. Naturalmente una tale regola è più evidente nel vasto campo dell'etica clinica che non in quello di punta della ricerca in materia di genetica, per esempio. Ma anche in questo caso, se si vuole prendere sul serio l'interesse etico della cosa, occorre che tutti gli interessati, diretti o potenziali, a tali ricerche, possano dire la loro parola. Per questo devono essere correttamente informati fin dall'inizio di ciò che si realizza oggi nei laboratori di ricerca.

La terza esigenza: occorre decidere per un riferimento comune, che servirà da norma critica per il comportamento, un assoluto morale. La teologia cristiana può ricordare con convinzione che la norma del rispetto degli altri, che è in perfetta linea con la Scrittura sia del Decalogo sia del Vangelo, non è fondata soltanto su una tradizione religiosa e culturale, ma anche sull'esperienza più essenziale che fonda la giustizia: la forza strutturante vitale del riconoscimento della dignità di ogni persona. A partire da questo assoluto morale, ogni riflessione in bioetica trova la sua chiarezza. Non liberata dalla responsabilità delle decisioni concrete, spesso difficili ma sostenuta da questa certezza, che solo il rispetto della persona degli altri può tutelare l'etica da manipolazioni ingiuste o da atteggiamenti autoritari.

GLI AUTORI DI QUESTO QUADERNO

Ioannis ASIMAKIS, presbitero diocesano dell'Arcidiocesi di Corfù, Zante e Cefalonia, Rettore della Chiesa del Sacro Cuore a Thessaloniki. È responsabile della pastorale per la diaspora cattolica della Tracia Occidentale e Delegato del Vicario Apostolico per le relazioni ecumeniche. Ha ottenuto il dottorato in Teologia Dogmatica (con specializzazione in ecclesiologia) presso la Pontifica Università Gregoriana, con la tesi: *Oltre le forme: per una ecclesiologia ecumenica in Italia. Il contributo di Luigi Sartori*, L.I.E.F., Vicenza 2006.

Hans-Martin BARTH, pastore e teologo luterano, ha insegnato, fino al 2005, teologia sistematica e filosofia della religione presso il *Fachbereich Evangelische Theologie* della *Philipps-Universität* di Marburg (Germania), di cui è emerito. Dal 1997 è presidente dell'*Evangelischer Bund*. È stato docente dell'I.S.E. Le sue ricerche spaziano fra l'antropologia teologica, la teologia di Lutero, la teologia ecumenica, le confessioni cristiane, il dialogo interreligioso. Fra i molti contributi: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001 (2., durchgesehene Auflage, Gütersloh 2002).

Riccardo BURIGANA, vive a Livorno, dove dirige il *Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico in Italia* (CeDo-MEI). Ha conseguito il Dottorato in Discipline Storiche presso l'Alta Scuola di Studi Storici dell'Università di San Marino. Docente inviato all'ISE e presso numerose istituzioni ecclesiastiche e civili dell'Italia centrale. Fra i suoi scritti: *La leggenda "Sancti Marini". La storia religiosa tra Rimini e il Monte Titano*, Aiep, San Marino 1992; *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998; *La Dei Verbum. Per il 40° anniversario del Concilio Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 2002 (con L. Pacomio).

- Michele **CASSESE**, vive a Gorizia, è ricercatore presso il Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche dell'Università di Trieste e professore invitato all'ISE. Storico dell'età moderna si interessa in particolare alla storia religiosa del XVI secolo e alla Riforma protestante. Fra le sue pubblicazioni, oltre a numerosi articoli in riviste e miscelanee: *Presenze ebraico-cristiane nelle Venezie*, Istituto del Rezzara, Vicenza 1993 (con Giuseppe Dal Ferro e Achille Olivieri); *Holy communion. La santa cena anglicana* (1662), Marietti, Genova 1996; *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali (1535-1563)*, Editoriale Scientifica, Napoli 2002.
- Giovanni **CERETI**, presbitero diocesano (Genova); è rettore della chiesa di S. Giovanni dei Genovesi in Roma. Ha tenuto corsi presso l'Istituto Patristico "Augustinianum" e la Pontificia Facoltà Teologica "Marianum". È docente presso l'ISE. Nelle sue numerose pubblicazioni si è occupato di ecumenismo, ecclesiologia, spiritualità, teologia del matrimonio. Ha curato la redazione dei diversi volumi dell'*Enchiridion Oecumenicum*. Il suo ultimo contributo è *Le Chiese cristiane di fronte al papato. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico*, EDB, Bologna 2006.
- Celestino **CORSATO**, presbitero diocesano (Padova); si è specializzato a Roma, presso l'Institutum Patristicum "Augustinianum", dove ha conseguito la licenza in Teologia e Scienze patristiche e il dottorato nelle medesime discipline, con la pubblicazione nella collana degli "Studia Ephemeridis Augustinianum" di *L'Expositio evangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*. Ha insegnato patrologia e teologia patristica presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, sezione di Padova e presso l'Istituto Studi Ecumenici "San Bernardino" di Venezia, dove è stato nominato professore aggiunto della Pontificia Università "Antonianaum" nel 1999. Ha ricoperto il ruolo di segretario della rivista *Studia Patavina*, di cui è attualmente direttore. Fra le sue pubblicazioni: *I volti della carità nell'esperienza dei Padri*, Gregoriana, Padova 1997; *Lecture patristiche della Scrittura*, EMP, Padova 2004.

- Giuseppe **DAL FERRO**, presbitero diocesano (Vicenza), co-fondatore e direttore fin dalla fondazione (1964) dell'Istituto di scienze sociali "Nicolò Rezzara" di Vicenza; docente della Pontificia Università "Antonianaum" e in molti istituti teologici. Nella sua attività di ricerca ed insegnamento si è dedicato in particolare alla sociologia della religione e alla teologia delle religioni non-cristiane. Fra le sue numerose pubblicazioni: *Nel segno di Abramo. Ebraismo e Islam a confronto con il Cristianesimo*, Messaggero, Padova 2002; *Multiculturalità: quale convivenza?*, Rezzara, Vicenza 2002; *La luce dell'oriente. Religioni orientali a confronto con il cristianesimo*, Messaggero, Padova 2005.
- Katherine **DOURAMANI**, ortodossa, ha conseguito nel 1992 il dottorato presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma, presso cui è docente associata di Storia bizantina e di Greco biblico. Professoressa invitata all'ISE. Fra le sue pubblicazioni *Il Typikon del monastero di S. Bartolomeo di Trigona* (Orientalia Christiana Analecta), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003.
- Alberta **FELTRIN**, docente di religione nelle scuole superiori (Padova). Studia teologia ecumenica presso l'ISE, dove sta elaborando la tesi di licenza dal titolo *La verità cristiana come relazione*, sotto la direzione di Pompeo Piva.
- Piermario **FERRARI**, presbitero diocesano (Novara), direttore dello Studio teologico del Seminario di Novara e docente invitato all'ISE. Unisce alla competenza filosofica l'attenzione per la teologia ecumenica. Ha pubblicato *Ragioni e passioni politiche. Gli editoriali di «Città dell'Uomo» 1995-2000*, Interlinea, Novara 2000 [con Luigi F. Pizzolato e Bartolomeo Sorge]; *Sfide del postmoderno e risposta «ecumenica»*, L'Autore Libri, Firenze 2001; *Philosophia crucis*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002; *Unità tra le Chiese. Sinodi e prospettive del dialogo ecumenico*, Pardes Edizioni, Bologna 2006 (con Fabrizio Filiberti); *Passioni per il pensiero. Dialoghi e percorsi*, Interlinea, Novara 2006.

Fulvio FERRARIO,

pastore valdese, professore ordinario di teologia sistematica presso la Facoltà valdese di teologia di Roma e professore invitato all'ISE. Divulgatore del pensiero e dell'opera di Dietrich Bonhoeffer in Italia. Tra le sue opere ricordiamo l'edizione italiana del *Piccolo Catechismo* e del *Grande Catechismo* (Claudiana, Torino 1998) e de *La cattività babilonese della Chiesa* (Claudiana, Torino 2005) di Martin Lutero; un commento teologico al Credo di Nicea-Costantinopoli (*Libertà di credere*, Torino, Claudiana 2000); *Teologia e preghiera*, Claudiana, Torino 2004; *Per grazia soltanto. L'annuncio della giustificazione*, Claudiana, Torino 2005 (con William Jourdan); *La lettera di Giacomo*, Claudiana, Torino 2005. Ha curato l'intervista a E. Jüngel, *L'avventura di pensare Dio. Un percorso teologico*, Claudiana, Torino 2007.

Fernando R. GARRAPUCHO scj, è professore di ecclesiologia presso l'Università pontificia di Salamanca in Spagna, dove dirige il *Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII"*. Coordina il *Máster en teología ecuménica y diálogo interreligioso* della stessa università. Fra le sue pubblicazioni *La Cruz de Jesús y el Ser de Dios. La teología del Crucificado en Eberhard Jüngel*, Universidad Pontificia de Salamanca 1992; *Desafío ecuménico hoy: enseñanza y formación intercultural*, Universidad Pontificia de Salamanca 2006 (curatore); *La iglesia local: hogar de comunión y misión*, Universidad Pontificia de Salamanca 2006 (curatore).

Roberto GIRALDO,

frate minore, pro-preside dell'ISE, professore della Pontificia Università "Antoniano". Si occupa di teologia dommatica, con particolare attenzione ai temi dell'ecclesiologia (*Rapporto tra poteri papali e consacrazione episcopale*, L.I.E.F., Vicenza 1978) e della teologia sacramentaria.

Anton HOUTEPEN,

dopo aver studiato teologia cattolica a Nimega (Olanda) e teologia evangelica ad Heidelberg (Germania), è divenuto docente di ecumenismo presso l'Università di Utrecht (Olanda), presso cui dirige l'*Interuniversity Institute for Missiology and Ecumenical Research*. In italiano ha pubblicato *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

Jörg LAUSTER,

pastore e teologo luterano, è stato assistente scientifico presso il *Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik* della *Johannes Gutenberg-Universität* di Magonza, fra il 1999 e il 2005 e parroco alla *Erlöserkirche* a München-Schwabing fra il 2005 e il 2006. Dal 2006 insegna teologia sistematica e filosofia della religione presso il *Fachbereich Evangelische Theologie* della *Philipps-Universität* di Marburg (Germania). È professore invitato all'ISE dal 2000. In italiano ha pubblicato *Dio e la felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005.

Simone MORANDINI,

laureato in fisica e in teologia, docente liceale di matematica e fisica (Venezia); è coordinatore del progetto "Etica, Filosofia e Teologia" presso la Fondazione Lanza di Padova. Professore invitato all'ISE, si interessa in particolare dei temi legati alla teologia e all'etica del creato. Fra le sue pubblicazioni: *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, EMI, Bologna 2003; *Alla fine della vita: religioni e bioetica*, Gregoriana, Padova 2003 (curatore con R. Pegoraro); *Etica e stili di vita*, Gregoriana, Padova 2003 (curatore); *Termometro terra. Il mutamento climatico visto da scienza, etica e politica*, EMI, Bologna 2004 (con M. Mascia, A. Navarra, G. Proietti); *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005; *Teologia e fisica*, Morcelliana, Brescia 2007. Fa parte della redazione delle riviste *Etica delle professioni* e *Studi ecumenici*.

Pompeo PIVA,

presbitero diocesano (Mantova), vice-preside dell'ISE, professore della Pontificia Università "Antoniano". Docente di ermeneutica e di etica; ha sviluppato una particolare attenzione alla dimensione ecumenica della teologia morale (*L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Messaggero, Padova 1997) e più recentemente all'etica dell'impresa (*Sogno un imprenditore cristiano*, Marietti, Genova 2004).

James PUGLISI sa,

è superiore generale dei *Franciscans Friars of the Atonement*. Docente alla Pontificia Università "Antoniano", alla Pontificia Università "S. Tommaso" e al Pontificio Ateneo "S. Anselmo". Insegna all'ISE dal 1983. Fra i molti titoli, oltre a curare i diversi volumi dell'*Enchiridion Oecumenicum*, ha pubblicato *The process of Admission to Ordained Ministry, A Comparative Study*, in 4 voll. (1996-).

Teresa Francesca **ROSSI**, ricercatrice presso il *Centro Pro Unione* dei Frati francescani dell'Atonement di Roma. Dal 2002 è vicedecano della Facoltà di teologia della Pontificia Università "S. Tommaso". È stata membro del Gruppo misto di lavoro fra la Chiesa cattolica e il Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Rino **SGARBOSSA**, frate minore, segretario dell'ISE, professore della Pontificia Università "Antoniano". Dottore in teologia fondamentale. Si dedica in modo particolare alla storia dell'ecumenismo e all'ecclesiologia (*La chiesa come mistero di comunione nei documenti del dialogo internazionale luterano-cattolico* [1967-1984], Messaggero, Padova 1994).

Placido **SGROI**, docente liceale di filosofia e storia (Verona). Professore invitato all'ISE, collabora con i corsi di ermeneutica ed etica e si interessa alle problematiche dei matrimoni misti. Ha curato *Uniti nel battesimo e nel matrimonio*, *Quaderni di Studi Ecumenici* n. 9 (2004). Fa parte della redazione della rivista *Studi ecumenici*.

Piero **STEFANI**, docente di filosofia della religione all'Università di Ferrara, è professore invitato all'ISE. Specialista riconosciuto del dialogo ebraico-cristiano e della teologia ebraica, profondo conoscitore del Medio Oriente. Fa parte della redazione de *Il Regno*. Fra le sue pubblicazioni: *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2000, con Enzo Pace; *Il dialogo interreligioso. Verso il terzo millennio*, Grafitalica, Napoli 2000; *Sia santificato il tuo nome. Commenti ai vangeli della domenica*, Grafitalica, Napoli 2000; *Dies irae. Immagini della fine*, Il Mulino, Bologna 2001; *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004; *Antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004; *La Bibbia*, Il Mulino, Bologna 2004; *È Natale ancor*, Qiqajon, Vercelli 2006; *Gli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2006; *Le religioni secondo Andrea*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Janusz **SYTY**, frate minore, professore della Pontificia Università "Antoniano". La sue attività di ricerca si sono concentrate sulla teologia ortodossa, in particolare di lingua russa. Ha pubblicato *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2002.

Joos E. **VERCRUYSSSE** sj, ha insegnato teologia dogmatica presso l'Università cattolica di Leuven (1969-1978) e successivamente storia della chiesa ed ecumenismo presso la Pontificia università gregoriana (1979-2000). Per un ventennio (1985-2005), in qualità di professore invitato, ha svolto attività accademica anche presso l'Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino". È stato presidente della *Societas Oecumenica. European Society for Ecumenical Research* (1982-1986); consultore del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (1989-1995, 1995-2002, 2002—); membro della delegazione cattolica alla V Conferenza mondiale di Fede e Costituzione (agosto 1993, Santiago di Compostella). In italiano ha pubblicato: *Storia della Chiesa nel secolo XVI. Riforma cattolica e protestante. Lineamenti-sussidi*, PUG, Roma 1987; *Causa Reformationis. La storia della Chiesa nei secoli XV-XVI. Lineamenti-sussidi*, PUG, Roma 1998(5); *Introduzione alla teologia ecumenica* (Introduzione alle discipline teologiche, 11), Piemme, Casale Monferrato 1992 (tradotto in spagnolo, portoghese e polacco)