

NOSTRO TEMPO

126

NOSTRO TEMPO
(Ultimi volumi pubblicati)



- M. RUBBOLI, *I battisti*. Un profilo storico-teologico dalle origini a oggi
- P. CIACCIO, *Il vangelo secondo Harry Potter*. Come affrontare la vita con la Bibbia in una mano e la bacchetta magica nell'altra, prefazione di Dario E. Viganò
- A. CORSANI, *Il vangelo secondo Robert Bresson*, prefazione di Giuseppe Valperga
- S. AQUILANTE, *Cercando il bene della città*. Memorie di un pastore metodista
- B. PEYROT, *Il Matto della Resistenza*. Trasmissione intergenerazionale di un'idea
- C. VOGLINO, G. CORNI, M. VARANO, *La pedagogia del coraggio*, prefazione di D. Demetrio, postfazione di R. Becarelli
- O.L. SCALFARO, *Lo Stato è la casa di tutti*, a cura di P. Naso e V. Mazza
- CONSIGLIO DELLA COMUNIONE DI CHIESE PROTESTANTI IN EUROPA, *Un tempo per vivere e un tempo per morire*, a cura di L. Savarino
- C. MALANDRINO, *Democrazia e federalismo nell'Italia unita*
- P. CIACCIO, *Il vangelo secondo i Beatles*. Da Mosè ai giorni nostri passando per Liverpool
- M. KÄSSMANN, *A metà della vita*. Quale avvenire dopo i cinquant'anni?
- A. MERKEL, *Parole di potere*. Il pensiero della cancelliere, a cura di Robin Mishra
- E. GENRE, *Introduzione alla bioetica*. Bioetica e teologia pastorale in dialogo
- E.W. GRITSCH, *Cristianità intossicata*. Quattro tentazioni costanti per il cristianesimo

H. TRISTRAM ENGELHARDT JR.

DOPO DIO

Morale e bioetica in un mondo laico

A cura di Luca Savarino

Traduzione di Rodolfo Rini

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

H. Tristram Engelhardt jr.

è professore presso il Dipartimento di Filosofia della Rice University e professore emerito al Baylor College of Medicine a Houston, in Texas. È senior editor delle riviste “The Journal of Medicine and Philosophy” e “Christian Bioethics”, e delle collane «Philosophy and Medicine» e «Philosophical Studies in Contemporary Culture». Tra i suoi numerosi lavori ricordiamo: *Viaggi in Italia, Saggi di bioetica* (Le Lettere, Firenze 2011), *Manuale di bioetica* (il Saggiatore, Milano 1999) e *The Foundations of Christian Bioethics* (Scrivener Publishing, Salem, MA 2000).

Scheda bibliografica CIP

Engelhardt, H. Tristram

Dopo Dio : morale e bioetica in un mondo laico / Hugo Tristram Engelhardt jr. ; a cura di Luca Savarino ; traduzione di Rodolfo Rini
Torino : Claudiana, 2014

314 p. ; 21 cm. - (Nostro tempo ; 126)

ISBN 978-88-7016-978-2

1. Bioetica 2. Morale [e] Laicità

(22. ed.) - 174.957 - Etica di altre professioni e occupazioni.

Persone operanti nelle scienze della vita

Edizione originale:

© H. Tristram Engelhardt jr., 2014

Per la traduzione italiana:

© Claudiana srl, 2014

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

22 21 20 19 18 17 16 15 14 1 2 3 4 5

Traduzione: Rodolfo Rini

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

INTRODUZIONE

di Luca Savarino

Con mia grande sorpresa, il Sabato Santo del 1991, in Texas, e nientemeno che in un monastero, ho deciso di pentirmi di una vita di profondo egoismo e di gravi peccati, compreso quello particolarmente odioso, e comune a molti filosofi, rappresentato dalla presunzione infondata di poter venire a capo, mediante la speculazione, del compito di individuare le norme e gli scopi veri dell'esistenza e dell'eccellenza umane. [...]
Come studioso decisi di affrontare tutto da capo
(H.Tr. ENGELHARDT JR.).

Di fronte alla monotonia di gran parte delle discussioni accademiche di bioetica, la lettura di un libro paradossale e provocatorio come *Dopo Dio*¹ non può che essere salutare. Da sempre, la specificità dell'approccio di H.Tr. Engelhardt Jr. alle questioni bioetiche consiste nel leggere tali questioni in chiave filosofica, e non puramente politica o giuridica. Nella sua concezione, uno studioso di etica medica non è un esperto di politiche pubbliche e neppure un consulente legale: la bioetica non è, e non può essere, semplicemente un ambito settoriale della riflessione morale, un ramo dell'etica applicata, per quanto particolarmente rilevante, ma possiede

¹ Che il libro di un noto filosofo americano sia pubblicato prima in italiano che in inglese può apparire inconsueto, e contrario alla logica dominante dei meccanismi editoriali. Ciò è dovuto al profondo legame, al tempo stesso culturale ed esistenziale, che il suo autore intrattiene con il nostro paese e che descrive nei primi due capitoli di *Dopo Dio*. Il testo è frutto della rielaborazione di una serie di conferenze – organizzate dalla Consulta di Bioetica, dal Centro Studi Politeia e dal Centro Evangelico di Cultura «Arturo Pascal» – che Engelhardt ha tenuto in Italia nel 2012.

un significato più ampio, che mette in questione l'intera filosofia morale, la sua storia e il suo destino, così come i suoi rapporti con la metafisica e la teologia. La rilevanza dei temi legati al rapporto tra tecnica e vita nelle società contemporanee si spiega con il fatto che essi possiedono una dimensione morale potenzialmente universale, perché riguardano esperienze comuni a tutto il genere umano, come la nascita, la morte e la malattia². Il problema bioetico rinvia ai fondamenti, filosofici e teologici, dell'etica stessa³.

1.

In Italia, Engelhardt è noto soprattutto per le tesi della sua opera più famosa, *The Foundation of Bioethics*, pubblicata in due edizioni e tradotta con il titolo, infedele e addirittura fuorviante, di *Manuale di bioetica*⁴. Dal punto di vista filosofico, il *Manuale* è percorso da una concezione scettica riguardo alle capacità della ragione. La filosofia è incapace di attingere e di dimostrare razionalmente i fini ultimi e i principi primi dell'esistenza umana e della convivenza civile, così come di giustificare adeguatamente la loro gerarchia. Nelle società contemporanee, popolate da individui con visioni del bene complesse e molto differenti tra loro – i cosiddetti «stranieri morali» – le teorie etiche non possono pretendere di coniugare universalità e sostanzialità. Le categorie elaborate dalla filosofia morale contemporanea implicano, secondo Engelhardt, presupposti non giustificati e soprattutto non giustificabili, e dunque nel migliore

² Riprendendo una tesi di Stephen Toulmin, S. Hauerwas ha spiegato in questo modo il massiccio interesse dell'etica cristiana del secondo Novecento nei confronti dell'etica medica. Cfr. S. HAUERWAS, *Suffering Presence. Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986.

³ A cominciare dal titolo, *Dopo Dio* ha un'ambizione simile a *Dopo la virtù* di A. MacIntyre, quella di ripensare il destino dell'etica e della filosofia morale nella modernità secolare e post-illuministica (cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007).

⁴ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996 (1986¹), (ed. it. *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano 1999 [1991¹]).

dei casi non mantengono ciò che promettono, mentre nel peggiore sono ingannevoli, perché spacciano per universale ciò che è in realtà storicamente condizionato. Le teorie etiche sostanziali, che certamente esistono, non possono essere universali. Di converso, una teoria etica razionale può essere universale ma solo a patto di rassegnarsi a rimanere priva di contenuto, dal momento che qualsiasi morale sostanziale richiede una prospettiva che si sottrae alla giustificazione razionale. Gli amici morali possiedono un'identica visione dei principi e dei fini dell'esistenza umana, non in virtù dell'uso della ragione e della forza della persuasione, quanto della loro condivisione di un ethos sostanziale. Essi non pretendono di utilizzare la ragione per giustificare principi e fini, semplicemente perché non ne hanno bisogno: sebbene non rifiutino la razionalità, come strumento per descrivere i principi e i fini della loro forma di vita, per articularli e per risolvere controversie, non sono tuttavia in grado di giustificare razionalmente la bontà di tali fini e principi. Pur maturato attraverso un percorso originale, l'esito del discorso di Engelhardt è simile alla nota diagnosi del politeismo dei valori di ascendenza nietzschiana e weberiana: i valori ultimi si possono analizzare razionalmente, ma il fatto di aderirvi non ha nulla da fare con la ragione, perché rinvia a forze pre-razionali, quali, per esempio, l'amore o la tradizione. Il pluralismo è dunque insuperabile, o, quantomeno, non si supera grazie all'uso della ragione. Storicamente, ricorda Engelhardt, gli strumenti a disposizione per risolvere le controversie sono quattro: l'uso della forza, l'appello alla conversione, la persuasione che avviene tramite la corretta argomentazione razionale e l'accordo. Scartati la conversione e la persuasione, che si sono rivelati impraticabili o inefficaci, l'unica soluzione per evitare il conflitto, e dunque l'uso della forza, è la creazione di criteri morali puramente formali che si basino su *procedure* universalmente accettate. E le procedure cui individui appartenenti a comunità morali molto diverse tra loro accetterebbero di sottoporsi devono necessariamente possedere un'estensione assai limitata: l'unico principio che stranieri morali potrebbero voler rispettare è quello di non usare le altre persone senza il loro consenso, o «permesso». La scelta di quest'ultimo termine non è indifferente. Engelhardt parla di «permesso», e non di «autonomia», perché l'autonomia, principio cardine della bioetica secola-

re nella celebre versione di Beauchamp e Childress⁵, non può venir intesa come un valore, come un fine ultimo dell'esistenza umana, ma costituisce un semplice «vincolo collaterale», un requisito necessario per la collaborazione tra individui in alternativa al conflitto. Per questo motivo, anche a una lettura superficiale del *Manuale di bioetica*, risulta evidente come Engelhardt non possa essere annoverato tra i paladini del pluralismo, ma si limiti semplicemente a prendere atto della sua insuperabilità, traendone le dovute conseguenze in campo etico-politico a partire da una teoria della risoluzione pacifica delle controversie⁶. Il permesso è l'origine dell'autorità morale solo perché non disponiamo di alcun principio sostanziale universale: la questione che Engelhardt pone è relativa non alla verità della morale secolare e libertaria, e del principio di autonomia attorno a cui essa si organizza, quanto alla sua utilità per risolvere le controversie rinunciando all'uso della forza. Se – e solo se – si vuole evitare il conflitto, occorre partire dai limiti entro cui è possibile trovare un accordo minimo razionale tra individui. Ma che sia bene voler evitare il conflitto, che sia giusto privilegiare il principio di autonomia rispetto a quelli di beneficenza o di giustizia, resta del tutto indimostrabile⁷. La sfera pubblica è il luogo in cui individui dalle provenienze più diverse si incontrano come puri e semplici stranieri morali. Il carattere libertario dell'etica che la informa non deriva da un valore intrinseco insito nell'autonomia individuale, e il permesso non è un principio sostantivo, ma, si potrebbe dire, una semplice scelta fondata sulla prudenza, un male minore rispetto al conflitto, che non comporta alcun accantonamento delle comunità dense composte di amici morali. La morale laica e libertaria proposta nel *Manuale*, puramente formale, è dunque pienamente compatibile con le forme di vita concrete degli amici morali, talora non libertarie e sempre sostantive, e può convivere accanto a esse. Al contrario, se il permesso fosse inteso alla stregua dell'autonomia come principio normativo, esso andrebbe applicato anche all'interno delle comunità stesse, talora scon-

⁵ T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 2013⁷.

⁶ Cfr. H.T. ENGELHARDT JR., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 400.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 405.

trandosi con i valori che esse prediligono, qualora questi risultassero incompatibili con l'autonomia stessa e con l'idea dell'autorealizzazione individuale che ne sta alla base.

2.

La sottigliezza di questa posizione non è facile da cogliere immediatamente, forse per la sua inattualità. Per questo motivo, Engelhardt è stato talvolta presentato, soprattutto in Italia, come il teorico di un'etica libertaria e secolare, e come il sostenitore di un'idea "forte" di laicità⁸. Le ragioni di tale interpretazione andrebbero probabilmente ricercate anche nel peso che ha avuto, nel contesto italiano, la ricezione unilaterale del *Manuale di bioetica*. In realtà, la prospettiva teorica di Engelhardt si comprende appieno solo se si prendono in considerazione le tesi delle opere successive, a partire da *The Foundations of Christian Bioethics*⁹, un libro che sin dal titolo, in cui compare l'aggettivo «christian», riflette la scelta biografica di abbandonare il cattolicesimo romano e di convertirsi al cattolicesimo ortodosso. A maggior ragione, la pubblicazione di *Dopo Dio* mostra in maniera evidente come, negli anni, il filosofo americano abbia articolato, e in certo qual modo complicato e parzialmente rivisto, la via intrapresa nel *Manuale*. Mentre la prima opera affronta la questione delle condizioni di possibilità di un'etica minima universale in una società post-cristiana o neo-pagana, nelle successive il tema fondamentale diventano le condizioni di possibilità di un'etica cristiana sostantiva in una società radicalmente priva di Dio. Se non di una svolta teorica, è certamente possibile parlare di una diversa tonalità di fondo, che corrisponde al mutare dell'angolo visuale a partire dal quale Engelhardt guarda ai medesimi fenomeni: la prospettiva non è più quella degli «stranieri morali», ma quella degli «amici morali», e, più in profondità, di quella particolare specie di amici morali che sono i cristiani orto-

⁸ Cfr. M. MORI, *Prefazione* a H.T. ENGELHARDT JR., *Viaggi in Italia* cit., p. 10.

⁹ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger, Lisse 2000.

dossi, o, in generale, i cristiani tradizionalisti. Il discorso procede ora secondo tre direzioni: la prima riguarda l'approfondimento e la messa a punto delle radici storiche della crisi contemporanea, e qui il bersaglio polemico non è più soltanto l'etica laica, ma l'intera teologia cristiana secolarizzata, sia essa cattolica o protestante; la seconda comporta un ripensamento delle società contemporanee e dell'etica secolare stessa, che inizia a essere percepita non solo come una falsa forma di universalismo, frutto della pretesa di una comunità particolare di elaborare una proposta etico-politica universale, ma come un declassamento e un ridimensionamento della morale, vale a dire, in definitiva, come una non-morale; la terza, strettamente connessa alla precedente, è il tentativo di fare i conti con l'impraticabilità di quell'etica minima, universale ma puramente formale, che era stata delineata nel *Manuale*. La consapevolezza del fallimento di quel progetto sta a fondamento della necessità di una vera e propria «guerra culturale», intesa come estrema forma di resistenza all'avanzare della modernità immanentista.

3.

Riguardo al primo punto, è opportuno chiarire il senso della tesi di Engelhardt secondo cui la società secolare sarebbe post-cristiana. Ciò non significa tanto che essa prenda forma a partire da categorie che recano una traccia cristiana, quanto che la purezza di tali categorie viene messa in discussione in maniera radicale dalla cultura secolare. La secolarizzazione, per Engelhardt, non è interpretabile come realizzazione, seppur disconosciuta dalla cultura dominante, del contenuto di verità del cristianesimo, ma come perdita del significato originario dell'esperienza cristiana. Secolarizzazione significa che il cristianesimo è stato sconfitto e si è dissolto nella cultura secolare¹⁰. Per questo motivo, sebbene l'uma-

¹⁰ Le letture della secolarizzazione sono molto complesse e articolate, e si distinguono sia sotto il profilo dell'accentuazione della continuità o della discontinuità tra l'età secolare e ciò che la precede sia sotto il profilo del giudizio riguardo alla secolarizzazione del cristianesimo tradizionale, che può essere interpretato sia alla

nesimo laico, che non più in grado di produrre quella conciliazione tra sostanzialità e universalità che sembrava assicurare il pensiero cristiano all'interno di una società cristiana, sia destinato allo scacco, la situazione di un'etica cristiana che si sforzi di fare i conti con la modernità non è molto più felice.

Progressivamente, quindi, l'accento si sposta dal versante ancora largamente propositivo del *Manuale*, alla ricerca di soluzioni potenzialmente universali alla crisi della cultura moderna, a quello prevalentemente diagnostico delle opere successive, in cui tale crisi è ricostruita e in cui vengono descritti i problemi che essa pone all'etica cristiana. Nel corso dei secoli, la teologia cristiana ha dovuto fare i conti con i problemi e con i paradossi suscitati dal celebre dilemma contenuto in un passaggio dell'*Eutifrone* di Platone: il giusto è caro agli dèi perché è giusto, oppure è giusto perché è caro agli dèi? Mentre nel primo caso la giustificazione delle norme etiche rinvia al comandamento di Dio, nel secondo la bontà di tale comandamento viene ricondotta alla sua intrinseca razionalità. La posta in gioco è stata la definizione del proprio statuto concettuale, o, il che è lo stesso, la legittimazione di sé. Secondo Engelhardt, la storia della teologia cristiana occidentale è un tentativo pressoché ininterrotto di evitare gli esiti identitari e particolaristici del corno teocentrico dell'alternativa. E tuttavia, la scelta del lato razionalistico ha comportato problemi altrettanto gravi, se non peggiori: progressivamente l'etica cristiana ha perso la propria specificità e la propria identità, e la capacità di distinguersi dall'etica secolare, come dimostrano chiaramente gli esiti della bioetica cristiana di fine Novecento, su cui torneremo in seguito. Nel momento in cui cerca di legittimarsi sulla base della propria efficacia

stregua di una realizzazione del suo contenuto di verità, sebbene in forme differenti, sia come resa e cedimento del cristianesimo di fronte alla modernità. Non è questa la sede per ricostruire l'ampia gamma di posizioni coinvolte nel dibattito. Vedi, a questo proposito, Ch. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009; E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006; H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992; P. BERGER (a cura di), *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino Bologna 2010.

pratica, il cristianesimo si riduce a fenomeno culturale o estetico, assumendo le vesti di un «vago vangelo sociale cosmopolita» ed ecumenico. Esempio, sotto questo profilo, è la teoria del «cristianesimo anonimo» di Karl Rahner. Secondo Engelhardt, essa deve la sua origine precisamente alla difficoltà di accettare gli esiti paradossali del corno teocentrico del dilemma di Eutifrone, relativi alla contingenza e storicità della rivelazione cristiana: vale a dire la pura e semplice constatazione secondo cui, se si è cristiani, si è obbligati a pensare che intere epoche della storia, intere parti del mondo, miliardi di persone buone, di grandi filosofi e di artisti virtuosi moriranno per sempre, mentre coloro che credono in Gesù Cristo e nella sua risurrezione godranno della vita eterna. La teoria del cristiano anonimo è un modo – si potrebbe dire – di far partecipare all'evento salvifico anche coloro che cristiani non sono, affermando che chiunque sia in grado di far proprie le linee della morale laica in realtà riconfermi il nucleo centrale del cristianesimo occidentale, sebbene in modo inconsapevole. Ciò grazie alla capacità riconosciuta a ogni essere umano di intuire la grazia in virtù della ragione naturale, sebbene non di esplicitarla e di realizzarla pienamente, cosa che diventa possibile unicamente grazie alla fede.

Gli esiti paradossali di una linea di pensiero che nasconde in sé un nucleo concettuale autenticamente pagano («in questa prospettiva di forte ecumenismo e sincretismo [...] tutti gli dèi sono in qualche senso la manifestazione di una realtà più profonda») dimostrano una volta di più la necessità di dipanare lo stretto legame tra cristianesimo occidentale e ragione filosofica. Dal punto di vista teorico, è evidente la ricerca di un cristianesimo de-ellenizzato, attraverso cui Engelhardt si inserisce in maniera decisamente radicale, e per certi aspetti paradossale e provocatoria, all'interno di un dibattito nato nei primi decenni del secolo scorso e proseguito sino a epoche più recenti¹¹. Nella sua prospettiva, infatti, cultu-

¹¹ La questione dell'ellenizzazione del cristianesimo è al centro del celebre e controverso *Discorso di Ratisbona* di Benedetto XVI (cfr. L. SAVARINO [a cura di], *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino 2008). Una lettura filosoficamente rilevante è quella del giovane Heidegger, che, negli anni precedenti a *Essere e tempo*, ha inteso condurre un'interpretazione de-ellenizzante del cristianesimo delle origini, rileggendo autori come Troeltsch e Harnack. La critica all'ontologia tradizionale e all'interpretazione tomista di Aristotele era funzionale all'elaborazione di un'ontologia ermeneutica che sa-

ra secolare ha un significato ben preciso: filosofia, e in particolare filosofia greca. La resa alla cultura secolare avviene nel momento in cui il cristianesimo sceglie Atene e ripudia Gerusalemme¹². Il cristianesimo dei Padri non nutre alcuna particolare fiducia nella filosofia e nella capacità della ragione di stabilire una morale canonica, ma si fonda piuttosto sull'idea di un Dio trascendente. Le norme morali cristiane ed ebraiche, è questa una delle tesi fondamentali di *Dopo Dio*, affondano le proprie radici non nella ragione, ma nei comandamenti di Dio. La teologia non è una pura e semplice disciplina filosofica, ma implica un incontro personale con il Dio vivente. Le linee del percorso storico descritto da Engelhardt sono molteplici, ma al loro interno possono essere individuate alcune svolte decisive, di carattere sia storico-politico sia teorico. Agostino, innanzitutto. La nuova visione del rapporto tra cristianesimo e sapere filosofico inizia a emergere con il primo tra i Padri della chiesa latini che abbia scritto opere di grande respiro filosofico teologico, opere che inaugurano una nuova concezione della teologia come disciplina razionale e che gettano le basi concettuali per la successiva rottura con il cristianesimo orientale. Agostino costituisce il punto di svolta che prelude ai successivi sviluppi della teologia cristiana occidentale, tutti concordi nel primato accordato alla ragione in ordine alla scoperta delle verità naturali che, quantomeno nel loro nucleo centrale, coincidono con le verità dettate dall'esperienza di fede. Prima di allora, il cristianesimo delle origini aveva certo abbondantemente utilizzato una concettualità greca, senza però tradire Gerusalemme, senza cioè rielaborare interamente i propri principi teologici e morali in una cornice filosofica nata ad Atene.

Sia nella sua versione cattolico-romana sia nelle sue versioni protestanti il cristianesimo occidentale ha preferito avviare al perico-

rebbe culminata in *Essere e tempo* e nelle opere successive. In Engelhardt, al contrario, la critica del legame tra cristianesimo e grecità è molto più radicale e assume un aspetto quasi paradossale e provocatorio, perché non lascia spazio a mediazioni e mira a far piazza pulita di qualsiasi legame tra fede e ragione, in nome di una critica scettica alle capacità della ragione stessa. A titolo introduttivo, sulla questione del rapporto tra cristianesimo e cultura greca, cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2000.

¹² Su questi temi, cfr. L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998.

lo del settarismo, privilegiando l'universalità. Per quanto riguarda il cattolicesimo romano, la tesi di Engelhardt è che, dopo la rottura con la chiesa del primo millennio, il passaggio al periodo scolastico abbia costituito il successivo cambiamento sostanziale. L'era pre-scolastica era molto più simile, nel suo spirito teologico pastorale, alla chiesa del primo millennio, che proponeva un cristianesimo all'insegna del fideismo e dell'esperienza mistica, mentre il periodo scolastico fu contrassegnato da una maggiore preoccupazione per la riflessione razionale discorsiva e la sistematizzazione concettuale. Il cattolicesimo-romano ha dunque un'origine storicamente determinata, che lascia in eredità alla cultura occidentale una falsa idea dei rapporti tra fede e ragione, e che ha come conseguenza l'aspettativa di riuscire a elaborare una visione etico-filosofica capace di superare il pluralismo morale. L'elemento che accomuna la riflessione cattolica dalla fine del primo millennio a oggi, pur con tutte le rotture e le radicalizzazioni interne a una tradizione oltremodo complessa, è la fiducia nella ragione umana, che informa di sé la pretesa di una fondazione razionale della fede, non meno che l'insistenza sul giusnaturalismo. Di qui la sostanziale continuità tra scolastica e illuminismo: secondo Engelhardt, il cattolicesimo si trova alla base di quel processo di secolarizzazione che ha portato all'affermarsi del pluralismo morale e non è dunque l'espressione di un'avversione per la modernità, come ritengono i più, quanto un cedimento nei confronti della modernità stessa. Le cose non stanno molto diversamente per quel che riguarda il protestantesimo.

Con la svolta riformata, che rappresenta un'altra rottura radicale all'interno della tradizione cristiana, individuo e Bibbia iniziano a essere interpretati fuori dalla comunità e dalla tradizione, nel tentativo di produrre un nuovo inizio e di tornare alla purezza delle origini contro la corruzione del tempo. In tal modo il protestantesimo distrugge il vincolo comunitario e storico, pensandosi fuori e al di sopra della tradizione. Benché sia vero che le comunità protestanti del Cinquecento e del Seicento hanno proposto una ricca galleria di morali sostanziali, il principio formale che esse ponevano «minava il loro stesso contenuto e la coesione delle loro comunità»¹³. Per sfuggire all'accusa di settarismo, da Kant in

¹³ H.T. ENGELHARDT JR., *Viaggi in Italia* cit., p. 107.

poi il protestantesimo liberale cerca di produrre una visione filosofica e morale secolare che sia in grado di parlare a tutti gli esseri umani. Tale tentativo prefigura la successiva alleanza dell'etica protestante con l'etica secolare, entrambe centrate sulla protezione dell'individuo, della sua autonomia, e sulla realizzazione della giustizia sociale. L'ortodossia, al contrario, rappresenta per Engelhardt il punto di vista prospettico che consente di comprendere la crisi dell'Occidente, articolata secondo un percorso che possiede due direttrici principali: l'una nata in Grecia nel V secolo a.C., la nascita della filosofia, l'altra nata nel momento in cui il cristianesimo occidentale si è ellenizzato, assumendo una veste filosofica. La cinghia di trasmissione della razionalità greca, delle sue pretese irrealizzabili e dei suoi fallimenti, al mondo moderno è la teologia cristiana medievale. Esiste dunque un legame tra queste pretese (fondare un'etica e una politica sostantive sulla ragione), questi fallimenti (la razionalità o è puramente formale, oppure è plurale) e l'emergere di una cultura senza Dio: da serva della teologia, la filosofia è diventata padrona. La specificità dei vincoli morali cristiani – l'esperienza di un Dio personale che chiama i singoli individui alla salvezza in un momento ben preciso del tempo e dello spazio – è andata perduta ed è la teologia, oggi, a doversi legittimare in forme razionali. È grazie ai teologi se la filosofia è diventata il giudice che pretende di decidere che cosa può entrare a far parte dei vincoli morali di una specifica tradizione religiosa. E ciò a scapito della duplice constatazione secondo cui la filosofia morale non può che essere *una* filosofia morale e la teologia cristiana non può essere una *filosofia* morale.

All'interno di questo quadro generale, Engelhardt colloca l'analisi storica e concettuale della nascita, della breve fioritura e dell'altrettanto rapido declino della bioetica cristiana, stretta nella morsa di un settarismo che risulta anacronistico e di un universalismo che ne dissolve la specificità. Settarismo significa che l'etica cristiana non vale per tutti gli esseri umani, ma che presuppone una conoscenza morale speciale e si inserisce all'interno di una narrazione particolare, segnata da termini quali creazione, peccato, incarnazione, redenzione e salvezza. Ricorrendo alle analisi di Thomas Kuhn, Engelhardt sostiene l'esistenza di un paradigma cattolico romano di etica medica che per secoli fu in grado di struttu-

rare una singola e coerente comunità di ricerca, in cui potevano bensì sorgere controversie, ma all'interno della quale esisteva un metodo per risolvere tali controversie e un'autorità cui appellarsi in caso di conflitto¹⁴. Tale paradigma è universalistico, nel senso che pretende di parlare a ogni essere umano, a prescindere dalla sua accettazione o rifiuto della Grazia e della Rivelazione cristiana, e fa discendere i doveri morali dal riconoscimento di una legge di natura a cui ogni essere umano è obbligato, a prescindere dalla sua scelta di fede. Di qui il paradosso che affligge la riflessione cattolica romana contemporanea sui temi della tecnica: essa «avanza tesi da tutti considerate particolaristiche, ma a cui i bioeticisti cattolici attribuiscono una portata universale considerandole espressione della ragione naturale»¹⁵. Questo paradigma subì un'ulteriore radicalizzazione durante il Concilio Vaticano II, che secondo Engelhardt inaugurò – o fu il sintomo di – un ripensamento dei fondamenti dell'etica cristiana che non rimase confinato al cattolicesimo romano, ma si comunicò alle altre confessioni cristiane, accentuando ulteriormente la portata universalistica dell'etica cattolica romana. A seguito di questi sviluppi, la bioetica cristiana si trovò nell'impossibilità di mantenerne la propria identità, finendo per dissolversi nella bioetica secolare. I motivi di tale disintegrazione sembrano essere sostanzialmente due. Il primo rinvia al pluralismo interno alla riflessione cristiana stessa, pluralismo che viene percepito non certo come una ricchezza, ma come segno di fragilità e di confusione concettuale: riflesso, innanzitutto, dello scisma con la chiesa orientale, quindi della rottura riformata del cristianesimo occidentale, infine del ripensamento conciliare della chiesa cattolica romana. Quest'ultimo ebbe l'effetto paradossale di creare una nuova partizione interconfessionale, quella tra cristiani tradizionali e post-tradizionali, che attraversa tuttora le diverse chiese. Di fronte alla sfida dell'umanesimo secolare e della sua bioetica, tale cristianesimo diviso e incerto non poteva che soccombere. Il secondo motivo fu l'assenza di chiari fondamenti teologici. Nella misura in cui la verità più alta della bioetica cristiana non fu una speciale rivelazione cristiana, essa non fu

¹⁴ ID., *The Foundations of Christian Bioethics* cit., p. 8.

¹⁵ ID., *Viaggi in Italia* cit., p. 109.

in grado di costituirsi come un'impresa coerente e costruttiva. La bioetica cristiana diventa inutile, perché la bioetica secolare si dimostra più efficace e maggiormente in grado di far fronte alle esigenze cui essa avrebbe voluto rispondere.

4.

Arriviamo così alla seconda direttrice ricordata in precedenza, che riguarda il rapporto tra modernità e post-modernità. Nel *Manuale*, nelle opere successive e ancora in *The Foundations of Christian Bioethics*, Engelhardt qualificava la società e l'epoca contemporanea con l'appellativo di neo-paganesimo. A differenza del paganesimo antico, il neo-paganesimo è caratterizzato dal fatto di venire dopo il cristianesimo; esso è pertanto destinato, da un lato, a dover fare i conti con le aspettative che la cultura cristiana ha suscitato in termini di giustificazione universale della morale, e dall'altro, a poter fare affidamento unicamente su frammenti di intuizioni morali, derivati da una forma di vita un tempo integra, che non possono più essere pensati all'interno di un quadro concettuale unitario¹⁶. A rigor di termini, tuttavia, una società neo-pagana non è una società che pretende di fare completamente a meno di Dio, ma una società politeista, che fa a meno del Dio cristiano. In primo luogo perché il paganesimo è ovviamente una forma dell'esperienza religiosa, in secondo luogo perché – si sarebbe tentati di dire andando oltre le affermazioni testuali di Engelhardt – anche le forme tradizionali di ateismo di stampo illuministico, che pretendono ossessivamente di dimostrare la non-esistenza di Dio, sembrano tradire una forma di nostalgia ingenua, se non per il Dio cristiano, per un principio metafisico, nostalgia che le fa apparire come forme di pensiero ancora, sebbene paradossalmente, religiose. La stessa cosa non vale per l'ateismo contemporaneo, che sembra piuttosto caratterizzato

¹⁶ L'idea che l'etica contemporanea sia lo scenario di controversie irrisolte e apparentemente insolubili perché si trova ad avere a che fare con frammenti di intuizioni morali ormai prive del contesto che conferiva loro significato si ritrova in A. MACINTYRE, *Dopo la virtù* cit., p. 30.

da una radicale indifferenza nei confronti del fatto religioso e da una chiusura altrettanto radicale nei confronti di qualsiasi genere di trascendenza. Vivere in una società dopo-Dio significa dover fare i conti con questa seconda forma di ateismo. Mentre la modernità implica una critica e una rinuncia al cristianesimo, la post-modernità implica una rinuncia a Dio e, più in generale, una rinuncia a qualsiasi idea di un fondamento trascendente. La modernità illuminista è pagana e deista, ma non atea. Se è atea, si tratta di un ateismo di negazione, ancora religioso. La postmodernità abbraccia invece un ateismo che prende definitivamente congedo da qualsiasi forma di apertura alla trascendenza e abbraccia con soddisfazione la chiusura nell'immanente. Secondo Engelhardt, è questa la differenza tra Kant, ultimo dei moderni e difensore di una prospettiva ancora legata al passato, che cerca di fondare la morale cristiana tradizionale facendo a meno di Dio, e Hegel, definito paradossalmente il primo dei postmoderni, luterano senza un Dio trascendente, ma con un dio immanente e filosofico, i cui esiti aprono all'idea della condizionatezza storica e socio-culturale dell'etica. Non entreremo nel merito della sua interpretazione di Kant e di Hegel, che certamente risulta un po' forzata ma non priva di interesse, e riguardo alla quale rimandiamo alla lettura del testo. Va tuttavia sottolineato come, secondo questa lettura, tra l'Hegel diagnosta della post-modernità e la postmodernità stessa, da Rorty a Vattimo, il passo sia breve: il postmoderno registra l'affermarsi di un pluralismo di teorie tutte sospese nell'ambito del finito e dello storicamente contingente, che produce un declassamento e un ridimensionamento della morale. La morale diventa una scelta tra stili di vita, un fatto puramente estetico e culturale, lasciato al gusto e alle preferenze di individui privi di un radicamento concreto in un ethos sostanziale.

Proprio su questo punto è possibile registrare uno slittamento, sottile ma significativo, rispetto alle tesi del *Manuale*. L'idea, qui, era ancora quella secondo cui la morale secolare, che rivendica la propria universalità, non sia in realtà maggiormente universale di quella dei cristiani tradizionali, siano essi ortodossi o protestanti evangelicali, o delle altre confessioni religiose non compromesse con la modernità, come gli ebrei ortodossi o i maomettani. Esistono dunque diverse comunità di amici morali tutte unificate da prospettive etiche sostantive ma non universali, ivi compresa quel-

la atea e secolare, che pone a proprio fondamento una particolare interpretazione del principio di autonomia (e dunque dell'individualismo), intesa come valore o scopo ultimo dell'esistenza. Per evitare il conflitto, occorre abbandonare la pretesa di imporre universalmente il principio attorno al quale si struttura una forma di vita particolare e giungere a un accordo fondato sul permesso, vale a dire su una concezione limitata dell'autonomia come pura e semplice fonte di autorità, svuotata di qualsiasi pretesa sostantiva. Progressivamente, però, si assiste a un mutamento di prospettiva: in *Dopo Dio*, la morale secolare non è semplicemente una morale particolare pericolosa, perché si pretende universale, ma non è più, a rigor di termini, una morale, quanto l'esito di un declassamento e un ridimensionamento della morale stessa, che la priva di ogni significato. Gli atei postmoderni non sono dunque una comunità di amici morali, perché riducono la scelta etica, ormai priva di un fondamento, a pura e semplice scelta tra stili di vita alternativi e la privano della serietà e del rigore necessari a qualificarla come tale. Engelhardt non si limita più, dunque, a mostrare che esistono diverse forme di razionalità morale, e che è impossibile ridurre tale pluralismo a unità, perché non esiste alcun argomento per dimostrare la superiorità di una forma di vita su un'altra, ma si spinge a sostenere che, all'interno di una prospettiva secolare postmoderna, venga meno qualsiasi possibilità razionale di confutare l'immoralismo. Non è certo possibile negare che, anche in una società secolare, possano esistere molti modi di gerarchizzare i beni, tutti egualmente rispettabili, e che le scelte di vita di individui e comunità possano talora essere cariche di valori e ideali, di una tensione verso il bene e di senso della responsabilità. E tuttavia, quando si ritiene che la vita sia priva di un significato ultimo oggettivo e che tutto si riduca alla realizzazione dell'autonomia individuale, quando ogni significato viene riconosciuto come dipendente da una narrazione particolare, storicamente e socialmente condizionata, diventa impossibile dimostrare che è irrazionale abbracciare una visione che privilegi l'interesse personale, o quello della propria famiglia e dei propri amici.

A ciò connessa è la terza direttrice richiamata in precedenza, che comporta un accentuato pessimismo riguardo alla soluzione di un'etica minima, universale e puramente formale, messa a punto

nel *Manuale* e che imprime una svolta radicalmente conservatrice alla riflessione di Engelhardt: lo stato minimo non esiste in alcuna parte del mondo e probabilmente non è mai stato realizzato. Lo sviluppo delle società postmoderne, al contrario, ha reso l'esigenza di legittimazione maggiormente pressante rispetto al passato. Il cristianesimo oggi deve difendersi. Difendersi dalla delegittimazione che la cultura secolare ha gettato su qualunque discorso che non accetti di affrontare la questione della propria legittimazione in forme esplicitamente razionali, discorsive e radicalmente immanentiste. E difendersi dall'attacco di quelli che Engelhardt definisce «stati fondamentalisti laici», che non si limitano a riconoscere l'autonomia come fonte di autorità, accanto alle comunità morali, ma che, in nome dell'autonomia come valore, conducono una battaglia per la riforma o per l'abolizione di determinate istanze etiche fatte proprie dagli amici morali. Alla proposta costruttiva del *Manuale*, in tal modo, occorre aggiungere un'opera di resistenza attiva sul piano culturale, una vera e propria «guerra culturale», che a essa si affianchi o che, addirittura, la sostituisca. Nel momento in cui l'autorità dello stato diventa il nudo potere della forza, e in cui gli obblighi nei confronti di quest'ultimo entrano in conflitto con quelli nei confronti del principio attorno al quale si struttura la propria forma di vita, non è più utile cercare una mediazione, ma è preferibile resistere¹⁷.

5.

A questo punto è forse possibile tracciare un breve bilancio della filosofia di Engelhardt. L'aspetto più interessante è quello critico e diagnostico, che mette in evidenza le difficoltà e i paradossi della cultura post-illuminista e che si dimostra capace di parlare a tutti, credenti o non credenti. Dal punto di vista propositivo, invece, sebbene sia forse ingeneroso liquidarlo come un semplice ten-

¹⁷ Cfr. *infra*, cap. 3, p. 151: «L'espressione *modus vivendi* nell'accezione in cui io la uso io ammette, invece, che molti individui che accettano il governo così com'è lo fanno solo nell'attesa che si presenti l'opportunità di un cambio migliorativo di regime».

tativo di ri-teologizzazione dell'etica¹⁸, il suo pensiero è destinato solo ai membri di una confessione religiosa tradizionale. Se si rivolge ai laici, può farlo solo per sollecitare la loro conversione o per combattere una guerra culturale. Questo perché, sin dalle prime opere, Engelhardt prende le mosse da una concezione del tutto particolare del pluralismo, inteso non come anima e vocazione della modernità in cui si realizzano l'individualismo e la libertà come conquiste epocali della filosofia della storia, ma, al contrario, come semplice alternativa al conflitto. A ben vedere, tuttavia, la convivenza pacifica non è un valore intrinseco, ma semplicemente un male minore per soggetti morali che, pur ritenendo i propri fini sostanzialmente validi, rinunciano ad affermarli come tali all'interno della sfera pubblica per evitare una lotta di tutti contro tutti che impedirebbe loro di coltivarli all'interno delle comunità particolari di amici morali. Questo realismo un po' disincantato, che certamente è una ragione del fascino esercitato dalla posizione di Engelhardt, assume progressivamente, come si è visto, una veste sempre più radicalmente antimoderna. La questione della relazione tra la morale universale e formale, che caratterizza gli stranieri morali, e la morale sostanziale e particolare, che lega gli amici morali, cioè le singole comunità di fede, nel *Manuale* rimaneva insoluta, e ciò nella misura in cui restava non chiarito se, per gli esponenti di una religiosità tradizionale, l'accettazione dell'etica minima libertaria fosse il frutto di una scelta puramente strategica, oppure si radicasse nell'ethos della propria comunità di fede. Non era chiaro, insomma, per quale motivo una comunità che non facesse propria una sensibilità di stampo vagamente hobbesiano, e comunque moderno, secondo cui la sicurezza è il bene più elevato, dovesse voler risolvere pacificamente le controversie. La nozione di guerra culturale chiarisce definitivamente come, a partire da una prospettiva etica non universalistica, la scelta di evitare il conflitto sia dovuta esclusivamente a un'opzione strategica che

¹⁸ È questa la tesi di D. MÜLLER, *Bioéthique*, in: P. GISEL (a cura di), *Encyclopédie du Protestantisme*, Cerf-Labor et Fides, Parigi-Ginevra 1995, p. 152. Non a caso, l'obiezione che gli è stata rivolta anche da parte degli interpreti cattolici è quella di approdare a una prospettiva intimista e misticheggiante che rinuncia all'annuncio della verità. Cfr. L. ZEPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede. Di fronte all'antropologia debole di H.T. Engelhardt Jr.*, Effatà Editrice, Torino 2007.

oggi – nelle condizioni di una società secolare, liberale e cosmopolita, in cui i cristiani tradizionali sono una minoranza, vengono dipinti come intolleranti e fondamentalisti, e in cui la tentazione di rispondere con la violenza alle controversie etiche può essere solo il sintomo di una vocazione al martirio¹⁹ – potrebbe anche sembrare necessaria, ma che domani potrebbe non apparire più come tale. Questa visione particolaristica, che rinuncia per definizione a rivolgersi a tutti, siano essi laici o credenti, non sembra destinata ad andare oltre la proposta di un'etica della resistenza, resistenza nei confronti della modernità secolare e della sua attitudine immanentista. Per questo motivo, di fronte alla situazione di disorientamento in cui versa l'età contemporanea, l'unica possibilità per una fondazione dell'etica cristiana consiste in un ritorno alle origini, al cristianesimo del primo millennio, a partire dal riconoscimento di un Dio trascendente e degli obblighi che esso pone, un cristianesimo di impronta essenzialmente mistica, che trova il suo fondamento in una teologia noetica, nell'esperienza ascetica e nell'illuminazione divina.

L'assunzione di una prospettiva che si radica nella tradizione teologica dell'ortodossia consente a Engelhardt di porre con chiarezza un problema decisivo per l'etica cristiana contemporanea: la costante oscillazione tra l'aspirazione a definirsi in maniera univocamente fondata, ma potenzialmente conflittuale, e il tentativo di percorrere la via dell'universalità a scapito della perdita del proprio contenuto. Questa stessa prospettiva, però, sebbene sia in grado di mostrare il rischio di una filosofia morale cristiana che tenti di fare i conti con il pluralismo e con l'etica secolare (il rischio di perdere l'*ubi consistam* e di non riuscire a distinguersi dall'etica secolare), sembrerebbe produrre un effetto di livellamento storico e concettuale che induce Engelhardt a un giudizio troppo sbrigativo su aspetti della tradizione teologica occidentale che andrebbero invece compresi, e tenuti distinti, in modo più accurato. Si spiegano in questo modo sia l'equiparazione tra bioetica protestante e bioetica cattolica, che sembrano essere considerate solo sotto un profilo formale e di principio ma non su quello dei contenuti e degli esiti, che certamente sono stati molto diversi, sia l'equiparazione

¹⁹ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Christian Bioethics* cit., p. 198.

altrettanto problematica tra bioetica cristiana e bioetica secolare²⁰. Ma soprattutto si spiega in questo modo il mancato riconoscimento di quelle tradizioni, interne sia al protestantesimo (la teologia dialettica di matrice barthiana, che ha esercitato una considerevole influenza sulla teologia novecentesca, non solo protestante), sia al cattolicesimo romano (il personalismo relazionale), che rifiutano gli estremismi del cristianesimo liberale, in nome di una liberazione della fede dalla religione come fattore di ordine mondano, senza per questo ricadere in un appiattimento acritico sulle logiche della modernità, da un lato, o nelle difficoltà di una prospettiva tradizionale del tutto storica, dall'altro. L'Occidente cristiano non è certo monolitico, e anche la de-ellenizzazione del cristianesimo può essere concepita in due modi molto diversi e tra loro alternativi: invece che come ritorno a ciò che sta prima dell'introduzione della grecità nel solco della teologia cristiana, come una nuova direzione di pensiero che sappia recuperare il senso del cristianesimo originario senza per questo cessare di confrontarsi con la modernità. È il caso di un pensatore come Ockham, citato anche da Engelhardt, che è stato un precursore del giovane Lutero: a partire da una prospettiva livellante come quella del cristianesimo del primo millennio, tuttavia, diventa irrilevante che anche la teologia protestante della prima metà del Novecento abbia tentato di percorrere, proprio sulle orme del giovane Lutero, la via di un cristianesimo libero dai legami con la grecità, in nome di una fede che riconosca pienamente la trascendenza di Dio e il suo comando personale, e che rifiuti l'idea di legge naturale e il razionalismo

²⁰ La distinzione tra etica secolare ed etica cristiana non può essere pensata esclusivamente sul piano dei principi metafisici, o, peggio ancora, delle specifiche soluzioni ai problemi morali e politici, ma rinvia al modo di comprendere tali problemi e di restituire a essi l'orizzonte di senso adeguato. Non a caso in alcuni dei primi saggi contenuti in *Viaggi in Italia*, e scritti nei primissimi anni Novanta, Engelhardt stesso sembrava ipotizzare una riformulazione radicale dei compiti dell'etica cristiana, in direzione di una «teologia che attinga da tutte le comunità e non sia parte di alcuna di esse» (Id., *Viaggi in Italia* cit., p. 63). Una teologia così concepita, in riferimento ad autori come John Findlay e Charles Hartshorne, potrebbe insegnare alla bioetica secolare, incapace di porre la questione del senso e limitata a considerazioni di carattere puramente formale, ciò che essa non può costitutivamente offrire: una riflessione sul significato della vita, della sofferenza e della morte. Ovviamente non è questa la via scelta negli anni successivi da Engelhardt, che ha imboccato la strada di un recupero del cristianesimo di stampo tradizionale.

che essa porta con sé. Un cristianesimo che non identifica la teologia con la filosofia morale, in cui la fede non è necessariamente pensata come una precettistica o una guida per l'azione, ma che non rinuncia a dare una risposta alla questione della storicità della fede stessa: dove si fa presente la volontà di Dio? Come è possibile interpretare il suo comandamento e pensare l'evoluzione delle norme morali, senza ricadere nel letteralismo biblico o nell'assolutizzazione di una specifica tradizione morale? Alla perenne ricerca di un Dio che garantisca «pace e sicurezza», come fondamento che può conferire unità alla morale sia sul piano dei principi sia su quello degli esiti pratici, Engelhardt non sembra concepire la possibilità di una fede cristiana come chiamata alla responsabilità individuale, e rimane estraneo a qualsiasi idea di ragionevolezza che fondi la libertà umana sull'impossibilità di conoscere l'assoluto. Così facendo, tuttavia, non è in grado di andare al di là della riproposizione di un pensiero indifferente nei confronti di qualsiasi processo di revisione delle dottrine tradizionali, sordo nei confronti di qualsiasi appello della storicità, e incapace di intendere il pluralismo interno al mondo cristiano come ricchezza e non come sinonimo di confusione concettuale.

Vivere sulle rovine del cristianesimo*

1.1 IL MONDO DOPO DIO¹

Il cristianesimo è crollato su se stesso. Non è solo in rovina. Di esso non rimane pietra su pietra. Volendo chiamare le cose con il loro nome, potremmo dire che oggi siamo entrati in un'epoca che ha rotto risolutamente i ponti con Dio. La cultura dominante dell'Occidente contemporaneo ha scelto di vivere come se Dio non esistesse. Oggi Dio, che pure in passato era considerato necessario per fondare l'orientamento morale e il significato ultimo, non viene più riconosciuto nemmeno come presenza. Senza dubbio ci troviamo in un territorio culturale e morale nuovo. In passato non c'è mai stata una cultura che abbia agito esplicitamente come se Dio non esistesse, come se tutto fosse privo di un significato ultimo. Una cultura come questa non è mai esistita prima del XX secolo. La stessa Prima Repubblica francese (22 settembre 1792-1801) nel settembre 1794 aveva proibito l'ateismo e istituito *le culte de l'Être suprême*. La cultura laica post-cristiana dominante del nostro tempo, compresa quella dell'Unione Europea, ha adottato, sia pure in forme meno drastiche, l'atteggiamento ateistico della Rivoluzione d'Otto-

* Una versione iniziale di questo capitolo è stata letta a Napoli il 6 febbraio 2012 in occasione di una conferenza organizzata dall'Amministrazione comunale di quella città sul tema «Religion, Politics, and the State in Modern Secularized Societies». In quella sede ho avuto l'onore di essere presentato come «cantore della diversità morale e della tolleranza». Sono profondamente grato a Napoli per l'impeccabile ospitalità nonché per le feconde discussioni che hanno impreziosito il mio soggiorno.

¹ Uso l'espressione «dopo Dio» per segnalare il fatto che la cultura laica oggi dominante si è staccata da Dio rifiutandosi di riconoscerne l'esistenza e, con essa, la possibilità di individuare un significato ultimo.

bre (26 ottobre 1917, corrispondente al 7 novembre del calendario gregoriano). Questa cultura laica tende a rimuovere ogni riferimento pubblico non soltanto a Cristo, ma anche a Dio. Per fare piazza pulita anche delle rovine del cristianesimo, la cultura laica mira a bandire radicalmente ogni traccia dell'idea di un significato ultimo.

Il risultato è la creazione di una cultura che rifiuta ogni punto di orientamento trascendente. Ufficialmente, ogni questione viene affrontata come se l'esistenza non avesse alcun significato ultimo. Ogni cosa deve essere considerata come se non venisse da alcun luogo, non andasse da nessuna parte e non avesse alcuno scopo permanente. Nella prospettiva della cultura laica oggi dominante, morale, diritto, politiche pubbliche e vita quotidiana vanno affrontati sulla base di un postulato ateistico o almeno di una metodologia agnostica. Ciò significa che si opera secondo il postulato che Dio non esiste. Il dibattito politico, al pari del confronto nelle istituzioni pubbliche, è stato trasferito completamente entro l'orizzonte del finito e dell'immanente, sicché qualsiasi menzione del trascendente appare inconcepibile. Il presente volume esplora questo territorio radicalmente nuovo e le sue implicazioni per la morale, la bioetica e l'autorità politica.

Alcune dimensioni di questo stato di cose sono già state da me esaminate in alcuni scritti precedenti. Così ho mostrato perché una corretta argomentazione razionale non sia in grado di fornire un fondamento canonico alla morale o alla bioetica laiche (ENGELHARDT 1986, 1999). Ho osservato, altresì, che la cultura laica oggi procede senza alcun riferimento a Dio e ho spiegato le ragioni per cui, di conseguenza, non possono esistere né una morale laica comune né una bioetica laica canonica (ENGELHARDT 1991a). Tuttavia non ho mai affrontato esplicitamente e in modo adeguatamente articolato il tema della separazione da Dio della cultura laica oggi dominante. Né mi sono mai occupato esplicitamente della questione di quali siano le conseguenze del fatto di vivere dopo Dio e dopo i fondamenti. Non ho mai dedicato un intero libro allo studio di che cosa significhi vivere come se tutto fosse in ultima analisi opacamente irrazionale, anche se si tratta di un interrogativo che aleggia sistematicamente sullo sfondo del *Manuale di bioetica* e di *Bioethics and Secular Humanism*. Anche *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica* (ENGELHARDT 2011a) affronta solo tangenzialmente e in modo epi-

sodico il problema di che cosa significhi vivere senza fondamenti. L'obiettivo di valutare compiutamente l'enormità dei cambiamenti culturali con cui ci stiamo scontrando per effetto della scelta della cultura dominante di agire come se Dio non esistesse, o come se tutto fosse in ultima analisi irrazionale, non me lo sono posto in nessuno di questi volumi. Parimenti non ho studiato in forma adeguatamente approfondita né le radici della cultura laica oggi dominante né le ragioni per cui, venuto meno ogni riconoscimento di Dio, l'affermarsi dell'ateismo, o almeno dell'agnosticismo, costituisca una svolta culturale così sconcertante. Il presente volume cerca di affrontare questi problemi. A tal fine, esplora la cultura laica dominante del nostro tempo, le sue radici, la sua natura e le sue implicazioni sul terreno dei costumi, della morale, delle politiche pubbliche, del diritto e delle strutture politiche. Indaga altresì sui modi in cui questa cultura laica entra in tensione con l'ethos ormai sconosciuto del cristianesimo e sulle ragioni per cui la cultura del dopo Dio è radicalmente diversa da una cultura organizzata attorno a un'esperienza del significato ultimo. E sebbene non si tratti principalmente di uno studio di bioetica, esso farà della bioetica la fonte primaria dei casi esemplari da analizzare.

1.2 I MIEI *ITALIENISCHEN REISEN*. LA STRADA CHE PORTA ALLA NUOVA ROMA²

Questo libro è direttamente legato all'Italia, in quanto il suo nucleo centrale è emerso da una serie di sei conferenze che vi ho

² Maurizio Mori, co-curatore di *Viaggi in Italia*, ha scelto questo titolo da un lato per richiamare l'autobiografico *Viaggio in Italia (Italienische Reise)* di Johann Wolfgang von Goethe, che contiene la cronaca della rinascita artistica di Goethe in Italia, dall'altro per segnalare il ruolo importante che l'Italia ha giocato, e continua a giocare, anche nella mia vita di studioso. Il *Viaggio in Italia* di Goethe copre gran parte della sua vita. Anche se, come risulta dalla lettera a Charlotte von Stein del 14 ottobre 1786, fu iniziato come un semplice diario, venne poi riveduto e ampliato nel 1816-1817 per comprendervi le peregrinazioni attraverso la penisola del 1815 e assunse la sua versione finale in tre volumi nel 1829. L'Italia è stata per Goethe un luogo di ristabilimento, di rinascita e di trasformazione, come per me. A loro modo, anche i miei *Viaggi in Italia* sono un volume autobiografico.

tenuto nel 2012, a partire dal 30 gennaio a Milano per finire il 6 febbraio a Napoli, dopo altre presentazioni a Torino (31 gennaio), a Lecce (1° febbraio) e due nuove conferenze a Napoli (3 febbraio). Tutti questi incontri hanno fatto seguito alla pubblicazione di *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, un volume che raccoglie i testi di articoli precedentemente editi in Italia e di conferenze tenute in questo paese (ENGELHARDT 2011a). *Viaggi in Italia* è il condensato di vent'anni di relazioni accademiche con la Penisola – dal 1991 al 2010 – a cui è legato sia direttamente sia indirettamente. Si aggiunga che chiunque sia stato cattolico romano anche solo per questo è stato legato all'Italia almeno indirettamente o implicitamente. Con un pontefice e una struttura amministrativa che rivendicano una giurisdizione universale, la prospettiva di Roma non può che dominare ogni espressione del cattolicesimo romano. L'Italia influisce in modo sottile ma palpabile su tutto quanto avviene nel mondo cattolico.

Le mie conversazioni pubbliche con studiosi italiani sulla bioetica sono incominciate con una conferenza tenutasi a Milano dall'8 al 10 novembre 1991 in occasione della traduzione italiana della prima edizione del *Manuale di bioetica* (ENGELHARDT 1991b). Il fatto che nel volume negassi che la filosofia morale fosse in grado, mediante una corretta argomentazione razionale, di identificare norme morali sostanziali universali mi poneva in contrasto con le posizioni cattoliche romane in tema di possibilità della filosofia morale. Il *Manuale* mi ha così collocato sul terreno nevralgico della collisione tra l'Italia cattolica e l'Italia post-cristiana, e ha portato allo scatenarsi di un acceso dibattito pubblico finito ben presto sulla stampa, innescando discussioni a più livelli. Essendo Roma sede del papato e della curia, ma al tempo stesso capitale di una repubblica laica, le controversie culturali e politiche sulla natura dei costumi morali, del diritto e delle politiche pubbliche sono in Italia importanti e onnipresenti. E ho finito per essere coinvolto in questi dibattiti. Le contrapposizioni accademiche pubbliche e le discussioni che ne seguirono, peraltro, sono state per me un'occasione di profondo arricchimento.

Altrettanto significativi erano stati gli scambi di vedute a livello privato in Italia e nel resto dell'Europa negli anni che precedettero queste conferenze e questi dibattiti, quando ero ancora un cattolico

romano così praticante da cercare di assistere sempre più frequentemente alle messe tridentine ogni volta che avevo l'opportunità di farlo. La mia famiglia e io in realtà non avevamo mai aderito ufficialmente alla Fraternità di san Pio X, ma mi tocca riconoscere che questa assicurava belle celebrazioni in un contesto altrimenti contrassegnato da caos liturgico e teologico. Dal 1984 al 1990 questi dibattiti si allargarono sempre più, giungendo a comprendere il card. Carlo Maria Martini (1927-2012), vescovo di Milano, come pure il Comitato direttivo del Gruppo di studio di bioetica della Federazione Internazionale delle Università cattoliche, con cui incominciai a collaborare a partire dal 1984 e di cui fui ufficialmente membro dal 1987 al 1990. Per la prima volta nella mia vita mi trovai così immerso nella cultura e nelle controversie intellettuali del cattolicesimo romano. Fu un'esperienza molto ricca che mi mise in contatto con teologi come Bruno Schüller, di Münster (1925-2006), Klaus Demmer, di Roma (n. 1931), e John Mahoney, S.J., di Londra (n. 1931), nonché con il bioeticista catalano Francesc Abel, S.J. (1933-2011) e con il bioeticista Paul Schotsmans (n. 1950). Grazie a queste conversazioni fui costretto ad affrontare la questione di che cosa significhi essere cristiani e persino di che cosa significhi riconoscere l'esistenza di Dio.

Il cardinal Martini era un intellettuale caloroso, di bella presenza, dinamico e coinvolgente, che aspirava a diventare papa. Poiché le date delle elezioni papali sono imprevedibili (a meno che, come a volte è avvenuto nel Medioevo, qualcuno progetti di accelerare la comparsa di un pontefice davanti al terribile tribunale di Dio o che il papa non decida di ritirarsi), non si può che procedere con pazienza³. Martini era persona prudente e discreta. Mi trovai coinvolto in dotte discussioni, che a mia volta contribuivo ad alimentare, sul cattolicesimo romano, sulla cultura europea, sulla bioetica e su quel che restava del cristianesimo. A volte ci trovammo anche a discutere sulla possibilità di promuovere nel cattolicesimo romano aperture ben più significative di quelle operate dal Vaticano II. Il vento del rinnovamento soffiava ancora sulla riflessione teologica in forme che a volte erano motivo di disorientamento per gli eccle-

³ Come ebbe a osservare un mio amico ora scomparso, la morte inquietante di Giovanni Paolo I (papa dal 26 agosto 1978 al 28 settembre 1978) è un rompicapo intrigante.

siastici, i teologi e anche i laici⁴. Lo stesso card. Martini aspirava

⁴ Il rinnovamento in generale ha prodotto effetti deleteri sul cattolicesimo romano innescando confusione e conflitti. «Negli Stati Uniti questa subcultura cattolica ha avuto un peso notevole fino al passato più recente. Il problema è che, quando si aprono le finestre, non si può controllare quello che entra, e in effetti è entrato di tutto, compreso il mondo turbolento della cultura moderna, un mondo che è stato per la chiesa motivo di disorientamento» (BERGER 1999, p. 5). Quel che si può dire è, se non altro, che i cattolici conservatori hanno attribuito la notevole flessione nella frequentazione delle chiese alla “banalizzazione” della messa romana. «Perché la frequentazione delle chiese è crollata a dispetto dell’introduzione di una messa “più accessibile”? Perché la gente *non* è stupida! Vede il sacerdote che improvvisa la ri-presentazione di Gesù sul Calvario e presume che si tratti solo di uno spettacolo religioso. Quando un cristiano entra in una chiesa cattolica di oggi, anziché sentirsi spinto verso Dio dallo splendore delle opere d’arte, dei paramenti sacri e della musica, si trova davanti le solite banalità della vita quotidiana» (IANNACONE 2012, p. 33). Tra l’altro, il cattolicesimo romano ha perso la fiducia in se stesso. Una circostanza notata sia da miscredenti sia da ebrei. Il mio studente e amico Ruiping Fan, ateo, ora professore, fu colpito dal primo incontro con il cristianesimo occidentale, specialmente cattolico romano: «Nell’autunno del 1992 presi un aereo dalla Repubblica Popolare Cinese per recarmi alla Rice University di Houston, in Texas, dove mi era stata offerta una borsa di studio per laureati in filosofia. In quel momento non avrei mai pensato di essere in procinto di incontrare almeno qualche sopravvivenza del cristianesimo, cioè di una religione mistica che pretende di aver accesso al vero Dio e che, se lo potesse, battezzerebbe chiunque non fosse già battezzato, me compreso. Prima di quel mio viaggio avevo avuto solo contatti episodici con i cristiani, la maggior parte dei quali erano tali soltanto di nome. Quando li si qualificava così, infatti, o provavano imbarazzo, o respingevano senz’altro questa qualifica, o ne derubricavano il significato a una questione di preferenza culturale. Eppure ricordo che, nella mia città natale, in Mongolia, era vissuta un’insegnante cristiana che alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, durante la “rivoluzione culturale”, alla richiesta di affermare che Mao Tse-tung era meglio di Cristo si era rifiutata di farlo e per questo era stata uccisa. Anche allora, quando non ero più che un bambino, questa scelta mi era parsa una grande prova di coraggio e di fede, una prova che avevo giudicato decisamente ammirevole. In seguito, nel 1989, avevo avuto l’opportunità di visitare la Germania Occidentale, un paese nominalmente cristiano, in cui convivevano due denominazioni religiose ufficiali. Durante una conferenza, un pastore luterano, ora professore di filosofia, si prese la briga di invitare i membri della delegazione cinese, maschi e femmine, a provare il piacere di fare la sauna tutti insieme nudi. Mi resi conto solo più tardi che tale comportamento era in contrasto con il cristianesimo tradizionale e anche con la fede abbracciata dall’insegnante uccisa anni prima nella mia città natale. A Houston, fin dall’inizio ebbi l’impressione che il cristianesimo con cui mi stavo incontrando giocava un ruolo in larga misura culturale o estetico [...] Nell’intento di conoscere meglio la cultura locale, mia moglie e io in occasione delle celebrazioni natalizie frequentammo la chiesa cattolica romana e ci comunicammo. Notammo tra l’altro che tra i preti che distribuivano la comunione a una lunga fila di anonimi visitatori c’era un ricercatore della Rice University. Questa esperienza mi

parve piacevolmente coinvolgente oltre che un fattore di arricchimento culturale. Mia moglie e io abbiamo poi esplorato con piacere il cristianesimo americano, che almeno nella maggior parte delle sue espressioni ci parve scevro di ogni moralismo, nel senso che accettava le persone per quello che erano. Fu solo anni più tardi che chiesi a uno dei co-curatori di *Christian Bioethics* la gentilezza di consentirmi di visitare la sua chiesa ortodossa. Sebbene mia moglie e io avessimo già visitato un gran numero di chiese cristiane, non avremmo mai previsto la differenza che ci saltò agli occhi. Per cominciare, questa gente prendeva molto sul serio le proprie lunghe funzioni religiose dedicando loro circa tre ore ogni domenica mattina. Il loro Dio è per loro una questione molto importante. Inoltre, diversamente da ciò che accade nelle altre chiese, cercavano diligentemente di impedire che soggetti che non fossero cristiani ortodossi in piena regola prendessero parte a quelli che chiamavano i loro Misteri. E in primo luogo il bollettino della loro chiesa annunciava che nessuno doveva osare di presentarsi a prendere l'eucarestia se non era ortodosso e non aveva rispettato il digiuno. Inoltre, usavano disporre una mezza dozzina di robusti fedeli a presidiare la zona dell'altare per tenere d'occhio i comunicandi e sorvegliare l'accesso. Infine il sacerdote dava l'impressione di conoscere tutti per nome. Come finii per scoprire col tempo, le elaborate cerimonie così care agli ortodossi affondavano le proprie radici nelle tradizioni liturgiche degli antichi templi ebraici. In un cristianesimo generalmente blando, ecumenico e quindi portato ad accettare tutti quanti, la chiesa ortodossa, pur amando tutti, perseguiva costantemente due linee di azione: escludere le persone estranee alla fede e convertire tutti coloro che mostravano interesse per la loro religione. Quando fui invitato a ricevimenti nella loro parrocchia, mi fu del tutto chiaro che, se mia moglie e io avessimo mostrato il benché minimo interesse, essi sarebbero stati ben felici di ammetterci alla loro chiesa mediante la triplice immersione nell'acqua. Mentre il cristianesimo occidentale in generale sembra sfumare in un vago vangelo sociale cosmopolita, gli ortodossi non apparivano minimamente imbarazzati dalle proprie peculiarità confessionali [...] Dopo innumerevoli discussioni bioetiche con pensatori cattolici romani, alcuni di loro si erano presi la briga di assicurarmi che non mi consideravano un pagano, ma un "cristiano anonimo". Come apprezzai più tardi, questa espressione dava voce all'ecumenismo dell'Occidente ed era insieme frutto dell'influenza notevole del teologo gesuita Karl Rahner, secondo il quale "il cristiano considererà i non cristiani come cristiani anonimi, ossia inconsapevoli di ciò che in realtà sono nel profondo della propria coscienza in virtù della grazia e di un'intuizione probabilmente del tutto implicita ma vera di ciò di cui il cristiano è anche consapevole" (RAHNER 1966, p. 357). Come è potuto accadere che queste persone mi qualificassero come cristiano anonimo? In primo luogo era chiaro che non tutti i cristiani avrebbero accettato questa tesi. Gli ortodossi, per esempio, mi avrebbero ammonito molto esplicitamente a restare lontano dai loro misteri finché non mi fossi convertito. Prima della conversione, anzi, nei loro monasteri più osservanti impedirebbero, amabilmente ma fermamente, a tutti coloro che non possono partecipare ai loro misteri di restare nella parte centrale della chiesa. Se si prende sul serio il significato della loro fede nel potere del battesimo, tutto ciò ha perfettamente senso. Il modo più facile di intendere la posizione dei cristiani occidentali circa il mio status di cristiano anonimo è quello di pensare che essi in realtà avevano finito per considerare che il fatto che io fossi una persona buona o magari un buon fi-

a rielaborare il cattolicesimo romano in un'ottica più accentuatamente post-tradizionale⁵. Queste discussioni all'interno del Comitato direttivo ebbero luogo inizialmente a Milano, ma ben presto

losofo facesse di me anche un cristiano, almeno in modo anonimo o implicito. Ovvero: se uno è in grado di discernere e affermare le linee generali della morale laica, linee che rappresentano la base della morale cristiana occidentale, in realtà afferma il nucleo centrale del cristianesimo occidentale. Se essi potevano usare così facilmente l'espressione "cristiani anonimi", in parte era perché si erano radicalmente laicizzati. E sulla base di questa laicità erano disposti ad abbracciare una varietà di prospettive religiose. In questa prospettiva di forte ecumenismo e sincretismo, essi abbracciavano una posizione autenticamente pagana: tutti gli dèi sono in qualche senso la manifestazione di una realtà più profonda. Quando mi resi conto di questo, seppi che cosa dovevo dire loro: ringraziarli di avermi qualificato come cristiano anonimo e ribattere che, a parte poche eccezioni, loro erano pagani anonimi. Questo mi sembra essere il destino del cristianesimo occidentale» (FAN 1999, pp. 232-233, 235, 236).

⁵ Poiché queste opinioni emersero nel corso di conversazioni private con il cardinale, lascerò che esse restino consegnate al silenzio del passato. Mi limito a ricordare ciò che altri hanno segnalato sul pensiero di Martini in tema di fornicazione e concubinato: «Oggi non c'è vescovo o prete che non sappia che l'intimità fisica prima del matrimonio è un dato di fatto. E a questo riguardo noi dobbiamo ripensare le nostre posizioni se vogliamo proteggere la famiglia e promuovere la fedeltà coniugale. Posizioni e proibizioni irrealistiche non produrrebbero alcun risultato positivo. Amici e conoscenti mi riferiscono che i giovani vanno in vacanza insieme e dormono nella stessa stanza. E nessuno cerca di nascondere questo fatto o lo considera un problema. Dovrei forse commentare io questo costume? Mi sarebbe molto difficile. Non ho la pretesa di capire tutto, anche se ho l'impressione che forse stanno emergendo un nuovo rispetto reciproco, una più profonda mutua comprensione e una più forte solidarietà generazionale. Questo giova sia agli anziani sia ai giovani ed è di sostegno a tutti nelle questioni concernenti amore e solitudine. Mi riprometto di seguire questa tendenza con interesse e buona volontà, nonché con la preghiera» (MARTINI, SPORSCHILL 2012, p. 96). Quanto all'omosessualità, Sporschill ha osservato che Martini ha avanzato con circospezione la proposta di modificare la posizione del cattolicesimo romano allo scopo di proteggere i bambini adottati o generati da omosessuali. La Bibbia giudica l'omosessualità con parole dure. Alla radice di queste stroncature c'è la pratica diffusa nel mondo antico di avere, oltre alla famiglia, anche dei giovani amanti maschi al di fuori di essa. Basti pensare ad Alessandro Magno. La Bibbia persegue l'obiettivo di proteggere lo spazio della famiglia, della moglie e dei bambini... Interesse precipuo delle sacre Scritture, comunque, è la protezione della famiglia e la tutela della salubrità dello spazio in cui vivono i bambini, due questioni oggi molto attuali tra le coppie omosessuali. Di conseguenza, a questo riguardo mi sto già orientando verso una gerarchia di valori e non verso l'uguaglianza. Ma a questo punto ho detto più di quello che avrei dovuto dire (MARTINI, SPORSCHILL 2012, p. 98). Il cardinale ammette comunque che il cristianesimo ortodosso, ossia la chiesa dei concili, non accetta le relazioni omosessuali. «Nella chiesa ortodossa l'omosessualità è considerata un abominio» (*ibid.*).

si ripresentarono a Roma e poi anche a Barcellona, Maastricht e Vienna. Pur nascendo nell'ambito della teologia del cattolicesimo romano, esse investivano quasi sempre problemi di bioetica. Ma spesso coinvolgevano anche la cultura occidentale in generale, la quale negli anni Ottanta risentiva ancora fortemente del cattolicesimo romano. Questi dibattiti si sviluppavano sul terreno della riflessione teologica fondamentale sicché sollevavano questioni spinose sulla natura della teologia e sui suoi rapporti con la filosofia.

Tra di esse spiccava quella di che cosa significhi riconoscere l'esistenza di Dio e di che differenza tale riconoscimento faccia, o debba fare, sul modo di vivere la propria vita. Avvertii anche il bisogno di affrontare la questione di quale sia la chiesa degli apostoli e dei padri. Per farlo, fui portato a chiedermi come fosse avvenuto che una religione nata in Palestina e guidata dai concili tenutisi a Costantinopoli e nel Vicino Oriente fosse diventata il cristianesimo occidentale. Riflettendo su questi temi, mi divenne chiaro come non mai che il cattolicesimo romano emerso dal cristianesimo ortodosso aveva creato un nuovo e distinto progetto liturgico e teologico fino a diventare gradualmente, tra il IX e il XIII secolo, una denominazione religiosa separata.

Il cristianesimo occidentale è emerso come religione a sé stante attraverso una serie di passaggi spesso drammatici. Il primo è rappresentato dall'incoronazione di Carlo Magno. Dopo il natale dell'800, l'Occidente faceva ancora parte del cristianesimo ortodosso; anche Britannia e Scandinavia, nonostante l'opposizione del papa Niccolò I (800-867, eletto nell'858), erano ancora strettamente legate a Costantinopoli, e tale situazione era destinata a durare fino al 1009, quando i nomi dei pontefici romani vennero cancellati dai dittici di preghiera della chiesa orientale. Fino al 1066 in Britannia si continuò a commemorare l'imperatore della Nuova Roma (Costantinopoli). Le differenze tra Occidente e ortodossia divennero molto nette sotto il pontificato di Gregorio VII (Ildebrando da Soana, 1015-1085, eletto nel 1073) e si accentuarono ulteriormente con il Concilio Laterano IV (1215), con il secondo Concilio di Lione (1274) e soprattutto con il pontificato di Bonifacio VIII (1235-1303, eletto nel 1294) e con la sua bolla *Unam Sanctam* (18 novembre 1302). In Occidente il papato aveva avuto la meglio sull'imperatore del Sacro Romano Impero dopo la morte di Federico II (1194-1250), ma

aveva poi finito per dilapidare gran parte del suo capitale sociale e spirituale durante la cosiddetta cattività avignonese (1309-1376) e nelle faide tra i litigiosi esponenti di tre diverse sedi papali, Roma (Urbano VI, 1378-1389; Bonifacio IX, 1389-1404; Innocenzo VII, 1404-1406; Gregorio XII, 1406-1415), Avignone (Clemente VIII, 1378-1394; Benedetto XIII, 1394-1415) e Pisa (Alessandro V, 1409-1410; Giovanni XXIII, 1410-1415). Si può ben dire che dopo la morte di Federico II il cristianesimo occidentale per molti aspetti importanti conobbe una fase di grave crisi. Dopo il Concilio di Ferrara-Firenze (Ferrara, 1438-1439; Firenze, 1439; Roma, 1439-1445, che proseguirono il Concilio di Basilea del 1431), aveva trovato piena applicazione quanto era stato affermato nel IX Concilio ecumenico (Costantinopoli, 1341, 1347 e 1351) e ciò aveva posto l'Occidente in una condizione non solo di scisma dall'ortodossia, cioè dalla chiesa degli apostoli e dei padri, ma di vera e propria eresia. Meno di ottant'anni dopo il Concilio di Ferrara-Firenze, l'Occidente andò irrimediabilmente in frantumi con l'inizio della Riforma protestante. Il caos finì per essere scolpito nella pietra con i trattati di Münster e Osnabrück (1648), nonché con la gloriosa e incruenta Rivoluzione del 1688 in Inghilterra e infine con la Rivoluzione francese (14 luglio 1789). Dopo la Riforma e l'illuminismo, i contenuti costitutivi del culto, della fede e della cultura del cristianesimo finirono per frantumarsi in due orientamenti: quello morale laico e kantiano della chiesa bassa, e quello culturale hegeliano della chiesa alta. Il primo, come fu per l'ebraismo riformato e per il protestantesimo della chiesa bassa, enfatizzava la sfera morale e si opponeva a ogni ritualismo anche se privo di una componente metafisica. Il secondo, con gli hegeliani della chiesa alta, sosteneva riti e cultura di nuovo senza una componente metafisica⁶.

⁶ Per una proposta di approccio cattolico romano ai riti senza Dio, cfr. PERNIOLA 2001. Da un punto di vista rigorosamente culturale si può benissimo affermare: «io sono ateo, non sono cristiano, ma nondimeno sono certamente cattolico romano», in tal modo esprimendo sostegno alla cultura e ai riti, ma non alla tradizionale dimensione metafisica e morale del cattolicesimo romano. Marcello Pera, amico e collaboratore di Benedetto XVI, nel suo contributo al volume scritto insieme a Ratzinger, *Senza radici*, adotta una posizione morale e metafisica pienamente cristiano-kantiana (RATZINGER, PERA 2004). La differenza tra ateismo della chiesa bassa e ateismo della chiesa alta trova espressione nelle forti risposte di carattere sociale fornite dall'ebraismo liberale e riformista nonché dalla Società di cultura etica fonda-

Gradualmente maturai la convinzione che il cattolicesimo romano non era la chiesa degli apostoli e dei padri, bensì una religione occidentale plasmata dalle preoccupazioni culturali che avevano dominato l'Europa occidentale verso la fine del primo millennio e l'inizio del secondo. Mi diventò chiaro, altresì, che l'Occidente aveva rimaneggiato in profondità il nucleo che sta alla base dello studio cristiano tradizionale della teologia e della liturgia. All'interno della emergente teologia cristiana occidentale Dio aveva finito per essere considerato più come un concetto o un'idea filosofica che come Qualcuno a cui rivolgersi con la preghiera. Dio non era più considerato come la persona del Padre, che genera il Figlio e dalla quale soltanto procede lo Spirito santo. Dio, persona per eccellenza, mediante la teologia è stato oscurato da una spessa coltre filosofica che faceva dell'accostamento a lui un fatto più di riflessione accademica che di impegno ascetico e di preghiera. Le discussioni che ho avuto all'interno del Comitato direttivo del Gruppo di studio di bioetica mi hanno costretto a esaminare, anzi spesso a considerare per la prima volta, la natura della teologia e del culto cristiano.

Queste riflessioni giunsero a un primo punto fermo nel periodo in cui, come membro dell'Institute for Advanced Studies a Berlino Ovest (1988-1989), ero intento a completare un volume che mi portò a esplorare, almeno tangenzialmente, la storia del cristianesimo occidentale (ENGELHARDT 1991a). Guidato dalla grazia, e non per effetto di una scelta chiara da parte mia, sono giunto alla fonte di tutto il cristianesimo, ossia alla chiesa dei concili: alla

ta da Felix Adler (1851-1933), un ex rabbino riformista ebreo, che convocò i primi membri del movimento il 15 maggio 1876. Egli aveva già presentato molte delle sue idee principali presso il tempio Emanu-El l'11 ottobre 1873 in un sermone dal titolo *L'ebraismo del futuro* (cfr. KRAUT 1979), ma la fondazione della New York Society for Ethical Culture non avvenne che il 21 febbraio 1877. L'influenza di Adler è stata importante anche in Europa. Dietro sua ispirazione nel 1892 fu creata la Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur a cui seguirono, a Vienna, la fondazione della Ethische Gemeinde nel 1894 e nel 1896 l'International Ethical Union (IEU); cfr. FRIESS 1981. Al contrario, gli anglicani della chiesa alta, pur non riconoscendo l'esistenza di Dio e ancor meno la risurrezione di Cristo, adottavano un ritualismo rigoroso. In quest'ultimo caso si propugna l'agnosticismo in forme culturali decisamente cristiane sorvolando sul senso della fede. Si noti che il ritualismo ottocentesco, i cui eccessi sotto la regina Vittoria portarono all'arresto, alla condanna e all'imprigionamento di numerosi ministri della chiesa alta anglicana, apparve a molti un fenomeno esagerato in sé e palesemente papista.

chiesa ortodossa. Allora presi un taxi e, partendo dallo Sheraton di Besiktas attraversai il ponte di Galata sul Corno d'Oro e tutta Costantinopoli (ero venuto all'Università di İstanbul e all'Università di Marmara per tenere delle conferenze) e mi recai dai «Romani». In fin dei conti, a İstanbul i cristiani locali sono proprio i «Romani», i *Romaioi* originari, gli antichi cittadini romani, quelli fedeli alla seconda Roma, calcedoniani e non monofisiti. Salito sul taxi, quella mattina chiesi di portarmi, per l'appunto, dai «Romani». Finalmente stavo tornando a casa, dai veri cattolici romani. Il risultato fu che a Natale del 1988 mi trovavo nella cattedrale di S. Giorgio nel Fanar di Costantinopoli, cioè nel quartiere dei greco-ortodossi, per la mia prima liturgia ortodossa, presieduta da Demetrios I, ossia dal patriarca ecumenico successore di san Pietro. Senza che lo volessi, la collaborazione con il Gruppo di Studio Internazionale sulla bioetica e con il card. Martini mi aveva fatto incominciare un percorso che ai miei occhi era, e ancora è, singolare.

Fu così che nel settembre del 1990 mi dimisi dal Comitato direttivo e dal cattolicesimo romano in occasione di una riunione a Maastricht, un'antica città di Carlo Magno, pronunciando la mia dichiarazione in piedi su un pavimento di pietra che era stato posato nel X secolo quando l'Occidente era ancora ortodosso. La forza simbolica dell'evento era chiara e superba. In quel momento stavo in un edificio risalente a quando il cristianesimo, occidentale e orientale, era ancora unito. Quando mi dimisi, riconobbi l'unità di un tempo. Tuttavia immaginai solo oscuramente il mio battesimo del Sabato santo (beninteso, non il battesimo condizionale) che sarebbe seguito l'anno dopo. E un'idea chiara di che cosa volesse dire convertirsi non incominciai ad averla che a inizio quaresima del 1991. E sto ancora maturandola.

In quel settembre 1990 avevo incominciato con piena convinzione il mio viaggio dall'antica Roma alla nuova Roma, dal Vaticano a Costantinopoli, dal cattolicesimo romano all'ortodossia (ENGELHARDT 2012a). Lasciavo una teologia filosoficamente strutturata e passavo all'accettazione di un adagio del IV secolo: «se sei un teologo, pregherai sinceramente. E se preghi sinceramente, sei un teologo» (EVAGRIOS 1988, vol. 1, p. 62). Mi scontrai allora con la verità più inquietante per un intellettuale, ossia con il fatto che le argomentazioni meglio costruite e i libri più profondi non salvano. Solo

un pentimento sincero, maturato mediante la grazia e con la preghiera, può portare l'essere umano alla salvezza. Sono giunto a un nuovo apprezzamento della teologia morale, scoprendo che la teologia, lungi dall'essere una pura e semplice impresa accademica, implica in senso stretto un incontro con Dio. Lungo questo percorso, le riflessioni che mi avevano portato ad approdare a questa aporia erano state potentemente arricchite dalle discussioni e dai dibattiti con studiosi italiani e cattolici romani in genere. Ma soprattutto tali riflessioni mi avevano aiutato a prendere sul serio Dio e il cristianesimo. Nei confronti di questi miei ex colleghi la mia riconoscenza sarà eterna. Un debito tutto particolare e profondo l'ho con un meraviglioso catalano, il gesuita Francesc Abel (1933-2011), che, insieme a John Collins Harvey, mi aveva convinto a entrare nel Comitato direttivo.

Con mia grande sorpresa, il Sabato santo del 1991 in Texas, e nientemeno che in un monastero, ho deciso di pentirmi di una vita di profondo egoismo e di gravi peccati, compreso quello particolarmente odioso e comune a molti filosofi rappresentato dalla presunzione infondata di poter venire a capo, mediante la speculazione, del compito di individuare le norme e gli scopi veri dell'esistenza e dell'eccellenza umane. Quel giorno io e le mie sorelle Christina e Dorothea siamo stati battezzati. Successivamente il celebrante mi ha unito sacramentalmente in matrimonio a Susan, che era mia moglie da ventisei anni. Così per la Pasqua di quell'anno mi ritrovai nella chiesa da cui il cattolicesimo romano si era staccato quasi un millennio prima. Ero in un luogo diverso da tutti quelli di cui avevo fatto esperienza in passato e di cui non avevo mai neppure immaginato l'esistenza. Tutto era cambiato. Ciò che era accaduto mi aveva portato a una svolta, a un incontro con la santità mediante l'ortodossia. Nel primo mezzo secolo della mia vita avevo incontrato persone buone, a volte molto buone, ma prima del mio approdo all'ortodossia non avevo mai incontrato persone sante. Non avevo mai incontrato la santità. Lo stupore e il gioioso timore suscitati da questi incontri mi hanno indotto a scrivere *The Foundations of Christian Bioethics* (ENGELHARDT 2000). Come studioso decisi di affrontare tutto daccapo⁷.

⁷ Sulla portata della transizione che ho vissuto quando ho iniziato il mio lavoro di studioso cristiano ortodosso, cfr. MINOGUE *et al.* 1997; e ILTIS, CHERRY 2010.

1.3 LEGGE DI NATURA E PROGETTO ETICO-FILOSOFICO

The Foundations of Christian Bioethics (ENGELHARDT 2000, 2003b, 2005, 2007) si occupa di una serie di questioni di teoria morale e politica che erano state sollevate, ma non adeguatamente sviluppate nel mio *Manuale di bioetica*. *The Foundations of Christian Bioethics* espone la natura delle norme morali e bioetiche così come discendono dai comandi del Dio Uno e Trino, ossia l'etica condivisa dai cristiani tradizionali in quanto amici morali⁸. In modi diversi, *The Foundations of Christian Bioethics* e il *Manuale di bioetica* mostrano che le inadeguatezze e i limiti di una morale e di una bioetica laiche discendono da una cultura laica che non possiede la prospettiva dell'occhio di Dio. Emerge così un paradosso fondamentale. Una visione canonica laica della pienezza umana e della condotta umana appropriata non può essere colta in forma adeguata se non facendo riferimento a Dio. Per elaborare una morale canonica, occorre una prospettiva canonica. Una prospettiva morale scelta tra una pluralità di prospettive morali non basta. Occorre una prospettiva morale definitiva. Non basta una rete di intuizioni morali scelta tra una molteplicità di reti diverse e affermata da una particolare narrazione morale fluttuante nell'orizzonte dell'immanente e del finito. Ciò di cui abbiamo bisogno è una prospettiva morale che non sia una tra le tante prospettive di provenienza socio-storica. Ci serve una visione che collimi con la prospettiva di Dio. Una morale laica, quindi, presuppone quello che non può avere: l'oggettività di una prospettiva dell'occhio di Dio.

All'inizio del terzo millennio, hanno preso forma due libri. Il primo, *Allocating Scarce Medical Resources: Roman Catholic Perspectives* (ENGELHARDT, CHERRY 2002a), fu generosamente finanziato dalla fondazione che aveva sostenuto il Comitato direttivo del Gruppo di studio internazionale della Federazione Internazionale delle Università cattoliche. Essa ha sovvenzionato gli incontri che

⁸ Amici morali sono coloro che, diversamente dagli stranieri morali, condividono un insieme sufficiente di premesse morali e di concezioni di che cosa debba intendersi per evidenza morale, o, se si preferisce, sono coloro che hanno una comune visione di chi abbia l'autorità di risolvere le dispute morali e quindi anche di far superare tutte le divergenze morali sostanziali.

si sono svolti a Schaan, nel Lichtenstein (30 agosto-1° settembre 1997), a Houston (7-10 febbraio e 24-27 ottobre 1998) e vicino a Dublino (13-16 maggio 1999). Anche se ero un apostata, la fondazione ha generosamente finanziato questo importante progetto di ricerca in considerazione del fatto che abbracciavo la morale cristiana tradizionale e credevo nella risurrezione di Cristo. Ha finanziato altresì il mio viaggio nel Sud-est asiatico per costituire il Southeast Asian Center for Bioethics presso l'Università San Tommaso di Manila, nelle Filippine (a cui feci visita il 22-27 marzo 1987 e l'8-20 agosto 1989 e con cui mi tenni in contatto fino all'ottobre 1993), e per mettermi in condizione di tenere importanti corsi intensivi per studiosi cattolici romani provenienti dalle Filippine, dall'India, dall'Indonesia, dal Brasile e dall'Europa (10-29 maggio 1987, 29 maggio-5 giugno 1990, 29 luglio-9 agosto 1991 e 17-28 maggio 1993). Gli aiuti generosi della fondazione sono continuati per molti anni dopo la mia conversione. Tra le altre cose questi contatti hanno consentito ai miei studenti e colleghi di rendersi meglio conto delle difficoltà che il cattolicesimo romano si trovava ad affrontare. I miei colleghi ebrei ortodossi provarono nello stesso tempo stupore e scoraggiamento. Nel corso di un seminario tenutosi a Barcellona all'inizio degli anni Novanta, a un certo punto uno studioso ebreo ortodosso incominciò a gemere. Gli organizzatori si affrettarono a domandargli se c'erano problemi. La sua risposta fu che i problemi non li aveva lui, ma loro, e che essi dovevano prendere esempio da un nipote dei farisei, cioè guardarsi dal mettere sotto i piedi tutti i comandi di Dio.

L'altro volume, *Global Bioethics: The Collapse of Consensus* (ENGELHARDT 2006), ha visto la luce grazie all'incoraggiamento e al sostegno del Liberty Fund agli incontri tenutisi a Houston (ottobre 2001), a Palermo (gennaio 2003), e a Dublino (giugno 2004). L'Italia e i cattolici romani hanno così continuato a giocare un ruolo nella mia ricerca. Tra l'altro indirettamente hanno contribuito alla traduzione in portoghese di un mio libro (ENGELHARDT 2012b). Ma a questo punto mi ero già legato anche a un altro antico paese di lingua neolatina, la Romania, ricevendo lauree *honoris causa* dall'Università di Medicina e Farmacia «Gr. T. Popa» di Iasi (9 novembre 2005) e dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Alba Iulia «1 Dicembre 1918» (6 maggio 2011). Con quest'ul-

timo evento ero tornato in pieno nella casa del cristianesimo ortodosso. La *Fundamentele bioeticii creștine* (ENGELHARDT 2005; ILTIS, CHERRY 2010) in qualche misura fu il coronamento della traduzione rumena della seconda edizione del *Manuale di bioetica* (ENGELHARDT 1996a).

Viaggi in Italia affronta la sfida di esplorare la possibilità di un'autorità morale e anche politica generalmente riconoscibile dopo il tramonto della fede nell'esistenza di Dio e quindi anche dopo la fine della speranza di fondare un'autorità politica e morale sulla corretta argomentazione razionale. Da Aristotele fino a Kant, l'appello a una prospettiva dell'occhio di Dio aveva fondato la possibilità di una morale canonica sostanziale. In *Viaggi in Italia* al centro dell'attenzione ci sono le questioni filosofiche laiche fondamentali concernenti la capacità, o meglio l'incapacità, della riflessione morale laica di dare fondamento alle proprie pretese. Il libro non analizza con sufficiente ampiezza la svolta profonda prodotta nella cultura dominante dell'Occidente dal fatto di essere diventata una cultura dopo Dio. Che cosa comporti la perdita di un significato ultimo, di un orientamento trascendente, è problema che ancora attende di essere affrontato compiutamente. Eppure è proprio questa svolta che definisce la cultura laica oggi dominante e quindi la morale corrente, le politiche pubbliche, il diritto e lo stato.

Nella sua prefazione a *Viaggi in Italia* Maurizio Mori rileva una tensione tra il mio pensiero e le posizioni del cattolicesimo romano (MORI 2011). Alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, alla vigilia della mia nomina a membro del Comitato direttivo, fui denunciato di eresia da una persona che conoscevo bene. Un noto bioeticista americano di fede cattolica voleva impedire che esercitassi una qualche influenza sul Comitato. Le accuse furono ignorate quando affermai davanti a una commissione incaricata di valutare la questione che con *The Foundations of Bioethics* (1986), e in generale con la mia attività filosofica, avevo esplorato *soltanto* che cosa si può conoscere con la ragione senza l'aiuto della grazia. Ho sempre pensato che, se la mia difesa era stata accettata ed ero stato scagionato, non era stato in considerazione dei meriti che la mia risposta aveva nella prospettiva del cattolicesimo romano. In tale prospettiva, infatti, la mia risposta non era sufficiente. In effet-

ti, presumo di aver avuto la meglio perché coloro che mi sostenevano mi consideravano un liberale sul piano teologico e desideravano che io restassi nel Comitato proprio per questa mia posizione liberale, soprattutto in considerazione del fatto che ero, tra le altre cose, presidente del comitato consultivo su «Infertilità: scelte mediche e sociali» dell'Office of Technology Assessment operante presso il Congresso degli Stati Uniti (1986-1989).

La mia posizione circa le pretese della filosofia, a dispetto di possibili inadeguatezze, non era certo una ripresa della teoria duecentesca della doppia verità, naturalmente di filosofia e teologia. In mia difesa, sottolineai che il *Manuale* affermava questa posizione:

Le differenze generali tra le conclusioni raggiunte in questo volume e quelle proposte dalla teoria tradizionale del diritto naturale, per esempio nella formulazione che ne ha dato Tommaso d'Aquino, sono legate ai limiti della ragione, limiti che questo volume riconosce. Se non sarà possibile stabilire mediante la sola ragione il grande corpus dei precetti giudaico-cristiani, emergerà, come vedremo, un netto contrasto tra l'etica laica e le etiche delle particolari comunità morali che si fondano su tradizioni o rivelazioni speciali. L'abisso che separa chiesa e stato si allargherà e l'individuo si troverà a vivere la propria vita morale all'interno di due prospettive morali complementari ma distinte⁹.

La mia posizione poggiava sul riconoscimento dei limiti radicali della filosofia morale. In una nota avevo anche aggiunto:

In Occidente c'era la distinzione classica tra ciò che si può conoscere mediante la ragione naturale, senza l'aiuto della grazia e della rivelazione, e ciò che si può conoscere mediante la rivelazione. Come dice san Tommaso, «per la salvezza dell'uomo, oltre al sapere filosofico elaborato dalla ragione umana, era necessario anche un sapere rivelato da Dio» (*Summa teologica*, I, qu. 1, art. 1)¹⁰.

Senonché il cattolicesimo romano non riconosce questo limite radicale della filosofia morale. Si aggiunga che, verso la fine del XX secolo, la fiducia dei cattolici romani nella ragione era diventa-

⁹ ENGELHARDT 1991a, p. 51.

¹⁰ ENGELHARDT 1991a, p. 58.

ta, se possibile, ancora più sconfinata, legata com'era ai loro sforzi di consolidare le proprie posizioni nel campo della morale e delle politiche pubbliche. La mia difesa non era più sufficiente, anzi non lo era mai stata, per il cattolicesimo romano. Così fui nuovamente denunciato dopo una presentazione del libro a Hannover, presso il Forschungsinstitut für Philosophie il 13 luglio 1989. Ma a quel punto il problema aveva perduto ogni importanza. Stavo diventando ortodosso.

Con la pubblicazione della traduzione italiana del Manuale (ENGELHARDT 1991b¹¹), la distinzione da me proposta tra ciò che si può stabilire mediante la ragione filosofica e le indicazioni della teologia non solo non fu accettata, ma venne considerata una provocazione. Al riguardo occorre osservare che ortodossi e cattolici romani sono divisi gli uni dagli altri *inter alia* da visioni incompatibili della teologia, anzi, più in generale, della realtà e della morale. La distinzione da me avanzata aveva un senso per gli ortodossi ma era ripudiata dai cattolici romani. La mia opera fu condannata su “La Civiltà Cattolica” (editoriale 1991). Alcuni recensori cattolici giunsero a considerarmi (mirabile dictu) come un utilitarista di fatto molto vicino a Peter Singer (MORI 2011, p. 12). I miei critici cattolici italiani non si sono resi conto del fatto che avevo abbracciato una posizione che andava qualificata come cristiana, sia pure, dal loro punto di vista, come cristiana eretica, o, se se ne sono resi conto, non l'hanno preso sul serio. Ero diventato un apostata, non, beninteso, per aver abbandonato il cristianesimo, ma per aver abbracciato il cristianesimo dei Padri della chiesa. In ogni caso, diversamente da come mi avevano qualificato il card. Elio Sgreccia e altri, non ero certo un utilitarista¹².

Per molti cattolici romani, respingere il progetto etico-filosofico di stabilire oggettivamente mediante il ragionamento le verità morali e la visione giusnaturalistica e, nello stesso tempo, con-

¹¹ La traduzione della prima edizione di *The Foundations of Bioethics* comparve in italiano con il titolo *Manuale di bioetica* e in giapponese (ENGELHARDT 1991, 1989). La seconda edizione comparve in italiano (1999), cinese (1999b, 2006a), spagnolo (1995) e portoghese (1998).

¹² Il card. Elio Sgreccia è rimasto uno strenuo difensore della fiducia cattolica romana nella filosofia sotto il paradigma del personalismo. Il suo noto *Manuale di bioetica* è stato pubblicato anche in una traduzione inglese (SGRECCIA 2012).

tinuare a restare cristiani tradizionali era una cosa difficile da immaginare¹³. Per loro, il legame tra fede e ragione che aveva forgiato il cristianesimo medievale, creando il cattolicesimo romano, era così forte da plasmare un mondo-della-vita¹⁴ in cui le mie tesi erano impossibili. I miei punti di riferimento e quelli dei cattolici romani erano radicalmente diversi. Il loro cristianesimo tradizionale è quello nato nel Medioevo, non quello dei primi secoli. Di conseguenza, san Basilio e san Gregorio il teologo sembravano loro esotici, mentre era san Tommaso ad apparire loro affidabile e “attuale”. Ricordo come fosse ieri un giorno in cui sedevo con una celebre teologa cattolica romana nel Leahy’s Bar all’interno del Morris Inn nel campus dell’Università Notre Dame, dopo aver tenuto il 20 marzo 1992 la Clarke Lecture sul tema «L’inevitabilità morale di un sistema di assistenza sanitaria a due livelli» (ENGELHARDT 2008). La mia presentazione l’aveva lasciata sbigottita. Non solo perché non era d’accordo con le conclusioni, visto che, tra l’altro, avevo criticato la visione cattolica romana della giustizia sociale, ma soprattutto perché il mio discorso aveva sviluppato la tesi dell’incapacità della filosofia morale, che ormai faceva tutt’uno con il cattolicesimo romano, di fornire una visione laica canonica dell’allocazione corretta delle risorse mediche, e ciò in contrasto con le promesse elaborate sulla base della sintesi etico-filosofica medievale.

¹³ Le espressioni «cristiano tradizionale» e «cristianesimo tradizionale» in questo volume indicano il cristianesimo della chiesa dei primi sette concili.

¹⁴ Per «mondo-della-vita» (*Lebenswelt*) Edmund Husserl (1859-1938) intende la prospettiva originaria dell’esperienza così come viene articolata dalle società umane, una prospettiva fatta anche di narrazioni, tradizioni e valori, che rappresenta la dimensione in cui si incontrano parlante e ascoltatore, ossia l’orizzonte di base dell’agire comunicativo dell’essere umano “prima” che su di esso intervenga la scienza per sovrapporgli razionalisticamente, mediante la matematizzazione della natura, un mondo di oggettività ideali presentate come il vero essere delle cose. Secondo Husserl, che elabora questa nozione nella sua ultima opera, incompiuta, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il mondo-della-vita è quindi l’insieme delle evidenze originarie mediante le quali gli oggetti si danno ai soggetti, e come tale si contrappone alla scienza così come si è configurata nella cultura occidentale. Per Husserl, la crisi delle scienze europee è legata proprio alla “disumanizzazione” prodotta dall’occultamento del mondo-della-vita sotto la pesante coltre delle costruzioni scientifiche [N.d.T.].

Stante il fatto che la filosofia morale non è in grado di stabilire delle norme morali canoniche, nemmeno norme laiche canoniche concernenti la giustizia nell'assistenza sanitaria, noi non disponiamo di una visione laica canonica della giustizia capace di giustificare un sistema sanitario a un solo livello a cui non sia lecito sottrarsi per acquistare una migliore assistenza sanitaria di base (ENGELHARDT 1986). Quando alla fine si accorse che disconoscevo la visione cattolica della legge naturale e della filosofia morale e la sua presunta capacità di stabilire una concezione morale canonica sostanziale della giustizia nell'assistenza sanitaria, presa dall'esasperazione, mi aveva accusato di essere ateo, non fideista ma ateo¹⁵. Pur sapendo che mi ero convertito all'ortodossia, riteneva inconcepibile che si potesse essere cristiani senza riconoscere quelle che considerava le legittime pretese della riflessione etico-filosofica di fungere da sostegno del cattolicesimo romano. Naturalmente questa reazione è del tutto comprensibile. Nel 1992 vivevo in un mondo-della-vita guidato da un paradigma radicalmente diverso dal suo. Soprattutto avevo respinto il paradigma plasmato dal cattolicesimo romano che era stato alla base della teologia e della cultura cristiana occidentale per un millennio. E avevo abbracciato, invece, il paradigma all'interno del quale aveva vissuto il cristianesimo dei primi secoli e continua a vivere il cristianesimo ortodosso. Ero entrato in un mondo-della-vita che i cristiani dell'Occidente avevano ignorato per un millennio e che io, invece, avevo riscoperto in forza della conversione al cristianesimo ortodosso di cui avevo appena dato testimonianza in *Secular Humanism* (ENGELHARDT 1991a).

1.4 DOPO IL PROGETTO FILOSOFICO GRECO

Il punto di questo frammento di autobiografia è che, stante il collasso del progetto etico-filosofico occidentale¹⁶, elaborato in

¹⁵ Naturalmente gli ortodossi avevano capito benissimo che io, lungi dall'essere fideista, avevo abbracciato la visione ortodossa della teologia come sapere fondato sulla conoscenza noetica, non-sensibile ed empirica.

¹⁶ L'espressione «progetto etico-filosofico occidentale» viene usata con la piena consapevolezza della complessità e dell'eterogeneità della filosofia occidentale e dei

Grecia nel V secolo a.C., riproposto nel Medioevo e destinato a diventare, attraverso il cattolicesimo romano, uno dei cardini della cultura occidentale del Medioevo, della modernità e dell'illuminismo, occorre procedere a una reinterpretazione complessiva del quadro. La speranza, concepita dall'antica Grecia e abbracciata dal cristianesimo del Medioevo occidentale, di fondare l'etica in una razionalità morale univoca e filosoficamente giustificata è definitivamente sfumata. Il progetto è chiaramente fallito. Ed è diventato sempre più evidente che tale speranza, insieme con l'ambizione conseguente che questa morale razionalmente fondata potesse conferire autorità morale allo stato mediante l'articolazione di un'unica visione canonica laica della politica e della morale fondata su una corretta argomentazione razionale, è destinata ad andare delusa. Un obiettivo è stato quello di dotare lo stato moderno di un'autorità morale assicurategli dalla ragione mediante l'argomentazione filosofica suscettibile di essere riconosciuta come conclusiva da tutti. In tal caso, lo stato laico avrebbe finito per godere di un'autorità intellettuale. Questo progetto prometteva di approdare a una visione politica e morale canonica dei valori universalmente giustificabili, nonché della dignità e dei diritti umani, una visione esprimibile in termini razionalmente vincolanti per tutti. Tale progetto, al pari dell'idea di fondare la teologia sulla filosofia, si è rivelato irrealizzabile.

Questo volume si occupa del legame che c'è tra il fallimento di questo progetto e l'emergere della cultura laica dominante contemporanea come cultura del dopo Dio, nonché delle implicazioni di questo fallimento sul terreno della morale, delle politiche pubbliche, delle leggi e dello stato. Pertanto esamina le profonde trasformazioni verificatesi nella cultura occidentale per effetto del divorzio della cultura occidentale laica dominante da Dio, dalla metafisica e dai fondamenti. Ed esplora i radicali cambiamenti verificatisi nel significato, nella forza e nella natura della sfera pubblica

suoi molteplici filoni. Nondimeno essa intende identificare un importante programma intellettuale emerso nella Atene del V secolo a.C. poi ripreso in diversi modi in Occidente nel secondo millennio. Si tratta del progetto di giustificare la morale mediante la corretta argomentazione razionale, in modo da ancorare morale e autorità politica all'essere e/o alla ragione mediante l'argomentazione filosofica, un'argomentazione ben esemplificata dai ragionamenti tipici del giusnaturalismo.

una volta che tutte le questioni siano affrontate in una prospettiva senza Dio. L'importanza di quanto è avvenuto non è stata apprezzata adeguatamente in quanto ancora oggi nei confronti dell'autorità politica e della morale sopravvivono aspettative potenti quanto infondate le cui radici risalgono al Medioevo cristiano occidentale. Sul piano intellettuale, il distacco dal cristianesimo e da un orientamento teologico era già stato affermato dall'illuminismo, ma l'illusione che la filosofia morale sia in grado di mantenere la sua promessa di elaborare una morale canonica dopo Dio sopravvive ancora oggi. Quanto resta della cultura del cristianesimo occidentale basta a far sì che la maggioranza delle persone non si renda conto di quanto radicalmente cambi la vita una volta che la si viva dopo Dio, dopo la metafisica e dopo i fondamenti.

A questo punto, credo che ormai il lettore attento si sia reso conto ancora più compiutamente della ragione per cui ho voluto spiegare il mio cammino verso l'ortodossia. Nella prospettiva della chiesa degli apostoli e dei padri e dal punto di vista del cristianesimo ortodosso, lo sviluppo dell'Occidente nel secondo millennio e il fallimento del suo progetto possono essere colti più chiaramente e più criticamente. Soprattutto diventa più facile riscoprire da un lato in che senso alla radice dell'emergere della modernità occidentale dal Medioevo c'è la dialettica medievale di fede e ragione, *fides et ratio*, e dall'altro per quale ragione questo progetto fosse destinato a sfociare nella postmodernità e nella cultura del dopo Dio tipica del terzo millennio. Il cristianesimo dell'Occidente prima di Agostino è rimasto con Gerusalemme e non ha abbracciato Atene, anche se ha utilizzato (e sostanziosamente rielaborato) concetti sviluppati nella lingua di Atene. I termini filosofici greci sono stati ripresi (e profondamente ri-definiti) dal cristianesimo dei primi secoli, ma i principi morali e teologici del cristianesimo non sono stati né rielaborati in una cornice filosofica né, e tanto meno, trasformati per effetto di un trapianto di questo tipo. La teologia del cristianesimo originario non era filosofica. Nel cristianesimo occidentale le cose sono andate diversamente. Quello che ne emerse fu un cristianesimo filosofico la cui scolastica, di cui Kant può considerarsi l'ultimo rappresentante, si è incagliata definitivamente su Hegel.

Il totale annidamento della teologia all'interno di una matrice filosofica era destinato a non verificarsi finché non fosse emersa

una religione cristiana occidentale indipendente, con tanto di ancella/amante prepotente e non più sottomessa, la filosofia. A questo punto, l'ancella pretende che la cultura venga elaborata sulla base di un postulato metodologico ateo. Ed è proprio in considerazione della completa ricollocazione della teologia nel quadro della razionalità filosofica che nel 1997 il patriarca ecumenico Bartolomeo I ha affermato che

[il cristianesimo ortodosso e quello occidentale] hanno adottato due modi di essere ontologicamente differenti [...] [Il primo] vive sul terreno di una realtà e di uno stile di vita essenziale ed empirico, come confermato dalla grazia presente nel cuore [Ebr. 13,9]. Questa grazia non può essere messa in dubbio né dalla logica né dalla scienza né da altri tipi di argomentazione [...] Ma la trasformazione dell'essenza umana, la teosi prodotta dalla grazia, è un fatto tangibile per tutti i fedeli ortodossi. La grazia non si ottiene solo mediante le reliquie trasformate dei santi, cosa questa assolutamente inesplicabile senza l'accettazione del divino. La grazia si irradia anche dai santi viventi, vere immagini di Dio [Lc. 8,46]¹⁷.

Qui Bartolomeo parla soprattutto dell'abisso che separa gli ortodossi dal cristianesimo dell'Occidente laico, un abisso ormai diventato insuperabile. Anche se le due confessioni possono usare parole simili nel dialogo filosofico e teologico, ognuna di queste parole può assumere una *intentio* e una *extensio* differenti, come avviene per termini come spazio, tempo, massa ed energia nella fisica di Aristotele, di Newton e di Einstein (ENGELHARDT 2011b).

1.5 MORALE E STRUTTURE POLITICHE DOPO DIO

Il declassamento e il ridimensionamento della morale, nonché la delegittimazione dell'autorità politica derivanti dall'abbandono della prospettiva dell'occhio di Dio stanno solo incominciando a venire riconosciuti adeguatamente. Per la verità, a un certo livel-

¹⁷ PATRIARCA BARTOLOMEO I, 21 ottobre 1997.

lo sono già molti coloro che colgono alcune componenti delle implicazioni insite nella cultura laica oggi dominante. Come osserva Judd Owen,

Attualmente la fiducia nell'orientamento filosofico complessivo dell'Illuminismo sembra essere andata in frantumi e sono ben pochi coloro che confidano nella possibilità che un'altra filosofia complessiva possa prenderne il posto con successo. Questo scetticismo discende in larga misura da una critica radicale della ragione in quanto tale¹⁸.

Il fatto più significativo è lo sganciamento della morale e dell'autorità dello stato da qualsiasi allusione a un significato ultimo. Poiché la cultura laica dominante del nostro tempo si colloca dopo Dio, la riflessione morale laica non può che occuparsi di ogni cosa come se essa non venisse da nessuna parte, non andasse da nessuna parte e non avesse alcuno sbocco finale. Deve trattarsi, cioè, di una morale e di una struttura politica costruite come se moralità, vita morale, strutture politiche e stati fossero in ultima analisi privi di significato. Il punto non è semplicemente che in un universo senza Dio non esiste alcuna sanzione necessaria nemmeno per atti di malvagità enormi. Tutto è in definitiva assolutamente privo di senso. La forza di questa completa e impenetrabile opacità è ancora in attesa di essere adeguatamente misurata e affrontata. Questo volume esplora la geografia e le implicazioni di questo atteggiamento morale e politico completamente nuovo e della totale assenza di Dio che lo caratterizza.

Questa radicata cultura laica ovviamente è in contrasto con quella del cristianesimo che essa sta soppiantando. In campo ci sono due nemici morali e politici. Il contrasto tra l'ethos cristiano e il nuovo laicismo, tra morale tradizionale e post-tradizionale, è molto profondo e può sfociare in vere guerre culturali (HUNTER 1991). Il cristianesimo, per quanto sconfitto e in rovina, ha ancora i suoi partigiani che vivono tra le sue macerie e che continuano a combattere per difendere l'integrità delle subculture cristiane e per tener viva la consapevolezza del significato profondo del mondo e la lealtà verso il contenuto delle norme fatte valere dalla

¹⁸ OWEN 2001, p. 1.

volontà di Dio. Noi sappiamo che è Dio che comanda. Nello sfacelo del cristianesimo, i cristiani tradizionali continueranno a condurre una guerra culturale di resistenza alle pretese della cultura laica dominante e degli stati fondamentalisti laici che tale cultura sostiene (ENGELHARDT 2010a, 2010b, 2010c, 2010d). I capitoli che seguono esplorano natura, significato, forza e implicazioni della cultura oggi dominante del «dopo Dio» e «dopo i fondamentali». L'obiettivo è di scrutare questo abisso e di disegnare una geografia dei contrastanti mondi-della-vita di un universo affrontato come se fosse privo di un fine ultimo.

Declassamento e ridimensionamento della morale*

2.1 LA FINE DI UN'EPOCA

Era il 1954. Per la prima volta ero arrivato in Europa, precisamente a Genova. In quell'inizio di giugno, traboccante di fiori, entrai in un mondo completamente diverso da quello che avrei conosciuto, sempre in Europa, nel secondo decennio del XXI secolo. La trama morale e metafisica del mondo-della-vita allora prevalente era radicalmente differente dall'attuale. La religiosità popolare era dominante. Le strade italiane erano piene di giovani preti e di bambini. Dovunque incontravi frati grigi e neri. L'Italia era giovane, religiosamente praticante e dinamica (anche se vicino alle cappelle laterali delle chiese a volte era appeso un cartello incredibile: *Vietato urinare*¹). Le chiese erano tutt'altro che vuote. Con questo non intendo dire che già allora non fossero presenti i primi fermenti della cultura laica oggi dominante, ma solo segnalare che l'Italia di allora non aveva ancora conosciuto quella svolta laica che pure era ormai prossima. Il Vaticano II (1962-1965), la rivoluzione sessuale della fine degli anni Sessanta, le proteste studentesche del 1968 e l'impatto importante della scuola di Franco-

* Questo capitolo rappresenta lo sviluppo di temi già presentati in Italia nel 2012 al Centro Evangelico di Cultura «Arturo Pascal» e alla Consulta di Bioetica Onlus il 31 gennaio («Bioethics after Foundations: Feeling the Full Force of Secularization»), all'Università del Salento, Lecce, il 1° febbraio («The Deflation of Morality: Rethinking the Secularization of the West»), all'Istituto Banco di Napoli, Napoli, il 3 febbraio («How Can an Autonomy-Based Morality Get along with a Quasi-Religious Profession like Medicine?») e all'Università Federico II di Napoli il 3 febbraio («Autonomy, Medical Professionalism, and the Culture Wars»).

¹ In italiano nel testo [N.d.T.].

forte² ben presto avrebbero determinato cambiamenti profondi e tumultuosi. Ma negli anni Cinquanta queste trasformazioni erano ancora di là da venire. Era un momento di bonaccia culturale, anche se ben presto sarebbero esplose turbolenze drammatiche, diffuse e distruttive.

Periodi simili c'erano già stati anche in precedenza, quando l'Italia aveva vissuto la vigilia di trasformazioni ampie, profonde e in larga misura imprevedute. Nel 395, per esempio, quando territori occidentali e orientali dell'Impero, dopo la morte di Teodosio (349-395), si erano divisi gli uni dagli altri, certamente la grande maggioranza dei romani era ben lungi dall'immaginare che di lì a una quindicina di anni l'Urbe si sarebbe arresa ad Alarico e ai suoi goti³. Nel 1954 non potevo certo prevedere che nel 1969, grazie a una borsa della Fulbright Foundation, sarei stato in Europa a fare

²Per una visione d'insieme della scuola di Francoforte, cfr. ARATO, GEBHARDT 1987.

³La caduta di Roma fu un evento inimmaginabile. L'Urbe non era più stata saccheggiata da quando era caduta nelle mani dei celti nel 386 a.C. Per san Gerolamo, che allora viveva in Palestina, la notizia della caduta di Roma fu un trauma: «Mentre a Iebus accadono queste cose, arriva una terribile notizia da Occidente: Roma è assediata; a prezzo d'oro viene riscattata la vita dei cittadini, ma una volta spogliati sono di nuovo accerchiati, e così oltre ai loro beni perdono anche la vita [...] La voce mi muore in gola e i singhiozzi interrompono le parole mentre detto. La città che aveva conquistato l'universo intero cade sotto l'occupazione nemica, anzi muore di fame prima che di spada: è un miracolo che se ne siano trovati alcuni da far prigionieri. Una fame arrabbiata ha spinto i cittadini a cibi nefandi: si sono sbranati l'un l'altro, membro a membro; le mamme non hanno risparmiato i propri figli ancora lattanti» (S. JEROME 1994, *Letter CXXVII.12*, p. 257). «Ma, ahimè, improvvisamente mi giunse notizia [...] dell'assedio di Roma e della morte di molti fratelli e sorelle. Ne fui così stupefatto e sgomento che giorno e notte non riuscivo a pensare ad altro che alla situazione di quella comunità [...] nel momento in cui si spense la luce del mondo intero, o in cui, meglio, l'Impero Romano fu decapitato e, per chiamare le cose con il loro nome, il mondo intero perì in una città [...] Chi crederebbe che Roma, una città che si è affermata conquistando il mondo intero, è caduta? Chi crederebbe che la madre delle nazioni è diventata anche la loro tomba e che le coste dell'Oriente, dell'Egitto e dell'Africa, un tempo tutte appartenenti alla città imperiale, traboccano di povera gente e che d'ora in poi noi ospiteremo ogni giorno in questa santa Betlemme uomini e donne un tempo nobili e ricchi, ora ridotti in povertà? Noi non siamo in grado di alleviare le loro sofferenze. Tutto quello che possiamo fare per loro è unire le nostre lacrime alle loro e assicurare loro la nostra simpatia» (JEROME 1994, *Preface to Ezekiel*, p. 500). Poco tempo dopo il mio primo viaggio in Italia si sarebbe verificato qualcosa di culturalmente equivalente alla distruzione dei resti del cristianesimo occidentale. Nel 1954 non avrei potuto immaginare fino a che punto l'Italia sarebbe cambiata nel giro di quindici anni.

ricerca insieme a Klaus Hartmann (Bonn) e a Thomas Luckmann, della scuola di Francoforte, intento a studiare un manoscritto di Alfred Schütz (SCHÜTZ, LUCKMANN 1973) e a lavorare al mio primo libro (ENGELHARDT 1973). L'Europa che stavo conoscendo sarebbe scomparsa. Prevederlo sarebbe stato difficile anche nel 1965. Il cambiamento principale che si annunciava nella cultura pubblica implicava una trasformazione radicale delle idee concernenti colpa, peccato e disapprovazione pubblica. Nel giro di mezzo secolo qualsiasi affermazione della morale occidentale tradizionale e dell'esistenza di Dio sarebbe parsa anacronistica. Nel 1954 questa trasformazione doveva ancora avvenire, sicché si poteva avere la percezione di vivere in una cultura cristiana che si sentiva saldamente ancorata al cuore della realtà.

Oggi l'Italia è molto diversa. È invecchiata. I preti giovani sono rari. E ci sono molti meno bambini. Ma il dato più significativo è che ora la cultura dominante non solo dell'Italia ma dell'Occidente è profondamente laica, ossia costruita come se Dio non esistesse. Lo spazio pubblico si colloca decisamente dopo il cristianesimo. Ma c'è di più: la cultura laica dominante ha abbandonato l'idea di essere ancorata a un ordine trascendente. Ovvero, per dirla in modo più diretto, la cultura laica dominante esclude positivamente ogni fondamento nel trascendente. Anzi, l'importanza del trascendente non è oggetto di alcuna riflessione pubblica e non viene nemmeno riconosciuta. La cultura dominante non ha fondamenti. Europa e Italia hanno un mondo-della-vita pubblico di tipo diverso da quello dell'Italia e dell'Europa del 1954. In quel lontano giugno 1954 ero sul punto di conoscere uno stile di vita ormai sul punto di entrare in crisi e di scomparire. Gli assunti morali pubblici erano sostanzialmente diversi da quelli che sarebbero emersi nel primo decennio del terzo millennio. Nella prospettiva odierna tutto sembra diverso: oggi ogni sopravvivenza del passato appare patriarcale, eterosessista, cristiana. Nel termini della correttezza politica ora dominante tutto questo retaggio appare decisamente sbagliato.

L'Italia degli anni Cinquanta era un paese incapace di concepire anche solo la possibilità che la chiesa cattolica dibattesse seriamente questioni come il sacerdozio delle donne e i matrimoni omosessuali. Con questo non intendo dire che allora non ci fossero aborti, fornicazione, adulteri, omosessualità e nemmeno che

non ci fossero suicidi medicalmente assistiti. Tutto questo c'era già. Ma la cultura ufficiale si aspettava che di questi atti ci si pentisse, almeno in omaggio all'ipocrisia dominante. Queste attività erano ancora percepite in ambito pubblico come peccaminose. Anzi, in genere erano illegali. Coloro che adottavano comportamenti simili riconoscevano che la loro morale era in contrasto con la cultura allora dominante, che era ancora una cultura cristiana. In fin dei conti, il cattolicesimo romano era ancora la religione ufficiale dell'Italia. La differenza fondamentale non riguarda solo le norme, ma anche, e molto di più, la natura della morale e la forza delle norme. Di conseguenza, il discorso morale pubblico aveva un carattere molto differente. Nella cultura dominante dell'Occidente, e dell'Italia in particolare, i giudizi pubblici che si pronunciavano sulla moralità, o meglio sull'immoralità, dell'aborto, della fornicazione, dell'adulterio, degli atti omosessuali e del suicidio medicalmente assistito potevano essere ancora stroncatori. E tali giudizi erano considerati dotati di un fondamento, ancorati alla realtà e all'essere stesso. La cultura di cui ho avuto esperienza negli anni Cinquanta era un mondo in netto contrasto con quello che si incontra oggi.

Per usare la metafora di Thomas Kuhn, il paradigma morale dominante in Italia, come anche in Europa e nelle Americhe, è cambiato (KUHN 1979, 1970). Il paradigma morale cristiano tradizionale è stato abbandonato e la cultura dominante ha abbracciato invece una visione morale laica. Il vecchio paradigma etico-culturale dominante è stato rimpiazzato. Uso la metafora kuhniana del paradigma, così come essa è stata rielaborata da Margaret Masterman (MASTERMANN 1970), per segnalare la profondità e la portata della trasformazione che ha avuto luogo nella cultura dell'Occidente. La nostra esperienza della realtà è plasmata dalle nostre idee di base circa l'ontologia profonda delle cose, il fondamento dell'essere, le modalità e i gradi di conoscenza del reale, nonché, nel caso della morale, circa l'individuazione dei beni fondamentali e della loro gerarchia. Queste idee di base costituiscono la cornice del nostro mondo-della-vita. Per ciò che concerne il posto di Dio e del cristianesimo nella cultura dominante, il cambiamento ha riguardato importanti componenti culturali date per scontate: ontologia, epistemologia morale, sociologia degli esperti mo-

rali (che nel 1954 erano i teologi) e assiologia. Sul terreno della sensibilità culturale pubblica, a cambiare sono state le cose per le quali dovremmo provare senso di colpa, vergogna e/o imbarazzo. Tutte queste trasformazioni sono avvenute nel corso degli ultimi due secoli e nell'ultimo mezzo secolo hanno finito per plasmare il discorso pubblico. La metamorfosi ha investito lo stesso mondo-della-vita dell'Europa occidentale e delle Americhe. Tessuto e natura dei due mondi-della-vita che si sono succeduti l'uno all'altro sono realtà letteralmente separate.

La morale tradizionale allora dominante pretendeva di avere un ancoraggio metafisico nella legge naturale e nell'essere stesso. Al contrario, la cultura oggi dominante avanza tesi morali fondate su intuizioni morali considerate autoevidenti almeno all'interno della narrazione da cui scaturiscono, una narrazione in ultima analisi priva di fondamento⁴. La cultura cristiana occidentale dominante nel passato aveva maturato la convinzione che la filosofia fosse in grado di conferire un fondamento razionale alla morale mediante una corretta argomentazione razionale. In tal modo, sulla base di prospettive morali laiche ancorate all'argomentazione etico-filosofica, aveva messo a punto posizioni morali considerate capaci di orientare attività sessuale, riproduzione e modi di affrontare la morte. Al contrario, la cultura oggi dominante ha abbandonato tali aspettative e ha trasformato le direttive morali di un tempo in altrettante scelte di stili di vita e di stili di morte, scelte da valutare interamente entro l'orizzonte del finito e dell'immanente. Da quando ho messo piede in Italia la prima volta, nel 1954, è avvenuto un rivolgimento radicale: l'immanenza ha trionfato e il trascendente è stato esorcizzato. Quello che ha preso piede è un mondo-della-vita completamente diverso da quello degli anni Cinquanta.

⁴ L'espressione «cultura laica dominante» identifica l'ideologia propria degli stati fondamentalisti laici contemporanei (ENGELHARDT 2010c, 2010d). In una società plasmata da uno stato fondamentalista laico, cioè da uno stato che adotta e promuove una prospettiva morale laica, restano nondimeno particolari comunità dotate di culture proprie del tutto differenti (per esempio, quelle dei cristiani ortodossi e degli ebrei ortodossi).

2.2 LA GRANDE SVOLTA: LA FINE DEL CRISTIANESIMO

La nostra è un'epoca nuova. C'è stata una profonda spaccatura con il passato cristiano. La cultura dominante dell'Occidente, così come la si trova nel diritto e nelle politiche pubbliche di oggi, non è solo slegata dal suo passato cristiano. Questo passato se lo sta aggressivamente buttando dietro le spalle come se si trattasse di una tentazione maligna. Come osserva correttamente Octavio Paz, l'età contemporanea è caratterizzata dal fatto di incominciare con una "secessione dalla società cristiana" (PAZ 1974, p. 27). La modernità implica una separazione dal cristianesimo. La post-modernità implica una separazione da Dio. L'illuminismo tutt'al più aveva sentito il bisogno del suo paganesimo. Come afferma correttamente Peter Gay,

L'esperienza dei filosofi [...] era una battaglia dialettica per l'autonomia, il tentativo di assimilare i due passati – cristiano e pagano – che avevano ereditato, per contrapporli l'uno all'altro e in tal modo mettere al sicuro la propria indipendenza. L'Illuminismo può riassumersi in due parole: critica e potere [...] Secondo me la ribellione dei filosofi è riuscita a conseguire entrambi i suoi obiettivi: il loro è stato un paganesimo diretto contro l'eredità cristiana e [...] un paganesimo *moderno*, emancipato sia dal pensiero classico che dal dogma cristiano⁵.

La post-modernità ha respinto anche questo paganesimo e il suo deismo. È dopo il deismo. Essendosi svincolata da ogni punto di orientamento trascendente, la cultura dominante dell'Occidente contemporaneo segna un'età che si colloca risolutamente dopo Cristo come Messia e come Dio. Alla domanda di Gesù «Ma voi, chi dite che io sia?» (Mt. 16,15), san Pietro risponde: «Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente» (Mt. 16,16). Al contrario, la cultura laica dominante dà spiegazioni tutt'al più laicamente riduttive di chi è Gesù, dicendo, per esempio: «Gesù è un ebreo isolato che ha finito per essere considerato non solo il messia, ma Dio»⁶, una

⁵ GAY 1966, p. xi.

⁶ Qui viene in mente la riflessione di Richard Rorty (1931-2007) sulla teologia di Paul Tillich (1886-1965): «In effetti, egli direbbe che compito del teologo cristiano

risposta completamente atea o almeno agnostica. La cultura laica dominante mira a presentarsi non solo come la cultura che viene dopo il cristianesimo, ma come una cultura che respinge ogni riconoscimento del Cristo come Dio e messia di Israele⁷.

La risposta di san Pietro rispecchia il nucleo centrale dell'impegno cristiano. Al contrario, la negazione di tale risposta rappresenta il nucleo centrale della cultura contemporanea. In Occidente, il progetto illuminista⁸ ha prodotto la forte risposta laicista della Rivoluzione francese che però ora, privata del deismo⁹, ha trasfor-

del nostro tempo sia precisamente quello di trovare un modo per far sì che i cristiani continuino a usare il termine "Cristo" anche dopo che hanno rinunciato al supernaturalismo (come egli sperava che avrebbero finito per fare)» (RORTY 1991, p. 70).

⁷ Naturalmente, sulla portata dell'illuminismo e della modernità ci sono posizioni molto distanti. Si va dalla tesi della secolarizzazione di Karl Löwith (LÖWITH 1949) a quella del tutto diversa di Hans Blumenberg, secondo il quale l'idea di progresso non è frutto di una secolarizzazione dell'escatologia cristiana, bensì di un processo dinamico scaturito dall'interno stesso della storia umana (BLUMENBERG 1983).

⁸ Peter Gay correttamente osserva che, sebbene ci siano stati molti illuminismi, tutti scaturivano da un'unica matrice: «Nel Settecento c'erano molti *philosophes*, ma un solo Illuminismo. Una coalizione blanda, informale, totalmente disorganizzata di chierici culturali, scettici religiosi e riformatori politici che andava da Edimburgo a Napoli, da Parigi a Berlino, da Boston a Filadelfia [...] Gli uomini dell'illuminismo si unirono sulla scorta di un programma di grande ambizione: un programma di laicismo, umanesimo, cosmopolitismo e libertà, soprattutto libertà nella molteplicità delle sue forme: libertà dal potere arbitrario, libertà di parola, libertà commerciale, libertà di realizzare i propri talenti, libertà di risposta estetica, in una parola libertà morale di un uomo capace di decidere il proprio cammino nel mondo» (GAY 1966, p. 3).

⁹ Anche il deismo implica il riconoscimento di una prospettiva dell'occhio di Dio. Sarà bene mettere in chiaro la differenza tra teismo e deismo. Immanuel Kant lo ha fatto per noi con grande lucidità: «Chi ammette soltanto una teologia trascendentale è detto deista; chi ammette anche una teologia naturale, teista. Il primo ammette che in ogni caso noi possiamo conoscere con la semplice ragione l'esistenza di un Essere originario, di cui peraltro il nostro concetto è semplicemente trascendentale, cioè solo di un essere che ha ogni realtà, ma che non si può determinare di più. Il secondo afferma che la ragione è in grado di determinare di più l'oggetto secondo l'analogia con la natura, ossia come un essere che per intelletto e libertà contiene in sé il primo principio di tutte le altre cose. Quello si rappresenta, dunque, in tale essere solo una causa del mondo (senza dire se mediante la necessità della sua natura o mediante la libertà); questo un creatore del mondo» (KANT 1965, II, 494). Nella sua spiegazione della conoscenza empirica, Kant è un deista che invoca Dio come idea regolativa. Ma nella sua teologia morale Kant abbraccia il teismo. «[...] Se noi indaghiamo, dal punto di vista dell'unità morale, come legge necessaria del mondo, la causa che sola può dare a questa un effetto proporzionato, e quindi anche la forza obbligatoria per noi, allora dev'esserci una volontà suprema unica che comprenda in sé tutte queste

mato la cultura dominante. Come si è osservato nel primo capitolo, un momento come questo non c'è mai stato prima. La nostra è l'epoca del «dopo Dio». Fino al XX secolo una cultura importante che fosse risolutamente «dopo Dio», che si articolasse senza alcun riferimento a poteri spirituali e al trascendente, che cercasse di inquadrare la propria visione della realtà e dell'eccellenza umana al di fuori di ogni ancoraggio al trascendente, come se tutto fosse in ultima analisi privo di significato, una cultura simile, dico, non c'era mai stata. E quanto all'Europa orientale, si può ben dire che le prese di posizione post-cristiane e post-deiste dell'Unione Europea hanno preso il posto dell'ateismo ufficiale dei precedenti regimi comunisti.

Di conseguenza, la cultura laica dominante sta cancellando quel che resta non solo del cristianesimo ma anche di ogni riconoscimento pubblico di Dio¹⁰. Stante la circostanza di fondo che la cultura europea per un millennio e mezzo è stata definita dal cristianesimo, questa secolarizzazione ha comportato una radicale riarticolazione del discorso pubblico e delle istituzioni. La modernità ha cercato di preservare la morale cristiana senza il cristianesimo e senza Cristo, solitamente ricorrendo a qualche forma di deismo. Attualmente è emersa un'età completamente post-cristiana, anzi laicista, la cui cultura sempre più secolare, fondamentalista e post-deista, è diretta da una morale post-cristiana. Si tratta altre-

leggi. Perché come trovare in volontà diverse una perfetta unità di fini? Questa volontà dev'essere onnipotente, affinché a lei sia soggetta la natura intera e il suo rapporto con la moralità del mondo; onnisciente, affinché essa conosca l'intimo delle intuizioni e il loro valore morale; onnipresente, affinché sia immediatamente pronta a ogni bisogno richiesto dal sommo bene del mondo; eterna, affinché in nessun tempo manchi questo accordo della natura con la libertà» (KANT 1965, II, 619). Ascoltate kantiani. Il vostro Dio è duplice, uno deista e uno teista.

¹⁰ Negli Stati Uniti ci sono movimenti che si propongono di cancellare ogni riconoscimento pubblico di Dio, per esempio caldeggiando l'eliminazione della frase «One nation under God» («Una nazione sotto Dio») dal giuramento di fedeltà alla bandiera (*Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1 [2004]). Alcuni si sono opposti anche all'uso del motto americano «In God we trust» («Noi abbiamo fiducia in Dio») (*Aronow v. United States*, 432 F. 2d 242, 243 [IX Circuito 1970]; *O'Hair v. Blumenthal*, 462 F. Supp. 19 [V Circuito 1978]). Non sono mancati nemmeno processi per ottenere la rimozione del testo dei Dieci comandamenti dagli edifici pubblici (*McCreary County v. American Civil Liberties Union of Kentucky*, 545 U.S. 844 [2005]; *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677 [2005]; e *Glassroth v. Moore*, CV-01-T-1268-N, 229 F. Supp. 2d 1290 [M.D. Alabama 2002]).

sì di un'età post-moderna, se la post-modernità si identifica con il riconoscimento dell'impossibilità di individuare una razionalità morale unica, laica e canonica mediante la corretta argomentazione razionale. Quella che si è imposta è una cultura del tutto atea o almeno agnostica basata sul postulato pratico dell'ateismo. Oggi, dopo la caduta dei regimi comunisti atei dell'Europa orientale, l'Unione Europea e gli Stati Uniti si sono affermati come l'avanguardia di una cultura pubblica laica impegnata a plasmare una cultura globale senza tener conto dell'esistenza di Dio.

Sebbene sia evidente che siamo entrati in un'*epoca nuova*, i contorni e le implicazioni di questo nuovo stato di cose sono tutt'altro che chiari. È evidente che si è imposta una cultura decisamente nuova e che tra questa cultura e quella cristiana che essa ha soppiantato ci sono punti di conflitto sostanziali. Coloro che sono stati già trasformati dalla cultura laica oggi dominante forse hanno dimenticato qual era il loro precedente modo di sentire, di pensare, di fare esperienza e di vivere, e questa circostanza potrebbe oscurare o almeno attenuare la percezione della radicalità dei cambiamenti in cui sono stati coinvolti. Al contrario, le persone ancora inserite in comunità cristiane tradizionali continuano a vivere nella cultura cristiana prima dominante, la stessa che la cultura laica ora dominante cerca di soppiantare interamente. I cristiani tradizionali non possono che considerare la cultura dominante del nostro tempo fuorviante, perversa, anzi cattiva. Il contrasto tra le due culture è aspro e tale da scatenare duri conflitti culturali e politici. Richard Rorty non ha potuto fare a meno di giudicare che i cristiani tradizionali fedeli alle proprie radici sono dei pazzi (RORTY 1991, pp. 187, 190 ss.).

I programmi dei laicisti sono molto ambiziosi. Le istituzioni pubbliche e, per quanto possibile, lo stesso dibattito pubblico devono far accettare il fatto ovvio non soltanto di controllare direttamente o indirettamente la chiesa, ma anche di considerarsi dispensati da qualsiasi riconoscimento dell'esistenza di Dio. Il dibattito pubblico ha finito per evitare ogni riferimento al trascendente e per focalizzarsi risolutamente sull'immanente. La profondità e la portata di questo processo di laicizzazione non sono ancora state valutate adeguatamente, ma almeno le sue linee generali possono già essere identificate: si tratta non solo della rimozione delle

considerazioni religiose dal dibattito pubblico e della cancellazione il più possibile radicale delle immagini e del discorso religioso dallo spazio pubblico, ma anche della marginalizzazione della dimensione religiosa e del suo confinamento nella sfera sempre più angusta del privato. Tutto va collocato entro l'orizzonte dell'immanente e del finito.

Noi siamo un po' come gli uomini vissuti sul finire del Medioevo. Sappiamo che sono in corso cambiamenti profondi, ma non siamo affatto certi di essere in grado né di descriverli adeguatamente né, e tanto meno, di coglierne tutte le implicazioni. Possiamo invece renderci conto, almeno in parte, di quanto il nostro contesto culturale sia significativamente diverso da quello di mezzo secolo fa. Gli uomini vissuti alla fine del Medioevo, nel bel mezzo di un periodo di eccessi e di decadenza, avevano la percezione viva di un cambiamento in atto¹¹. Specialmente dopo la caduta di Costantinopoli, giacché il Rinascimento fu ulteriormente alimentato da studiosi e manoscritti provenienti da Bisanzio, poterono rendersi conto del fatto che la cultura dominante aveva incominciato ad assumere un carattere nuovo. A indicare che ci si sentiva all'alba di una nuova epoca, distinta dal Medioevo, ormai confinato nel passato, nel 1469 si parlò di *media tempestas*, nel 1518 di *media aetas*, e nel 1604 di *medium aevum* (BRUNNER *et al.* 1978, vol. 4, p. 98; EDELMAN 1939)¹². Dopo che Lutero ebbe esposto le sue 95 tesi sul portone della chiesa di Wittenberg (31 ottobre 1517), il cristianesimo occidentale conobbe una lacerazione profonda e l'impero d'Occidente precipitò in una guerra intestina. Nel 1543 Andrea Vesalio aveva messo in dubbio quell'anatomia di Galeno che fino ad allora era stata grandemente considerata e mai messa in discussione e Niccolò Copernico fece lo stesso con l'astronomia di Tolomeo (Vesalio, 1543; Copernico, 1543). A metà del Seicento la nuova epoca incominciava a non attingere più le proprie co-

¹¹ Il cosiddetto autunno del Medioevo esibiva una società che stava andando a pezzi nella decadenza e negli eccessi. Cfr. HUIZINGA 1998.

¹² L'idea di «medio evo» come di un periodo il cui inizio veniva fatto coincidere o con il Concilio di Nicea (325) o con il sacco di Roma (410) o con l'abdicazione dell'ultimo Augusto in Occidente (Romolo Augustolo, 476) fu consacrata dalle *Historiarum ab inclinatione Romanorum Imperii decades*, un'opera in 32 volumi scritta da Flavio Biondo (1392-1453) tra il 1439 e il 1453, che ripercorreva la storia d'Europa dal 410 alla caduta di Costantinopoli (MASIUS 1879).

noscenze principalmente alle acquisizioni della Grecia e di Roma viste come età dell'oro e iniziava a rivolgere lo sguardo al futuro. L'età dell'oro attendeva di essere conseguita con l'impiego della ragione e delle energie umane. Anziché considerare la civiltà greco-romana come la più elevata realizzazione dell'umanità, gli uomini del tempo incominciarono a puntare l'attenzione sul progresso scientifico, tecnologico e culturale¹³. A metà del Seicento, fu chiaro che si era entrati in un nuovo mondo-della-vita plasmato da nuove realtà e nuove aspettative. Nondimeno, che cosa tutto questo implicasse non fu completamente chiaro almeno fino all'illuminismo. Parimenti anche per noi resta difficile comprendere e spiegare che cosa ci abbia portato al punto in cui ci troviamo all'inizio del XXI secolo e quale sia il significato pieno della nostra condizione.

Il distacco dal cristianesimo è diventato evidente con la Rivoluzione francese e con gli eventi che ne sono scaturiti. La Rivoluzione francese fu né più né meno una rivoluzione contro il cristianesimo (LATREILLE 1948; VOVELLE 1991), un rivolgimento che lasciò dietro di sé una scia di sanguinosi massacri di uomini, donne e bambini, specialmente nella Vandea (SECHER 2003), e la creazione di una chiesa costituzionale di stato regolata dalle norme della Costituzione civile del clero (12 luglio 1790). Seguì l'adozione del culto della Ragione, con tanto di festa della Ragione celebrata nella cattedrale di Notre Dame (9 novembre 1793) (MATHIEZ 1904; LATREILLE 1948). A volte, la Rivoluzione francese ha assunto l'aspetto di un assalto teatrale, ma non per questo meno violento, al cattolicesimo romano. Basti pensare all'invasione napoleonica degli stati pontifici nel 1796, alla proclamazione della Repubblica romana (1798) e all'imprigionamento del papa Pio VI (1775-1799), poi trasferito a Valencia, dove morì. Varrà la pena di ricor-

¹³ La cultura europea incominciò allora a considerare la scienza, la tecnologia e la letteratura del tempo superiori a quelle degli antichi. «Fin dall'inizio del Settecento, la parola "moderno" incominciò a suonare come un grido di guerra, ma solo in contrapposizione ad "antico", così evocando un contrasto con l'antichità classica» (SCHORSKE 1985, p. xvii). L'affermazione della superiorità dei moderni sulla letteratura degli antichi sfociò nella famosa *querelle des anciens et des modernes*, incentrata appunto sulla questione se la cultura dei moderni fosse migliore di quella degli antichi. Ne emerse l'idea tutta moderna di progresso culturale e scientifico, un'idea che guardava decisamente al futuro, mentre il primo periodo dell'età moderna, il Rinascimento, guardava ancora al passato. Cfr. BARON 1959; e LORIMER 1956.

dare anche la *Reichsdeputationshauptschluss* del 22 agosto 1802 con cui il Sacro Romano Impero della Nazione Germanica, dietro pressione dei francesi, autorizzò la dissoluzione di ciò che restava dei principati vescovili cattolici¹⁴ e il sequestro di altre proprietà da usare come indennizzo ai principi tedeschi che avevano perso territori sulla riva occidentale del Reno e come bottino per gli alleati (HOFMANN 1976, pp. 329-358)¹⁵. La secolarizzazione è stata non solo una svolta politica (nel senso che comportava la dissoluzione dei principati vescovili cattolici), ma anche l'obliterazione di un sistema di educazione e di assistenza caritativa che risaliva al Medioevo. Le istituzioni della chiesa furono rimpiazzate da iniziative laiche¹⁶.

Il teatro della secolarizzazione o laicizzazione proseguì quando papa Pio VII (1800-1823, nato nel 1742) venne indotto a recarsi a Parigi a incoronare Napoleone, che in realtà si incoronò da solo il 2 dicembre 1804. Successivamente, il giorno della festa della trasfigurazione, il 6 agosto 1806, l'ultimo imperatore del Sacro Romano Impero, Francesco II, abdicò dopo essere stato sconfitto da Napoleone, sicché l'Europa fu simbolicamente trasfigurata in un impero secolare con a capo un imperatore, Napoleone, che si era incoronato da sé. Questi drammatici avvenimenti furono ulteriormente enfatizzati dall'occupazione dello Stato pontificio da parte di Napoleone. Allora, nel 1809, il papa fu di nuovo fatto prigioniero e questa volta trasportato prima a Savona e poi a Fontainebleau. Tutti questi eventi rientravano in un dramma politico e culturale il cui senso era che il cristianesimo era stato sconfitto e rimpiazzato. Iniziava una nuova epoca con una sua cultura post-cristiana.

Nell'Ottocento e nel Novecento il laicismo nato dalla Rivoluzione francese mise radici, si rafforzò e cercò intenzionalmente di

¹⁴ Vale la pena di menzionare l'importanza dei principati vescovili nell'Impero d'Occidente, in particolare il fatto che, per effetto della Bolla d'oro dell'Imperatore Carlo IV (1351), tre dei sette grandi elettori dell'imperatore erano i titolari di altrettanti principati vescovili (Magonza, Treviri e Colonia).

¹⁵ Un massiccio trasferimento di proprietà della chiesa era già avvenuto nell'Impero Austro-Ungarico sotto l'Imperatore Giuseppe II (al potere dal 1763 al 1790), che nel 1790 chiuse ben settecento case religiose.

¹⁶ Per una valutazione critica dell'opera di secolarizzazione compiuta nel 1803, si vedano le valutazioni formulate dallo scrittore Joseph Freiherr von Eichendorff (1788-1857): EICHENDORFF 1958, vol. 4, pp. 1133-1184.

porre in essere una società laica. La cultura fu contrassegnata da una sorta di rabbia contro Dio che si rispecchia nell'opera di autori come Charles Baudelaire (1821-1867), specialmente nei *Fleurs du mal* (1857), e di Arthur Rimbaud (1854-1891). Questa rabbia contro Dio spicca in una poesia del franco-uruguayano Jules Laforgue (1860-1887).

Le stelle, è certo, un giorno si incontreranno,
Forse annunciando l'alba universale
Cantata ora da mendicanti privi di un libero pensiero.
Un fraterno grido di protesta si eleverà contro Dio¹⁷.

La storia di questa lotta tra cristianesimo e Francia post-cristiana a volte è sfociata in scontri sanguinosi. Si ricorderà che fu Napoleone III a proteggere Roma con una guarnigione di truppe francesi in collaborazione con una folla di cattolici venuti da tutto il mondo per proteggere l'Urbe. La guarnigione rimase fino a quando scoppiò la guerra con la Germania, mentre papa Pio IX, durante il Vaticano I, veniva proclamato infallibile. Infine, il 20 settembre 1870 l'esercito italiano entrò in città attraverso la breccia di Porta Pia e Roma fu dichiarata capitale d'Italia il 30 giugno 1871. Il 1° maggio 1871 il Parlamento italiano approvava la Legge delle guarentigie con cui si assicurava l'extraterritorialità del Vaticano, del Laterano e di Castel Gandolfo. I territori dello Stato pontificio erano ormai ridotti a un residuo simbolico di quell'entità politica che era stata posta in essere nel 754 mediante la prima donazione di Pipino e poi completata con la seconda donazione del 756. Tutti questi eventi segnarono una trasformazione della cultura intellettuale di Italia e Francia.

In Francia la trasformazione fu drammatica. Nel vuoto creato dalla sconfitta di Napoleone III, il 18 marzo 1871 si costituì la Comune di Parigi (GILDEA 2008). Alla fine il laicismo riplasmò la società francese, come quando, per esempio, il primo ministro Émile Combes (1835-1921) completò la laicizzazione dell'istruzione già avviata da Jules Ferry (1832-1893), sicché nel 1904 tutte le scuole primarie e secondarie francesi assunsero un orientamento dichiaratamente laicista (RECLUS 1947). E tale laicismo riuscì a rimuovere

¹⁷ LAFORGUE 1958, p. 203.

in larga misura il cristianesimo dallo spazio pubblico, se non dal dibattito pubblico. Questi eventi furono un'anticipazione di quella secolarizzazione che sarebbe diventata generale in Occidente alla fine del XX secolo.

Negli Stati Uniti una trasformazione analoga avvenne nel corso degli ultimi tre quarti di secolo. Fino al Novecento gli Stati Uniti erano stati, non solo *de facto* ma anche *de jure*, un paese cristiano¹⁸. In fin dei conti, il Primo emendamento proibiva soltanto il riconoscimento ufficiale da parte della federazione di una particolare religione, dove per riconoscimento ufficiale si intendeva l'adozione di una particolare denominazione cristiana. Gli Stati Uniti avevano una popolazione di cristiani¹⁹ e di fatto sostenevano il cristianesi-

¹⁸ Fino all'inizio del Novecento le corti degli Stati Uniti considerarono il cristianesimo (di solito, il cristianesimo protestante) una componente essenziale del diritto comune americano [*United States v. Macintosh*, 283 US605 (1931)]. Questo ruolo morale fondamentale dei costumi cristiani veniva accettato perché pienamente in armonia con il divieto costituzionale di riconoscere ufficialmente una religione, divieto contenuto nel Primo emendamento. Questo perché l'emendamento, così com'è scritto, proibisce solo il riconoscimento ufficiale di una religione a livello *federale*. «Il Congresso non adotterà nessuna legge che preveda lo stabilimento di una religione o che ne proibisca il libero esercizio [...]». In pratica, in origine, il Primo emendamento escludeva soltanto che ministri di una denominazione particolare potessero essere sostenuti a livello federale a scapito di altre denominazioni. La proibizione di riconoscere una religione non era intesa come implicante la richiesta di una separazione dello stato dalla religione nel senso di prevedere un'esclusione dalle leggi e dalle politiche pubbliche delle norme morali cristiane. (Si pensi alla proibizione legale del matrimonio tra fratelli e sorelle adulti sterili.) Il quadro legale americano fu accettato come “evidentemente” plasmato e orientato dal cristianesimo. Di conseguenza, fino all'ultima parte del secolo scorso il cristianesimo è stato in molti stati e in diversi modi, *de facto* e generalmente anche *de jure*, la religione riconosciuta. Questo riconoscimento del cristianesimo negli Stati Uniti è stato messo in discussione solo alla metà del secolo scorso, quando la Corte suprema, con una serie di pronunciamenti, ha laicizzato legge e politiche pubbliche americane imponendo il rispetto del Primo emendamento in generale agli stati e alle istituzioni pubbliche. Cfr., per esempio, *Tessim Zorach v. Andrew G. Clauson et al.* 343 US 306, 96L e 954, 72 S Ct 679 (1951); *Roy R. Torcaso v. Clayton K. Watkins*, 367 US 488, 6 L e 2d 982, 81 S Ct 1680 (1961); e *School District of Abington Township v. Edward L. Schempp et al.*, *William T. Murray et al.*, v. *John N. Curlett et al.*, 374 US 203, 10 L e 2d 844, 83 S Ct 1560 (1963).

¹⁹ L'accettazione legale e culturale della credenza religiosa ha appoggiato il Congresso degli Stati Uniti il 22 aprile 1864, quando esso ha adottato il motto «In God we trust» per il conio delle monete (*The Congressional Globe*, p. 144), motto che comparve quell'anno per la prima volta sulle monete da due cent. Il Coinage Act del 12

mo protestante²⁰. Fin verso la metà del Novecento il cristianesimo fu la religione costituita degli Stati Uniti. Oggi, invece, sia nell'Unione Europea sia negli Stati Uniti, la cultura dominante è laica e questa cultura si colloca dopo il cristianesimo e dopo Dio. Questa posizione è stata esplicitamente formulata dalla Corte europea dei diritti umani nel 2009 (EUROPEAN COURT 2009). In Francia, come si è osservato, il processo di laicizzazione è avvenuto a sbalzi a partire dalla Rivoluzione. In paesi come il Regno Unito, dove c'è ancora una chiesa ufficiale, la laicizzazione ha avuto un percorso più complesso, contrassegnato soprattutto da un declino della pratica religiosa e dalla percezione sempre più netta che la chiesa ufficiale ha un significato più spiccatamente culturale che religioso. Il risultato è che i membri della Chiesa d'Inghilterra sono di più di quelli che sanno che Cristo è risorto dai morti.

Oggi, agli albori del XXI secolo, ci rendiamo conto della verità di un'osservazione formulata da Hegel nel 1802 circa «l'idea che "Dio è morto" [come idea] sulla quale poggia la religione degli ultimi tempi» (HEGEL 1977, p. 190; HEGEL 1968, p. 414). L'Ottocento ha visto la morte di Dio nell'Europa protestante e in Inghilterra. Qui vale la sintesi tracciata da A.N. Wilson nel suo *God's Funeral*:

Come ha chiarito così efficacemente Dostoevskij in quella terribile profezia, e come Thomas Hardy, Leslie Stephen e Morrison Swift avrebbero probabilmente riconosciuto ognuno a modo suo, il diciannovesimo secolo ha creato per sé un clima – filosofico, politico-sociologico, letterario, artistico e personale – in cui Dio

febbraio 1873 stabilisce che «il direttore della Zecca di stato, con l'approvazione del ministro del Tesoro, può far incidere su queste monete il motto "In God we trust"» (*Appendix to the Congressional Globe*, 12 febbraio 1873, Chap. CXXXI, Sec. 18, p. 237). Ancora il 30 luglio 1956, l'84° Congresso ha approvato una legge in virtù della quale «la frase "In God we trust" viene dichiarata motto nazionale degli Stati Uniti» ([P.L. 84-140], Legge 36 U.S.C. 186).

²⁰ Fin verso la metà del Novecento, il cristianesimo – e, nella maggior parte degli stati (eccettuata, per esempio, la Louisiana del Sud), il cristianesimo protestante – ha rappresentato la religione civile degli Stati Uniti. «Di prove che il cristianesimo protestante [sia] la religione funzionale alla società [americana] ne troveremo una montagna, se le cercassimo» (WILSON 1986, p. 113). Fino a quel momento l'ethos americano è stato quello del cristianesimo protestante; cfr. HUNTINGTON 2004. Questo generale riconoscimento del protestantesimo ha consentito al governo federale americano di perseguire i cristiani ortodossi in Alaska. Cfr. OLEKSA 1992, pp. 171-186.

è diventato inconoscibile. La sua voce, sullo sfondo del frastuono delle macchine e delle urla atonali dell'egomania emergente chiamata modernità, è diventata inudibile. La forza sociale di coesione un tempo fornita dalla religione organizzata è venuta meno. La natura stessa della società urbana, industrializzata e materialistica ha fatto da sfondo a quell'assenza di Dio che filosofia e scienza hanno non tanto scoperto quanto ratificato²¹.

Per i paesi che facevano parte del blocco sovietico, vissuti nella dedizione a uno stato laico ateo voluto dai regimi marxisti-leninisti, l'incontro con il laicismo dell'Unione Europea rappresenta una seconda ondata di laicizzazione imposta dallo stato, un'ondata in sintonia con la cultura oggi completamente laica dell'Occidente.

Stante il quadro culturale laico dominante in Occidente e il permanere dell'egemonia dell'Occidente stesso, a poter essere descritta come laica, post-moderna, post-cristiana, dopo Dio e dopo i fondamenti, oggi è la cultura dominante del mondo intero. Tale cultura è sempre più caratterizzata da un robusto laicismo impegnato a improntare di sé non solo le istituzioni pubbliche, ma anche lo spazio pubblico, così da bandire ogni riferimento al trascendente, in particolare a Dio, nel dibattito e negli atti pubblici. I simboli religiosi trasmessici dal passato, se non possono venire rimossi, devono essere svuotati di ogni significato religioso. Si possono conservare soltanto se sono ridotti a componenti di un'eredità culturale e nazionale. Basti pensare alla decisione con cui la Corte europea dei diritti umani in un primo tempo proibì all'Italia di esporre il crocifisso nelle scuole pubbliche (2009), salvo poi ripensarci e accettarne la presenza, ma solo come fenomeno culturale. Alla fine la Corte ritenne che il crocifisso costituisca un elemento dell'identità storica dell'Italia, ignorandone completamente il significato religioso. L'elemento religioso era stato ridotto a fatto culturale (EUROPEAN COURT 2011).

Su questo sfondo diventa facile comprendere gli stridenti conflitti culturali che si profilano tra quel che resta dell'Europa cristiana e l'Occidente post-cristiano oggi dominante sul terreno del riconoscimento pubblico del cristianesimo e della sua importanza.

²¹ WILSON 1999, p. 12.

Un esempio di questo ci viene offerto dai dibattiti sul testo che era stato proposto come Costituzione dell'Europa. Tale testo era stato messo a punto da una commissione presieduta dall'ex presidente francese Valéry Giscard D'Estaing ed era appoggiato dall'allora presidente francese Jacques Chirac. A innescare la polemica fu il fatto che il testo non prevedeva alcun riferimento al ruolo del cristianesimo nello sviluppo dell'Europa. In un documento centrale come quello, i laicisti non erano disposti a consentire alcuna menzione del cristianesimo, foss'anche solo per riconoscergli un posto come residuo culturale, come pura e semplice radice storica. Dopotutto, l'Unione Europea come progetto politico laico era un nuovo inizio. L'identità a cui aspirava era *de novo* quella proveniente dall'illuminismo: un'identità che andava trovata nell'impegno morale a sostegno di norme canoniche considerate universali in tema di dignità e diritti umani, anziché nella storia religiosa ed etnica del continente. La particolare identità dell'Europa andava trovata nelle sue radici non particolaristiche, nel suo impegno a favore di norme morali universali. Questo impegno escludeva il riferimento a radici religiose particolari. Le nazioni laiche e protestanti dell'Europa settentrionale approvavano questa omissione, anche se essa era stata criticata dal papa Giovanni Paolo II e dalle nazioni prevalentemente cattoliche come Polonia e Lituania. La Costituzione proposta fu poi respinta tramite referendum in Francia (2005) e in Olanda (2005), sia pure per ragioni diverse dall'omissione del riferimento al cristianesimo.

Sebbene alla fine la nuova Costituzione europea sia stata abbandonata, l'opposizione a essa esprimeva il disorientamento di molti di fronte all'idea di attribuire all'Europa una robusta identità post-cristiana (BERNSTEIN 2003)²². La nuova autocoscienza europea

²² Il commento di Bernstein sulla reazione ambivalente dell'Europa alla sua storia cristiana (BERNSTEIN 2003) ripropone un punto avanzato da Michael Rie riguardo a una sorta di imbarazzo che il fatto di essere cristiani procura agli esponenti della linea dominante del cristianesimo stesso. Come afferma Rie, «Questo breve saggio è scritto dal punto di vista di un outsider, di un ebreo riformatore, che per oltre cinque anni si è lasciato coinvolgere nei dibattiti etico-teologici del cattolicesimo romano in tema di bioetica. Sebbene in passato io abbia avuto una certa dimestichezza, sia pure da una posizione marginale, con l'opera di alcuni teologi morali cattolici, l'immersione in questo compito mi ha provocato una sorta di shock culturale. In occasione di un meeting, dopo avere ascoltato le tesi avanzate da un [prete e] teologo cattolico

comunque porta con sé una profonda e a volte appassionata dissociazione dal cristianesimo. La cultura e la morale laiche contemporanee oggi dominanti con le loro leggi e le loro politiche pubbliche si sono dissociate dalla morale e dalla bioetica che per un millennio e mezzo hanno definito l'Europa. La cultura dominante di oggi si è liberata da ogni ancoraggio a Dio. Il risultato di questa scelta è un genere di secolarismo senza precedenti, animato da

di spicco, inavvertitamente mi sono trovato a pensare: "Ma tu stai bestemmiando il nome di Gesù Cristo!". La mia spontanea reazione, che rientrava nell'ottica del cristianesimo tradizionale, scaturiva dalla sorpresa di dover constatare che molti teologi cattolici erano portati a ridurre ogni contenuto morale sostanziale della loro religione a quelle che essi ritenevano essere le richieste generali della razionalità morale. Quella conversazione mi sorprese molto, anche se due anni prima avevo assistito a una reazione analoga da parte di un altro pensatore ebreo. Questi, nel bel mezzo dell'intervento di un importante teologo morale cattolico, incominciò a dare vistosi segni di disapprovazione, fino a interrompere il dibattito e a suscitare la perplessa reazione dei presenti. A questo punto il pensatore ebreo, con fare gentile ma non senza turbamento, chiese che i cattolici romani si sentissero ammoniti da un discendente dei Farisei a non gettare alle ortiche l'intera sostanza della loro morale. Come ebreo, non avevo nessuna difficoltà a pensare che i cristiani non si sentissero tenuti al rispetto delle 613 richieste della legge di Mosè, ma ritenevo che essi nella loro esperienza religiosa attribuissero ai comandi di Dio un contenuto morale molto più ampio di quello che io avevo trovato nelle parole del relatore. Ciò che io stavo scoprendo era il fatto che la grande dedizione alla razionalità morale presente nella teologia cattolica può giungere a cancellare la specificità dei vincoli morali cristiani. Anziché parlare di Dio come della Persona che aveva assegnato ad Abramo e a Mosè obblighi molto specifici con implicazioni morali sostanziali in tema di bioetica e di assistenza sanitaria, questi teologi stavano tentando di fare di Dio la fonte di principi filosofici razionali. Per i cattolici romani, la filosofia, anziché essere *ancilla* della teologia, era diventata il giudice incaricato di stabilire che cosa poteva entrare a far parte delle richieste o dei vincoli morali accettabili all'interno di una morale basata sulla religione. Dall'aborto all'allocazione di risorse scarse alle decisioni concernenti il fine vita, per la teologia morale cattolica il contenuto morale da affermare equivaleva a quello che doveva essere abbracciato dalle persone razionali in quanto tali. Il Dio personale che aveva parlato ad Abramo e a Mosè e che aveva assicurato così profonde intuizioni della Sua legge in tema di vincoli della condotta umana sembrava non avere nulla da dire ai cattolici al di là di quello che poteva insegnare un bravo filosofo morale dotato di buone intenzioni. Il risultato non è solo che le posizioni teologico-morali corrono il rischio di diventare nulla più che tesi etico-filosofiche. C'è anche il fatto che il contenuto di quelle norme era diventato ostaggio delle mode culturali del tempo, mentre le specificità storiche atemporali della morale cristiana erano state rese superflue» (RIE 1999, pp. 263-264). L'imbarazzo dell'Europa nei confronti del suo passato cristiano va letto nella prospettiva della scelta radicale di abbracciare la morale universale e non particolaristica dell'illuminismo insieme con l'impegno a favore dell'uguaglianza, della dignità e dei diritti umani.

passioni laiciste tese a rimuovere ogni pur minimo residuo di riferimento pubblico a Dio. Di nuovo va sottolineato che questo stato di cose rappresenta una novità culturale. Ed è così radicale da pretendere che il passato cristiano non gli appartenga e che quindi la nuova cultura europea possa essere apprezzata *ab initio* non solo senza Cristo, ma anche senza Dio. Il nuovo laicismo che si sta affermando vuole confinare il cristianesimo in particolare e le altre religioni in generale, ma specialmente le religioni fondamentalistiche monoteiste, in un passato che non intende riconoscere nemmeno come una componente della sua storia. Il cristianesimo tradizionale, bisogna riconoscerlo, è fondamentalista quando pretende che i suoi dettami morali debbano necessariamente prevalere sulle pretese della razionalità morale laica e del politicamente ragionevole²³. La cultura laica oggi dominante può comprendersi pienamente solo come sconfessione e ripudio del cristianesimo che l'ha preceduta e del Dio che conosce.

²³ Il termine «fondamentalismo», con cui si indicano sia i fondamentalismi religiosi sia quelli laici, non è univoco. In questo volume, per religione fondamentalista intendo quella per la quale i comandi di Dio devono prevalere sulle disposizioni dello stato, ivi compreso ciò che lo stato laico e la cultura laica dominante sostengono essere politicamente ragionevole dal punto di vista laico. Il termine «fondamentalista» ha finito per identificare chiunque pensi che la sua particolare visione religiosa, morale o metafisica, laica o religiosa che sia, deve prevalere su tutte le pretese contrarie in tutte le questioni da essa contemplate. Come dice Rawls, «Molti sostenitori di varie teorie religiose o laiche che sono state storicamente dominanti – chiamiamoli “fondamentalisti” – non sono in grado di riconciliarsi con un mondo sociale come quello che io ho descritto. Per loro il mondo sociale delineato dal liberalismo politico è un incubo di frammentazione sociale e di false dottrine, ammesso pure che non sia decisamente malvagio. Per riconciliarsi con un mondo sociale, un individuo deve essere in grado di considerarlo ragionevole e razionale. La riconciliazione implica il riconoscimento di un pluralismo ragionevole sia all'interno delle società liberali e decenti sia nei rapporti reciproci fra tali società. Occorre altresì che si consideri tale pluralismo coerente con dottrine comprensive ragionevoli sia religiose sia laiche. Ma quest'ultima idea è precisamente ciò che il fondamentalismo nega e che il liberalismo politico afferma» (RAWLS 1999, pp. 126-127). Coloro che riconoscono la verità religiosa rivelata così come essa viene intesa all'interno delle religioni abramitiche (per esempio, ebrei ortodossi, ortodossi cristiani, protestanti tradizionali, cattolici romani conservatori e maomettani tradizionali) sono in questo senso fondamentalisti. Essi hanno motivo di pensare che la frammentazione della società in comunità organizzate intorno a punti di vista metafisici e morali falsi, per non dire peccaminosi, sia sbagliata, del tutto impropria e pervasiva, tollerabile solo come posizione di partenza in presenza di diversità morali ineliminabili e certo tutt'altro che apprezzabili.

2.3 COSTRUIRE UNA CULTURA E UNA MORALE DOPO DIO

Dio è importante per ragioni diverse dalla scelta della religione giusta. Dio identifica un significato e una prospettiva finali che sono fuori e indipendenti da narrazioni umane socio-storicamente condizionate, transeunti e particolari. Senza una prospettiva dell'occhio di Dio, anzi, viene meno in via di principio ogni punto di vista privilegiato da cui sia possibile considerare una morale come canonica, ossia come un'istanza superiore a quelle rappresentate dalla molteplicità dei punti di vista morali socio-storicamente condizionati. Da Aristotele (384-322 a.C.) a Cartesio (1596-1650), a Spinoza (1632-1677), a Leibniz (1646-1716), e a Kant (1724-1804), si faceva riferimento a Dio non per ragioni religiose, bensì ontologiche ed epistemologiche. Dio era riconosciuto come termine di riferimento di una verità non socio-storicamente condizionata. La prospettiva di Dio, l'esistenza di una prospettiva dell'occhio di Dio, era in via di principio una garanzia di oggettività e un baluardo contro il relativismo morale. Come vedremo, questo ruolo di Dio è importante anche per Kant che si diceva costretto ad affermare i postulati morali pratici di Dio e dell'immortalità per mantenere la forza oggettiva tradizionale della morale. Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Fëdor Dostoevskij (1821-1881) riconobbero che dopo Dio ogni cosa assume un aspetto radicalmente diverso. Ma quali siano, o promettano di essere, la portata e l'impatto della negazione dell'esistenza di Dio e della prospettiva dell'occhio di Dio era, e resta, tutt'altro che chiaro.

In particolare, in che modo si dovrebbe concepire la morale quando si considera la realtà come radicalmente priva di significato? Che conseguenze ha il fatto di non avere più, nemmeno in via di principio, un punto di riferimento ultimo? Tra le altre cose, c'è la circostanza che la morale laica diventa irrimediabilmente plurale. Viene meno, anche in via di principio, una prospettiva finale capace di trascendere la pluralità delle prospettive morali in competizione tra loro. In contrasto con quanto avevano promesso Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino e Immanuel Kant, la filosofia morale non è più in grado di trovare un'intesa

su contenuto e forza del bene, del giusto e della virtù. E prevale il pluralismo morale. Su quando sia lecito, obbligatorio o proibito fare sesso, riprodursi, trasferire la proprietà o sopprimere una vita umana, non c'è più alcun accordo. E le divergenze prevalgono anche sullo status morale degli atti omosessuali, dell'aborto, della riproduzione assistita con intervento di terzi, dello stato sociale e del suicidio medicalmente assistito. Quand'anche fosse vero che tutti gli umani apprezzano gli stessi beni, modificare la gerarchia di questi beni basterebbe per creare una morale diversa. Classificazioni diverse dei beni umani fondamentali determinerebbero visioni differenti di quale stile di vita debba considerarsi moralmente corretto e dei caratteri di una struttura politica appropriata o ragionevole. Così, mettere al primo posto la libertà e, a seguire, l'equa uguaglianza delle opportunità, ponendo la prosperità soltanto dopo e a condizione che essa ridondi a beneficio delle classi meno agiate, vorrà dire abbracciare la razionalità morale nonché quel senso del politicamente ragionevole che sta alla base dello stato socialdemocratico, una posizione ben rappresentata dalla teoria della giustizia di RAWLS (1982) e dalla sua visione del politicamente ragionevole (1999). Stabilire queste priorità significa abbracciare il nucleo fondamentale di una visione costituzionale socialdemocratica.

Se, invece, si assegna la priorità alla sicurezza e subito dopo alla prosperità, privilegiando a seguire i vincoli che mantengono la coesione della famiglia anziché la fraternità tra individui singolarmente presi, e si pone poi l'accento sulla libertà solo nella misura in cui essa è compatibile con la sicurezza, la prosperità e il fiorire della famiglia, si abbraccia quella razionalità morale e quel senso del politicamente ragionevole che costituiscono la base della morale dominante a Singapore e della sua visione del politicamente ragionevole (LIM 2012; FAN 2011, 2010). Affermare l'importanza centrale delle élite come depositarie di una cultura vorrà dire affermare uno stato capitalista paternalista a partito unico (WANG 2011; FAN *et al.* 2012). Diversamente dalla posizione a cui si approda abbracciando la visione etico-politica di Rawls, adottare la prospettiva di Singapore significherà optare per una concezione del moralmente razionale e del politicamente ragionevole che è in contrasto con una prospettiva etico-politica socialdemocratica e cal-

deggi invece quella dello stato capitalista a partito unico²⁴. Questa visione del moralmente razionale e/o del politicamente ragionevole pone in secondo piano libertà e uguaglianza, e comporta un rifiuto del perseguimento di un'equa uguaglianza delle opportunità giudicandola in contrasto con l'affermazione della centralità della famiglia (LI, WANG 2011; FAN 2011, 2010; FAN *et al.* 2012; ALORA, LUMITAO 2001). Dopotutto, Rawls osserva correttamente che «il principio di equa opportunità può essere realizzato soltanto in modo imperfetto almeno fino a quando esisterà l'istituzione della famiglia» (RAWLS 1982, § 12, p. 76)²⁵.

In assenza di uno standard morale canonico, una qualsiasi posizione morale non è altro che un particolare insieme di intuizioni morali, cioè una delle tante posizioni morali indipendenti alternative sostenuta da una delle tante narrazioni morali esistenti. Identificare uno standard morale canonico laico è impossibile. Per riconoscere come canonica una particolare teoria parziale del bene, una certa concezione del giudice morale, dell'osservatore, del decisore o del contraente ipotetico adeguatamente disinteressato, una data razionalità morale o uno specifico senso morale, occorre possedere già uno standard sulla base del quale ordinare e stabilire canonicamente le condizioni determinanti il giusto, i valori e i beni morali fondamentali ecc. Un osservatore o un decisore puramente disinteressato non può compiere una scelta basata su principi senza uno standard canonico che lo guidi. Senonché non si possono

²⁴ Le discrepanze tra approccio confuciano e approccio rawlsiano alla giustizia possono consistere non solo in gerarchizzazioni differenti dei beni fondamentali ma anche in individuazioni differenti di questi beni nonché nel ruolo delle diverse categorie di approcci fondamentali mediante i quali si affrontano le questioni concernenti morale, diritto e politiche pubbliche, per esempio il ruolo del *li* o rituale. Cfr. SOLOMON *et al.* 2012.

²⁵ Il riconoscimento del fatto che la famiglia è nemica dell'equa uguaglianza delle opportunità porta Rawls a manifestare forti preoccupazioni nei confronti della famiglia stessa. «L'applicazione coerente del principio di equa opportunità esige che si giudichino le persone senza subire l'influenza della loro posizione sociale. Ma fino a che punto dovrebbe arrivare questa tendenza? Sembra che anche quando l'equa opportunità (come è stata definita) sia soddisfatta, la famiglia determinerà possibilità ineguali tra gli individui (§ 46). Dobbiamo abolire la famiglia, allora? Presa da sola e conferendole una certa preminenza, l'idea dell'equa opportunità spinge in questa direzione. Ma nel contesto della teoria della giustizia nel suo complesso, c'è molto meno bisogno di prendere questa strada (RAWLS 1982, § 77, p. 417).

stabilire particolari premesse morali di base e regole di inferenza morale per tale standard se non a condizione di avere già accettato una certa visione di fondo della morale e della razionalità morale. Di conseguenza, tentare di accreditare come canonica una morale o una razionalità morale particolare mediante la corretta argomentazione razionale significa incorrere in una *petitio principii*, in un'argomentazione circolare, o imbarcarsi in un regresso all'infinito senza una prospettiva canonica di fondo. Che questa *impasse* sia in via di principio inevitabile è possibile accertarlo mostrando che ogni posizione morale concreta implica uno standard morale di base e quindi un regresso all'infinito. Ciò significa che, per stabilire una teoria parziale del bene o una nozione canonica di scelta razionale, di razionalità morale, di razionalità propria della teoria dei giochi o una visione canonica delle preferenze, occorre già sapere qual è la corretta gerarchia dei beni e quali sono le preferenze giuste, essere in grado di mettere a confronto preferenze passionali e preferenze razionali, e inoltre conoscere il tasso di sconto di Dio per le preferenze nel tempo. Per articolare l'approccio corretto, occorre già conoscere il modo corretto di comparare tra loro beni e/o piaceri. Ma che standard si deve scegliere? E se uno intende procedere avanzando diversi appelli morali, che peso deve dare a ciascuno di essi e com'è che deve sistemare le cose?

Per scegliere il giusto standard o metro di valutazione di base, occorrerà un ulteriore standard di base. Se, per esempio, si penserà di fare appello alla morale come fenomeno naturale emerso insieme allo sviluppo della specie umana, ci si renderà conto che neppure questo percorso può rivelarsi utile. E questo perché occorrerà specificare gli "obiettivi" dell'evoluzione e l'ambiente di riferimento. Se l'obiettivo è l'idoneità o *fitness* riproduttiva, allora i maschi che amano i propri vicini, ma mettono incinte le loro mogli, dovranno considerarsi biologicamente dotati. Si può dire che ciò che fanno sia buono, giusto o conforme a virtù? Per pronunciare un giudizio morale, occorre uno standard, un criterio. Ma quale standard? Quale criterio? In ogni caso la scelta presuppone un insieme specifico di premesse di base e di regole di inferenza, ma il problema è: quali premesse di base? Quali regole di inferenza? Quello che ci serve è uno standard oggettivo. Ma all'interno dell'orizzonte del finito e dell'immanente, tutti gli standard sono socio-storicamente con-

dizionati. Tutti gli standard immanenti, come osserva Judd Owen, poggiano sempre su una particolare prospettiva condizionale, su una visione legata a un punto di vista socio-storico.

Sia Rorty sia Fish criticano ripetutamente qualsiasi tentativo e qualsiasi ambizione di raggiungere e dimostrare verità atemporali, ossia verità che appaiano necessariamente le stesse da ciascuno degli infiniti punti di vista legati alle prospettive storiche umane. La sola verità atemporale che riusciamo a riconoscere è quella di un'infinita varietà di prospettive storiche umane. Noi potremmo riconoscere una verità atemporale solo da un punto di vista che sia fuori dal tempo – solo dal punto di vista dell'«occhio di Dio» – ossia da una posizione privilegiata che nessun essere umano può occupare o anche solo immaginare. Tutte le descrizioni del mondo e tutti i presunti principi politici e morali sono irriducibilmente storici. Non è possibile superare la stupefacente varietà di opinioni umane conflittuali su qualsiasi tema per mirare a conoscenze universali. L'espressione telegrafica a cui ricorre Fish per indicare questa situazione è: «differenza irriducibile»²⁶.

Il risultato è che la morale e la bioetica laiche sono irriducibilmente plurali.

Noi non condividiamo una morale e nemmeno un senso del politicamente ragionevole, tanto meno un senso del moralmente razionale. Di più: non condividiamo una visione comune di quando sia proibito, permesso o obbligatorio fare sesso, riprodursi, trasferire la proprietà o sopprimere la vita umana. Di conseguenza, è impossibile mettere a punto una fondazione filosofica che sia in grado di consacrare come canonica una visione della morale o anche solo una visione del politicamente ragionevole. Lo sottolineo ancora una volta: il risultato di questa situazione è che il progetto etico-filosofico occidentale nato nell'antica Grecia, ripreso nell'Europa occidentale del XII e del XIII secolo, e riformulato in termini sempre più post-cristiani dall'illuminismo, è destinato a fallire. A meno di poter invocare una prospettiva dell'occhio di Dio, non è possibile stabilire una posizione come canonica.

²⁶ OWEN 2001, p. 12.

Per rendersi conto che la filosofia morale non è in grado di stabilire come canonica mediante l'argomentazione razionale una morale o una bioetica particolari, certamente non c'era bisogno di aspettare il XXI secolo. Il fatto dell'insuperabilità del pluralismo morale è stato riconosciuto da molti già nel mondo antico. Clemente di Alessandria (150 ca-215 ca), per esempio, si rese perfettamente conto che per sé sola l'argomentazione razionale non è in grado di produrre conclusioni vincolanti a meno di riuscire prima a stabilire delle premesse di fondo iniziali. «Se qualcuno dicesse che la conoscenza poggia sulla dimostrazione ed è frutto di un processo di ragionamento, fategli osservare che i primi principi non sono suscettibili di dimostrazione, giacché non li si conosce né con l'arte né con l'acume dell'intelligenza» (CLEMENTE DI ALESSANDRIA 1994, *Stromata*, lib. 2, cap. 4, vol. 2, p. 350). I limiti dell'argomentazione filosofica sono stati delineati in alcune pagine celebri di un filosofo del III secolo, Agrippa, nel suo scritto *I cinque tropi*, dove addita cinque ragioni a sostegno della tesi che la filosofia, cioè la corretta argomentazione razionale, non è in grado di risolvere controversie come quelle riguardanti il contenuto canonico della morale, della bioetica e dell'autorità politica. La filosofia, sostiene Agrippa, non può fornire una giustificazione canonica di nessuna posizione filosofica concreta poiché coloro che partecipano alla disputa argomentano a partire da punti di vista disparati e quindi 1) procedono ciascuno per la propria strada senza incontrarsi mai; 2) danno per dimostrato ciò che devono dimostrare; 3) argomentano in modo circolare; o 4) si imbarcano in un regresso all'infinito. Inoltre, fino ai tempi di Agrippa, 5) ottocento anni di analisi e argomentazioni filosofiche si erano rivelati inconcludenti²⁷. Non esiste alcuna prospettiva morale neutrale che sia in grado di determinare i fatti morali pertinenti e quindi anche di suffragare mediante la corretta argomentazione razionale una conclusione

²⁷ Agrippa ha mostrato perché controversie filosofiche come quelle morali non possono essere risolte mediante la corretta argomentazione razionale. Le sue tesi vengono riassunte da DIOGENE LAERZIO nelle sue *Vite dei filosofi*, lib. 9, Pirrone, 88-89, e da SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, 1.15.164-169. Per riuscire a risolvere una controversia morale mediante la corretta argomentazione razionale, occorre che coloro che vi prendono parte abbraccino premesse di base comuni e vere, e anche che condividano regole di inferenza comuni e corrette.

particolare sul terreno del contenuto canonico di una morale o di una bioetica laica canonica o una particolare visione del politicamente ragionevole. La post-modernità trionfa.

2.4 DECLASSAMENTO E RIDIMENSIONAMENTO DELLA MORALE

L'insuperabile pluralismo della morale è stato largamente occultato dalla fede nella ragione del Medioevo occidentale. La dialettica di fede e ragione, di *fides et ratio*, nata nel Medioevo, ha consacrato la filosofia come fonte sicura di una visione razionale universalmente valida della realtà e della morale. La filosofia morale, in particolare, fu considerata capace di comprendere la natura del bene, del giusto e della virtù, e come tale anche in grado di fornire una guida morale razionale, canonica e concreta. La morale cristiana occidentale venne inquadrata in un complesso di assunti concernenti le pretese del diritto naturale, la razionalità morale e il loro fondarsi su una visione metafisica della verità. Ma questo ancoraggio all'essere e a una razionalità morale canonica fu messo in discussione sulla scia della critica di David Hume (1711-1776) alle pretese di accesso alla realtà così com'è in sé stessa (ENGELHARDT 2010d). La filosofia si è rivelata incapace di assicurare quella guida morale che aveva promesso. Il riconoscimento di questo stato di cose ha portato al declassamento e al ridimensionamento della morale tradizionale dell'Occidente, ossia di una morale considerata espressione di un'argomentazione razionale capace di conferirle un ancoraggio all'essere così com'è in sé stesso. Qui, per declassamento intendo il fatto che quella morale che pretendeva di implicare nozioni universalmente applicabili del giusto, del bene e della virtù, viene ridotta a un complesso di giudizi concernenti lo stile di vita, ossia a una serie di valutazioni su quali giudizi morali vengono ora considerati inappropriati; e per ridimensionamento intendo la svolta consistente in una radicale messa in discussione della posizione per cui, sul terreno del giusto, del bene e della virtù, si deve agire sempre da una prospettiva universale, da un punto di vista morale, anziché da un punto di vista particolare, per esem-

pio da una posizione centrata sulla famiglia, mirante cioè a dirigere tutti i giudizi in modo da dare la priorità a ciò che promuove il bene della propria famiglia.

La minaccia del declassamento e del ridimensionamento della morale ha indotto Kant a mettere a punto la sua visione etica matura. Egli si era reso conto che nella prospettiva humana la morale era fondata nella migliore delle ipotesi su sentimenti contingenti tenuti insieme da abiti mentali ugualmente contingenti. Se Hume avesse avuto ragione, sentimenti e propensioni morali sarebbero stati meri fatti, cioè cose che avrebbero potuto sempre essere diverse da come erano. Non potevano assicurare un punto di vista morale capace di dettare norme morali canoniche. Data la pluralità dei sentimenti e delle propensioni morali, la morale di Kant non poteva considerarsi fondata su una posizione giustificata dalla riflessione etico-filosofica razionale e quindi universalmente vincolante per tutte le persone in quanto tali. In assenza di uno standard canonico, o di una prospettiva dell'occhio di Dio, capace di ordinare definitivamente i vari beni umani, la razionalità morale laica resta irrimediabilmente plurale. Il contenuto della morale non può essere né necessario né canonicamente normativo. La prevalenza di una morale o di una bioetica particolare rappresenterebbe soltanto la valorizzazione contingente di una delle molte morali o bioetiche in competizione tra loro. Hume fece valere l'idea che la morale così com'era stata intesa, ossia come complesso di norme universali vincolanti per tutte le persone, non può essere fondata sulla corretta argomentazione razionale, perché non poggia sulla ragione bensì sulla simpatia.

Pertanto Kant riconobbe che, senza Dio, non è possibile fondare la morale sulla razionalità canonica. Parimenti, per contrastare la tesi dell'«immoralista» che non sempre è razionale agire moralmente, non basta invocare la legge naturale o i diritti umani. Occorrono una prospettiva dell'occhio di Dio e l'esistenza di Dio come garante del fatto che alla fine le persone saranno felici nella misura in cui meritano di esserlo. Per assicurare la forza tradizionale della morale, queste condizioni sono entrambe essenziali. Senza Dio non sarebbe sempre razionale agire in conformità con l'imperativo categorico di Kant, ossia con norme capaci di universalizzare la morale degli agenti razionali. Come abbiamo visto,

Kant, che probabilmente era ateo²⁸, affermò nondimeno che una prospettiva dell'occhio di Dio era necessaria per preservare quella morale laica dotata di forza e contenuto canonici che la tradizione dell'Occidente europeo aveva promesso. Prospettiva dell'occhio di Dio e immortalità erano necessarie per stabilire in via di principio un punto di vista morale come *il* punto di vista moralmente canonico, nonché per accreditare questo punto di vista come la prospettiva da cui la morale sarebbe stata fondata e quindi intesa come necessariamente vincolante. In gioco non c'è solo la paura della punizione divina come fonte della motivazione a essere morali, ma Dio stesso come fonte del significato ultimo della morale e della coerenza razionale del giusto e del bene.

Secondo Kant, qualora queste condizioni non fossero soddisfatte, la morale cesserebbe di avere un contenuto canonico unico e una forza o una priorità vincolante incondizionata sugli interessi normativi non morali, ivi compresi gli imperativi della prudenza. Kant ha assegnato a Dio una posizione centrale facendone il perno stesso della sua visione del regno dei fini²⁹, argomentando che esistenza di Dio e immortalità dovevano essere affermate come postulati della ragion pratica per assicurare un contenuto canonico alla morale e una coerenza razionale al giusto e al bene, nonché per stabilire la priorità della morale sulla prudenza³⁰. In conformità con il progetto filosofico del cristianesimo occidentale, Kant ha cercato di fondare la morale su una razionalità morale congruente con la prospettiva dell'occhio di Dio così da giu-

²⁸ Nella sua biografia di Kant, Kuehn arriva alla conclusione che «Kant non credeva veramente in Dio» (KUEHN 2001, pp. 3, 391-392).

²⁹ Grazie a questo riferimento alla volontà di Dio, Kant implicitamente riconosce Dio come fonte dell'unità canonica del regno dei fini. Dio, cioè, in quanto unica prospettiva morale completa e canonica, assicura l'unicità della morale canonica. Cfr. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, AK IV, 414.

³⁰ Nell'*Opus postumum* Dio è il fondamento di una legge morale unica e coerente: «Esiste un Dio, cioè un principio, che è moralmente legislatore come sostanza. Infatti la ragione moralmente legislatrice enunzia attraverso l'imperativo categorico doveri che vanno compiuti [come se essa fosse una] sostanza legislatrice al di sopra della natura. Non si tratta di una sostanza fuori di me come essere ipotetico di cui io postulo l'esistenza a vantaggio della spiegazione di certi fenomeni nel mondo, ma il concetto del dovere d'un principio universalmente pratico è contenuto identicamente nel concetto di un essere divino come ideale della ragione umana, affinché la sua legislazione... [interruzione]» (KANT 1984, p. 314).

stificare una morale canonica ancorata all'essere mediante l'argomentazione etico-filosofica. Kant ha riconosciuto che, in caso di fallimento del suo progetto, il significato della morale tradizionale dell'Occidente europeo sarebbe cambiato radicalmente e le sue pretese avrebbero assunto un'estensione e un'intensione differenti. Ha riconosciuto altresì che, senza una prospettiva dell'occhio di Dio, gli imperativi categorici della morale tradizionale non sarebbero nemmeno razionali.

In questo, Kant ha anticipato Gertrude E.M. Anscombe (1919-2001), la quale riconobbe al pari di lui che una morale dopo Dio assume un significato così radicalmente diverso da richiedere di essere riformulata in termini profondamente differenti. Anscombe ha argomentato, per esempio, che «i concetti di obbligo e di dovere – più precisamente di obbligo *morale* e di dovere *morale* – nonché di *moralmente* giusto e sbagliato, al pari del verbo “dovere” usato in senso *morale*, dovrebbero essere eliminati, se la cosa fosse psicologicamente possibile» (ANSCOMBE 1958, p. 1). Anscombe voleva dissipare l'illusione che dopo Dio la morale potesse restare la medesima che si era affermata in precedenza nell'Occidente cristiano. Kant aveva sostenuto che l'inevitabile trasformazione della morale cristiana occidentale prodotta dalla dialettica di fede e ragione aveva posto i comandamenti di Dio in una prospettiva filosofica che continuava a richiedere come base una prospettiva dell'occhio di Dio. Ed è proprio per questo che nella seconda *Critica* sosteneva i postulati pratici della libertà, dell'immortalità e dell'esistenza di Dio.

Kant ha anticipato anche un'altra tesi di Anscombe, ossia che, senza Dio e senza l'immortalità, qualificare come «immorale» una persona che agisce in un certo modo sarebbe come continuare a qualificare come criminale una persona «una volta che diritto penale e tribunali penali fossero stati aboliti e dimenticati» (ANSCOMBE 1958, p. 6). La nozione di «azione immorale» perderebbe ogni forza e ogni significato esattamente come avverrebbe di un'accusa di illegalità in assenza di forze di polizia, tribunali e prigioni capaci di identificare, definire e punire gli atti illegali. All'accusa di aver agito immoralmente, cioè, la persona immorale dovrebbe sempre rispondere che, in un mondo privo di un significato ultimo, l'affermazione della sua volontà di perseguire i propri scopi

in una pluralità di altri punti di vista normativi non è meno autorevole di quella di chiunque altro. Di conseguenza, in una situazione come questa, in mancanza di una morale che di fatto sia posta in essere dalla legge e dalle politiche pubbliche, la forza della morale finirebbe per risultare sostanzialmente ridimensionata. Ma su questo punto torneremo nella prossima sezione di questo capitolo.

Questa laicità che, con la sua morale declassata e ridimensionata, oggi permea di sé la cultura dominante dell'Occidente è il risultato dell'incapacità di Kant di fornire un'adeguata giustificazione laica della morale tradizionale. Nel tempo, figure come David Hume (1711-1776), Denis Diderot (1713-1784) e il barone Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) sono state in grado di dissipare l'illusione della filosofia morale di riuscire a stabilire una morale canonica. Dopo la Rivoluzione francese, l'Occidente ha assunto come caratteristica preminente e come tratto centrale quello di essere una cultura dopo Dio. Dopo la Rivoluzione, nell'arco di una generazione le avanguardie filosofiche di questa età post-cristiana hanno riconosciuto mediante l'argomentazione razionale l'emergere di uno stile di vita «dopo Dio». È per questa ragione che Hegel, già in *Glauben und Wissen* (1802), ha parlato di morte di Dio³¹. Egli era ben felice di convivere con un cristianesimo privo di significato trascendente e ridotto al rango di puro e semplice ornamento culturale. Amava essere un luterano senza un Dio trascendente, ma non senza il Dio immanente della filosofia, considerato come una sorta di residuo della prospettiva dell'occhio di Dio³². Hegel

³¹ *Glauben und Wissen* di Hegel comparve inizialmente in *Kritisches Journal der Philosophie*, vol. 2, n. 1 (Cotta, Tübingen 1802). La versione a cui si fa riferimento qui è quella che compare in inglese nel volume HEGEL 1977.

³² Hegel può considerarsi una specie di ateo della chiesa alta che si sentiva perfettamente a proprio agio anche come membro della chiesa luterana. Come indicazione dell'ateismo di Hegel, Walter Kaufmann riferisce il racconto scritto da Heinrich Heine (1797-1856) di una serata trascorsa con lui: «Una sera, quando ero un giovane di ventidue anni, dopo una lauta cena e un buon caffè, mi misi ad ammirare le stelle e mi trovai a dire che erano la casa dei beati. Il maestro borbottò: “Le stelle! Uhm! Uhm! Le stelle non sono altro che una luccicante lebbra del cielo!”. “Per carità, – esclamai io. – Così lassù non ci sarebbe nessun posto dove venga premiata la virtù dopo la morte?”. Allora lui, fissandomi con quei suoi occhi chiari, disse con una punta di durezza: “Sicché tu vorresti avere una mancia per esserti curato di tua madre malata e per non aver avvelenato il tuo caro fratello!”. E mentre pronunciava queste parole si guardava attorno con una certa ansietà. Ma immediatamente ap-

ha sancito il crollo di quella morale tradizionale che Hume aveva soltanto minacciato. A giudizio di Hegel, il progetto etico-filosofico kantiano mirante a mantenere mediante l'argomentazione razionale una morale laica canonica che avesse lo stesso contenuto della morale cristiana tradizionale non poteva aver successo³³.

Di nuovo, poiché la ragione non è in grado di assicurare alla morale laica un fondamento o un ancoraggio metafisico astorico, il progetto etico-filosofico nato dalla secolarizzazione della Grecia nel V secolo a.C.³⁴ e riproposto dal cristianesimo occidentale nel Medioevo non riesce a fornire un contenuto morale canonico. Così non poteva avere successo nemmeno il tentativo kantiano di assegnare alla morale come fatto della ragione un contenuto canonico

parve rassicurato quando si rese conto che aveva davanti solo Heinrich Beer, che lo aveva avvicinato per invitarlo a giocare a carte... Io ero giovane e orgoglioso e sentii Hegel affermare che non era vero che il buon Dio abitava lassù, come diceva mia nonna, ma che a rendere il cielo così bello era solo la mia ammirazione, stuzzicò la mia vanità» (KAUFMANN 1966, p. 367). Hegel riteneva di non avere alcun obbligo di spiegare agli altri che, pur essendo luterano, era ateo nel senso che negava l'esistenza di un Dio trascendente. Dopotutto, nell'esistenza di Dio ci credeva. Un ulteriore attestato di questo atteggiamento viene indicato da Terry Pinkard nell'ambigua risposta di Hegel alla moglie che gli domandava se credesse nell'immortalità personale: «Quando la donna gli chiese che cosa pensasse dell'immortalità, lui si limitò a additare la Bibbia senza dire una parola, cosa che la moglie ovviamente interpretò a modo suo» (PINKARD 2000, p. 577).

³³ Sugli obiettivi dell'impresa culturale di Hegel le divergenze abbondano. La mia interpretazione di Hegel risente molto delle posizioni espresse da Klaus Hartmann (1925-1991), secondo il quale il progetto maturo di Hegel, lungi dal poggiare sulla metafisica, era anzi «post-metafisico», o, come Hartmann sostiene in un suo noto articolo in inglese (HARTMANN 1972), «non-metafisico». Una presentazione della visione hartmanniana del progetto hegeliano si trova in HARTMANN 1999, 1988, 1981, 1976, 1970, 1966. Per una valutazione di questa interpretazione di Hegel, cfr. ENGELHARDT, PINKARD 1994. La visione più corretta del programma hegeliano è quella secondo la quale esso persegue l'obiettivo di accantonare la metafisica che aveva dominato dal Medioevo fin dentro il XVIII secolo. Kreines descrive la visione non metafisica della realtà elaborata da Hegel in termini che generalmente convergono con l'interpretazione di Hartmann. Afferma, per esempio: «Hegel mira a portare ancora più avanti la rivoluzione kantiana *contro* la metafisica pre-critica [...] Secondo lui, l'idea kantiana dell'esistenza delle cose in sé non risponde a nessun bisogno e quindi non esiste una realtà in relazione alla quale si possa dire che la nostra conoscenza è limitata o preclusa. Hegel, cioè, mira non tanto a *superare* la restrizione di Kant quanto a *eliminarla* dal di dentro» (KREINES 2007, p. 307, corsivi nell'originale). In tutti questi studi si riconosce che per Hegel pensiero ed essere sono una cosa sola.

³⁴ In Grecia, sofisti e fisici hanno minato la *polis* tradizionale. Cfr. VERSENYI 1963.

unico storicamente incondizionato³⁵. In mancanza di Dio e di uno standard morale sostanziale canonico, il nucleo intellettuale della cultura europea può qualificarsi come dopo Dio³⁶ e dopo la metafisica. Deve, cioè, essere considerato per quello che è, ossia come socio-storicamente condizionato e contingente³⁷. A questo punto, contenuto e sostanza della morale non vengono né dalla ragione né dai comandamenti di Dio, ma da un contesto socio-storico. Come sosteneva Hegel, ogni concreta morale laica può essere riconosciuta come una morale contingente e socio-storicamente condizionata tra una moltitudine di altre, come una *Sittlichkeit* tra le altre.

2.5 DECLASSAMENTO E RIDIMENSIONAMENTO DELLA MORALE. ANALISI DI UN'INTUIZIONE DI HEGEL

La secolarizzazione o laicizzazione dell'Occidente, così, fa parte di quel complesso fenomeno che è la post-modernità. Di nuovo, se per modernità si intende il tentativo di orientare se stessi e la propria cultura verso un unico concetto guida della razionalità come surrogato del riferimento a un Dio unico, la post-modernità comporta il riconoscimento dell'idea che la razionalità morale laica e

³⁵ Kant, nel suo tentativo di mettere a punto nella *Critica della ragion pratica* (1788) un fondamento razionale della morale, ha ripiegato sull'affermazione che la morale è un fatto della ragione, sostenendo che «la coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, in quanto non la si può dedurre per ragionamenti da dati precedenti della ragione, per esempio dalla coscienza della libertà» (KANT 1947, p. 38).

³⁶ Per Hegel, Dio era morto nel senso che la cultura di avanguardia del suo tempo non riconosceva più Dio come realtà personale o come entità noumenica trascendente. Questo determinò la svolta da una cultura che aveva sperimentato almeno la centralità di una prospettiva dell'occhio di Dio a una cultura caratterizzata dall'idea che «Dio è morto» (HEGEL 1977, p. 190; HEGEL 1968, p. 414). Per Hegel, la morte di Dio comportava la morte della metafisica, nel senso che era diventato chiaro che sulla natura profonda della realtà così com'è in se stessa la filosofia non era in grado di stabilire nulla se non il suo essere socio-storicamente condizionata. Questa fu una svolta cruciale. Su questo punto torneremmo ripetutamente nel corso dell'itinerario argomentativo svolto in questo libro.

³⁷ Con l'espressione «dopo la metafisica» indico una cultura che ha perso il senso di una morale ancorata alla realtà, all'essere così com'è in se stesso.

anche il politicamente ragionevole sono inestricabilmente plurali. La conseguenza è che non esiste alcuna narrazione morale laica che possa essere *la* narrazione universale. Nella post-modernità, come osserva Jean-François Lyotard, «la grande narrazione ha perduto la sua credibilità indipendentemente dal modo di unificazione che usa e anche dal fatto che si tratti di una narrazione speculativa o di una narrazione di emancipazione» (LYOTARD 1983, p. 41). Quella che ci troviamo ad affrontare è una molteplicità di visioni incompatibili del giusto, del bene, della virtù e del politicamente ragionevole. Così, di nuovo, siamo in disaccordo su questioni come quando sia obbligatorio, lecito o proibito riprodursi, fare sesso, trasferire proprietà e sopprimere la vita umana. Senza uno standard oggettivo, senza una prospettiva dell'occhio di Dio, fare appello a presunte ovvietà come l'esistenza di un fondamento comune e/o di un bene comune vorrebbe dire o autoilludersi o strumentalizzare il linguaggio della morale per scopi retorico-politici. Ciò significa che le pretese laiche concernenti una morale canonica non possono continuare come prima. Hegel si è reso conto di questo stato di cose e l'ha accettato pacificamente (ENGELHARDT 2010a).

La posizione illustrata da Hegel sulle pretese della morale è stata ulteriormente esplorata nei secoli XX e XXI da altri autori, come Richard Rorty (1931-2007) e Gianni Vattimo (n. 1936). La consapevolezza del cambiamento radicale prodottosi nella natura della morale «dopo i fondamenti», cioè dopo Dio, consente una comprensione migliore del declassamento e del ridimensionamento radicali non solo di qualsiasi ricostruzione laica della morale cristiana tradizionale, ma anche di qualsiasi morale laica *tout court*. Ricordo che qui uso il termine declassamento per indicare il fatto che quelle che un tempo venivano considerate questioni morali – ossia questioni che chiamavano in causa le norme che definivano i modi in cui *ceteris paribus* le persone sono universalmente obbligate ad agire per essere apprezzabili, degne della felicità o anche produttive di buone conseguenze – sono state derubricate a scelte concernenti gli stili di vita. Ciò è avvenuto perché dopo Dio non ci sono più norme laiche canoniche universali capaci di stabilire che cosa occorre perché le persone siano degne della felicità in quanto buone o virtuose, anziché essere semplicemente caratterizzate da stili di vita alternativi. Ciò che prima implicava un giudizio morale ora

è diventato una questione non morale riguardante scelte di stili di vita e di morte. E quando parlo di ridimensionamento della morale mi riferisco al fatto che è impossibile stabilire che si debba accettare l'impegno morale di perseguire ciò che è giusto in generale (qualunque cosa ciò significhi) e benefico per le persone in generale, invece che, poniamo, un punto di vista centrato sulla famiglia, consistente nel chiedersi che cosa si giudichi giusto, buono o virtuoso in vista del vantaggio della propria famiglia. Di conseguenza, come hanno sottolineato Rorty e Vattimo, la morale laica non è in grado di mantenere il significato e la forza tradizionali. Lo abbiamo già detto: di nessuna particolare morale laica si può dimostrare che è *la* razionalità morale che le persone come tali devono affermare. Ciò è vero, come hanno sostenuto Hegel e, dopo di lui, Rorty, perché non è possibile «uscire dai vari vocabolari che abbiamo usato e trovare un metavocabolario che tenga conto in qualche maniera di *tutti i vocabolari possibili*, di tutti i modi possibili di giudicare e di sentire» (RORTY 1989, p. 59). Una volta che si sia perduta la prospettiva dell'occhio di Dio, non esiste più alcun punto di vista neutrale a partire dal quale sia possibile stabilire in termini laici generali una morale particolare come canonica per tutte le persone. Ogni narrazione morale procede per conto proprio e afferma le proprie intuizioni e la propria idea dell'agire corretto. In tal modo diventa inevitabile un politeismo dei punti di vista morali laici.

Così tutte le morali laiche sono *Sittlichkeiten* nel senso hegeliano del termine: sono particolari insiemi strutturati di concezioni, impegni e intuizioni morali plasmati dai loro particolari contesti socio-storici e sostenuti da una delle molte narrazioni morali possibili e in ultima analisi indipendenti l'una dall'altra. Una morale concreta è sempre il discorso di una particolare comunità morale dotata di particolari narrazioni morali a sostegno di particolari intuizioni morali. Una morale laica concreta, priva com'è di un ancoraggio unico nella realtà, non può aspirare a fornire norme canoniche alle persone in quanto tali né agli umani in quanto tali. Di qui la sollecitazione di Rorty a ripensare il significato e la forza della morale laica: «Noi possiamo conservare la nozione di "morale" solo a condizione di smettere di concepirla come la voce della parte divina di noi stessi per considerarla invece come la voce di noi stessi in quanto membri di una comunità di persone che parla-

no una lingua comune» (RORTY 1989, p. 59). Ma di che comunità si tratta? Ovviamente esiste una pluralità di comunità e di voci in competizione tra loro. Dopo i fondamenti, sia il senso sia la forza della morale laica risultano essere molto diversi da ciò che ci si aspettava nella filosofia morale occidentale da Tommaso d'Aquino (1225-1274) fino a Immanuel Kant. Forse la forza della morale è ancora più debole di quanto pensava Rorty.

Pur ammettendo che la realtà delle cose è quella appena descritta, Rorty desiderava almeno conservare la distinzione tra morale e prudenza. Ma la situazione è più difficile di come la vede Rorty. E la difficoltà sta nel fatto che, a sua volta, la tradizionale priorità del punto di vista morale sulla prospettiva che afferma il bene di una persona o di un gruppo particolare può essere garantita solo a condizione di ancorare il punto di vista morale in Dio, nella metafisica o in una argomentazione razionale canonica considerata corretta. Inoltre, per poter riconoscere un particolare punto di vista come il punto di vista morale, occorre una prospettiva dell'occhio di Dio. Sul punto di vista morale Rorty afferma:

Noi possiamo conservare la distinzione tra morale e prudenza solo a patto di considerarla non già come differenza tra un appello all'incondizionato e un appello al condizionato, ma come differenza tra appello all'interesse della nostra comunità e appello ai nostri interessi privati probabilmente conflittuali³⁸.

Il problema è che Rorty non ha alcuna comunità canonica con cui il suo «noi» debba identificarsi. Semplicemente esiste una pluralità di punti di vista normativi. Poiché tutte le grandi società di oggi comprendono una pluralità di comunità, una pluralità di «noi», non c'è alcun «noi» canonico che consenta a Rorty di mantenere la distinzione morale-prudenza in un'ottica favorevole alla morale. Come riconosceva Kant, la priorità del punto di vista morale esige un Dio che non solo definisca, ma faccia valere la Sua morale. Il «noi» di Kant è il «noi» in sintonia con Dio. La difficoltà è che Rorty (a differenza di ciò che Kant faceva con insistenza) non aggiunge che ogni comunità che spera di affermare la distinzione morale-prudenza così com'era stata tracciata dalla

³⁸ RORTY 1989, p. 59.

tradizione può farlo solo a condizione che i suoi membri continuino a sostenere almeno come postulato pratico che la morale della loro comunità è ancorata in Dio e voluta da Lui, cosa, questa, che Rorty non sarebbe disposto ad affermare.

Una difficoltà centrale che Rorty riconosce è che non è possibile stabilire mediante la corretta argomentazione razionale quale morale o bioetica laica sia canonica, ammesso che ve ne sia una. Occorre sempre innanzitutto individuare delle premesse di base e/o delle regole di inferenza. Rorty non ammette mai così chiaramente che questa stessa difficoltà impone già di per sé di stabilire il punto di vista morale. La tesi che il punto di vista morale deve sempre avere la meglio sugli interessi della prudenza non può essere fatta valere se non a patto di sapere già qual è il punto di vista da cui ogni azione deve essere giudicata. E per stabilire questo punto, occorrono premesse fondamentali e regole di inferenza, nonché un Dio che faccia valere la morale. Senza un Dio che definisca una visione morale canonica e la faccia valere, non è possibile nemmeno riconoscere quale sia la morale che una persona morale dovrebbe affermare. Di nuovo, se tutto è in ultima analisi privo di significato, perché mai io non dovrei agire in modo da avvantaggiare la mia famiglia, anche se, così facendo, compromettessi il conseguimento del maggior bene per il maggior numero delle persone o addirittura violassi importanti condizioni determinanti il giusto? Al moralista l'immoralista può semplicemente rispondere: «Che cosa non va nel mio comportamento? Io agirò per avvantaggiare la mia famiglia e, se starò attento, probabilmente non avrò alcun prezzo da pagare. Solo vantaggi». La normatività del punto di vista morale non può essere stabilita se non incorrendo in una *petitio principii*, in un'argomentazione circolare o imbarcandosi in un regresso all'infinito. Perché una comunità faccia propria l'idea che il punto di vista morale deve sempre prevalere sulla prudenza, occorre che abbia già adottato premesse di base e regole di inferenza particolari, o almeno i postulati pratici kantiani dell'esistenza di Dio e dell'immortalità.

Il punto è anche che non è possibile stabilire in termini laici generali la priorità di una comunità di persone anonime (cioè del cosiddetto punto di vista morale) sulle pretese della particolare comunità di coloro che ci stanno più a cuore e a cui siamo più inti-

mamente legati sul piano socio-storico, ossia della comunità della propria famiglia, dei propri amici e delle persone più care. Non c'è alcuna prospettiva laica canonica che possa stabilire o escludere la priorità della prospettiva che fa del bene delle persone a cui si è più legati *il* punto di vista normativo appropriato. Si consideri, per esempio, un individuo che stia affrontando la seguente alternativa: o uccidere una persona con cui non ha alcun rapporto e per cui non nutre alcun interesse in cambio di una ricca e sicura remunerazione (oltre che con la garanzia di non essere individuato come l'assassino) o rifiutarsi di farlo, pur sapendo che in questo caso lui, la sua famiglia e i suoi amici sarebbero brutalmente e metodicamente torturati per un anno e poi condotti a una morte lenta, dolorosa e degradante. Di nuovo, ove si ritenga che l'universo sia privo di un significato ultimo, perché mai sarebbe irrazionale respingere il punto di vista morale anonimo e abbracciare invece una visione che privilegia famiglia e amici? Poiché nella cultura laica dominante non è possibile invocare una prospettiva dell'occhio di Dio, non esiste alcun punto di vista finale dal quale mostrare che, in via di principio, non si debba abbracciare l'orientamento normativo che privilegia il bene delle persone più intimamente legate al soggetto (famiglia, amici e colleghi) rispetto a quello delle persone in generale considerate anonimamente. Come esempio di una prospettiva normativa diversa dal punto di vista morale tradizionale dell'Occidente, si consideri l'ingiunzione del dio norvegese Odino: «Se vuoi le cose o la vita di un altro, alzati presto la mattina. È raro che un lupo pigro faccia una preda o che un uomo addormentato ottenga la vittoria» (SIGFUSSON 1906, #58, p. 35).

Di nuovo, a meno di commettere una *petitio principii*, di argomentare in modo circolare o di imbarcarsi in un regresso all'infinito, non è possibile attribuire alcuna priorità speciale a un punto di vista kantiano o utilitarista rispetto a una prospettiva normativa quasi confuciana che ponga al centro i propri familiari, poi gli amici e così via. In assenza della possibilità di parlare dalla prospettiva dell'occhio di Dio (e a questo punto naturalmente la questione è: di quale Dio? del dio norvegese?), non è possibile dimostrare in via definitiva e in termini laici generali che un particolare punto di vista normativo abbia un diritto più cogente di consi-

derarsi *il* punto di vista normativo che si *deve* affermare, né, per esempio, la prospettiva della comunità anonima di tutte le persone né quella della comunità a cui si è legati da vincoli di amore e di lealtà suprema. Così fallisce il tentativo di Rorty di preservare almeno qualcosa della priorità della morale tradizionale sulla prudenza³⁹. Tutto quello che ci resta è una pluralità di morali laiche e di strutture normative, alcune delle quali giungono a respingere lo stesso punto di vista morale tradizionale e ad affermare invece il perseguimento della pienezza e del bene delle persone a cui si è più intimamente legati da affetto e amore (famiglia, amici intimi e così via). Non appena si smette di professare i postulati pratici kantiani di Dio e dell'immortalità, la presunta priorità della visione tradizionale della canonicità della morale traballa.

In breve, il declassamento e il ridimensionamento della morale appena illustrati comportano la radicale ricostruzione di un ambito che un tempo comprendeva le questioni morali. Le scelte concernenti il proprio impegno sul terreno della sessualità, della riproduzione e del suicidio nella cultura laica dominante sono diventate pure e semplici scelte di stili di vita o di morte. Ciò significa che decisioni come quelle di indulgere o no alla fornicazione, all'omosessualità o alla bestialità, di orientare la propria vita all'eterosessualità, all'omosessualità o al feticismo delle scarpe, di avere figli dentro il matrimonio o fuori di esso, sono diventate scelte di stili di vita, e scelte di carattere non morale. Si aggiunga che scelte simili, non essendo più vissute o considerate come morali, cessano di apparire suscettibili di lode o di biasimo. Questa svolta nella concezione della morale costituisce un vero e proprio spartiacque. Basti

³⁹ Richard Rorty si è reso conto del fatto che riconoscere che la morale laica è priva di fondamento significa cambiare radicalmente il significato della morale e della vita umana. «Gli idealisti tedeschi, i rivoluzionari francesi e i poeti romantici avevano in comune l'idea vaga che gli esseri umani, il cui linguaggio stava cambiando al punto di non permettere più loro di parlare di sé come responsabili verso poteri non umani, sarebbero diventati per questo un genere nuovo di esseri umani [*sic*]» (RORTY 1989, p. 7). Una cosa che Rorty invece non ha apprezzato a sufficienza è la portata delle conseguenze avverse non intese per la morale laica dell'assenza di fondamenti e di una prospettiva dell'occhio di Dio. Diversamente da lui, Dostoevskij in qualche misura ha previsto che cosa avrebbe significato vivere dopo Dio, arrivando a delineare uno stato di cose che poi si sarebbe realizzato con il nazionalsocialismo di Hitler e il socialismo internazionale di Lenin, Stalin, Mao Tse-tung e Pol Pot.

pensare fino a che punto nella cultura laica dominante è diventato oltraggioso affermare che è immorale vivere secondo uno stile di vita omosessuale. Parimenti, nella nostra cultura la decisione di ricorrere o no all'aborto ha cessato di essere una questione morale per diventare una scelta riproduttiva personale, una scelta di stile di vita. In maniera analoga, il ricorso al suicidio medicalmente assistito o all'eutanasia è diventato una scelta di stile di morte, cessando di essere un atto qualificabile come buono o cattivo, meritevole di lode o di biasimo. Nella cultura laica dominante queste scelte non vengono più poste in relazione con il carattere morale o con la virtù delle persone. A una sfera importante dell'agire umano non è più attribuita una valenza morale.

2.6 DOPO DIO: LA MORALE COME MACROSCelta DI UNO STILE DI VITA

L'incapacità della filosofia morale di stabilire una visione morale canonica produce non solo quello che abbiamo chiamato declasamento, ossia la trasformazione delle norme morali tradizionali in scelte di stili di vita o di morte, ma anche la riduzione della morale in se stessa alla macroscelta di uno stile di vita. La conseguenza è che non è possibile assicurare una base per una visione morale laica al di fuori del perimetro limitato di una particolare struttura di intuizioni morali che a un individuo capita di abbracciare e che è sostenuta da una particolare narrazione e/o visione morale particolare, una visione che può costituire tutt'al più una delle morali possibili, ciascuna delle quali rappresenta una prospettiva morale a sé stante sostenuta dalla sua narrazione morale fluttuante a mezz'aria entro l'orizzonte del finito e dell'immanente. La scelta di adottare come propria una particolare morale laica si traduce nella macroscelta di uno stile di vita, in quanto non esiste alcuna corretta argomentazione razionale etico-filosofica capace di stabilire una particolare visione morale laica come canonica, come ancorata all'essere così com'è in se stesso, anziché a uno dei tanti modi socio-storicamente condizionati in cui l'essere può apparir-

ci. La morte di Dio si è consumata parallelamente alla morte della metafisica e di una morale canonica, lasciando la cultura laica dominante priva di una visione morale capace di assicurare una guida canonica. La morale cessa di apparire insita nell'ordine delle cose e quindi indipendente da particolari narrazioni socio-storiche.

Nella cultura laica dominante continua a sfuggire in larga misura il fatto che il declassamento, che trasforma le scelte morali tradizionali in scelte di stili di vita, mina anche lo status canonico dei principi morali fondamentali della stessa cultura laica dominante. Declassamento e ridimensionamento della morale, cioè, insidiano anche la validità o la forza canonica generale di norme morali liberali come l'uguaglianza fra gli esseri umani, la dignità, i diritti e persino la tolleranza. Anche questi principi morali, e per le stesse ragioni, vengono concepiti come componenti di particolari scelte, o meglio macroscelte, di stili di vita. Ciò avviene perché queste indicazioni morali generali di fondo non fanno parte di una razionalità morale canonica più di certe scelte particolari come quella di abbracciare uno stile di vita omosessuale. Il risultato è che l'affermazione di una visione morale socialdemocratica non è nient'altro che la macroscelta di uno stile di vita, la scelta di uno stile di vita più comprensivo e tollerante. Di nuovo, le scelte che vengono compiute su questo terreno sono tutt'al più esigenze sostenute all'interno di una particolare autonoma narrazione di tipo morale o politico. Poiché da un punto di vista laico né la morale laica né l'autorità politica laica possono considerarsi espressione della volontà di Dio, di un ordine cosmico, della metafisica o di una razionalità morale canonica, queste visioni politiche e morali devono concepirsi, invece, semplicemente come un particolare autonomo orientamento morale e/o politico all'interno di una pluralità di altri orientamenti. Considerato che nessuno di questi orientamenti può essere stabilito come canonico in forza di una corretta argomentazione razionale, tutti quanti sono privi di una necessità razionale conclusiva.

Inizialmente, mentre avveniva quello che abbiamo chiamato declassamento della morale tradizionale, molti moralisti laici sperarono che la morale e la bioetica laiche post-cristiane emergenti riuscissero almeno a conservare la loro canonicità insieme con la piena forza morale degli slogan fondamentali dell'illuminismo e

della Rivoluzione francese su libertà, uguaglianza, dignità umana, tolleranza, giustizia sociale e diritti umani. In fin dei conti, nel momento delle scelte concernenti stile di vita e di morte, la prospettiva morale socialdemocratica esige che le persone fossero riconosciute libere, uguali ed esenti da ogni riprovazione morale nelle loro legittime scelte di uno stile di vita e di morte, e in tal modo libertà e uguaglianza assumevano un significato morale canonico. In generale era sopravvissuta l'idea che le scelte di uno stile di vita e di morte richiedessero pur sempre necessariamente di venire inquadrare entro vincoli morali e che tali vincoli comportassero il riconoscimento degli altri come depositari di uguale dignità umana. Senonché questa non è una posizione suscettibile di dimostrazione. Stanti le implicazioni dell'incapacità di fornire dei fondamenti, entrano in crisi non solo l'affermazione dei diritti umani ma anche i tradizionali costumi eterosessuali dell'Occidente, giacché, in quanto posizioni morali laiche, essi restano nella migliore delle ipotesi propensioni suffragate da particolari intuizioni morali all'interno di un'autonoma visione etico-politica radicata nella sfera del socio-storicamente condizionato. Nella migliore delle ipotesi, diritti umani, dignità umana, uguaglianza e giustizia sociale derivano il loro significato da uno dei tanti sistemi di intuizioni morali sostenuti da una delle tante narrazioni morali diverse, senonché, quando questi temi vengono affrontati dopo Dio, ossia come se tutto fosse in ultima analisi privo di significato, la forza canonica di tali narrazioni perde ogni consistenza.

Che cosa significa, per esempio, l'affermazione che «tutti gli uomini sono creati uguali» dopo Dio e dopo la metafisica? Se non c'è un Dio che renda le persone tutte in qualche senso uguali, e se non c'è alcuna prospettiva socio-storicamente incondizionata che in qualche modo esiga che tutti gli umani, se non tutte le persone, siano riconosciuti uguali, in che modo e su quali basi canoniche gli umani possono dirsi uguali? Che valore ha la forza morale canonica dell'affermazione dell'uguaglianza tra gli esseri umani di fronte alle profonde differenze reali e alle disuguaglianze in termini di virtù, intelligenza e talenti che distinguono le persone? Che senso ha parlare di uguaglianza al cospetto di un insuperabile pluralismo morale che mina la possibilità di mettere a punto un unico standard canonico sulla cui base stabilire un confronto fra gli esseri umani?

Il risultato di questa situazione è che non è possibile stabilire come canoniche nemmeno le affermazioni socialdemocratiche della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà. Di nuovo, dopo Dio, e quindi dopo la metafisica canonica e dopo i fondamenti canonici, tutte queste affermazioni nella migliore delle ipotesi poggiano su una tra le tante morali locali o particolari, ognuna con un suo sistema di intuizioni sostenuto da una sua narrazione morale. Ogni affermazione particolare dei diritti umani, della dignità e dell'uguaglianza umane, della giustizia sociale e della tolleranza può considerarsi tutt'al più parte integrante della particolare macroscelta di uno stile di vita, senonché la corretta argomentazione razionale non è in grado di mostrare che tale macroscelta sia parte integrante e necessaria di un apprezzamento appropriato, cioè canonico, del bene, del giusto e della virtù in quanto tali. In assenza di una prospettiva dell'occhio di Dio che non sia socio-storicamente condizionata, per esempio, non è possibile dimostrare che l'affermazione di un ethos socialdemocratico, con tanto di lista dei diritti umani, sia più confacente a una morale correttamente ordinata o a una visione del politicamente ragionevole di quanto non lo siano i costumi e la visione politica tipica di un'oligarchia elitistica e capitalistica come Singapore. Nessuna particolare morale laica, nessuna visione della razionalità morale o del politicamente ragionevole possiede uno status canonico suscettibile di essere stabilito dalla corretta argomentazione razionale. Le visioni laiche della morale e del politicamente ragionevole restano plurali.

L'approdo di questo processo non è il nichilismo, ma qualcosa che gli si avvicina. Il punto non è semplicemente che all'interno della cultura laica dominante non è possibile mantenere le posizioni della morale cristiana tradizionale rifondendole in una morale laica, come ha tentato di fare Kant⁴⁰. Più radicalmente, nella cul-

⁴⁰ Kant ha tentato una ricostruzione laica del nucleo principale della morale cristiana occidentale. Sulla masturbazione, per esempio, ha sostenuto, che essa comporta un uso strumentale di sé che assomiglia in qualche modo al suicidio. «La prova di questo sicuramente sta nel fatto che un uomo, quando usa se stesso semplicemente come mezzo per la gratificazione di un istinto animale, rinuncia alla propria personalità (la butta via). Ma questa considerazione non mette in luce in quale alto grado l'umanità della persona sia violata dall'innaturalità di questo vizio, che nella sua forma (o disposizione) sembra persino superare il vizio del suicidio» (KANT 1964, p. 86, AK V.425).

tura laica dominante gli imperativi della morale vengono declassati, ossia derubricati a macroscelte di stili di vita tra una pluralità di morali indipendenti l'una dall'altra i cui punti di vista sono sostenuti da narrazioni diverse (la visione morale di Cambridge, nel Massachusetts, per esempio, contro quelle di Singapore o di Pechino). Come osserva Judd Owen,

Tra gli intellettuali di oggi c'è un consenso crescente sulla tesi che anche il liberalismo, come ogni altro orientamento umano, è il prodotto di una «parzialità culturale». Su questo punto Rorty è d'accordo. «Noi non abbiamo nessun appiglio che ci consenta di sottrarci all'etnocentrismo prodotto dall'acculturazione» (1991, p. 2). La democrazia liberale non trascende l'etnocentrismo: è una forma di etnocentrismo⁴¹.

Declassamento e ridimensionamento della morale tradizionale trasformano in profondità il significato e la forza dello stesso progetto morale socialdemocratico. Qualsiasi discorso morale si muova nell'orizzonte del finito e dell'immanente, compreso il progetto politico socialdemocratico, resta privo di fondamenti e quindi privo di un significato ultimo. La morale tradizionale, che un tempo aveva rivendicato una validità universale e una priorità razionale necessaria per il proprio punto di vista in quanto fondato sulla realtà o sulla ragione, resta priva di un ancoraggio sicuro. Non appena ci si rende conto che il progetto filosofico di assicurare un fondamento alla morale fallisce, la percezione e l'apprezzamento della morale cambiano radicalmente. Siamo approdati al nichilismo?

Beh, non del tutto. Un significato certamente rimane anche nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Anche qui ci sono progetti capaci di catturare l'interesse umano e di dare uno scopo alla vita. Ci sono obiettivi che, per quanto limitati e finiti, possono *de facto* muovere gli umani, siano essi individui o comunità. Non è forse possibile perseguire progetti e ideali? E, nel farlo, non si può dar prova di amore e di coraggio? Un significato c'è, ma tale significato deve essere riconosciuto come dipendente da una narrazione o da una visione particolare, sicché vive e muore con i nar-

⁴¹ OWEN 2001, p. 16.

ranti o almeno con le narrazioni. In questa luce ogni narrazione o visione morale è contingente e socio-storicamente condizionata e come tale rappresenta una tra le tante visioni concorrenti del significato umano. Ogni significato, in quanto laico, è inoltre in ultima analisi storicamente transeunte. Ogni comunità morale particolare può frantumarsi, finire, ed essere dimenticata, anzi, lo sarà. Nell'orizzonte del finito e dell'immanente non c'è nulla che duri per sempre. Nondimeno le comunità morali, finché durano, possono ricordare gli uomini virtuosi e le loro gesta.

La memoria e la prospettiva di una particolare comunità morale sono surrogati alquanto poveri della memoria e della prospettiva di Dio. Le comunità muoiono e le loro storie si perdono: il risultato è che, alla lunga, finisce anche il ricordo delle figure positive non meno che di quelle negative. In mancanza del Dio creatore personale – origine di tutto ciò che esiste, fondamento della morale, sicuro motivatore di ogni condotta orientata al giusto, depositario perenne della memoria di buoni e cattivi – tutto è in definitiva privo di significato. La cultura occidentale, che ha elaborato una sintesi di cristianesimo, platonismo e stoicismo e che è vissuta nel riconoscimento di una realtà ultima e durevole, è stata rimpiazzata da una cultura in cui nulla ha un significato ultimo e nessun significato è ancorato alla realtà così com'è in se stessa. Questa frattura ha determinato il venir meno della possibilità di un orientamento ultimo e ha fatto sì che realtà e morale laica siano diventate non solo insuperabilmente plurali, ma anche fondamentalmente prive di significato. Il significato della morale dovrà essere radicalmente riconsiderato.

2.7 DA KANT A HEGEL: STATO E POLITICA COME SURROGATI DI DIO E DELLA MORALE

Hegel si è reso conto che il progetto di stabilire mediante la filosofia una morale laica canonica era inevitabilmente destinato a fallire. Dopo la metafisica e dopo Dio, lo stato fondamentalista laico diventa un surrogato di Dio perché, quando realtà e morale vengono

sganciate dal fondamento incondizionato dell'essere e si ammette che la ragione morale ha un contenuto plurale, si resta necessariamente con una pluralità di morali e allora la cosa più simile a una morale comune diventa la morale stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche. Questa morale è non soltanto radicalmente diversa da quella tradizionale del cristianesimo, ancorata ai comandi di Dio, ma anche comparativamente assai più povera di forza imperativa. Appare debole ed esangue anche nei confronti di quella di Kant, che vanta un ancoraggio nella razionalità. La normatività e l'autorità generale più forte di cui godono morale e bioetica laiche derivano semplicemente dal fatto che esse sono imposte dalla legge all'interno di uno stato particolare. Stante il pluralismo morale, la prospettiva morale dominante non è quella su cui può esserci un consenso morale. Non è un equivalente laico del *consensus fidei*. La morale dominante è nella migliore delle ipotesi quella che, dato un consenso politico sufficiente, è stata stabilita da un'efficiente coalizione politica di governo. La conseguenza è che la morale e la bioetica laiche dominanti sono l'equivalente laico di una religione ufficiale, ora presentata come un'ideologia laica stabilita dallo stato. Di nuovo, la morale laica corrente, insieme con le sue posizioni in tema di libertà, uguaglianza, dignità umana e giustizia sociale, può intendersi tutt'al più come un insieme di intuizioni radicate nelle autonome narrazioni di una comunità particolare che è riuscita a darsi questa morale facendo leva sulla legge e sulle politiche pubbliche.

Morale e bioetica laiche (come vedremo nel cap. 6) possono considerarsi solo come parte di un'agenda politica laica. Ma di questo punto ci occuperemo più diffusamente nel prossimo capitolo. Qui invece è importante valutare che cosa sia a imporre la svolta politica della post-modernità. Il bisogno di rivedere il significato della morale laica è apparso più evidente quando la morale occidentale è diventata post-metafisica in seguito alla morte culturale di Dio nella cultura occidentale. Come ho già osservato (ENGELHARDT 2010d, 2010c), l'annuncio della morte di Dio da parte di G.W.F. Hegel (1770-1831) nel suo saggio del 1802 *Glauben und Wissen* (*Fede e sapere*) rispecchiava la consapevolezza del fatto che dopo Dio la morale non può essere ancorata a una prospettiva incondizionata (ENGELHARDT 2010c, 2010d), e di conseguenza è sempre socio-storicamente condizionata. Hegel ha riconosciuto che per la

morale laica un punto di vista privilegiato che vada al di là delle prospettive socialmente e storicamente condizionate di particolari narrazioni morali e dei loro narranti non può esistere⁴². La morale laica, cioè, comporta una svolta da un discorso metafisico a un discorso post-metafisico che invita tutti ad agire facendosi guidare non dal postulato metodologico teistico dell'esistenza di Dio e dell'immortalità, bensì da un postulato metodologico ateistico. Immanuel Kant, come si è detto, ha cercato di evitare questa trasformazione radicale della morale, ma ha riconosciuto implicitamente che, in assenza dei postulati metodologici teistici, gli assunti etico-filosofici che sostenevano la tradizionale visione forte della morale occidentale sarebbero risultati infondati e che questo avrebbe prodotto il declassamento e il ridimensionamento della morale laica tradizionale dell'Occidente⁴³. Infatti fu proprio per evitare queste conseguenze che Kant aveva affermato i postulati pratici dell'esistenza di Dio e dell'immortalità⁴⁴. Ma Kant non aveva previsto quella riformulazione politica della morale che, dopo Dio e dopo i fondamenti, avrebbe rifondato la morale come ideologia.

⁴² Nel v secolo a.C., Protagora riconobbe che la morte di Dio, cioè la negazione della Sua esistenza, comportava la morte della metafisica e dell'oggettività dell'etica, sicché gli umani diventavano il solo criterio di verità e il pluralismo morale risultava insuperabile.

⁴³ Kant ha riconosciuto la necessità di Dio e dell'immortalità per la morale, e l'ha fatto già nella prima edizione della *Critica della ragion pura*: «[...] Se noi indaghiamo dal punto di vista dell'unità morale, come legge necessaria del mondo, la causa che sola può dare a questa un effetto proporzionato, e quindi anche la forza obbligatoria per noi, allora dev'esserci una volontà suprema unica che comprenda in sé tutte queste leggi. Perché come trovare in volontà diverse una perfetta unità di fini? Questa volontà dev'essere onnipotente, affinché a lei sia soggetta la natura intera e il suo rapporto con la moralità del mondo; onnisciente, affinché essa conosca l'intimo delle intuizioni e il loro valore morale; onnipresente, affinché sia immediatamente pronta a ogni bisogno richiesto dal sommo bene del mondo; eterna, affinché in nessun tempo manchi questo accordo della natura con la libertà» (KANT 1966, p. 619). Qui Kant anticipa l'argomentazione dei postulati morali di Dio e dell'immortalità che avrebbe poi sviluppato nella *Critica della ragion pratica* (1788).

⁴⁴ Secondo Kant, per un impegno coerente nell'azione morale occorre che noi agiamo come se ci fosse un significato ultimo durevole. Altrimenti sarebbe messa in discussione la razionalità della morale. «I postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà intesa in senso affermativo (ossia della causalità di un essere in quanto appartenente al mondo intelligibile) e dell'esistenza di Dio» (KANT 1956, p. 137, AK V.133). Kant si rifiuta di abbracciare il postulato metodologico ateistico.

Dopo Hegel tutto è cambiato. Hegel segna la fine della modernità e l'inizio della post-modernità. La cultura laica dominante ha abbandonato elementi cruciali della visione morale teistica. Hegel ha abbracciato un postulato ateistico, sia pure camuffato in un discorso ricco di termini e immagini della teologia. Nondimeno, Habermas correttamente coglie le implicazioni drammatiche di questi sviluppi: «Dopo Hegel la ripresa [nella cultura laica dominante] di una teologia filosofica [è impossibile]» (HABERMAS, RATZINGER 2006, p. 41), poiché «l'ateismo *metodologico* della filosofia hegeliana e l'appropriazione da parte della sua filosofia di contenuti essenzialmente religiosi» definiscono la cultura laica (HABERMAS 2002, p. 68). Abbandonato Dio, Hegel si è reso conto che i filosofi tendono naturalmente a sentirsi altrettanti dèi o almeno che il punto di vista della filosofia diventa il punto di vista di Dio, nella misura in cui ciò è possibile nell'orizzonte del finito e dell'immanente⁴⁵. Spontaneamente le persone, in particolare quelle che adottano il punto di vista della filosofia, diventano scaturigine ultima, punto di vista privilegiato e giudici delle loro stesse istanze morali. In assenza di standard morali canonici, la cultura laica oggi dominante sostiene l'idea che sul terreno della pacifica interazione laica la libertà di ciascuno è nello stesso tempo la sostanza della correttezza morale. Il risultato è che nella visione morale laica contemporanea criterio fondamentale di giudizio è l'autonomia delle decisioni e degli accordi tra adulti consenzienti (ENGELHARDT 1996). Poiché una prospettiva morale incondizionata ultima non esiste, ogni individuo finisce spontaneamente per considerare se stesso come dotato del diritto morale di enunciare, autenticare e realizzare pacificamente la propria narrazione morale, e ciò alla sola condizione che tale narrazione, al pari delle azioni che essa avalla, sia tollerante in conformità con il criterio oggi emergente di non disapprovare moralmente le scelte pacifiche degli altri sul terreno degli stili di vita e di morte laicamente accet-

⁴⁵ Per Hegel, i filosofi entro l'orizzonte del finito e dell'immanente costituiscono l'unico equivalente di una prospettiva dell'occhio di Dio, anche se il contenuto di questa prospettiva è socio-storicamente condizionato. Per lui i filosofi danno le sole risposte razionali conclusive alle questioni razionali concernenti morale e razionalità. I filosofi sono in quanto tali lo spirito assoluto. Sono l'equivalente laico di Dio (ENGELHARDT 2010a).

tati. Dopo Dio e dopo la metafisica, le persone si trovano a dover tessere una propria narrazione morale senza alcuna guida normativa canonica. Ogni persona diventa quasi una prospettiva dell'occhio di Dio a sé stante.

Se si cessa di riconoscere che Dio esiste, che prevede e assegna un premio a chi agisce bene e una punizione a chi agisce male, allora lo stato diventa inevitabilmente, entro l'orizzonte del finito e dell'immanente, il miglior realizzatore disponibile di una correlazione positiva tra felicità e merito⁴⁶. È per questa ragione, *inter alia*, che Hegel vede nello stato «l'ingresso di Dio nel mondo [*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*]». In questa prospettiva, lo stato è «il Dio reale [*der wirkliche Gott*]» (HEGEL 1991, p. 279, §258 Zusatz). In breve, in assenza di una morale canonica che definisca la cultura laica senza prestare orecchio ai comandamenti di Dio, se si aspira a una morale generale, l'esito migliore che si può ottenere consiste nello stabilimento di una morale laica per mezzo della legge e di politiche pubbliche praticabili. Così il vigore della legge prende il posto di quella che era stata la presunta forza razionale universale delle norme morali, e questa forza, che fin dai tempi della sintesi etico-filosofica del Medioevo occidentale era stata ritenuta fondata sulla razionalità filosofica, a sua volta nell'età moderna aveva già rimpiazzato i comandamenti di Dio.

Di fronte all'insuperabile pluralismo della morale laica, ossia in assenza di un fondamento non socio-storicamente condizionato a partire dal quale identificare una morale come *la* morale canonica, la forza finale della morale fa tutt'uno con le sanzioni previste in un particolare stato laico per le azioni contrarie alla morale stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche. A questo punto, infatti, non restano che le sanzioni legali intese come punizioni previste dalla legge e considerate alla luce della probabilità della loro applicazione⁴⁷. La politica diventa la verità più alta e la forza stessa

⁴⁶ Per Hegel, la morale diventa veramente reale solo quando si realizza traducendosi in leggi e in politiche pubbliche. Cfr. HEGEL, *Elementi di filosofia del diritto*, §258 Zusatz. Lo stato attribuisce oggettività alla morale traducendola in leggi e politiche pubbliche (cfr. HEGEL, *Filosofia del diritto*, §§244, 247).

⁴⁷ Secondo il pensiero cristiano, Dio vuole che i fedeli riconoscano l'autorità dello stato nel mantenimento dello stato di diritto. In questo senso si può dire che lo stato opera in forza dell'autorità di Dio. «Ognuno sia soggetto alle autorità superiori; poiché non c'è autorità che non venga da Dio, e quelle che esistono sono disposte

della morale. Pertanto, riassumendo, in assenza di Dio e dell'immortalità e in mancanza di una ragione canonica capace di svolgere il ruolo di Dio, è lo stato che, al posto di Dio e di una razionalità morale canonica, conferisce legittimazione e forza alla morale laica. Hegel ha accettato e affermato questa posizione, abbracciando ciò che Kant aveva cercato di evitare. Secondo Hegel, in una cultura laica non è possibile sottrarsi al compito di elaborare una revisione sostanziale del contenuto e della forza della morale dominante dell'Occidente europeo, una morale che al suo tempo incominciava a lasciare dietro di sé Dio e la metafisica.

2.8 DECLASSAMENTO E RIDIMENSIONAMENTO DELLA MORALE TRADIZIONALE. SINTESI FINALE

Una volta che la morale laica venga riconosciuta incapace sia di fare appello a una prospettiva dell'occhio di Dio per fornire una visione "oggettiva", ossia non socio-storicamente condizionata, sia di proporre una prospettiva che la legittimi, ovvero, una volta assodato che la corretta argomentazione razionale non può stabilire una morale laica canonica particolare, allora le varie morali laiche devono considerarsi nulla più che una molteplicità di insiemi alternativi di intuizioni morali, insiemi sostenuti da narrazioni diverse, fluttuanti come visioni a sé stanti entro l'orizzonte del finito e dell'immanente, tutti invariabilmente privi di un realizzatore finale affidabile che non sia lo stato. Di conseguenza:

1) La morale è insuperabilmente plurale. Data una pluralità di premesse morali di base e di regole di inferenza, e nell'impossibilità di accedere a un punto di vista astorico incondizionato equivalente alla prospettiva dell'occhio di Dio con cui definire il contenuto della morale canonica, qualsiasi tentativo di identificare una mo-

da Dio. E perciò chi si oppone all'autorità resiste all'ordine stabilito da Dio; e coloro che resistono attirano la condanna sopra se stessi. Quelli che comandano non devono esserci di timore per le buone azioni, ma per quelle cattive. Vuoi tu non aver paura dell'autorità? Comportati bene e riceverai la sua approvazione» (Rom. 13,1-3).

rale e una bioetica laiche canoniche è destinato a incorrere nell'errore di dare per dimostrato ciò che si deve dimostrare, di argomentare in modo circolare o di imbarcarsi in un regresso all'infinito.

2) Il pluralismo morale ha implicazioni di ampia portata. Una di esse è legata al fatto che non ci sono ragioni sufficienti per sostenere che le persone che agiscono contro le norme della morale laica dominante debbano necessariamente essere ritenute immorali o biasimevoli agli occhi delle persone razionali in generale. Ciò è vero in quanto non ci sono ragioni canoniche laiche universali per giustificare la tesi appena enunciata, giacché ci saranno sempre gerarchie alternative di beni, diritti e preferenze, nessuna delle quali può essere dimostrata canonica. Non essendoci una visione del giusto, del bene e della virtù che possa essere stabilita come canonica mediante la corretta argomentazione razionale, non c'è nemmeno una base morale laica per sostenere in termini universali che coloro che violano una particolare concezione deontologica, utilitaristica o basata sulle virtù, hanno un comportamento sbagliato, cattivo o vizioso, giacché, data una visione diversa di quali debbano essere le condizioni determinanti il giusto, di quale sia la gerarchia appropriata dei beni o delle preferenze o la visione corretta della virtù, avrebbe potuto essere scelta come norma di governo dell'azione una regola diversa. In breve, non c'è alcuna prospettiva o visione laica universale e canonica. Così un cacciatore utilitarista potrebbe plausibilmente rispondere a un difensore utilitarista dei diritti animali che in una cultura consapevole la caccia produce un piacere così intenso per un numero sufficiente di cacciatori che basta a sopravanzare il dolore degli animali. Gli animali soffrono, ma i cacciatori possono ampliare e intensificare il piacere che deriva loro dalla caccia con i ricordi che ne hanno e con le storie che ci imbastiscono sopra. Lo stesso giro di considerazioni può farsi sui gladiatori. Di conseguenza, il significato della morale risulta declassato, ossia derubricato, a scelta tra stili di vita conflittuali e incompatibili.

3) La morale tradizionale – ripeto – appare declassata a scelta tra stili di vita e di morte differenti. Se tale scelta viene affrontata come se Dio non ci fosse, se, cioè, ci si comporta come se non ci fosse una prospettiva finale dell'occhio di Dio, la morale non solo diventa plurale come significato e come forza, ma viene radical-

mente declassata a scelta tra stili di vita diversi tra loro. Il declassamento della morale oltre che essere evidente sul terreno delle scelte concernenti l'attività sessuale consensuale extraconiugale, l'aborto, il suicidio medicalmente assistito e l'eutanasia, che sono considerate scelte tra stili di vita e di morte non morali, rivela il vero status dell'ethos socialdemocratico e delle sue affermazioni della libertà, dell'equa uguaglianza delle opportunità e dei diritti umani come pure e semplici macroscelte tra stili di vita. Un assetto politico come quello di Singapore, fondato sul perseguimento della sicurezza e della prosperità familiare all'interno di uno stato capitalista a partito unico, diventa nella migliore delle ipotesi una delle alternative tra cui compiere una macroscelta.

4) La morale subisce un processo di ridimensionamento nel senso che vede ridotta la sua pretesa di avere la priorità sulle esigenze della prudenza. Dopo Dio e dopo la metafisica il punto di vista morale non può più considerarsi come necessariamente prevalente sul perseguimento del bene delle persone che si hanno maggiormente a cuore, per esempio se stessi, la propria famiglia e gli amici, anche quando il venir meno di tale prevalenza mette a repentaglio il bene delle persone in generale e viola i diritti degli individui. Se non si riconosce la prospettiva dell'occhio di Dio, sicché non si è in grado di identificare una morale particolare e un Dio che la faccia valere, allora diventa impossibile – a meno di incorrere in una *petitio principii*, di argomentare in modo circolare o di imbarcarsi in un regresso all'infinito – sostenere che sarà sempre irrazionale o scorretto respingere il punto di vista morale, l'anonima e imparziale considerazione delle persone in quanto tali, nonché con l'anonima considerazione del bene e delle condizioni determinanti il giusto, per affermare invece una prospettiva normativa centrata sul conseguimento del bene di un gruppo particolare, anche a costo di diminuire il bene del maggior numero e/o di violare le condizioni determinanti il giusto.

5) A ridimensionare ulteriormente la morale nella sua forza e nel suo status è l'assenza di un significato ultimo. Ossia: abbracciare l'idea che ogni cosa non viene da nessuna parte, non va da nessuna parte e non ha un fine ultimo significa ridimensionare radicalmente la forza della morale laica, perché anche agire moralmente o, in alternativa, immoralmente diventano cose prive di un signi-

ficato ultimo. Così, alla lunga, il significato del fatto di aver agito immoralmente si perderà nell'irrazionalità di un mondo in ultima analisi privo di significato. In un universo opaco e completamente privo di senso, il fatto che uno abbia agito moralmente o immoralmente non conterà nulla. Il risultato è che, dopo Dio e dopo la metafisica, status e significato della morale cambiano radicalmente. Anzi, come ha riconosciuto Nietzsche (1844-1900) nella *Genealogia della morale* (1887), dopo Dio la morale è nella migliore delle ipotesi una finzione, nel senso che non possiede né uno status canonico né un significato durevole. Come ha sottolineato Anscombe, dopo Dio bisogna riconsiderare l'intero significato della morale.

In breve, le caratteristiche della morale laica – pluralismo insuperabile, declassamento, ridimensionamento e assenza di un significato ultimo – hanno implicazioni drammatiche per la forza delle esigenze normative avanzate dalla cultura laica dominante contemporanea in tema di significato morale dell'autonomia, dell'uguaglianza, equa uguaglianza delle opportunità, nonché dei diritti umani, della giustizia sociale e della dignità umana. La morale della cultura laica è radicalmente diversa e comparativamente molto più debole rispetto alla morale tradizionale del cristianesimo, che è ancorata ai comandamenti di Dio e fatta valere da Lui. Ed è ugualmente in contrasto con una prospettiva morale come quella di Kant, che si pretendeva ancorata alla razionalità in se stessa. Senza Dio, il significato della morale risulta sostanzialmente alterato. Dopo Dio, tutto cambia.

2.9 UNO SGUARDO NELL'ABISSO

Nella cultura del dopo Dio, le morali non sono nulla più che autonomi complessi di intuizioni sostenuti da narrazioni fluttuanti senza fondamenti di sorta entro l'orizzonte dell'immanente e del finito. Sono macrostili di vita. Non hanno alcun fondamento necessario nella realtà. Non sono avallati da una visione normativa che abbia una qualsiasi necessità al di là del fatto di essere affermati dai loro partigiani, che sottoscrivono un particolare complesso di

intuizioni e la loro narrazione. La giustificazione di una particolare morale laica, nella misura in cui si può parlarne, può essere trovata solo internamente, cioè nel contesto di un particolare tessuto autonomo di intuizioni. Solo lì si possono trovare ragioni, fondamenti, considerazioni e argomenti da impiegare e avanzare, tenendo conto degli assunti e degli impegni normativi di quella morale particolare, a sostegno di quella stessa morale e della sua bioetica. Naturalmente, ogni morale alternativa ha sue proprie giustificazioni interne. Ogni morale e ogni bioetica ha sue specifiche premesse di base e regole di inferenza morale. Non essendoci alcun fondamento morale comune, alcun insieme comune di premesse morali di base e di regole di inferenza, non ci sarà alcuna morale canonica comune. Venuta meno la prospettiva dell'occhio di Dio, una cosa simile non può più esistere.

Noi viviamo in un mondo-della-vita radicalmente diverso da quello che ho incontrato in Italia nel 1954. Oggi ogni cosa appare, ed è vissuta, in un modo completamente diverso, anche se da allora è passato soltanto poco più di mezzo secolo. La morale occidentale tradizionale riteneva di avere in sé una base fondata su una razionalità ancorata all'essere in quanto tale e in sintonia con tale razionalità, anzi in sintonia con la volontà di Dio. Tale morale tradizionale informava ancora di sé gran parte della vita quotidiana, anche se le sue norme probabilmente erano spesso violate. Al contrario, la morale oggi dominante, la morale pubblica attuale, viene articolata senza riferimento a Dio. Oggi è chiaro che è priva di una base che le assicuri un punto di orientamento finale o una visione morale canonica, non essendo nulla più che una delle molte possibili morali immanenti. La morale non è altro che un prodotto particolare di una particolare cultura. Al contrario, la morale tradizionale e la sua bioetica non erano concepite come realtà contingenti. Potevano essere contingenti, ma non erano sperimentate come tali. Apparivano come razionalmente e metafisicamente necessarie. Invece la morale dominante di oggi non ha alcuna necessità. Non è altro che una possibilità fra tante. Da ultimo, ma non per importanza, osservo che per la morale cristiana tradizionale come per quella della modernità illustrata da Kant, la motivazione e la giustificazione a essere morali venivano riposte non soltanto nel Dio che premia e che punisce, ma nel significato profondo della real-

tà stessa. La morale della cultura laica oggi dominante si è pubblicamente distaccata da tutte queste ancore che ci legano alla realtà e alla razionalità.

Ora, quando cammino per le strade italiane, vedo non solo le rovine di quello che era stato un impero pagano, ma anche quel che resta dei monumenti del cristianesimo occidentale. Il papa è ancora al suo posto. Tuttavia, il cristianesimo occidentale si è frammentato e appare in rapido declino. Ci sono chiese antiche e belle, ma quasi sempre sono vuote. I preti dall'altare ora guardano *ad occidentem*, spesso fissandomi negli occhi quando entro. Spesso hanno la mia età. E sono stanchi. Sono uomini di un mondo che non c'è più o che, se esiste, appare in rovina o cadente. Le assemblee liturgiche sono generalmente poco frequentate, e per lo più da vecchi. Quando alla sera mi siedo a bere qualcosa con ecclesiastici cattolici, o magari con i giovani preti della congregazione dei Legionari di Cristo⁴⁸, aleggia l'idea che il cristianesimo è diventato uno scandalo. Il cattolicesimo romano e, in particolare, il celibato dei suoi preti sono diventati motivo di imbarazzo per il cristianesimo nel suo complesso. Nel marzo del 2010, al termine di una conferenza nell'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum» di Roma, i giovani legionari di Cristo riflettevano con me sul disagio che procurava loro la serie quasi infinita di richieste di perdono legate al continuo emergere di indiscrezioni su scandali creati da preti cattolici, soprattutto per atti omosessuali. L'enormità di questi at-

⁴⁸ Alla fine del XX secolo, i Legionari di Cristo erano diventati un ordine molto ricco, "conservatore" e di successo, con oltre 800 preti. Tutti quelli che ho conosciuto erano profondamente religiosi e fedeli al cattolicesimo romano. Fondatore dell'ordine era stato P. Marcial Maciel (1920-2008) nel 1941. Alla fine degli anni Novanta emersero voci di relazioni omosessuali che P. Marcial Maciel avrebbe avuto con seminaristi e altri preti. Sembrava inoltre che egli avesse due famiglie con due donne diverse. È interessante notare che, «dopo le 1997 segnalazioni avanzate contro P. Maciel, il Santo Padre fece quanto era in suo potere per manifestare fiducia e sostegno a P. Maciel il quale, in quanto capo di una congregazione religiosa, dipendeva direttamente dal papa e rendeva conto personalmente a lui. Il 31 dicembre 2001, il cardinale Angelo Sodano, segretario di Stato Vaticano e come tale seconda autorità dello Stato, inaugurò la nuova sede dell'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum", ossia dell'Università dei Legionari a Roma» (ENGEL 2006, p. 973). L'appoggio costante di papa Giovanni Paolo II a Marcial Maciel ha rappresentato un grave ostacolo sulla via della canonizzazione del pontefice. Nel 2006 Benedetto XVI ha dispensato P. Marciel dal ministero, destinandolo «a una vita di preghiera e di penitenza». P. Maciel è morto in disgrazia nel 2008.

ti eterosessuali e omosessuali compiuti con adulti e con bambini da preti che avevano fatto voto di celibato oggi è sfociata in uno scandalo pubblico (ENGEL 2006). Queste cose accadevano anche nel 1954, ma allora rimanevano una vergogna privata. Oggi tutto è pubblico. Anche il senso di vergogna è cambiato, perché tutto ciò che concerne la sessualità, la riproduzione, la famiglia e l'autorità dello stato è entrato a far parte di un mondo-della-vita radicalmente differente da quello in cui sono entrato nel 1954, quando per la prima volta ho messo piede in Italia. Per ragioni di correttezza politica, si tende a parlare solo degli abusi sui bambini, non delle relazioni omosessuali e nemmeno della diffusione della pederastia. È una cultura diversa.

Tuttavia, pur in mezzo alle macerie culturali di quello che un tempo era stato il cristianesimo, di credenti ce ne sono ancora. Molti sono fondamentalisti protestanti che, pur essendo tagliati fuori dalla storia del cristianesimo nel suo insieme e privi di una visione coerente della chiesa, continuano a credere che Dio vive e che Gesù è il messia, il figlio del Dio vivente. Essi hanno ricevuto la grazia di conoscere la risposta giusta alla domanda: «E voi chi dite che io sia?» (Mt. 16,16). Ci sono cattolici romani assolutamente leali a ciò che resta della tradizione che ricevono e comprendono. C'è anche la presenza sempre crescente di cristiani ortodossi. Tutte queste denominazioni religiose, al pari degli ebrei ortodossi e dei maomettani tradizionali, sono in rotta di collisione con le aspirazioni della cultura laica oggi dominante e con le pretese dello stato fondamentalista laico. Sono i figli di questi fondamentalisti religiosi che affollano sempre più le strade d'Italia. I loro luoghi di culto sono traboccanti.

Secolarizzazione, sesso e autorità dello stato*

3.1 LA SECOLARIZZAZIONE E LE SUE FORME

Sullo sfondo del declassamento e del ridimensionamento della morale all'interno della cultura laica dominante, possiamo ora incominciare a caratterizzare più compiutamente la secolarizzazione o laicizzazione recente della cultura dominante dell'Occidente. Per cominciare, occorrerà riconoscere che termini come «laicità» o «laicizzazione», «secolarismo» o «secolarizzazione» sono polivalenti e ambigui. La laicità dello stato minimo così com'è stata delineata nel *Manuale di bioetica* (ENGELHARDT 1991b, 1999), per esempio, non è quella degli stati fondamentalisti laici contemporanei. Il termine «secolare» deriva dal latino *saeculum*, di cui Lewis e Short danno le seguenti definizioni:

1. l'insieme degli individui nati in un tempo o in una generazione particolare; una generazione all'interno di una singola famiglia; (al pl.) la successione delle generazioni; 2. una stirpe, una razza;
3. il tempo presente, la generazione contemporanea, l'epoca; 4. il periodo di tempo corrispondente all'arco della vita di una persona

* Questo capitolo è tratto in parte dalle seguenti conferenze: «Religion, Politics, and the State: Rethinking Morality in Modern Secularized Societies» (Politeia, Università di Milano, 30 gennaio 2012); «Bioethics after Foundations: Feeling the Full Force of Secularization» (conferenza su secolarizzazione e bioetica sponsorizzata dal Centro Evangelico di Cultura «Arturo Pascal» e dalla Consulta di Bioetica Onlus, Torino, 31 gennaio 2012); «The Deflation of Morality: Rethinking the Secularization of the West» (Università del Salento, Lecce, 1° febbraio 2012); e «Religion, Politics, and the State in Modern Secularized Societies» (Comune di Napoli, 6 febbraio 2012).

o di persone particolari, epoca; 5. arco di vita umano, generazione; 6. periodo temporale di cento anni, secolo; 7. una divisione o epoca immaginaria (dell'oro, dell'argento ecc.) della storia umana; 8. (al pl.) età future, posterità; 9. (al pl.) lungo le epoche della storia, per sempre; il corso delle vicende umane; 10. vita umana, mondo¹.

La parola *saeculum* è ricca di significati molto diversi tra loro. L'aggettivo *saeculare*, per esempio, fa parte del titolo di un inno, il *carmen saeculare*, che Orazio compose per ordine di Augusto e che fu cantato per la prima volta nell'anno 737 dopo la fondazione di Roma (cioè nel 17 a.C.). Per MOMMSEN (1858, spec. pp. 168-189), *saeculum* indicava un periodo di tempo da 100 a 120 anni e poteva significare anche *sacramentum* e *sacerdotium*.

I termini «laico» o «secolare» e «laicizzazione» o «secolarizzazione» oggi comprendono una complessa varietà di significati. Possono indicare, infatti, 1) il contesto religiosamente neutro della vita comune, a cui uno può rinunciare in vista del raggiungimento del regno dei cieli mediante l'ascetismo (*saeculo renuntiare*); 2) un chierico o la caratteristica dei chierici che non hanno fatto particolari voti (per esempio, di povertà, castità e obbedienza); 3) il processo mediante il quale un religioso e/o il suo stato vengono secolarizzati (per esempio, sciogliendoli da quei voti); 4) il processo mediante il quale un chierico viene ridotto allo stato laicale o la proprietà di una chiesa viene passata a un laico; 5) il tentativo di cancellare o limitare i poteri, le immunità e l'influenza della chiesa; 6) il secolarismo o laicismo intesi come movimenti miranti a rimuovere il discorso religioso dal dibattito pubblico e/o dallo spazio pubblico; e 7) secolarizzazione o laicizzazione come processo di rimozione della presenza e anche dell'influenza della religione sul dibattito pubblico e/o sullo spazio pubblico. Lo stato minimo, così com'è stato illustrato da Robert Nozick (1938-2002), è laico nel primo senso (NOZICK 1981), anche se va precisato che sulla faccia della terra uno stato minimo non esiste. Il secondo senso è esemplificato dal movimento, il secolarismo, fondato da George Holyoake (1817-1906) (GOSS 1908; HOLYOAKE 1896, 1871). Il laicismo che struttura gli stati fondamentalisti laici contemporanei ricorda da vicino il sesto e il settimo senso del termi-

¹ LEWIS, SHORT 1879, pp. 1613-1614.

ne (ENGELHARDT 1991b, pp. 22-23; 2010c, 2010d), due accezioni che identificano il laicismo che si è affermato con la Rivoluzione francese e che viene riproposto oggi dalla cultura laica dominante.

La laicità della cultura oggi dominante nell'Europa occidentale e nelle Americhe appare più radicale di quella caldeggiata da Charles Taylor (TAYLOR 2007), in primo luogo perché è intrisa di un laicismo forte e aggressivo. Oggi, infatti, non solo la fede in Dio è diventata opzionale², cosa che chiama in causa il primo senso di laicità, e il pensiero di Dio e della trascendenza hanno perduto ogni vigore, ma pensiero di Dio e trascendenza sono stati rimossi dagli spazi pubblici³, invocando la secolarizzazione o laicizzazione nel sesto e nel settimo senso. La laicizzazione in atto nel nostro tempo ha assunto un andamento rapido e aggressivo al punto che la cultura laica oggi dominante ha proclamato politicamente scorretta ogni professione pubblica di fede in Dio. La fede religiosa è qualcosa che non si deve avere o almeno qualcosa di cui non si deve parlare in pubblico. La cultura laica oggi dominante crea un pervasivo sentimento di contrarietà nei confronti di qualsiasi tendenza a riconoscere un ruolo nello spazio pubblico alla fede in Dio e a coloro che tale fede professano pubblicamente. Credere in Dio dovrebbe essere motivo di imbarazzo. La laicizzazione del dibattito pubblico e dello spazio pubblico esclude non soltanto ogni riconoscimento pubblico di Dio e dell'importanza della religione, ma anche qualsiasi dibattito filosofico pubblico sulla necessità del riconoscimento di Dio in ordine al conferimento di un senso alla morale e alla realtà.

Oggi c'è un'avversione decisa a ogni considerazione pubblica di Dio e del trascendente, giacché molti ritengono che anche una considerazione puramente filosofica di Dio possa preludere alla violenza religiosa, in particolare alla violenza dei credenti nei confronti dei non credenti. Come afferma Santiago Zabala, «per impe-

² Charles Taylor osserva che una dimensione della secolarizzazione o laicizzazione della cultura dominante dell'Occidente implica il «passaggio da una società in cui la fede in Dio è indiscussa e anzi non problematica a una società in cui tale fede rappresenta un'opzione tra le altre e spesso non la più facile da abbracciare» (TAYLOR 2007, p. 3).

³ Taylor osserva anche che alla secolarizzazione o laicizzazione si accompagna un cambiamento nella natura degli spazi pubblici. «Un aspetto della laicità concerne il modo di vivere gli spazi pubblici. Essi infatti vengono svuotati di Dio e di ogni riferimento alla realtà ultima» (TAYLOR 2007, p. 2).

dire che il cristianesimo, in alleanza con una metafisica alla ricerca di principi primi, apra la strada alla violenza, il pensiero deve abbandonare ogni posizione che pretenda di essere oggettiva, universale e apodittica» (ZABALA 2005, p. 13). I laicisti di questo stampo, nell'intento di scongiurare i presunti pericoli della riflessione teologica, per astratta che essa sia, si sentono in diritto di sferrare attacchi preventivi e non si rendono conto che nel XX secolo i governi atei hanno fatto più vittime del fanatismo religioso. In virtù del forte senso di *laïcité* adottato, questi laicisti hanno finito per mettere le credenze religiose e persino le riflessioni della teologia naturale sullo stesso piano delle superstizioni, intese come minacce da sradicare, o almeno da contenere, per tutelare la pace sociale. La cultura laica dominante ha dato vita persino a un movimento di proselitismo ateo (DAWKINS 2006; HARRIS 2005).

Quello che ha preso piede non è solo, come ha riconosciuto Max Weber (1864-1920), il disincantamento (*Entzauberung*) del mondo, con il conseguente rifiuto, o il mancato riconoscimento, del misticismo e della presenza degli spiriti⁴; è anche un avallo collettivo dell'idea che la battaglia cosmica tra bene e male, intesi come istanze spirituali e personali, non deve trovare espressione alcuna sul piano pubblico. Un disincantamento certamente c'è stato. Per farsi un'idea di che cosa fosse un mondo-della-vita non disincantato basterà rileggere la presentazione fornita da Duffy del cristianesimo inglese prima della Riforma.

La messa era preceduta da un'elaborata processione attorno alla chiesa, processione all'inizio della quale sale e acqua venivano solennemente esorcizzati, benedetti e mescolati. Nel corso della cerimonia gli altari della chiesa e i fedeli convenuti venivano cosparsi di acqua benedetta – la quale poi veniva portata nelle case della parrocchia, dove la si usava per cacciare i demoni e per propiziare le benedizioni divine⁵.

⁴ Max Weber osserva che la *Entzauberung der Welt* ci fa esorcizzare la nostra percezione del divino e dell'angelico. «Quel grande processo storico-religioso dell'eliminazione dell'elemento magico nel mondo che si iniziò colle antiche profezie giudaiche, e che col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salute considerandoli come superstizione delittuosa, trovò qui la sua conclusione» (WEBER 1965, p. 179).

⁵ DUFFY 1992, p. 124.

Con qualche aggiornamento, queste righe potrebbero valere ancora oggi per descrivere la vita di una chiesa ortodossa nell'America del XXI secolo, dove ancora si usa benedire l'acqua santa e consegnarla ai fedeli affinché la portino a casa, dove si consacra l'olio per le unzioni domestiche⁶, dove il prete ogni anno passa a benedire la casa e dove il Padre nostro si conclude con l'invocazione «e liberaci dal male». Di mondi-della-vita cristiani pieni di «incanto» ne esistono ancora, con tanto di riconoscimento di angeli e demoni. Nel mondo laico di oggi, invece, non solo è andato perduto ogni apprezzamento della dimensione cosmica della battaglia tra il bene e il male, ma si cerca attivamente di bandire dallo spazio pubblico ogni pur minimo riconoscimento di tale battaglia.

3.2 UNA TOLLERANZA DI NUOVO TIPO: TOLLERANZA COME ACCETTAZIONE

Come si è mostrato nel capitolo precedente, la morale laica appare sempre più chiaramente priva di fondamenti e questa circostanza ha implicazioni vastissime. Il riconoscimento dell'assenza di radici metafisiche, di fondamenti, ha avuto l'effetto di declassare e di ridimensionare ogni moralità, non solo la morale tradizionale. Quando si affronta ogni questione come se tutto, in ultima analisi, non venisse da nessun luogo, non andasse in nessun luogo e non avesse un fine ultimo, appare giustificata la posizione di Protagonista, giacché all'interno di questa cultura laica non esiste alcun punto di vista privilegiato che vada al di là della sfera del socio-storicamente condizionato. Gli esseri umani diventano la misura

⁶ Il cristianesimo ortodosso ha mantenuto l'antica pratica di consegnare ai fedeli l'olio benedetto affinché lo portino a casa e ne unguano se stessi e i propri familiari. Statkus riferisce che nei primi secoli questa usanza era praticata anche in Occidente. Papa Innocenzo I (401-417) e altri antichi scrittori sembrano attestare nei loro scritti che, nei primi secoli, il ministero dell'olio sacro veniva esercitato dai laici. Secondo loro, era un'usanza corrente che i laici unguessero non solo gli altri, ma anche se stessi (STATKUS 1951, pp. 25-26). La critica di Kilker a questa tesi non appare convincente (KILKER 1926, p. 82).

ultima e lo standard di tutte le cose⁷. Questo modo di vedere la realtà e la morale accetta l'insuperabilità del pluralismo morale, innescando un declassamento e un ridimensionamento non solo del contenuto della morale tradizionale ma anche di quello della morale laica nel suo insieme. A questo punto la morale si riduce alla macroscelta di uno stile di vita.

La cultura laica oggi dominante proibisce che all'interno di quella che era stata la sfera della morale tradizionale si assuma una posizione di condanna morale nei confronti di scelte concernenti pacifici stili di vita e di morte (per esempio, l'omosessualità, la riproduzione fuori del matrimonio o il ricorso al suicidio medicalmente assistito dove esso è legale). Nella cultura laica dominante si ritiene che l'importanza centrale del rispetto delle persone comporti il dovere di rispettare anche le loro scelte concernenti gli stili di vita e di morte, per quanto tali scelte possano apparire perverse e fuorvianti. Si ritiene cioè che sia immorale giudicare le scelte di pacifici stili di vita e di morte, dal momento che le scelte che le persone negli stati laici hanno la facoltà di compiere devono essere rispettate. Sebbene in presenza di un pluralismo morale insuperabile non sia più possibile discernere l'immoralità di particolari scelte di stili di vita e di morte, la speranza resta quella di riuscire a identificare l'obbligo morale di livello superiore di non giudicare. Ma naturalmente anche questo è impossibile perché anche la morale è diventata la macroscelta di uno stile di vita.

La proibizione di giudicare è diventata una componente centrale del nuovo ethos laico. Come ha osservato Charles Murray nel suo studio sull'aumento delle nascite al di fuori del matrimonio negli Stati Uniti soprattutto tra le classi socio economicamente più modeste, i bianchi delle classi superiori, a dispetto del fatto che tra loro questo fenomeno abbia dimensioni decisamente più contenute, sono molto riluttanti a formulare giudizi morali negativi sugli stili di vita che lo alimentano, e ciò anche se si tratta di un fatto che ha conseguenze sociali negative sia per le donne sia per i bambini.

⁷ Protagora ha riconosciuto che, senza un punto di riferimento ultimo, «l'uomo è misura di tutte le cose. Di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono» (DIOGENE LAERZIO 2005, *Protagora* IX. 51).

La riluttanza a giudicare è uno dei tratti più sconcertanti della cultura della nuova classe superiore. I suoi membri sono laboriosi fino all'ossessione, ma non esiste alcuna etichetta spregiativa per indicare quelli che non lo sono. Le giovani donne della nuova classe superiore raramente hanno figli fuori del matrimonio, ma non si permetterebbero mai di riservare espressioni spregiative a quelle che li hanno. Probabilmente si susciterebbe la disapprovazione degli astanti anche solo usando espressioni spregiative nei confronti di criminali. In buona sostanza, all'interno della nuova classe superiore non è tollerato l'uso di espressioni sprezzanti nei confronti di nessuno. Esistono però tre eccezioni: le persone con opinioni politiche diverse, i cristiani fondamentalisti e i bianchi della classe lavoratrice rurale (MURRAY 2012, pp. 289-290).

Il declassamento delle più importanti dimensioni della morale tradizionale operato dalla cultura laica dominante, così, va di pari passo con l'impegno a non tollerare l'intollerante, a non tollerare coloro che non si astengono dal giudicare le scelte di stili di vita e di morte degli altri. Qui finalmente trionfa Herbert Marcuse (WOLFF *et al.* 1965). La nuova cultura laica implica un atteggiamento di severo giudizio negativo nei confronti di coloro che non si astengono dal giudicare gli altri.

Tutto ciò ha prodotto una revisione radicale della nozione di tolleranza. Il termine «tolleranza» proviene dal latino *tolerans*, che, al pari del suo corrispondente inglese e italiano, indica l'atteggiamento di chi sopporta e accetta cose che pure disapprova o vi si rassegna. Questa nozione di tolleranza compare nell'*Act of Toleration* (24 maggio 1689) che, a certe condizioni, concedeva libertà di culto ai non-conformisti, ma non ai cattolici romani e agli unitariani o antitrinitari. Ma non va dimenticato che, anche con l'*Act of Toleration*, solo gli anglicani potevano sedere in Parlamento, mentre specifici gruppi di non-conformisti potevano disporre di luoghi di culto propri. Era chiaro che la tolleranza assicurata loro non comportava l'approvazione né della loro religione né della loro forma di culto. Essi erano membri di comunità religiose i cui dogmi lo stato considerava sbagliati ed eretici, ma nondimeno tollerabili. Di nuovo, come da tradizione, si tollera solo ciò che non si approva. In questo caso, si tolleravano certe comunità religiose e i loro membri nel senso che non si usava la forza coercitiva contro di lo-

ro, anche se si continuava a ritenere sbagliate le loro credenze e le loro forme di culto. È interessante osservare che la *Lettera sulla tolleranza* di John Locke (1689), che in genere viene considerata una difesa dell'*Act of Toleration* (24 maggio 1689), esclude dalla tolleranza gli atei: «Coloro che non credono nell'esistenza di Dio non devono assolutamente essere tollerati» (LOCKE 1983, p. 51).

L'ulteriore recente riformulazione della nozione di tolleranza ha avanzato l'idea nuova che essa implica non solo la rinuncia all'uso della forza contro le persone tollerate, ma anche l'affermazione indiretta delle posizioni che vengono tollerate. Questa nozione nuova di tolleranza proibisce di affermare pubblicamente che, sebbene sia stato stabilito che coloro che sostengono certe concezioni o compiono certe azioni (per esempio, fornicazione, adulterio, pratiche omosessuali, culti sbagliati, difesa di certe dottrine) devono andare esenti da ogni coercizione da parte dello stato, queste persone nondimeno sono immorali. Cioè è proibito affermare: «Voi dovete essere liberi di praticare la vostra religione, ma nondimeno la vostra religione è un'eresia», o anche: «Non vi si manderà più in prigione per il vostro stile di vita, ma questo stile di vita è comunque perverso e immorale». Coloro che sostengono idee sbagliate, al pari di coloro che compiono azioni perverse, non devono più passare sotto le forche caudine di un giudizio morale pubblico di riprovazione. Al contrario, la cultura laica dominante esige l'affermazione indiretta della scelta di stili di vita diversi con frasi del tipo: «Ognuno può adottare lo stile di vita che vuole; il tuo stile di vita semplicemente non va bene per me, anche se per te è quello giusto». Il risultato è che la cultura laica dominante fa spazio a un'ampia gamma di scelte di stili di vita e di morte, i più importanti dei quali riguardano il sesso e la riproduzione. Questo punto di vista morale non ha alcuna giustificazione canonica. Di nuovo, non è altro che la macroscelta di uno stile di vita.

3.3 QUESTIONI CONCERNENTI IL SESSO

L'emergere di società laiche post-moderne, con la conseguente radicale revisione della nozione di tolleranza, ha portato con sé

cambiamenti profondi nelle aspettative correnti. In tali cambiamenti rientrano il declassamento e il ridimensionamento delle tradizionali norme sessuali e riproduttive con la conseguente vistosa alterazione del tessuto stesso della vita quotidiana. Dopotutto, il sesso rappresenta una forza motivazionale fondamentale. Il modo di considerare il sesso e di intrecciare relazioni sessuali nonché le forme in cui uomini e donne si legano sessualmente tra loro plasmano significativamente il mondo-della-vita in cui ci muoviamo. Il sesso è una forza. Il sesso conta. Al pari del modo in cui noi consideriamo noi stessi, il nostro corpo, i nostri rapporti e le nostre relazioni carnali. Ci sono questioni complesse sulle quali possono darsi visioni diverse⁸. In questo volume la prospettiva riconosciuta come canonica è quella del cristianesimo tradizionale. In relazione a quest'ultima, i cambiamenti sono stati radicali.

⁸ Al riguardo merita attenta considerazione la descrizione generale offerta da John Milbank. «Sia Durkheim sia Weber classificano le società in rapporto ai modi in cui gli individui si relazionano a qualcosa di sociale e di universale, e questa scelta rispecchia la prospettiva della politica occidentale moderna, la cui prima preoccupazione è la mediazione “corporale” tra la sovranità illimitata dello stato e la volontà dell'individuo. Come griglia o come cornice attraverso la quale osservare tutte le società, questa prospettiva tende a occultare il fatto che per molte società non occidentali o pre-moderne, ciò che conta non è la contrapposizione binaria individuo/società, ma l'ordinamento gerarchico dei diversi gruppi di status e la distribuzione dei ruoli secondo una complessa percezione del valore comune. La sociologia, naturalmente, registra questa differenza, ma lo fa *negativamente*, osservando che le società organiche e gerarchiche esercitano un “controllo” forte sull'individuo, come se i membri di questa società tradizionale fossero segretamente inseguiti dalla presenza del soggetto moderno capace di autodeterminazione. Di conseguenza, il rapporto dell'individuo con il gruppo – che solo la politica *moderna* definisce – viene considerato come il luogo universale del sociale e da questo discende che tutto il complesso dei riti, delle gerarchie e delle visioni religiose che costituiscono la società organica stratificata può essere “spiegato” come strumento funzionale al mantenimento di un controllo forte del tutto sulle singole parti. Tale “spiegazione” viene ritenuta solo poco più che tautologica in quanto la prospettiva normativa della modernità consente di pensare che tra individuale e sociale c'è sempre una dimensione di “azione sociale” pura o di “potere sociale” puro e che tale dimensione è separabile dalle sue manifestazioni rituali, simboliche o linguistiche. Ma un “tutto sociale”, a parte le interazioni delle varie norme e dei vari strati, è un'astrazione reificante, e nessuna “azione sociale” è definibile o comprensibile facendo astrazione dalla sua peculiare manifestazione linguistica e dall'inesplicabilità del sistema simbolico particolare» (MILBANK 2006, pp. 103-104).

Oggi viviamo in un mondo-della-vita in cui il concubinato non è meno diffuso e accettabile del matrimonio. Si dà per scontato che uomini e donne possano convivere, incontrarsi ed essere partner sessuali senza alcun intervento del clero. Le madri dicono senza esitazione né riserbo che le loro figlie sono andate a convivere con il fidanzato (FERNANDEZ-VILLAVERDE *et al.* 2012; FINER 2007; GREENWOOD, GUNER 2010). E almeno in molte classi sociali il fatto che la propria figlia abbia partorito senza essere sposata non crea più alcun imbarazzo (MURRAY 2012). Nelle inserzioni pubblicitarie come nelle discussioni pubbliche non si parla più di «moglie», ma di «compagna», come nel seguente annuncio: «La vostra compagna vuole un arredo semplice e spartano: legno pregiato, non tappeti» (ANONIMO 2013, p. D1). È emersa una cultura di massa in cui si può parlare senza alcun ritegno di relazioni sessuali e di riproduzione al di fuori del matrimonio. La natura e il significato morale dell'attività sessuale, del legame di coppia e della riproduzione, un tempo accettati come dati di fatto indiscussi, sono radicalmente cambiati rispetto agli anni Cinquanta del secolo scorso. Il nuovo ethos della tolleranza esige anzi che non si parli mai pubblicamente con disapprovazione di queste profonde trasformazioni dei costumi sessuali e persino che non se ne discutano seriamente in pubblico le conseguenze negative.

Questi cambiamenti, come osserva correttamente Francis Fukuyama, sono stati favoriti da molti fattori, uno dei quali è rappresentato dalla disponibilità di una contraccezione efficace, affidabile ed economica, che ha consentito di separare nella sessualità la dimensione riproduttiva da quella sociale e ricreativa (FUKUYAMA 1999). La contraccezione ha fatto venir meno il timore che l'attività sessuale prima del matrimonio possa mettere capo alla nascita di un figlio illegittimo, un evento che in passato, da un lato, sarebbe stato motivo di imbarazzo e un peso per la donna e per la sua famiglia e, dall'altro, avrebbe posto l'uomo di fronte all'alternativa di sposare la donna o di assicurare il mantenimento del bambino. Ma la disponibilità di mezzi di contraccezione affidabili e a buon mercato non è l'unica causa di questo cambiamento radicale dei costumi sessuali (GOLDIN, KATZ 2010). Proprio quando si poté disporre di mezzi contraccettivi più efficaci, diventò anche più accettabile che una donna avesse un bambino senza essere sposata, co-

sa, questa, che determinò maggiore comprensione nelle aspettative culturali concernenti l'allevamento dei bambini e il matrimonio. Il cambiamento dei costumi sessuali e riproduttivi è stato radicale.

Su di esso hanno influito anche, *inter alia*, il femminismo e i movimenti di liberazione della donna⁹, insieme con le associazioni che difendevano esplicitamente il diritto delle donne all'appagamento sessuale. Il risultato fu che le donne scoprirono di avere il controllo della propria vita sessuale e questo comportava, tra le altre cose, che esse, al pari degli uomini, erano libere di fare le proprie scelte sessuali e in particolare di praticare il sesso anche senza il matrimonio¹⁰. Questi cambiamenti nei costumi sessuali, lungi dall'essere semplicemente la conseguenza della pratica di una contraccezione efficace ed economica, sono anche un aspetto del grande rivolgimento culturale legato alla secolarizzazione e alla scristianizzazione della cultura dominante dell'Occidente, un rivolgimento che Bernice Martin chiama «rivoluzione espressiva».

Negli ultimi decenni, il mondo occidentale ha vissuto una profonda trasformazione degli assunti e delle pratiche abituali che costituiscono la base della vita quotidiana della gente comune [...] La svolta, incominciata come una specie di rivoluzione culturale all'interno di un ristretto gruppo di radicali battaglieri, ha finito per alterare alcuni dei nostri assunti e dei nostri atteggiamenti più profondi e quindi anche più diffusi e comuni¹¹.

Tra le metamorfosi verificatesi nei comportamenti e nelle norme ci sono quelle che hanno a che fare con la sessualità, la riproduzione e il matrimonio. Le novità più importanti toccavano sia il versante edonistico sia quello riproduttivo dell'attività sessuale, ossia il piacere e la possibilità di nuove strutture sociali di accom-

⁹ Per una difesa della revisione radicale dei ruoli sessuali e del significato della famiglia, vedi le argomentazioni femministe di Susan Okin (OKIN 1989).

¹⁰ Gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso furono sommersi da una letteratura che celebrava il piacere sessuale come valore in sé. Vedi, per esempio, SHIRAI-SHI 1975. Ma il pensiero corre anche a *Witt*, di Patti Smith, specialmente alla sua poesia *Rape* (SMITH 1973, p. 24). In questo filone rientra anche molta parte della produzione poetica di Leonard Cohen. Si pensi, per esempio, alla poesia *The 15-year-old girls* (COHEN 1972, p. 97).

¹¹ MARTIN 1981, p. 1.

pagnamento della riproduzione (per esempio, il tema della donna sola e/o della donna che si riproduce al di fuori delle norme e delle strutture sociali tradizionali), e andavano di pari passo con un'attenuazione della responsabilità personale specialmente nei confronti degli effetti negativi della pratica di allevare i figli al di fuori del matrimonio¹².

Le norme sessuali tradizionali, ivi comprese le concezioni tradizionali del matrimonio, vennero messe in discussione in quanto considerate ostacoli culturali all'autogratificazione, all'autorealizzazione e all'autoespressione. I costumi sessuali tradizionali finirono per essere considerati vincoli irrazionali provenienti da un passato di cui occorreva liberarsi. Ne scaturì una rivoluzione culturale contro l'ethos cristiano tradizionale del sesso, della riproduzione e del matrimonio¹³.

La controcultura degli anni Sessanta del secolo scorso fu un tentativo di trasformare tutta la vita in una serata di libertà all'insegna della spontaneità più sfrenata. Essa mirava a liberare gli individui da ogni maschera, a far approdare l'Io che stava sotto la maschera alla libertà che finora soltanto la maschera aveva assicurato (MARTIN 1981, p. 15).

L'epifania dei nuovi costumi sessuali fu Woodstock (15-18 agosto 1969)¹⁴. Le norme che per secoli avevano regolato e diretto il comportamento sessuale (un misto di ipocrisia e di trasgressione) stavano perdendo forza, se non proprio collassando. Da un

¹² Mentre tra le donne che non hanno terminato la scuola secondaria il 67,4% ha avuto un figlio fuori del matrimonio, tra quelle che hanno terminato almeno il *college* solo l'8,3% ha avuto un figlio illegittimo (RECTOR 2010, p. 4). Il rapporto tra figli illegittimi e povertà è molto alto: le famiglie non povere hanno bambini che non vengono dalla coppia solo nel 26% dei casi, mentre nelle famiglie povere questo avviene nel 71% dei casi (RECTOR 2010, p. 5). Un'altra indicazione significativa del rapporto tra povertà e figli illegittimi è costituita dal fatto che nel 2008 tra le famiglie con genitori single il tasso di povertà era del 36,5%, mentre nelle coppie sposate era del 6,5% (RECTOR 2010, p. 1).

¹³ Per farsi un'idea della generazione che all'inizio degli anni Sessanta rivendicava ogni libertà ribellandosi alle norme stabilite, cfr. *Beatitude Anthology* (GINSBERG 1960).

¹⁴ Il grande convegno di Woodstock è stato una celebrazione aperta della fine dei costumi tradizionali e dell'avvento di un nuovo ordine post-morale. Si svolse come un festival di musica e si tenne su un terreno appartenente alla fattoria di Max Yasgur, vicino a Bethel, nello stato di New York. Cfr. anche HEELAS 1996.

lato era cambiata la natura delle scelte sessuali grazie all'avvento di una contraccezione efficace ed economica, dall'altro un nuovo ethos contro-culturale post-cristiano incoraggiava scelte sessuali e riproduttive libere dai vincoli del cristianesimo tradizionale in vista dell'ampliamento della gamma delle scelte accettabili sul terreno degli stili della vita sessuale e riproduttiva. Alla fine, la trasformazione dell'ethos sessuale e riproduttivo fu così profonda da trasformare quella che era stata una controcultura in una norma sociale, o almeno in una gamma di scelte che, stante l'alterazione del significato e delle norme della tolleranza, non suscitavano più pubblici giudizi di condanna morale¹⁵.

Naturalmente sussisteva la possibilità che la cultura tradizionale riuscisse a mantenere le strutture e i limiti tradizionali. Come osserva anche Martin, «se strutture e vincoli si mantengono sufficientemente forti, allora il piacere espressivo – cibo, sesso – può aver luogo *solo* in momenti programmati e non spontanei» (MARTIN 1981, p. 15). Tuttavia, di fatto, la cultura tradizionale non ha reagito efficacemente alla emergente cultura post-tradizionale, la quale ha indebolito, se non distrutto, il controllo. «La spinta centrale della controcultura era costituita da un attacco determinato e spesso fanatico alle strutture e ai limiti – attacco che innescò una crociata tesa a liberare Ariel, l'infinito caos espressivo, nel mondo della quotidianità» (MARTIN 1981, p. 15). Il piacere e la gratificazione sessuali, tradizionalmente ammessi soltanto nel matrimonio, hanno finito per essere valorizzati in se stessi anche grazie ai due *Rapporti Kinsey* (1948, 1953), all'opera di Masters e Johnson (1966, 1970, 1974, 1979, 1994) e a best-seller erotici come *The Hite Report* (1977), sfociando anche nell'emergere di una garbata pornografia soft e nel fenomeno culturale contemporaneo della trilogia delle *Cinquanta sfumature* (JAMES 2012). Tutto ciò è avvenuto dopo che i vincoli tipici del cristianesimo occidentale sono stati svigoriti sulla scia del caos teologico, culturale e personale seguito al Vaticano II (1962-1965), durante il quale molti membri del clero cattolico romano hanno lasciato il ministero per sposarsi

¹⁵ Il numero dei bambini nati al di fuori del matrimonio tradizionale è passato da poco più di uno su venti a poco più di quattro su dieci. Questa evoluzione demografica ha riplasmato lo stesso mondo-della-vita di matrimonio e riproduzione (cfr. HAMILTON, MARTIN, VENTURA 2010).

o per «ritrovare se stessi» in qualche altro modo. Anziché difendere le norme sessuali tradizionali, un buon numero di preti e di suore hanno abbracciato il nuovo *aggiornamento*¹⁶ spirituale e sessuale, in tal modo appoggiando il profondo cambiamento culturale che era in corso. Molte istituzioni religiose, anziché consolidare i vincoli tradizionali, hanno finito per lasciarsi travolgere dal trambusto e dal caos morale del tempo e, di fatto, l'hanno assecondato¹⁷.

Martin osserva che questa controcultura, al pari dei costumi sessuali che portava con sé, era legata anche ai comportamenti associati alla cultura della musica rock, che stava prendendo piede proprio in questo periodo.

Fin dai suoi albori, agli inizi degli anni Cinquanta, la musica rock fu *par excellence* il tramite culturale che consentì ai giovani di esplorare ed esprimere il simbolismo della vita al limite [...] La sessualità è probabilmente l'elemento singolo più importante tra tutte le componenti dell'ordine sociale che il rock organizza, modifica e riflette¹⁸.

Come sottolinea Martin, tutte le profonde alterazioni occorse nei costumi della cultura dominante dell'Occidente sono il prodotto di una complessa costellazione di fattori.

La rivoluzione sessuale esplosa alla fine del XX secolo ha importanti radici sociali nella tecnologia chimica della contraccezione, nella possibilità di ricorrere all'aborto con sicurezza in ambito medico e nel controllo delle malattie veneree. Queste cose hanno alterato radicalmente il significato sociale e personale del comportamento sessuale, e hanno reso possibile la *riduzione* della sessualità alla dimensione espressiva, privandola di tutte le conseguenze

¹⁶ In spagnolo nel testo inglese. *Aggiornamento* fu una parola-chiave tra i vescovi e il clero che parteciparono al Concilio Vaticano II a indicare la necessità di un cambiamento che ponesse la chiesa al passo con i tempi [N.d.T.].

¹⁷ L'ampiezza e la profondità del coinvolgimento dei cristiani nella decostruzione dei costumi cristiani tradizionali sono state notevoli. Basti pensare, per esempio, al contributo offerto a questo caos dal rev. John Shelby Spong, vescovo di Newark, nel New Jersey (SPONG 1988). In questo filone rientra anche l'opera di Raymond J. Lawrence, Jr., pastore episcopaliano, educatore e responsabile della pastorale clinica presso il New York Presbyterian Hospital, della Columbia University (LAWRENCE 1989 e 2007).

¹⁸ MARTIN 1981, pp. 154 e 183.

fisiologiche, sociali e morali, e quindi anche *di ogni rischio*. Con l'avvento della pillola contraccettiva e con la possibilità di interrompere la gravidanza in sicurezza in ambito medico, gli esseri umani (più precisamente, la metà femminile di questo plurale) possono separare la sessualità dalla riproduzione, e sessualità e riproduzione dal matrimonio, e tutto ciò con una facilità che non si era mai vista (MARTIN 1981, p. 242).

Il risultato finale di tutte queste circostanze è rappresentato dai cambiamenti profondi verificatisi nelle norme concernenti sessualità, riproduzione e matrimonio, nonché nella natura normativa generale dei ruoli di uomini e donne, padri e madri, mariti e mogli. Poiché a restare incinte sono le donne e non gli uomini, in larga parte questi cambiamenti sono frutto del nuovo modo di affrontare il problema di quando le donne dovrebbero accettare un rapporto sessuale. E questa nuova prospettiva da un lato ha portato a un aumento nella frequenza delle convivenze e dell'allevamento dei figli senza matrimonio, dall'altro ha prodotto cambiamenti che hanno fatto aumentare la percentuale dei divorzi e delle nascite fuori del matrimonio (ALLEN, ATKINS 2012).

3.4 NUOVI COSTUMI SESSUALI PUBBLICI.

L'IMPORTANZA CULTURALE DELL'ABORTO

Così la morale pubblica è cambiata su aspetti come piacere e gratificazione sessuale, rapporto fra i sessi, legame di coppia, riproduzione e significato del matrimonio, ma con implicazioni che vanno molto al di là dei rapporti sessuali. Molte novità sono venute dalla geografia dell'autorità morale e hanno influito su di essa. Più precisamente ha finito per essere messa in discussione la tradizionale autorità dei padri e dei mariti. Un'altra svolta fondamentale si è registrata sul terreno dei modi in cui uomini e donne tendono a entrare in rapporto tra loro. All'interno della cultura laica dominante, orientamenti sessuali che in passato erano stati considerati componenti importanti del giusto, del bene e della virtù si sono trasformati in scelte di uno stile di vita, e in scelte guidate solo da vaghe norme quasi estetiche, ma certamente non da norme morali.

Le norme morali che divennero importanti rispecchiavano le posizioni liberali nei confronti dell'autonomia, dell'uguaglianza, della dignità umana e dei diritti umani, tutte nozioni elaborate dall'illuminismo e dalla Rivoluzione francese che non prevedevano alcuna proibizione nei confronti delle attività sessuali consensuali. Tali norme, al pari dell'ethos che valorizzavano, consideravano le persone puri e semplici individui, senza religione, razza, storia e genere. E nella nuova prospettiva le scelte riproduttive e sessuali, purché non violassero queste norme generali dell'illuminismo, venivano fatte rientrare nella sfera del moralmente accettabile. L'ovvia verità che uomini e donne fanno sesso e si riproducono in vari modi fu ignorata, se non negata, al punto che persino l'eterosessualità avrebbe finito per perdere importanza.

Queste trasformazioni dei costumi andarono di pari passo con vari altri cambiamenti sociali in virtù dei quali, *inter alia*, le donne giovani iniziarono a vivere da sole, sottraendosi alla supervisione dei genitori e a una struttura comunitaria capace di far rientrare le loro attività in una visione socialmente condivisa dei costumi tradizionali. A questo ha contribuito in parte il fatto che un numero sempre maggiore di ragazze incominciò a frequentare i *college*, e ciò proprio mentre venivano abolite le residenze spesso severamente sorvegliate per soli maschi o per sole femmine, a favore di residenze aperte a maschi e femmine. Così molte donne, una volta sottratti agli occhi dei genitori ed esposte all'esempio sociale della vita del *college* e di un ethos sessuale post-tradizionale, spinte anche dai loro stessi impulsi, hanno dimenticato i moniti delle loro madri e i loro inviti a pensare che gli uomini, se riescono ad accedere facilmente al sesso, non sono molto motivati a sposarsi e, tanto meno, a legarsi a una donna. L'ethos della liberazione sessuale ha incoraggiato le giovani donne a adottare un approccio diametralmente opposto al sesso, cambiando le strategie che un tempo incoraggiavano una stabile monogamia. I rapporti sessuali casuali incominciarono a essere valorizzati come espressioni autentiche della libertà delle giovani dall'autorità parentale e da norme culturali ormai consuete. L'avvento di una contraccezione efficace ed economica e della possibilità di ricorrere all'aborto, per non dire dell'apprezzamento del sesso e delle pulsioni sessuali della gioventù come strumento di autorealizzazione, hanno inne-

scato un cambiamento profondo degli stili di vita sessuale in generale e di quelli dei giovani universitari in particolare.

Tutte queste circostanze da un lato hanno prodotto un'alterazione costante e accelerata dell'ethos e dell'etica della sessualità, della riproduzione e del matrimonio all'interno della cultura dominante, e dall'altro hanno innescato cambiamenti radicali nell'idea di socialmente accettabile e nelle norme morali con cui si giudicava il comportamento delle persone. Emerse così una cultura in cui l'erotismo assumeva un'importanza più marcata e nello stesso tempo perdeva gran parte del suo significato morale, e ciò proprio mentre il legame tra matrimonio e riproduzione diventava significativamente più debole. Basterà pensare, per rendersene conto, alla serie televisiva *Girls* trasmessa dal canale HBO. La nuova mentalità generò non soltanto un aumento del sesso occasionale e una maggior frequenza dei casi di convivenza al di fuori dei vincoli del matrimonio tradizionale, ma anche una diminuzione delle nascite e un incremento della percentuale dei bambini che nascevano fuori del matrimonio. In Italia, nel 1960 ogni coppia aveva mediamente 2,5 bambini; nel 2010 ne aveva soltanto 1,32. Parimenti, nel 1960 i bambini nati fuori del matrimonio tradizionale furono il 2,4%, mentre nel 2009 erano saliti al 18% [CITE, Center for Innovation, Testing and Evaluation]. Negli Stati Uniti il cambiamento fu ancora più vistoso (MARTIN *et al.* 2012): i nati ogni mille donne furono 23,7 nel 1960 e 13,5 nel 2010; e le nascite al di fuori del matrimonio furono il 5,4% nel 1960 e il 40,8% nel 2010.

Come si è detto, questi profondi cambiamenti sono il risultato di molti fattori, in cui rientra non solo la disponibilità di pratiche contraccettive efficaci che facevano apparire meno rischiosi i rapporti sessuali, ma anche l'influenza di vari movimenti che esaltavano l'autonomia individuale nonché l'autorealizzazione, l'autoappagamento e l'autoespressione. Un altro fattore cruciale è rappresentato dall'espansione delle misure assistenziali finanziate dallo stato a favore delle madri non sposate, misure che rendevano loro economicamente più facile, e a volte persino allettante, riprodursi al di fuori del matrimonio. Questi programmi assistenziali, anzi, incoraggiavano tali scelte. Lo scopo di questi programmi assistenziali era quello di liberare le donne dalla dipendenza dall'uomo e di consentire loro «maggiore libertà» di scelta. Negli

Stati Uniti *de facto* queste disposizioni dispiegarono i loro effetti tra la popolazione di colore e il loro impatto fu sproporzionatamente alto tra i neri (MOYNIHAN 1965). Nel 1960 i bambini neri nati fuori del matrimonio erano solo il 22%. Nel 2010 erano saliti al 73,2%. Queste gravi conseguenze negative ebbero come effetto la distruzione su larga scala della famiglia nera e la perdita pressoché irreparabile di un capitale morale e sociale. Alla radice di questo fenomeno c'è l'emergere di una forma di sospetto nei confronti delle tradizionali figure di autorità, specialmente mariti e padri, con il risultato che una percentuale crescente di bambini, specialmente neri, crebbe senza la presenza coerente di un padre, soprattutto di un padre che fosse il marito della madre. A perdere terreno fu anche l'autorità della religione e di Dio. Coloro che in passato cercavano di mettere un freno alla licenza sessuale (per esempio, molti padri e i preti cattolici) ora non lo facevano più, mentre altri operavano in senso contrario esaltando la libertà sessuale e riproduttiva. Quegli istinti sessuali che notoriamente erano sempre stati difficili da disciplinare e contenere ora venivano esaltati dal nuovo ethos laico dominante dell'autorealizzazione, dell'autoappagamento e dell'autoespressione sessuale.

Prese così forma un nuovo ethos riproduttivo e sessuale che finì per diventare una dimensione della cultura laica dominante. Fu valorizzato l'erotismo sebbene la nascita di bambini fuori del matrimonio fosse, e sia tuttora, guardata con sospetto. In fin dei conti, l'allevamento dei figli non può non interferire con il perseguimento dell'autogratificazione. Questa svalutazione della riproduzione è stata favorita da varie visioni apocalittiche che prospettano il dramma di un'esplosione demografica in presenza di risorse limitate. Per molti è diventato plausibile che la separazione del piacere sessuale dalla riproduzione vada affermata non solo in se stessa come condizione per la realizzazione di sé, ma anche sulla base di considerazioni altruistiche, ossia per evitare presunti disastri ecologici¹⁹. Di conseguenza la valorizzazione dell'erotismo è andata di pari passo con la caduta del tasso di natalità. Questo nuovo ethos sessuale e riproduttivo è legato a una nuova concezione normativa

¹⁹ Un esempio influente di previsioni apocalittiche sulle conseguenze ambientali di un'esplosione demografica incontrollata è un rapporto preparato per il Club di Roma. Cfr. MEADOWS 1974. Un esempio analogo è rappresentato da COUNCIL 1980-1981.

di come le donne devono vivere la propria vita. Il nuovo ethos, tra l'altro, è stato costruito attorno all'affermazione del principio che le donne devono entrare nel mondo del lavoro in condizioni di totale parità con gli uomini. Nel lavoro e, se possibile, nelle professioni, le donne devono potersi realizzare né più né meno degli uomini. La scelta di avere figli, qualunque interesse possa rivestire, deve essere resa compatibile con la piena uguaglianza tra uomini e donne nel mercato del lavoro. Nello stesso tempo, le donne devono poter perseguire il piacere e l'appagamento sessuale alla pari degli uomini, come ha sostenuto Helen Gurley BROWN, che ha valorizzato il ruolo del sesso nella carriera lavorativa (1962, 1965). Ma la difficoltà resta, giacché sono le donne a restare incinte, non gli uomini. Per assicurare l'uguaglianza tra uomini e donne nell'attività sessuale e nel mercato del lavoro, occorre una protezione molto forte nei confronti della maternità non programmata.

Pertanto non è un caso che negli anni Sessanta del secolo scorso molti stati degli USA abbiano liberalizzato l'accesso all'aborto, in tal modo ponendo le premesse di alcune storiche cause giudiziarie, come *Roe v. Wade* (410 U.S. 113, 1973) e *Doe v. Bolton* (410 U.S. 179, 1973). Queste sentenze del 1973 hanno avuto l'effetto di "normalizzare" l'interruzione volontaria della gravidanza, e in tal modo da un lato hanno fatto sì che nella cultura laica dominante l'aborto finisse per essere considerato una pratica medica corrente accettata e dall'altro hanno avallato il nuovo ethos sessuale dell'autorealizzazione e dell'autoespressione e quello della parità tra donne e uomini nella sfera lavorativa. Le decisioni della Corte suprema rappresentano un fattore importante della profonda secolarizzazione degli Stati Uniti. Esse segnano l'emergere del nuovo mondo-della-vita post-cristiano della sessualità, del lavoro e della famiglia. Cambiamenti analoghi si sono verificati anche in Europa, dove l'aborto è stato positivamente valorizzato dalla cultura laica dominante come parte essenziale dei nuovi stili di vita delle donne. L'affermazione dell'aborto ha assunto un'importanza tutta particolare in virtù di altre circostanze molto significative: il numero crescente delle donne che frequentavano l'università, l'approvazione di leggi che stabilivano la parità tra uomini e donne nel mercato del lavoro e l'imporsi di un ethos dell'uguaglianza tra i due sessi.

Questa condizione ha segnato per le donne l'emergere di un nuovo mondo-della-vita in cui sessualità e riproduzione hanno assunto un significato inedito. Nel corso di questo processo, il modo in cui le giovani donne considerano se stesse è radicalmente cambiato: esse hanno maturato una nuova immagine di sé come esseri strettamente legati all'impegno economico nella società dei consumi. Le giovani donne estranee a quelle religioni che hanno mantenuto un ethos tradizionale²⁰ non pensano più se stesse principalmente come future mogli e madri, ma soprattutto come persone decise a guadagnarsi la vita al pari degli uomini e nello stesso tempo anche a cercare l'appagamento sessuale, di nuovo al pari degli uomini, sia pure, forse, anche chiedendosi se sposarsi e avere un bambino²¹. Il risultato è stato un cambiamento radicale degli ideali sociali delle donne, ideali che la disponibilità di contraccezione e aborto rendeva realizzabili. A questo punto, le donne non coltivano più come massima aspirazione quella di trovare un uomo disposto a mantenerle mentre loro si occupano della casa e dei bambini. Ora desiderano avere una vita propria sorretta dalla loro stessa ricerca di un appagamento sessuale, personale e lavorativo, una vita in cui matrimonio e figli sono degli *optional*. Se sia di fatto compatibile per loro avere un lavoro e una vita sessuale attiva e assumere i ruoli di moglie e di madre, è questione che emerge regolarmente nei loro conflitti. E uno dei principali motivi di conflitto e di contrasto è quello di definire l'abisso che separa le donne laiche in carriera da quelle tradizionaliste, cristiane ed ebrae ortodosse, che desiderano sposarsi, avere cinque figli o più, e in tal modo compiere la volontà di Dio. Queste madri, a differenza delle donne laiche moderne, vivono nella convinzione che per loro la vera realizzazione di sé stia nell'essere madri di molti figli e nell'allevarli per il Signore. Per loro, cullare un bambino significa costruire il futuro del mondo.

²⁰ Un orientamento religioso legato alla tradizione è quello dello chassidismo, in cui le donne coltivano il proposito consapevole di far sì che la prossima generazione sia fatta da ebrei religiosamente impegnati (FADER 2009).

²¹ Le donne che si considerano «per nulla religiose» hanno una probabilità di avere figli illegittimi molto più elevata di quelle che si descrivono come «molto religiose». Il rapporto è tre a una tra le bianche ispaniche e due a una tra le nere (ABRAHAMSE 1988).

Naturalmente, la cultura laica dominante insegna agli uomini che da parte loro sarebbe scorretto, anzi tradirebbe una volontà di sfruttamento morale, cercare una moglie che desideri essere sposa e madre. Si dice loro che non devono essere di ostacolo all'auto-realizzazione, all'autocompimento e all'autoespressione delle loro mogli (o delle loro compagne). Così si è trasformata anche l'idea di che cosa voglia dire essere padri e guadagnare il pane per la propria famiglia. E ha preso forma una complessa ridefinizione dei ruoli sociali per effetto della quale, se le donne hanno dei bambini, questi vengono consegnati ogni giorno agli asili nido, e agli uomini si chiede di assumersi la propria parte di quelli che un tempo erano stati «i lavori femminili». Naturalmente, nelle comunità cristiane fondamentaliste e patriarcali, l'uomo è tenuto a fare l'uomo, cioè a trovare una donna virtuosa che sarà la sua degna collaboratrice (Gen. 2,20) nell'allevamento dei bambini e nella conduzione della casa, mentre lui assicurerà l'ordine e il sostentamento della famiglia, allevando figli e figlie per il Signore. Com'è ovvio, i ruoli di uomini e donne si influenzano reciprocamente. Così, per esempio, la rivoluzione della contraccezione e dell'aborto da un lato ha abbattuto per le donne i costi delle attività sessuali fuori dal matrimonio, dall'altro ha cambiato anche i ruoli degli uomini, che a loro volta hanno ulteriormente modificato quelli delle donne. Ossia: la libertà sessuale delle donne ha innescato una maggiore licenza sessuale da parte degli uomini. Una volta venuta meno la preoccupazione di fare da padre al proprio bambino e di vivere all'altezza del proprio ruolo nella comunità, anche l'uomo si libera da ogni responsabilità. La pratica del sesso prima e al di fuori del matrimonio si sta intensificando per gli uomini non meno che per le donne. Se un ragazzo tarda a portarsi a letto una ragazza nel corso dell'adolescenza, nella cultura occidentale non si esita a qualificarlo come «gay», con il risultato di gonfiare oltre misura questa classe di individui. Attualmente è opinione corrente che gli uomini siano tutti infedeli, e ci sono persino dei «terapeuti matrimoniali» che incoraggiano i membri della coppia ad «aprire» il proprio matrimonio, nella convinzione che sia meglio avere matrimoni aperti che coniugi che si ingannano reciprocamente, dove «non ingannare» significa non già evitare l'adulterio, ma soltanto evitare l'adulterio clandestino.

Stante l'enfaticizzazione in corso del tema dell'uguaglianza tra uomo e donna sul piano lavorativo e su quello della separazione dell'attività sessuale dalla riproduzione e dal matrimonio, le donne sono esposte a tutta una serie di nuovi messaggi culturali in cui rientra anche l'idea che matrimonio e riproduzione debbano essere rimandati per favorire impiego, istruzione e carriera, ma senza rinunciare all'attività sessuale. Al centro di questo suggerimento c'è certamente la preoccupazione di evitare di avere figli nel momento sbagliato, e in generale di avere troppi figli, così da non impedirsi il perseguimento di un complesso di ideali concernenti istruzione, carriera, amicizie e matrimonio, nonché di vari obiettivi e beni tipici di una cultura consumistica. Di nuovo, questo stato di cose ha conferito una grande valenza positiva all'aborto, in quanto la possibilità di ricorrervi rappresenta un'assicurazione indispensabile contro le rinunce che una gravidanza non pianificata imporrebbe al perseguimento della libertà sul terreno delle scelte sessuali, consumistiche e di carriera. In questa luce, lo slancio con cui la cultura laica dominante difende il "diritto" all'aborto diventa facilmente comprensibile. L'aborto consente a uomini e donne di vivere in questo nuovo mondo-della-vita liberi dai vincoli della biologia e della cultura tradizionale, e in particolare al riparo dalla paura delle rinunce personali, economiche e di carriera che la nascita di un bambino indesiderato comporterebbe. Di conseguenza, le nascite diminuiscono non solo perché, stante il rinvio del matrimonio in età più avanzata, con il passare degli anni la fertilità decresce, ma anche perché nella nostra cultura si sta ulteriormente accentuando nelle donne la percezione dell'obbligo di restare in attività in vista di una più piena partecipazione alla vita economica, che agli occhi della donna rappresenta una forma di autorealizzazione. L'importanza crescente del lavoro e della carriera, in combinazione con i costi economici e di opportunità associati alla nascita di un bambino, specialmente in una società consumistica, crea disincentivi importanti alla scelta di avere un bambino o almeno di averne più di uno. Di nuovo, tenuto conto che talvolta i contraccettivi non raggiungono lo scopo, l'aborto è fondamentale per i ruoli sessuali nelle nostre società laiche. È anche per questa ragione che i membri di religioni fondamentaliste patriarcali, meno influenzati da questi fattori, hanno tassi di natalità assai più alti (LONGMAN 2004a).

Questa radicale revisione degli stili di vita sessuale all'interno della cultura laica dominante ha creato numerosi e importanti conflitti tra la cultura laica oggi dominante e la normativa insita negli stili di vita sessuale e riproduttiva dei cristiani tradizionali. Questi, infatti, vivendo e sperimentando una sessualità strettamente legata al matrimonio eterosessuale e alla riproduzione, apprezzano bensì sessualità e autorealizzazione sessuale, ma solo all'interno del matrimonio eterosessuale. Questo modo di vedere, da un lato, ribadisce l'affermazione morale del matrimonio eterosessuale secondo la tradizione cristiana, e, dall'altro, implicitamente condanna le relazioni omosessuali e anche le relazioni eterosessuali extramatrimoniali. L'etica della sessualità e della riproduzione insita nell'ethos cristiano tradizionale appare così in modo palese politicamente scorretta. Il processo di acculturazione tipico delle culture tradizionali è radicalmente diverso da quello in atto nella cultura laica dominante odierna. Nelle comunità cristiane tradizionali, le donne forniscono agli uomini incentivi alla responsabilità sessuale sia spiegando loro che possono accedere alla gratificazione sessuale solo attraverso il matrimonio, sia presidiando alcuni vincoli culturali come il dovere della fedeltà a una donna e l'impegno al lavoro per il mantenimento della moglie e dei figli, che tra l'altro è nel loro interesse. Nelle culture tradizionali, uomini e donne vengono guidati all'acquisizione di abiti morali che guardano oltre il benessere della società dei consumi per valorizzare l'impegno alla reciproca fedeltà tra marito e moglie e il legame a Dio che sostiene l'unione coniugale. Gli ideali-guida delle coppie cristiane tradizionali non sono legati all'orizzonte del finito e dell'immanente. Al contrario, gli uomini inseriti in una cultura post-tradizionale possono evitare il matrimonio e la riproduzione. Quando accade loro di mettere incinta una donna e questa rifiuta di «fare la cosa giusta e abortire», essi possono facilmente sottrarsi a ogni responsabilità sottraendosi al lavoro quanto basta per non vedersi accollato l'obbligo del mantenimento del bambino. Così un uomo può riprodursi con più donne e di solito finisce per trovare una donna sola che lo accetta. Ha preso forma un nuovo mondo-della-vita della sessualità in cui le donne generalmente vengono sfruttate.

In breve, cristianesimo tradizionale e cultura laica dominante esprimono due mondi-della-vita contrastanti, in quanto implicano

concezioni incompatibili dello status e degli obblighi di uomini e donne in merito a sessualità, riproduzione, uguaglianza nel mondo del lavoro, matrimonio e famiglia. La visione morale tradizionale pone l'accento sulla complementarità degli obblighi di uomini e donne, non sull'uguaglianza; e, anziché esaltare la liberazione delle donne, attribuisce loro la responsabilità di controllare l'accesso alla gratificazione sessuale e quindi le considera tutrici della morale. In una cultura tradizionale prevale l'idea che, se le donne si concedono sessualmente prima del matrimonio, con ciò stesso tolgono agli uomini un incentivo al matrimonio e in qualche misura inficiano la probabilità di trovare un partner matrimoniale accettabile (come recita un proverbio tradizionale, «Se gli regali il latte, perché mai dovrebbe comprare la mucca?»). Le madri spingeranno i loro figli a comportarsi da uomini, acquisendo virtù come il dominio di sé, il coraggio, la moderazione, l'autocontrollo e la responsabilità, fino a diventare mariti e padri esemplari, in grado di mantenere una prole numerosa e di consentire alla moglie di occuparsene.

Per i cristiani tradizionali, il movimento per la liberazione sessuale della donna ha finito per diventare di fatto uno strumento di sfruttamento sessuale delle donne da parte degli uomini. Nel nuovo ethos sessuale gli uomini possono incoraggiare le donne a essere sessualmente libere allo scopo di indurle alla fornicazione e di assicurare a se stessi l'esercizio della sessualità al di fuori di ogni prospettiva di matrimonio. E una conseguenza di questo stato di cose sarà che gli uomini non si sentiranno incoraggiati né a stabilire legami forti con le donne con cui hanno una relazione, né, e tanto meno, a sposarle. Da parte loro, nella cultura laica le donne sono incoraggiate a procrastinare il matrimonio e la maternità per entrare nel mondo del lavoro, senza per questo rinunciare a essere sessualmente attive. Gli uomini possono comportarsi allo stesso modo e possono farlo anche più a lungo delle donne. Una donna che rimanda il matrimonio a dopo i 35 anni di età, a quel punto non sarà più né feconda né attraente com'era dieci anni prima. Dal canto suo, un uomo di circa quarant'anni che abbia posto le basi di una solida carriera non potrà non apparire appetibile a una donna di vent'anni. Di conseguenza, il rinvio del matrimonio da parte delle donne nel desiderio di costruirsi una carriera e di avere la

stessa libertà sessuale degli uomini alle culture tradizionali appare frutto del mancato apprezzamento di un fatto che rappresenta una delle differenze più marcate tra uomini e donne: le donne vivono più a lungo degli uomini, ma hanno una vita riproduttiva più breve della loro. Un uomo può sposarsi e avere molti figli anche a partire dai sessant'anni. Una donna no. Uomini e donne non sono uguali.

3.5 *TIMEO DANAOS ET DONA FERENTES*²²: LA FILOSOFIA MORALE COME AGENDA POLITICA. UN RIPENSAMENTO

Nella cultura laica dominante, desiderosa com'è di valutare le persone come persone e quindi di disconoscere l'esistenza di differenze moralmente significative legate alla storia, al caso e/o al sesso, qualsiasi tentativo di porre un limite all'uguaglianza rappresenta una sfida. Le persone sono considerate, anzi, individui interamente intercambiabili, senza tenere in nessun conto ruoli definitivi come quelli di maschio e femmina, marito e moglie, padre e madre, nonno e nonna, insegnante e studente ecc. Si cerca di comprendere la morale facendo astrazione da qualsiasi punto di vista particolare; senonché il punto di vista del Dio dei cristiani non è affatto una visione da nessun luogo. Oggi si dice che occorre ignorare la particolarità del luogo, della storia e del sesso. Ma la visione canonica è legata a un punto di vista molto particolare, quello delle persone della Trinità. Al contrario, la speranza dei greci, una speranza ulteriormente sviluppata nel Medioevo e oltre, era quella di conseguire un punto di vista che trattasse tutti in modo anonimo²³. Com'è emerso dall'esplorazione della sessualità svolta nella sezione precedente, la cultura laica dominante di oggi mira a esaminare ogni problema in termini interamente intercambiabili, e da ciò deriva un'accettazione ugualitaria di eterosessualità, omoses-

²² Laocoonte invita i troiani a diffidare del dono di un cavallo fatto loro dai greci, dicendo, appunto: «Temo i Greci anche quando portano doni» (VIRGILIO, *Eneide*, II,49).

²³ Alla luce delle aspirazioni universalistiche della filosofia laica nata dal Medioevo e dall'illuminismo, la scelta degli ebrei come popolo eletto appare senz'altro scandalosa.

sualità, bisessualità, fornicazione e adulterio consensuale. Ruoli sessuali stabili – nubili o scapoli e sposati, mariti e mogli – non ne esistono più. Il consenso rende lecito e accessibile tutto a tutti. Questa intercambiabilità al microlivello della vita degli individui ha implicazioni anche per il macrolivello della concezione degli stati: se l'individuo è fonte di ogni autorità, come può lo stato avere un'autorità superiore a quella dello stato minimo, dove tutto si fonda sul consenso e solo sul consenso?

Così, la condizione del micro-livello è strettamente legata a quella del macrolivello. Tra l'altro, il dispiegarsi di tutte le grandi narrazioni concernenti sessualità, riproduzione e matrimonio è strettamente legato al dispiegarsi delle grandi narrazioni concernenti l'autorità dello stato. I greci avevano posto le basi per l'emergere del sogno occidentale di una visione morale e politica in grado di vincolare tutte le persone a una prospettiva universale che sostenesse una rete di diritti universali. Questa visione universalistica affonda le proprie radici nell'universalismo di gran parte della filosofia morale greca ed è in contrasto con l'esperienza ebraica e cristiana di un Dio personale che chiama i singoli individui alla salvezza, come aveva chiamato Abramo (Gen. 12,1-3), che ha misericordia delle persone di cui intende aver misericordia (Es. 33,19), e che ha fondato una chiesa particolare in un luogo particolare e in un particolare momento della storia, per non dire della diversità di obblighi che ha stabilito per uomini e donne. Per questa narrazione universalistica, che ora è stata riconosciuta priva di fondamento, il cristianesimo tradizionale con la sua natura e le sue pretese particolaristiche resta motivo di scandalo.

Di nuovo, e si tratta di un fatto della massima importanza per il cristianesimo dei primi secoli, un fatto tuttora vivo nell'ortodossia, la morale non è un *quid tertium* tra Dio e l'essere umano che abbia un fondamento razionale nella filosofia morale o anche solo che ammetta un ulteriore sviluppo razionale. Il cristianesimo tradizionale, ossia ortodosso, abbraccia il corno teocentrico del dilemma dell'*Eutifrone* di Platone: il bene, il giusto e la virtù, cioè, sono tali in quanto risalgono a Dio e quindi non possono essere compresi correttamente se non da Dio. Al contrario, il cristianesimo occidentale ha abbracciato il corno razionalistico, ovvero ha sposato la tesi che bene, giusto e virtù possono essere compresi senza fare

riferimento a Dio, in particolare mediante una filosofia morale laica universalisticamente aperta a tutti gli esseri umani indipendentemente dal fatto che professino la giusta fede. Di conseguenza, la filosofia morale può riformulare i dogmi delle principali denominazioni cristiane su temi come l'autorità primaria dell'uomo sulla famiglia e l'inaccettabilità delle relazioni omosessuali, in tal modo rendendo i dogmi più compatibili con le richieste della visione attuale del moralmente razionale. Poiché queste denominazioni cristiane affermavano norme di carattere universalistico, fu facile cancellare le differenze ontologiche che distinguono uomini e donne.

Questa trasformazione culturale della particolare visione ontologica e morale degli ebrei e dei cristiani ortodossi in una visione universalistica in cui tutte le persone sono intercambiabili era non solo filosoficamente, ma anche politicamente plausibile²⁴. Dopo le sanguinose guerre di religione del Seicento, la guerra dei Trent'anni sul continente (1618-1648) e la guerra civile in Inghilterra (1642-1651), l'integrità del cristianesimo venne meno, cedendo il passo a un vuoto morale e culturale.

I trattati di Westfalia, alla fine, sancirono l'abbandono da parte dei politici di allora di un'idea nobile e antica che aveva dominato il Medioevo, ossia che nel popolo dei battezzati d'Europa esistesse un legame molto più forte di tutti i motivi di divisione, un legame spirituale, il concetto di cristianesimo. A partire dal XIV secolo, e specialmente durante il XV, questo concetto aveva conosciuto una crisi sempre più grave [...] La guerra dei Trent'anni ha dimostrato al di là di ogni dubbio che gli ultimi stati che difendevano l'ideale di un'Europa cristiana unita invocavano bensì questo principio, ma di fatto miravano a mantenere o a imporre la propria supremazia. Fu a Münster e a Osnabrück che il cristianesimo fu sepolto. La tragedia fu che nulla riuscì a rimpiazzarlo; e l'Europa del XX secolo sanguina ancora per questo (DANIEL-ROPS 1963, vol. 1, pp. 200-201).

²⁴ Quando san Paolo nella Lettera ai Galati (3,28) afferma: «Non c'è più né giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più né maschio né femmina, perché voi siete uno solo in Cristo Gesù», secondo molti interpreti afferma l'uguaglianza tra maschi e femmine intesa come intercambiabilità. Ma questa lettura, naturalmente, è sbagliata, perché il cristianesimo in generale e san Paolo in particolare sono per la distinzione di genere. San Paolo intende affermare solo che tutti – uomini e donne, giudei e gentili, schiavi e liberi, ebrei e greci – sono ugualmente chiamati alla salvezza.

A prenderne il posto fu la speranza crescente che, perseguendo una morale razionalmente fondata, alla fine si sarebbe riusciti a spegnere definitivamente le dispute religiose che, oltre a dividere la cristianità, avevano anche prodotto guerre, disordini e carneficine. Tramontata la fede nella fede, restava la fede nella ragione che divenne uno dei fattori principali della secolarizzazione. L'auspicio era di poter conseguire laicamente la pace perpetua all'interno di una comunità di persone legate da una morale liberale come quella di Kant. La fede nella razionalità morale, anche dopo il bagno di sangue della Rivoluzione francese, rimase legata alla fiducia nel progresso verso una pacifica collaborazione tra tutti gli esseri umani, verso una liberazione dagli assurdi vincoli del cristianesimo tradizionale, verso una considerazione ugualitaria di tutte le persone.

Le aspirazioni morali universalistiche, nate nell'antica Grecia e riaffiorate nel Medioevo, nella tarda modernità assunsero un carattere totalmente laico e, attraverso le proposte illuministiche, sfociarono nella Rivoluzione francese e nelle sue prese di posizione sull'uguaglianza, sulla dignità e sui diritti degli esseri umani. Se gli obiettivi intellettuali di questo progetto fossero stati conseguiti, tutte le persone, in quanto individui liberi, uguali e intercambiabili, sarebbero state implicitamente unite in un'unica comunità morale di agenti morali razionali, legati gli uni agli altri da un'unica razionalità morale, pronti a collaborare attraverso strutture politiche guidate e giustificate da questa razionalità, una razionalità canonica che sarebbe stata la fonte suprema dell'autorità morale dello stato moderno. Se il corno razionalista del dilemma di *Eutifrone* fosse stato adottato interamente, non solo nella sfera morale ma anche in quella politica, si sarebbe giunti a giustificare mediante l'argomentazione razionale una particolare visione canonica sostanziale non solo del bene, del giusto e della virtù, ma anche dell'autorità politica. Senonché, come si è detto, questo progetto in via di principio non può che fallire. In un mondo-della-vita incapace di trovare un fondamento in grado di sostenere un'unica morale canonica con cui guidare la scelta di uno stile di vita e di morte, a conoscere un declassamento e un ridimensionamento non è stato soltanto l'ethos laico della sessualità, della riproduzione e del matrimonio. Kant non ha mai riconosciuto che la sua concezione della persona avesse contribuito in misura decisiva a favorire questo esito. Se-

nonché a essere destabilizzata non è stata solo la morale canonica occidentale, ma anche la legittimità morale dello stato. Il potere dello stato, infatti, si è trovato a subentrare alla ragione nel sostenere le aspettative a cui quest'ultima non aveva saputo far fronte.

La modernità, guardando al futuro, ha conservato la propria fiducia nel legame tra due fattori: la pace, da un lato, e, dall'altro, un'etica e una cultura universalistica laica globale che sarebbero diventate la bandiera dei movimenti progressisti del XIX secolo. La fede laica nell'emergere di un mondo sempre migliore era una prospettiva di largo respiro:

Ma il mondo sta migliorando. E in futuro – nelle lunghe, lunghe epoche a venire – SI RISCATTERÀ! Lo spirito di simpatia e di fraternità che ha spezzato le catene dei neri e che oggi sta sciogliendo i lacci che tengono legate le donne bianche domani aprirà la strada all'emancipazione degli operai e degli animali; e con il maturare dei tempi, con l'avanzare delle enormi ruote dei secoli, lo stesso spirito bandirà dalla terra l'egoismo fino a convertire il pianeta in uno spettacolo ininterrotto e senza precedenti di PACE, GIUSTIZIA e SOLIDARIETÀ²⁵.

La morale laica dell'illuminismo e della Rivoluzione francese ha continuato a promettere il trionfo degli ideali illuministici. E a dispetto dello spettacolo di tutt'altro segno rappresentato dalle sanguinose carneficine prodotte dalla Rivoluzione francese, resta la speranza di riuscire a impostare tutti i rapporti umani in termini universalistici che assicurerebbero l'uguaglianza di tutti gli uomini e di tutte le donne.

Eppure, alla vigilia della prima guerra mondiale affiorò la percezione che fossero in corso cambiamenti profondi destinati a incrinare la sicurezza della cultura occidentale. Basterà ricordare *Il declino dell'Occidente* di Spengler, un'opera che evidentemente era almeno in parte una reazione alla crisi di Agadir (nota ai tedeschi come *Panthersprung* in quanto legata all'invio della cannoniera tedesca *Panther* al porto marocchino di Agadir) che si profilò come un braccio di ferro tra Germania e Gran Bretagna, mentre la Francia, dal canto suo, si preparava a inviare truppe a protezione

²⁵ MOORE 1906, pp. 328-329.

del sultano del Marocco. Questa presa di posizione militare, con cui la Germania mirava a mantenere l'equilibrio del potere, coincise con un crollo del 30% della borsa tedesca in un solo giorno.

Questo evento nel 1912 portò Spengler a intraprendere il suo *opus magnum*, il cui primo volume fu portato a termine nel 1914, anche se fu stampato solo quattro anni dopo (SPENGLER 1918, 1922). Spengler contribuì insieme ad altri a mettere in circolazione l'idea che la civiltà occidentale, così come la si era conosciuta fino ad allora, era al tramonto.

In Inghilterra, il gruppo di Bloomsbury fu tra i primi a riconoscere che il cristianesimo era diventato un guscio vuoto e che stava prendendo forma una nuova epoca laica post-cristiana²⁶. Virginia Woolf (1882-1941), una delle figure centrali del gruppo, riconobbe altresì che questo avvicendamento nella cultura dominante stava trasformando il modo in cui almeno gli intellettuali di punta del tempo, insieme con le comunità artistiche e letterarie, percepivano il mondo. La sensazione diffusa era non soltanto che Dio era morto, ma anche che la natura umana era cambiata.

Una sera del 1923, una donna sorprendentemente elegante con un volto dalla bellezza severa e quasi classica si presentò a un gruppo di studenti di Cambridge per tenere una conferenza sulla letteratura contemporanea, una conferenza imperniata su una tesi sorprendente come la sua bellezza: «Nel dicembre del 1910 e dintorni la natura umana è cambiata». L'autrice di questa affermazione magniloquente intendeva parlare di romanzi, ma le sue parole valevano per tutte le arti. E lei era qualificata come pochi a pronunciarle, giacché nel 1910 era già l'anima di uno dei gruppi artistici più in vista dell'Europa. Era naturalmente Virginia Woolf (BLOM 2010, p. 277).

²⁶ Bloomsbury è stato il lontano equivalente del Salone di Parigi del XVIII secolo. «Quel mondo [di Bloomsbury] incominciò nel 1905, quando, dopo la morte del loro padre, Leslie Stephen, i figli – Virginia, Vanessa, Thoby e Adrian – si trasferirono da Kensington a Gordon Square 46, nell'area di Londra nota come Bloomsbury, dove Thoby presentò i suoi amici di Cambridge alle sue sorelle [...] I membri del gruppo di Bloomsbury erano persone tutt'altro che comuni per la forza collettiva che possedevano, per l'intensità e la profondità delle loro comuni passioni, per i loro amori e le loro lealtà, queste ultime spesso messe a dura prova dai primi. Grant lascia Strachey per Keynes, Vanessa lascia Clive Bell per Fry e poi per Grant, e in seguito sta con Grant e insieme con David Garnett. Come ebbe a dire un anonimo spiritoso, a Bloomsbury "tutte le coppie sono triangoli" (REGAN 1986, pp. 7-8).

Il cambiamento a cui si allude fu evidente nella profonda trasformazione – innescata in parte da Bloomsbury – verificatasi nella letteratura e nelle arti alla vigilia della prima guerra mondiale.

Come osserva correttamente Tom Regan, «Bloomsbury ha esercitato nel mondo delle arti un potere che era sproporzionato rispetto all'entità del gruppo» (REGAN 1986, p. 8). Il suo influsso arrivò fino ai confini del mondo letterario, estendendosi fino a T.S. Eliot²⁷. Come afferma Leon Edel, dopo la prima guerra mondiale «i membri del gruppo di Bloomsbury – pubblicisti, scrittori, pittori, economisti e politici – esercitano un'influenza profonda, ma non sono consapevoli del proprio notevole potere» (EDEL 1979, p. 280). Come membro del gruppo di Bloomsbury, Virginia Woolf a un tempo promosse e rispecchiò lo strappo tra intellettuali inglesi e cristianesimo. In parte, tale strappo era legato a un esplicito ripudio delle norme sessuali tradizionali. Il gruppo, che ostentava il proprio disprezzo per i costumi sessuali tradizionali in un modo che solo allora era diventato possibile, poté vivere pacificamente secondo i costumi che professava solo un decennio dopo la condanna di Oscar Wilde (25 maggio 1895).

Vanessa Stephen, per esempio, era sposata con il ricco industriale del carbone Clive Bell, ma ebbe un figlio dal piacente pittore scozzese Duncan Grant, il quale a sua volta, a parte un'attrazione per il fratello di Vanessa, di nome Adrian, ebbe anche una relazione omosessuale con i colleghi Keynes e Strachey, che in precedenza erano stati impegnati in un aspro braccio di ferro per la conquista del nuovo membro della società, Arthur Lee Hobhouse. Quest'ultimo poi si era follemente innamorato di Grant, che in seguito ebbe un *ménage à trois* con Vanessa e il nuovo amante di Grant, David Garnett²⁸.

Il mondo di Bloomsbury, che durò dal 1905 al 1920, influò sui costumi della classe intellettuale del tempo, tanto da spingere F.R. Leavis (1895-1978)²⁹ a formulare la critica seguente: «Il gruppo

²⁷ Lunedì 28 ottobre 1918: «Annuncio la mia intenzione di tenermi alla larga da tutto questo in futuro. Mentre scrivo queste parole, mi giunge una lettera da Eliot che mi chiede di venire a incontrarci» (WOOLF 1977, vol. 1, p. 210)

²⁸ ENGEL 2006, p. 309.

²⁹ Raymond Leavis fu un influente critico letterario che insegnò a Cambridge per molti anni.

di Bloomsbury-Cambridge, con il suo ethos ha distrutto il meglio dell'impero intellettuale britannico decenni prima della morte della sua controparte politica» (REGAN 1986, p. 8). La cultura inglese era diventata una cultura post-cristiana. Come osserva A.N. Wilson, fu tra il 1908 e il 1910 che Thomas Hardy scrisse la poesia *The Funeral of God* (WILSON 1999, p. 3). Bloomsbury ha rappresentato una frattura con il passato: da allora non ci si è più sentiti legati alla realtà esterna come criterio di verità, ma solo a se stessi, o almeno a una narrazione di fondo che non era più cristiana. Questa frattura sul piano etico ha portato con sé anche un cambiamento profondo nel mondo delle arti.

È la svolta che separa la produzione giovanile da quella matura di Picasso (1881-1973)³⁰, che divide in due le opere di Vasilij Kandinskij (1866-1944)³¹, e quelle di Paul Klee (1879-1940)³². Nel 1910 c'è stata la prima esposizione della pittura post-impressionista presso le Grofton Galleries di Londra a cura di Desmond MacCarthy. Come ricorda Leon Edel, «anni dopo, egli avrebbe chiamato quell'evento l'«Arte-moto del 1910»» (EDEL 1979, p. 164). Il gruppo *Der blaue Reiter* (Il cavaliere blu) organizzò la sua prima esposizione nel 1911, ossia nello stesso anno in cui ebbe luogo la prima mostra cubista. Nel 1912 Kandinskij pubblicò *Über das Geistige in der Kunst* (KANDINSKIJ 1912), in cui difendeva l'idea di un'arte che non vuole più rispecchiare la realtà o registrare le impressioni suscitate dalla realtà, per essere esclusivamente costruttiva.

[...] stiamo rapidamente avvicinandoci a un'epoca di composizione ragionata e consapevole in cui il pittore sarà orgoglioso di dichiarare che la sua opera è una costruzione sua – e ciò in contrasto con gli impressionisti che si dicono incapaci di spiegare alcunché, limitandosi a dire che la loro arte viene dall'ispirazione. Quella che ci si apre davanti è un'epoca di creazione consapevole e questo nuovo spirito della pittura procede mano nella mano con il pensiero verso un'epoca di grande spiritualità³³.

³⁰ Si pensi alla differenza tra l'autoritratto di Picasso del 1906 e *Les Femmes d'Alger* che sono invece della fine del 1906 o dell'inizio del 1907.

³¹ Basterà mettere a confronto, tra le opere di Kandinskij *Cimitero arabo* del 1909 e *Linee nere* del 1913.

³² Di Paul Klee occorrerà confrontare *Paesaggio* del 1899 e *Sole nel cortile* del 1913.

³³ KANDINSKIJ 1947, p. 77.

Come hanno messo in luce gli esponenti del futurismo, peraltro, c'è stata anche una trasformazione della cultura occidentale dovuta alla tecnologia, dai telefoni alle macchine veloci, che ha modificato non solo i ritmi, ma anche il senso della vita quotidiana (BLOM 2010). Questi cambiamenti hanno interessato ogni cosa. Ihab Hassan, nel descrivere ciò che stava accadendo, cita l'artista Jean Dubuffet (1901-1985): «Ho l'impressione che stia per avvenire, o che sia imminente, una completa liquidazione di tutti quei modi di pensare che nel loro insieme hanno rappresentato quello che è stato chiamato umanesimo e che è stato fondamentale per la nostra cultura fin dal Rinascimento» (HASSAN 1975, p. xiii). La modernità ha ceduto il passo alla post-modernità.

Vale inoltre la pena di ricordare che fu nel maggio 1910 che Igor' Fëdorovič Stravinskij (1882-1971) si incontrò con Nikolaj Konstantinovič Roerich (1874-1947) per discutere i primi progetti di quella che avremmo conosciuto come *La sagra di primavera* o *Il rito di primavera*, e che il sottotitolo presenta come *Immagini della Russia pagana*. Nel 1911 la composizione fu portata avanti e l'8 marzo 1913 Stravinskij firmò e datò la partitura orchestrale a Clarens, in Svizzera. La prima, che ebbe luogo il 29 maggio 1913 (data che, sia detto per inciso, è anche l'anniversario della caduta della nuova Roma, cioè di Costantinopoli), provocò alcuni disordini. Tutto ciò confermava quello che Virginia Woolf aveva descritto metaforicamente come un cambiamento della natura umana. Nei circoli intellettuali, il cristianesimo era diventato pubblicamente incredibile.

Sullo sfondo del progressismo del XIX secolo, la carneficina della prima guerra mondiale era inconcepibile. Eppure c'è stata. Come riconobbe Walker Percy,

I teorici dell'età moderna dovevano affrontare i disastri del tutto inattesi del XX secolo, ossia il fatto che, a distanza di trecento anni dalla rivoluzione scientifica e in corrispondenza con l'emergere dell'etica razionale nel cristianesimo europeo, l'uomo occidentale del XX secolo aveva scelto non già un'epoca di pace e di libertà, ma un'orgia di guerre, torture, genocidi, suicidi, assassini e rapine che non aveva l'eguale nella storia. L'età moderna è finita nel 1914³⁴.

³⁴ PERCY 1987, p. 27.

Ma tutto questo non era inconcepibile né per Spengler né per il gruppo di Bloomsbury, giacché tutto era cambiato. Anche le speranze progressiste dell'illuminismo dovevano essere riconsiderate.

La fede del XVIII e del XIX secolo nella ragione, nel progresso e nella pace, fu messa seriamente in crisi sui campi di battaglia del primo conflitto mondiale. Sopravvisse, ma in forme spesso mal sicure e distorte. Per alcuni, l'unica soluzione fu di immaginare che questa guerra fosse il conflitto che avrebbe messo fine a tutte le guerre. Altri abbandonarono del tutto le speranze di progresso. Altri ancora, sotto Hitler o sotto Stalin, abbracciarono una visione post-cristiana del futuro. Dopo la prima guerra mondiale tutto nella cultura laica dominante sembrava, e in larga misura era, profondamente cambiato. Gli imperi erano caduti, le economie navigavano nel caos, rivoluzioni covavano sotto traccia. Era emersa una Germania fortemente laica. Berlino era alle prese con la tentata rivoluzione spartachista e con i suoi postumi, in cui va collocata anche la morte di Karl Liebknecht (1871-1919) e di Rosa Luxemburg (1871-1919). Il risultato fu che la Repubblica tedesca divenne la Repubblica di Weimar perché l'Assemblea nazionale, per non esporsi ai pericoli che l'ordine pubblico avrebbe corso a Berlino, fu convocata per la prima volta a Weimar l'11 febbraio 1919. Una delle molteplici conseguenze di tutti questi eventi di grande portata fu la disillusione nei confronti della ragione, un sentimento che trovò espressione in alcuni movimenti artistici come il dadaismo³⁵. Altri si mossero in direzione diametralmente opposta esaltando le capacità della ragione e prospettando, per esempio, quelle promesse del materialismo dialettico che divennero parte integrante del dogma dello stato sovietico.

La fede nella ragione e il suo impegno a perseguire una giustizia laica si tradussero in una volontà forte e radicale di progresso morale, con il risultato che nel XX secolo alcuni stati laici abbracciarono una fede nella filosofia e nella razionalità etico-filosofica che giustificò lo sterminio di milioni di persone come condizione per il perseguimento di visioni laiche della giustizia e dell'ecce-

³⁵ La Erste Internationale Dada-Messe si tenne a Berlino, in Lützowufer, dal 30 giugno al 25 agosto 1920.

lenza umana. Le promesse della modernità furono così messe radicalmente in dubbio. Come scrive Michael Gillespie,

La visione della storia come progresso fu scossa fino alle radici dagli eventi catastrofici della prima metà del XX secolo, le guerre mondiali, la Grande Depressione, la nascita del totalitarismo e l'Olocausto. Che cosa era successo? La modernità, che era sembrata sul punto di garantire sicurezza universale, di liberare gli esseri umani da ogni forma di oppressione e di produrre un progresso senza precedenti, di fatto era finita in una barbarie fino a quel momento quasi del tutto sconosciuta. Quelle risorse che erano state universalmente considerate strumento di promozione della pienezza umana di fatto avevano innescato distruzioni inimmaginabili. E infine la politica della liberazione dell'uomo si era rivelata strumento di riduzione in schiavitù e di degradazione. L'orrore evocato da questi cataclismi fu così raccapricciante da scatenare dubbi e discussioni non solo sull'idea di progresso e di illuminismo ma anche sulla nozione di modernità e di civiltà occidentale³⁶.

Anziché portare la pace, il perseguimento della razionalità morale laica produceva divergenze, conflitti e guerre sanguinose. Di conseguenza, stava diventando sempre più chiaro ciò che avrebbe dovuto essere tale già nella Grecia del V secolo a.C., ossia che razionalità morale e politicamente ragionevole non esprimono una posizione sola, ma molte, e che non costituiscono neppure una garanzia di pace e di progresso. L'Occidente, dopo aver raggiunto il punto più alto della sua storia, aveva «perso contatto con le radici della nostra modernità» (BERMAN 1982, p. 17).

Con il suo nuovo ethos, la cultura laica dominante contemporanea, che è dopo Dio e dopo la metafisica, è anche in un senso importante dopo la morale. E non solo perché morale e bioetica non possono essere ciò che aveva promesso il progetto etico-filosofico dell'Occidente, cioè una prospettiva garantita dalla riflessione intellettuale e capace di essere canonica anche se separata da Dio. Questi sviluppi, stante il fallimento del progetto etico-filosofico, sollecitavano a riconsiderare anche l'autorità dello stato laico. Le promesse di Atene non potevano essere mantenute. Dal canto lo-

³⁶ GILLESPIE 2008, pp. 285-286.

ro, le promesse di Gerusalemme erano contro l'ethos del tempo e ancora più scandalose e incredibili. L'Occidente, celebrando il matrimonio tra Atene e Gerusalemme, ha posto in essere una struttura intellettuale che ha finito per produrre non solo la fine del cristianesimo, ma anche il crollo di qualsiasi giustificazione fondata dell'autorità dello stato. L'autorità dello stato, posta a confronto con il cristianesimo, appare del tutto inconsistente. L'impero cristiano aveva governato per grazia di Dio.

Vincendo la battaglia del Ponte Milvio il 28 ottobre del 312 e la battaglia di Crisopoli il 18 settembre del 324, Costantino aveva stabilito il cristianesimo e creato l'impero cristiano. Ed è per questo che, pur avendo partecipato al primo Concilio ecumenico di Nicea nel 325 soltanto come catecumeno e pur essendo stato battezzato soltanto il giovedì dell'Ascensione del 337, per morire nella ricorrenza della Pentecoste di quello stesso anno, egli diventò nondimeno Costantino il Grande, pari per dignità agli apostoli. Il cristianesimo ha il peso e l'importanza che ha grazie a lui e al suo impero. Si aggiunga che la storia successiva del cristianesimo e dell'Europa si mosse tutta quanta all'interno di una cristianità che resse per un millennio e mezzo grazie alla divina unzione della sua autorità. La stessa fondamentale trasformazione della cristianità occidentale avvenuta dopo la terza messa di Natale dell'anno 800, quando papa Leone III incoronò Carlo Magno imperatore del Sacro Romano Impero d'Occidente, ha lasciato intatta, anzi ha consolidato, l'idea che l'impero vantasse una sanzione divina. Quando Giovanni XII a Roma, nel 962, in occasione della festa della presentazione di Gesù al tempio (2 febbraio) incoronò Ottone il Grande, fu chiaro che la cristianità occidentale rappresentava una realtà a sé stante, che il papa benediceva proprio mentre rivendicava per sé una superiore autorità sull'imperatore e sui re. Il messaggio era che l'imperatore governava in virtù della grazia di Dio conferitagli dal papato. La cristianità occidentale si è rivelata dura a morire, ma ora, a parte alcune ambigue sopravvivenze rappresentate dai regni di Danimarca, d'Inghilterra e di Norvegia, con le loro chiese ufficiali regolarmente vuote, è certamente morta. Con la morte della cristianità, in Occidente è morta anche ogni speranza di fondare l'autorità dello stato su Dio; e con la transizione della modernità nella post-modernità è morta anche ogni spe-

ranza di fondare l'autorità dello stato sulla ragione. L'attuale stato post-moderno non può vantare alcun avallo né da Dio né dalla ragione, ma soltanto dalla forza.

Così siamo tornati alle riflessioni che hanno aperto il primo capitolo. Una cultura dopo Dio è una novità assoluta, e tale è anche la questione dell'autorità delle sue strutture politiche. Una cultura simile non era mai esistita prima. Persino i pagani riconoscevano la presenza di reali poteri spirituali, sia pure di poteri demoniaci. E allora che dire dell'autorità dello stato dopo Dio e dopo la speranza della modernità in una razionalità laica canonica? Le caratteristiche culturali che definiscono la post-modernità in larga misura comportano il riconoscimento del fatto che tutte le morali e le bioetiche laiche, come anche tutte le concezioni del politicamente ragionevole, non sono altro che narrazioni politiche e morali socio-storicamente condizionate e meramente particolari, narrazioni che sostengono intrecci particolari di intuizioni morali e politiche fluttuanti come posizioni a sé stanti nell'orizzonte del finito e dell'immanente. A differenza degli annunci concernenti le richieste morali e politiche di Dio – che in quanto giudicate espressione della prospettiva dell'occhio di Dio, anche un ateo potrebbe riconoscere, pur considerando fattualmente falsa la tesi della sua esistenza³⁷ – le varie posizioni morali e politiche laiche nel loro contenuto sono in via di principio completamente e necessariamente contingenti e plurali, nonché storicamente condizionate³⁸. Senza un fondamento, anche la legittimità politica, al pari di morale e bioetica laiche, risulta definitivamente priva di ogni radice. Que-

³⁷ Una visione della morale come comando divino in via di principio, in quanto implicante una prospettiva incondizionata, potrebbe essere apprezzata anche da un ateo a dispetto del fatto che egli non condivida l'esistenza o il contenuto di tale prospettiva.

³⁸ Di nuovo, non essendoci alcuna corretta argomentazione razionale capace di stabilire una particolare morale sostanziale, una morale laica come canonica, ogni morale laica ha un carattere socio-storicamente contingente, cioè è una costruzione socio-storicamente condizionata. Ciò è vero in quanto la morale laica non ha altro fondamento se non un grappolo di intuizioni reciprocamente legate tra loro, sostenute da una narrazione particolare, e tutte quante sono sospese nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Al contrario, i comandamenti di Dio, se non altro, fanno riferimento a un Dio che irrompe nella storia. Poiché questi comandamenti, queste norme, poggiano sulla Sua volontà, si fondano non già su un corretto argomento razionale, ma sulla volontà del creatore trascendente che rappresenta il punto di riferimento finale di tutto ciò che esiste.

sto stato di cose ha implicazioni molto vaste concernenti il contenuto e la forza delle tesi avanzate dalla contemporanea cultura laica dominante su questioni come la legittimità degli stati socialdemocratici e le loro posizioni in tema di libertà, uguaglianza, equa uguaglianza delle opportunità e diritti umani, oltre che tolleranza, giustizia sociale e dignità umana. Stante il predominio della cultura laica, siamo costretti a ripensare possibilità e significato della morale. Sfortunatamente scopriremo che l'auspicata autorità morale in cui speriamo potrà, nella migliore delle ipotesi, essere rimpiazzata solo dall'autorità del potere politico. La forza della ragione e la promessa autorità delle democrazie non possono essere rimpiazzate che dal potere. Come lamenta Agnes Heller, la modernità è finita. «La condizione di una comune spiritualità è già stata indicata: si chiama libertà. Il quadro politico necessario a renderne possibile la comparsa è già stato posto in essere: si chiama democrazia. Senonché nessuno spirito ha ancora riempito questo quadro. Dipendesse dalla modernità, Mosè continuerebbe a vagare nel deserto...» (HELLER 1990, p. 173).

3.6 VIVERE IN UNO STATO NON MINIMO: RICONSIDERAZIONE DELL'AUTORITÀ POLITICA

La laicizzazione o secolarizzazione che ha trasformato la cultura dominante e la sua morale ha trasformato profondamente anche il modo in cui tale cultura può coerentemente considerare lo stato e la sua autorità. Quanto è accaduto alla morale laica, cioè, è accaduto anche all'autorità politica laica, la quale non può più pretendersi fondata né sulla volontà di Dio³⁹, né sulla ragione, né, come nel caso dello stato con prerogative superiori a quelle dello stato minimo (che d'ora innanzi chiameremo per brevità «stato non minimo»), sulla volontà dei governati. È vero che uno stato minimo in via di principio può avere il consenso dei governati, ma nessu-

³⁹ In una cultura dopo Dio, l'affermazione di Paolo (Rom. 13,1-4) che anche i governi laici traggono da Dio l'autorità che consente loro di assicurare lo stato di diritto non godrà di alcun credito.

no vive veramente in uno stato minimo. Uno stato simile non esiste sulla faccia della terra. Così, l'autorità politica laica negli stati di fatto esistenti non ha alcun fondamento al di là della forza che tali stati riescono a imporre. Di nuovo, se le persone sono disposte a collaborare pacificamente tra loro e con la comune autorità morale laica, in uno stato minimo possono assicurare un'etica e una bioetica laiche formali fondate sull'autorità di coloro che mediante il mutuo consenso concordano di aderire a imprese particolari (ENGELHARDT 1991b, 1999). Ma questo vale solo per lo stato minimo. Lo stato non minimo è privo di un'autorità morale laica generale.

Stanti i limiti della razionalità morale laica, coloro che non condividono una visione comune del giusto, del bene e della virtù (ossia gli stranieri morali), se desiderano collaborare con comune autorità, possono mettere in atto una procedura mediante la quale tutte le persone disposte a tale collaborazione conferiscono autorità morale a imprese e strutture sociali comuni (ENGELHARDT 1991b, 1999). Tali procedure non possono stabilire la correttezza o il valore morale di nessuna delle iniziative che potrebbero essere adottate. Di conseguenza, il libero mercato ha più autorità morale delle elezioni democratiche, e l'IBM più autorità del Texas o della Francia⁴⁰. Non è possibile stabilire in termini laici generali neppure la correttezza o il valore morale di queste procedure, perché esse sono fondate sulla volontà di coloro che acconsentono. Ossia: non è possibile mostrare che le procedure con cui si fa appello al permesso dei partecipanti sono in sé e per sé canonicamente buone o cattive, giuste o sbagliate, virtuose o viziose. In termini morali laici generali non è possibile dimostrare che la morale procedurale, che fa leva sul permesso delle persone desiderose di collaborare per creare una sfera di autorità morale comune, abbia in sé e per sé una vera e propria dignità morale, e quindi che sarebbe moralmente sbagliato rifiutarsi di entrare in questa pratica o respingere l'appello al permesso individuale come fonte di autorità. Semplicemente, anche se non c'è alcuna argomentazione razionale corretta capace di stabilire una particolare gerarchia di beni (cioè di fondare una morale particolare), la pratica di non usare

⁴⁰ Per ulteriori analisi sull'autorità comparativa di governi e corporazioni, cfr. ENGELHARDT 1999, pp. 192 ss.

le persone senza il loro permesso rappresenta la sola possibilità di porre in essere una rete di autorità laiche comuni, giacché si fonda sul permesso individuale di tutti coloro che per qualsiasi ragione desiderano entrare nell'accordo. La pratica di usare le persone solo con il loro permesso offre una possibilità laica generale di stabilire un fondamento limitato per una pratica morale formale (formale nel senso che non specifica un contenuto morale particolare, una particolare teoria parziale del bene, una particolare gerarchia o ordine di beni primari, scopi e interessi umani). Ma non si può stabilire se sia giusto entrare in questa pratica.

In questa morale essenziale gli individui hanno la priorità non per effetto di un'affermazione o di un'adesione all'individualismo, bensì perché l'autorità morale laica generale, stante la sua visione delle persone come individui spogli di storia, di contesto sociale e di sesso, e stante anche l'insuperabilità del pluralismo morale, non può essere derivata da una visione morale laica, comune, concreta e canonica, ma deve essere fatta discendere per mancanza di alternative dalle persone individuali. Quando le persone si incontrano in un contesto morale in cui decidono di collaborare e lo fanno senza fare riferimento a Dio e senza una visione morale canonica finale ancorata all'essere o alla ragione, e quindi garantita da corrette argomentazioni razionali conclusive, allora non possono avere nessun'altra fonte comune di autorità morale che non sia il permesso degli individui. In una condizione simile, in cui degli stranieri morali collaborano tra loro, essi si incontrano tra loro al di fuori delle concrete comunità morali di appartenenza, ossia facendo astrazione da esse, e facendo astrazione anche da qualsiasi morale laica canonica che possa essere stabilita dalla ragione, perché una morale simile non esiste. Si incontrano come puri e semplici stranieri morali. In una condizione come questa, l'autorità morale non può essere fatta discendere che dagli individui, e ciò perché, da un lato, in una cultura laica non si può derivare l'autorità morale da Dio e, dall'altro, la razionalità morale non può assicurare mediante una corretta argomentazione un fondamento che possa guidarci in riferimento a una morale canonica. Senza Dio e senza una corretta argomentazione razionale conclusiva capace di stabilire una morale particolare, non c'è alternativa: un'autorità morale laica generale può essere derivata solo dal permesso degli indivi-

dui che acconsentono a collaborare. Poiché le sole strutture sociali avallate da questa autorità morale laica generale, in assenza di una corretta argomentazione razionale in grado di stabilire una morale sostanziale canonica, sono quelle costituite in forza del consenso degli individui che si mettono liberamente insieme – esattamente come avviene all'interno di uno stato minimo o quando al mercato gli individui fanno contratti e si associano tra loro – questa morale di risulta che vincola gli stranieri morali ha un carattere inevitabilmente libertario e individualistico.

Di nuovo, il carattere libertario e puramente formale di questa morale di risulta non discende da un valore insito nella scelta individuale o attribuito a essa. E questa morale generale non comporta alcun impegno a vivere al di fuori di una comunità morale densa, ossia unita attorno a una cultura e a una morale particolari. Si aggiunga – ed è una circostanza cruciale – che questa riflessione mette in luce la portata limitata dell'autorità morale laica, e la plausibilità della scelta di stabilire l'autorità morale laica delle strutture politiche di uno stato non minimo, ossia di riconoscere che tale autorità è limitata a causa dei plausibili limiti del consenso da parte delle persone destinate a essere governate da altri. Per cogliere la forza di tali limiti sulla possibilità che i cittadini di fatto acconsentano adeguatamente a essere governati da uno stato non minimo, basterà applicare all'acquisizione da parte dello stato di un'autorità politica laica mediante il consenso dei governati gli stessi requisiti che oggi sono generalmente richiesti per la validità del consenso a partecipare a ricerche che coinvolgono soggetti umani. Se tali requisiti per la validità del consenso fossero applicati per identificare il consenso a essere governati in uno stato non minimo, allora il consenso a essere o a restare cittadini dovrebbe essere informato e libero, e dovrebbero essere marcatamente sottolineati altresì i limiti dell'autorità morale politica laica, ivi compresa l'insufficiente autorità delle democrazie. Inoltre, se dare il consenso a essere governati fosse come acconsentire a essere soggetti di una ricerca, le persone a cui si chiede di acconsentire a essere governate dovrebbero essere libere di sospendere o di ritirare il proprio consenso (e se qualcuno lo ritirasse, potrebbe chiudersi nella sfera della sua privata sovranità?). Infine, ed è cosa della massima importanza, probabilmente *non tutti* i cittadi-

ni acconsentiranno a essere governati, come *non tutti* i potenziali soggetti di una ricerca acconsentiranno a farne parte.

Così siamo tornati al punto da cui siamo partiti. Uno stato laico che desideri avere il consenso reale dei governati deve essere uno stato minimo, ossia uno stato in cui, da un lato, nessuno viene usato senza il suo permesso e, dall'altro, lo stato stesso può presumere un consenso universale alla propria autorità per poter impedire alle persone di agire in modo inaffidabile sul piano della giustizia e quindi di usare gli altri senza il loro consenso come meri mezzi. O, per mettere le cose un po' diversamente, lo stato minimo, lo stato guardiano notturno, può ragionevolmente ritenere di avere il consenso dei cittadini oggetto di un governo minimo nella misura in cui le persone coinvolte acconsentono a collaborare senza ricorrere all'uso non consentito della forza, cioè con il permesso reciproco. In questa concezione dello stato minimo, quella che viene avanzata non è una proposta libertaria che comporti l'accantonamento delle comunità dense e non libertarie fatte da amici morali. Quella che viene cercata è invece una giustificazione laica generale della cooperazione su larga scala fra stranieri morali in uno stato non minimo. L'appello al permesso delle persone giustifica solo il mercato, i contratti e lo stato minimo. Il mio *Manuale di bioetica* (ENGELHARDT 1991b, 1999) e i miei *Viaggi in Italia* (ENGELHARDT 2011a) si occupano dell'implausibilità del fatto che i governi contemporanei, tra cui anche le democrazie, in quanto stati non minimi, godano del libero consenso di tutti o magari anche soltanto della maggioranza dei governati.

Desidero sottolineare ancora una volta questo punto centrale: la natura libertaria di una morale laica generale difendibile come la morale per stranieri morali o come una morale per le persone che decidono di collaborare tra loro in un contesto dopo Dio e dopo i fondamenti è pienamente compatibile con le morali di comunità morali concrete per quanto tutt'altro che libertarie (com'è il caso del comunismo dei monasteri). Nelle comunità volontarie e trasparenti al loro interno (per esempio, nei monasteri o in religioni come l'ebraismo ortodosso e il cristianesimo ortodosso), i cui membri di fatto acconsentono a vivere entro una particolare visione morale, la vita delle persone di solito è inquadrata in una morale sostanziale in cui la libertà non è considerata né il bene più importante né, e

tanto meno, la condizione determinante il giusto. Inoltre, i membri di queste comunità si incontrano come amici morali. Le argomentazioni svolte nel *Manuale di bioetica*, in *Secular Humanism* e in *Viaggi in Italia* non sono in contrasto con gli impegni morali sostanziali che, attraverso il consenso, vincolano le persone all'interno di particolari comunità morali consensuali e pacifiche, ma riguardano invece la questione di come degli stranieri morali, quando collaborano, possano usufruire di un'autorità morale comune. Eppure molti hanno interpretato in modo sbagliato i tre scritti appena citati facendone un manifesto libertario ostile alle comunità morali forti e dense. Ebbene, voglio chiarire esplicitamente che sarebbe un errore vedere in quelle argomentazioni il tentativo di avallare una morale libertaria concreta particolare, una comunità particolare di amici morali libertari.

Come stranieri morali, noi possiamo bensì incontrarci in una situazione caratterizzata da sordità a Dio e dall'assenza di fondamenti, ma molti di noi possono avere ancora molte ragioni per collaborare. Sia pure solo come stranieri morali, noi abbiamo nel permesso un'ultima fonte residua capace di consentirci un'etica della collaborazione, un'etica essenziale ma nondimeno moralmente fondata. Questa possibilità politica consente una giustificazione dello stato minimo, ma non dello stato non minimo. Come già si è detto, nessuno vive in uno stato minimo in cui l'autorità possa essere fatta discendere effettivamente dal consenso dei governati. Dopo Dio e dopo i fondamenti, anzi dopo il cristianesimo, l'autorità dello stato non minimo rappresenta quindi un rompicapo di notevole peso e importanza, giacché si tratta di un'autorità che non si può far discendere né da Dio, né dalla ragione, né dal comune consenso. Non sarà possibile concepire lo stato non minimo come dotato di autorità morale? E di che tipo di autorità potrà trattarsi? Nella situazione in cui di fatto viviamo, noi come stranieri morali non possiamo evitare di porre in essere una struttura politica anche se non abbiamo una visione comune della sua autorità, anzi anche se non abbiamo un modo comune di concepire in termini laici uno stato non minimo come dotato di autorità morale. E ammesso che invece questa struttura non abbia autorità morale ma soltanto politica, che cosa significa? Come va intesa questa autorità dello stato non minimo?

Dell'autorità dello stato e del politicamente ragionevole esiste una molteplicità di concezioni del tutto incompatibili tra loro e irriducibili l'una all'altra. E ognuna di esse ha le sue premesse di base e le sue regole di inferenza. Sono molte e irriducibili l'una all'altra. Questo stato di cose mina la plausibilità di qualsiasi argomento mirante ad attribuire un'autorità morale canonica allo stato non minimo o a una visione canonica del politicamente ragionevole. In presenza di una pluralità di visioni diverse e incompatibili, i *pen-te tropoi* di Agrippa si applicano non soltanto alla morale ma anche ai tentativi di giustificare l'autorità dello stato. Il che comporta una crisi per l'autorità dello stato contemporaneo. Il solo stato che può poggiare sul permesso o sul consenso dei governati è lo stato minimo. Senonché sulla faccia della terra non esiste un solo stato minimo. Pertanto non possiamo evitare la spiacevole conclusione che, al di là degli appelli retorici, anzi al di là della propaganda (per esempio, della prassi di inculcare fin dalla più tenera età l'idea che gli stati democratici hanno un'autorità morale), e – cosa ancora più importante – al di là anche della forza coercitiva istituzionalizzata a cui la maggior parte delle persone potrebbe giudicare prudente sottomettersi finché sussiste una protezione efficace della vita e della proprietà, lo stato non ha alcuna autorità morale laica canonica stabilita per esercitare la forza che esercita. Diversamente da ciò che avveniva nella cristianità, in cui il re era unto dalla chiesa e guidato dall'autorità divina, gli stati democratici laici possiedono soltanto l'autorità della forza a cui una porzione sufficiente di cittadini è disposta ad assoggettarsi per ragioni prudenziali. Ossia: lo stato non minimo, concepito in termini laici generali, è nella migliore delle ipotesi una struttura politica con cui un numero sufficiente di persone per ora è disposto a convivere pacificamente in vista della tutela della vita e della proprietà. In questa prospettiva lo stato rappresenta un *modus vivendi*, in quanto è privo di una razionalità morale che lo giustifichi e del sostegno di una visione canonica del politicamente ragionevole. Uno stato particolare inteso come *modus vivendi* è nella migliore delle ipotesi uno stato praticamente tollerabile.

Tenendo conto dei timori legati a una gestione arbitraria della cosa pubblica, ivi compresa la tirannia delle maggioranze, si possono pur sempre distinguere stati non minimi più o meno onerosi, e ciò anche se ognuno di essi viene considerato solo un *modus vi-*

vendi. La cattiva notizia è che l'autorità dello stato non può essere nemmeno quella di un *modus vivendi* nel senso forte di un assetto che tutti i soggetti hanno interesse a veder funzionare in modo continuativo. Un'utile sinossi dello stato come *modus vivendi* può essere quella proposta da Kozinski: «[è] la concessione puramente tollerabile, auto-interessata e non-di-principio che ciascun cittadino fa alle esigenze della realtà storica contemporanea “ossia dell'istituzione che fornisce la sola alternativa praticabile a una guerra civile distruttiva e senza fine”» (KOZINSKI 2010, p. 16, dove viene citato RAWLS 1993, p. 159). Ma l'espressione *modus vivendi* nell'accezione in cui la uso io ammette, invece, che molti individui che accettano il governo così com'è lo fanno soltanto nell'attesa che si presenti l'opportunità di un cambio migliorativo di regime. Molti, cioè, sarebbero pronti a vedere nella rivolta un'alternativa positiva alla sola condizione che il successo fosse più sicuro. L'autorità dello stato, così, non è altro che il nudo potere del governo. Ciò significa che molti, costretti dalla forza dello stato a vivere in uno stato non minimo, potrebbero continuare a riconoscere l'importanza di limitate strutture costituzionali capaci di porre dei vincoli, nei limiti del possibile, alle aspirazioni delle democrazie non meno che delle oligarchie. Un cittadino, per ragioni di prudenza, può sostenere costituzioni che impediscano non solo la tirannia di una minoranza, ma anche la tirannia della maggioranza. Stante la minaccia del dispotismo della maggioranza, molti, se non la maggioranza, giudicherebbero assai opportuno prevedere dei limiti costituzionalmente stabiliti al governo democratico allo scopo di impedire che lo stato laico venga usato per imporre in modo totalizzante la propria visione laica del giusto, del bene e della virtù. I vincoli previsti dalla Costituzione rappresentano un argine nei confronti non solo delle aspirazioni del fondamentalismo religioso, ma anche di quelle del fondamentalismo laico. In presenza di un insuperabile pluralismo morale e in una condizione di sordità nei confronti di Dio, un governo costituzionalmente limitato può rappresentare un baluardo nei confronti di una società che, diversamente, lascerebbe poco spazio sociale reale alla coesistenza di morali e religioni sostanzialmente e non solo formalmente diverse tra loro. Ma per quanto questa prospettiva possa apparire a molti ispirata a prudenza, non esiste alcun argomento razionale capace di conferirle uno status canonico.

Poiché i giudizi concernenti la natura dei limiti che occorre porre all'azione di governo devono far salve particolari premesse di base e alcune regole di inferenza, su questo terreno resteranno inevitabilmente divergenze sostanziali e insuperabili. Ciò significa che anche le considerazioni morali laiche generali con cui si giustificano governi costituzionalmente limitati fluttuano nell'aria prive di fondamento. Per prudente e attraente che possa apparire a molti (compreso l'autore di questo libro) un sistema di strutture costituzionali limitate, non c'è alcun argomento razionale conclusivo che lo giustifichi. L'autorità di tutti gli stati non minimi non poggia né sul consenso né su un'argomentazione razionale conclusiva. Pertanto gli stati concepiti sulla base di Costituzioni che limitano l'autorità politica delle maggioranze non sono in grado di giustificare moralmente l'autorità politica che pretendono e che esercitano più di quanto non potesse farlo Luigi XVI di Francia. E, di nuovo, le cose stanno così perché sulla questione di quale costituzione debba considerarsi politicamente appropriata e di quali beni debbano essere perseguiti da un governo non esiste una visione canonica unica, ma soltanto una pluralità di visioni incompatibili.

Così, ancora una volta, con buona pace delle religioni e delle ideologie democratiche laiche contemporanee, della democrazia limitata e dei diritti umani, giungiamo alla conclusione che lo stato non minimo è nella migliore delle ipotesi un *modus vivendi*, una struttura politica con cui un numero sufficiente di cittadini è disposto a convivere per rendere possibile uno stato di diritto a tutela della vita e della proprietà. Ma non c'è alcuna visione morale laica canonica che consenta di stabilire come decidere se uno stato particolare è o non è un *modus vivendi* più o meno accettabile. Al riguardo persone e comunità morali diverse avranno opinioni diverse e incompatibili. Inoltre, per persone che vivono più risolutamente che mai nell'orizzonte del finito e dell'immanente, sarà probabilmente decisiva la soddisfazione immediata di quelli che si lasceranno facilmente sedurre dalla retorica delle democrazie di massa. Sulla probabile stabilità politica di qualche forma di *modus vivendi* rispetto ad altre possono darsi tutt'al più giudizi empirici, ipotesi plausibili. Le guerre culturali attuali rispecchiano anche divergenze sull'accettabilità di una forma particolare di governo come *modus vivendi*.

3.7 LO STATO LAICO DOPO DIO

Il tramonto della speranza che la filosofia possa attribuire ai governi un'autorità morale laica generale ci fa toccare con mano quanto sia diversa la natura delle posizioni morali e politiche dopo Dio e dopo i fondamenti. A questo punto, di fronte a noi non ci sono soltanto il declassamento e il ridimensionamento della morale, ma anche la netta delegittimazione morale dello stato laico. Siamo entrati in una cultura dopo Dio, dopo la metafisica e dopo i fondamenti, cioè in un territorio normativo strutturato da un postulato metodologico ateistico. Abbiamo perduto in via di principio un punto di orientamento e di legittimazione ultima, sicché né re né maggioranze democratiche, per governare, possono vantare un diritto divino o una garanzia unica fondata sulla ragione. In una situazione di pluralismo morale, non c'è alcun argomento conclusivo che possa stabilire come canonica una particolare razionalità morale o una visione particolare del politicamente ragionevole. D'altro canto, la pretesa autorità dello stato è moralmente delegittimata, riducendosi né più né meno al possesso di una forza coercitiva sufficiente e a un appello retorico al mantenimento dello stato di diritto, a un livello *de facto* accettabile di legge e ordine. Nemmeno l'impero romano sotto Diocleziano (284-305 a.C.) pretendeva di operare senza l'approvazione suprema del Trascendente. Agli occhi di tutti, e ai suoi stessi occhi, l'imperatore agiva con l'autorità di Giove⁴¹. In breve, lo stato conserva la propria autorità fin tanto che i suoi membri non intendono rovesciarlo con la forza. Di conseguenza, in termini laici generali può essere accettato, almeno *pro tempore*, come un *modus vivendi*. La secolarizzazione ha aperto la strada non soltanto a una morale post-cristiana radicalmente differente, ma anche a una visione post-cristiana dell'autorità dello stato. L'appello alla forza resta il solo surrogato del fallito appello alla ragione.

⁴¹ Ricordo che l'Arco di Costantino a Roma mostra l'imperatore che dà la schiena a Giove. Cfr., per esempio, VAN DAM 2008, p. 67.

Fides et ratio: la sintesi del Medioevo occidentale e il suo collasso*

4.1 IL CRISTIANESIMO OCCIDENTALE: LA FEDE NELLA RAGIONE

Come mostra questo volume, la crisi della morale laica dopo l'illuminismo è il prodotto di aspettative eccessive, anzi decisamente false, al riguardo della metafisica e della filosofia morale, nonché del tramonto della prospettiva dell'occhio di Dio. Tali aspettative non garantite, radicate nella sintesi filosofica che ha plasmato l'emergere del cristianesimo occidentale all'inizio del secondo millennio, hanno fatto maturare una metafisica che prometteva di dimostrare l'esistenza di Dio e di giustificare una filosofia morale capace di stabilire una morale canonica mediante la corretta argomentazione razionale. L'Occidente ha ereditato dalla storia del cristianesimo occidentale una fede immotivata nella capacità della ragione di dimostrare ciò che la fede aveva precedentemente garantito. Il cristianesimo occidentale, infatti, aveva abbracciato una fede nella ragione che l'aveva indotto ad assegnare una posizione centrale nel suo magistero a una complessa struttura di tesi concer-

* Questo capitolo è nato come testo di una conferenza dal titolo «The Deflation of Morality: Rethinking the Secularization of the West», tenuta all'Università del Salento, a Lecce, il 1° febbraio 2012. Lontani abbozzi di alcuni materiali che compaiono qui sono presenti in altre due conferenze: la prima, intitolata «Religion, Politics, and the State: Rethinking Morality in Modern Secularized Societies», organizzata da Politeia, presso l'Università di Milano, si è tenuta il 30 gennaio 2012; la seconda, «Religion, Politics, and the State in Modern Secularized Societies», si è tenuta presso il Comune di Napoli il 6 febbraio 2012.

nenti la legge naturale e le capacità della filosofia. Tra l'altro questo progetto di filosofia morale prometteva una visione razionalmente garantita della morale che sarebbe stata in grado di fornire una *lingua franca* morale canonica, un discorso morale accessibile a tutti. Senonché, con il fallimento di questo progetto, ci si rivolse allo stato nella convinzione che potesse surrogare il potere della ragione.

L'aspettativa di riuscire a stabilire una morale canonica sostanziale e di poterla garantire mediante la corretta argomentazione razionale è rimasta anche tra gli europei occidentali post-cristiani. La fiducia nella possibilità di costituire una morale canonica laica razionalmente giustificabile, difesa da filosofi come Immanuel Kant (1724-1804), Jeremy Bentham (1748-1832), e John Stuart Mill (1806-1873), è espressione di questa fede nella ragione. Senonché, come abbiamo visto, questa fede ha incominciato a entrare in crisi nel XIX secolo, quando divennero chiare le inadeguatezze dei tentativi di costituire una morale razionale, e, alla fine del XX secolo, molti si resero conto che era infondata. La difficoltà di creare una morale o una bioetica laica canonica è legata al fatto che ormai, chiaramente, c'è un'insuperabile pluralità di razionalità morali. Questo fatto rappresenta una sfida sia per la morale laica sia per la morale cristiana occidentale maturata nel cattolicesimo romano. Per contestualizzare questo stato di cose, sarà bene ricordare che il cristianesimo originario non aveva questa fede nella filosofia morale. Esso non aveva né sposato la tesi che la corretta argomentazione razionale fosse in grado di stabilire una morale canonica, né cercato di sostituire al potere della ragione il potere dello stato, e ciò sebbene usasse consacrare e benedire i responsabili dello stato cristiano.

4.2 CONOSCERE DIO O AVERE CONOSCENZE SU DIO?

L'INCONTRO CON LA TRASCENDENZA

Il cristianesimo non è nato tra le braccia della filosofia. Cristo, attraversando la Palestina, non ha predicato la legge naturale. La chiesa dei primi tempi non era affatto un seminario di filosofia. E

gli apostoli non hanno abbracciato il legame di *fides et ratio*. Il cristianesimo dei primi cinque secoli ha confinato ai margini la fede filosofica greca nella ragione, sposando non già Atene ma Gerusalemme. E pur mutuando dai filosofi pagani greci termini e distinzioni, non ha fondato la propria teologia sulla loro filosofia. Al contrario, come ricorda Tertulliano, questa chiesa ha sempre guardato la filosofia con un certo distacco critico e anche con sospetto.

Scrivendo ai Colossesi [Paolo] afferma «Badate che non ci sia qualcuno che faccia preda di voi con la filosofia e una vuota frode, secondo la tradizione degli uomini, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» [I Col. 2,8]. Paolo era stato ad Atene e, avendo parlato con i filosofi, aveva conosciuto la saggezza umana e la sua pretesa di conoscere la verità; ma la saggezza dei filosofi non fa altro che corrompere la verità, dividendosi essa stessa in molteplici eresie e in una varietà di sette tra loro inconciliabili. Che cosa ha da spartire Gerusalemme con Atene? Che concordia può esservi tra l'Accademia e la chiesa o tra gli eretici e i cristiani? I nostri insegnamenti vengono dal «portico di Salomone» [At. 3,5] il quale a sua volta aveva insegnato che «il Signore deve essere cercato in semplicità di cuore» [Sap. 1,1]. Smettiamola di cercare di dar vita a un cristianesimo impuro venato di stoicismo, platonismo e dialettica! Dopo aver gioito con il Vangelo, non vogliamo dispute curiose! Ci basta la nostra fede e non ne desideriamo altre. Poiché questo ci dice la nostra fede, che non abbiamo bisogno di credere in nient'altro¹.

È nello stesso spirito che san Giovanni Crisostomo (347 ca-407) ha formulato le sue celebri osservazioni sui filosofi pagani della Grecia:

Platone, che ha composto quella ridicola *Repubblica*, o Zenone, o chiunque altro abbia scritto un trattato di politica o parlato di leggi – tutti costoro, insomma, affrontando questi temi, hanno dimostrato che a farsi sentire attraverso di loro doveva essere qualche spirito malvagio o un crudele demone in guerra con la nostra razza, nemico della modestia, ostile all'ordine e pronto a sconvolgere ogni cosa².

¹ TERTULLIAN 1994, *De praescriptione haereticorum*, VII, p. 246.

² CHRYSOSTOM 1994, *Homily I on the Gospel of St. Matthew* 10, p. 5.

I cristiani dei primi secoli vivevano secondo una morale canonica fondata non sulla filosofia ma sull'esperienza del Dio vivente che comanda.

Questa epistemologia morale del cristianesimo si rispecchia nel modo in cui la chiesa dei primi secoli intese il primo e il secondo capitolo della Lettera di san Paolo ai Romani. S. Giovanni Crisostomo riconobbe che san Paolo nel secondo capitolo non abbracciava affatto l'epistemologia morale che sta alla base della filosofia morale greca, e quindi anche alla base della bioetica laica odierna e della teoria cattolica romana della legge naturale. L'epistemologia morale del cristianesimo occidentale, che si è sviluppata nel secondo millennio, ha sostenuto tra l'altro che la ragione naturale è in grado di discernere affidabilmente bene e male anche in mancanza di un orientamento almeno minimamente religioso della propria vita. I cristiani dell'Occidente all'inizio del secondo millennio non praticavano più la disciplina ascetica necessaria alla teologia morale e quindi la teologia morale divenne un'impresa intellettuale anziché liturgica e ascetica. Senonché, dopo il peccato, la ragione naturale, come voleva la chiesa dei primi tempi, è una ragione decaduta. Non è con la razionalità filosofica, ma con il sapere noetico, ossia con un sapere che può essere conquistato solo in una condizione di affrancamento dalle passioni, che diventa possibile fare teologia e conoscere Dio mediante una vita ascetico-liturgica³. San Giovanni Crisostomo ha riconosciuto che nel primo capitolo della Lettera ai Romani, san Paolo sottolineava che, se la vita della persona è distorta da un falso culto, se si adora la creatura invece che il creatore, si finisce per percepire in modo sbagliato le norme che devono guidare la condotta⁴. In tal caso, inoltre, l'indi-

³ «Lo stadio dell'illuminazione costituisce il primo affrancamento dalle passioni. Tratti caratteristici di questo livello sono la conoscenza degli esseri, la "teoria" delle cause degli esseri e la partecipazione allo Spirito Santo. Benefici dell'illuminazione sono la purificazione del *nous* mediante la grazia divina, che consuma il cuore come il fuoco; la rivelazione noetica dell'"occhio del cuore" e la nascita della Parola, nobilmente intesa, nel *nous*. In altre parole, in questo stato l'uomo acquisisce la conoscenza di Dio e perviene a un'incessante preghiera noetica. Inoltre, arriva a conoscere le cose umane e divine e sperimenta la rivelazione dei misteri del regno dei cieli» (HIEROTHEOS 1994, p. 50).

⁴ Come sottolinea san Paolo: «Per questo Dio li ha abbandonati a turpi passioni. Le loro donne infatti hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura. E

viduo sarà assediato da passioni fuorvianti destinate a distorcere ulteriormente la sua vita⁵. In tal modo si innescherà un crescendo di perversione. L'azione della legge nel proprio cuore (*to ergon tou nomou*) sarà al riparo da ogni distorsione solo se si vive una vita moralmente e liturgicamente ordinata che impedisca il disorientamento del conoscere. Data la nostra natura di esseri chiamati a diventare dio mediante la grazia (SANT'ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 54,3), noi siamo in grado di incominciare a sapere che cosa si deve fare, ma solo mediante il giusto culto e la giusta azione, che mantengono il carattere bene-ordinato di questa natura, giacché noi siamo esseri che per natura sono chiamati a adorare Dio e a vivere in unione con Lui. Di nuovo, a questo sapere si giunge solo se ci si orienta correttamente a Dio. Perciò, nel suo commento al secondo capitolo della Lettera ai Romani⁶, san Giovanni Crisostomo sottolinea:

Quando parla di Greci e di pagani, qui [Rom. 2,12-16] [Paolo] intende non quelli che adoravano gli idoli, ma quelli che adoravano Dio, obbedivano alla legge di natura, e rispettavano rigorosamente ogni cosa, salvo le osservanze ebraiche che contribuiscono alla pietà – come avevano fatto Melchisedech e i suoi, e come Giobbe, i Niniviti e Cornelio⁷.

La chiesa dei primi secoli non si aspettava affatto che i pagani potessero abbracciare affidabilmente l'equivalente di una morale e di una bioetica cristiane. E soprattutto era ben lungi dal pensare che la filosofia morale laica potesse approdare da sola alle norme

gli uomini pure, abbandonato l'uso naturale della donna, si sono accesi di perversi pensieri gli uni verso gli altri, commettendo turpitudini maschi con maschi, ricevendo in se stessi la mercede meritata dal loro pervertimento. E siccome non si son dati pensiero di conoscere Dio, Dio li ha abbandonati a pensieri perversi di modo che commettono azioni che vanno contro ogni legge» (Rom. 1,26-28).

⁵ Come argomenta san Paolo, «pur avendo conosciuto Dio, non l'hanno glorificato come Dio, né gli hanno reso grazia, ma si sono perduti nelle loro vane elucubrazioni e la loro mente insensata si è trovata immersa nelle tenebre» (Rom. 1,21).

⁶ «Anzi, se dei pagani che non hanno la legge fanno per natura quello che prescrive la legge, sono legge a se stessi, pur non avendo la legge, dimostrando così che i dettami della legge sono scritti nei loro cuori, come attesta con i suoi giudizi la loro coscienza, la quale volta per volta li accusa e li difende» (Rom. 2,14-15).

⁷ CHRYSOSTOM 1994, *Homily V on Romans*, vol. 11, p. 363.

del buon agire, perché «Dio ha reso stolta la saggezza del mondo» (I Cor. 1,20). Una conseguenza di questo stato di cose è che per la chiesa dei primi tempi non esiste alcun punto di vista etico-filosofico neutrale che possa attutire la collisione tra cristianesimo tradizionale, da un lato, e, dall'altro, morale non cristiana o bioetica non cristiana della cultura post-cristiana, anzi laica, del nostro tempo.

Tra la posizione del cristianesimo del primo millennio e quella degli ebrei ortodossi c'è una somiglianza importante. I cristiani tradizionali, al pari degli ebrei ortodossi, concordano, in particolare, nel riconoscere un Dio pienamente trascendente che comanda, di cui si fa esperienza noeticamente e che dà la precedenza al sacro sul bene, al personale sull'universale. La prospettiva dell'occhio di Dio nell'antica chiesa dei cristiani ortodossi è un punto di osservazione che, lungi dal dischiudere principi morali generali, idee universali o norme astratte, mette in luce la visione delle persone della Trinità. La prospettiva dell'occhio di Dio propria dei cristiani ortodossi e degli ebrei ortodossi non è quella di un giudice anonimo, ma quella di un padre personale che si rivolge alle persone in quanto persone. Diversamente da ciò che avveniva nella visione universalistica platonica della giustizia, qui tutto è personale. Nell'Esodo, per esempio, Dio dichiara: «Farò grazia a chi farò grazia e avrò misericordia di chi avrò misericordia» (Es. 33,19). È questa prospettiva che consente al re Davide, assassino e adultero ma anche antenato di Cristo, di affermare: «Contro di te, contro di te solo, ho peccato; ho fatto ciò ch'è male agli occhi tuoi» (Sal. 51). Questo paradigma pone al centro il riconoscimento del Dio personale che comanda, che ha misericordia e che perdona, non una morale indipendente e dei valori che essa possa affermare.

Poiché le norme morali cristiane ed ebraiche affondano le proprie radici nei comandamenti di Dio, per gli ebrei ortodossi e per i cristiani tradizionali, propriamente parlando, non ci sono valori indipendenti e/o visioni della vita virtuosa, non ci sono valori giudaico-cristiani. Ossia: la vita non deve orientarsi in riferimento a cose o stati di cose dotati di valore intrinseco o desiderabili in sé, ma in riferimento a Dio e ai desideri e valori che Egli esprime. Diversamente si finisce per amare la creatura (per esempio, i valori) indipendentemente dal loro orientamento al Creatore, con il risultato di esprimere una visione distorta di ciò che si deve apprezzare

e desiderare. Le varie leggi date ai figli di Noè e agli ebrei sono cose completamente diverse dai discorsi sui valori laici che aspirano a offrire una lingua franca morale. I comandamenti di Dio, diversamente dai valori, creano una relazione personale tra Colui che comanda e colui a cui viene comandato. Con un comando, Dio dà voce a un'ingiunzione personale su come accostarsi a Lui. I valori, al contrario, possono essere oggetto di considerazione spassionata e impersonale. Un comando divino entra nella vita di una persona.

In questo senso importante, cristiani ed ebrei ortodossi non hanno una morale. La morale, cioè, non appare come un *quid tertium* tra Dio ed essere umano che i filosofi possano definire, elaborare, contemplare ed esporre. Né la morale appare come un tessuto di norme che possa avvantaggiarsi di un radicale ripensamento filosofico. C'è invece, nell'ortodossia ebraica e cristiana, il riconoscimento del Dio che ha dato sette leggi ai figli di Noè e 613 leggi agli ebrei. Naturalmente, tutte queste leggi hanno delle implicazioni sulla questione di quali valori debbano essere affermati o respinti e di quali beni debbano essere perseguiti. Ma le norme di comportamento abbracciate da ebrei e cristiani ortodossi non hanno una base etico-filosofica, non poggiano su una visione o su una concezione dei valori, bensì sull'incontro con un Dio personale. L'Occidente è entrato nel secondo millennio quando il paradigma morale cristiano originario è stato profondamente trasformato e abbandonato a favore di una sintesi etico-metafisica di aristotelismo, platonismo, stoicismo e cristianesimo. A creare il cristianesimo occidentale è stata questa svolta nel significato delle norme di comportamento e nel carattere della teologia, non solo la generazione di nuovi dogmi. Il secondo millennio in Occidente è incominciato con l'adozione di un mondo-della-vita radicalmente nuovo.

4.3 LA CREAZIONE DEL CRISTIANESIMO OCCIDENTALE

Già con Agostino di Ippona (354-430) il cristianesimo occidentale aveva incominciato ad assumere un'identità propria e a costruire una nuova visione del cristianesimo. Agostino esercitò un forte influsso in Occidente in quanto fu il solo dei quattro Padri latini (con san

Gerolamo, sant' Ambrogio e san Gregorio Magno) a scrivere opere filosofiche e teologiche di grandissimo respiro. Soprattutto egli ebbe una sensibilità filosofica e discorsiva molto forte che gli consentì di vedere le cose da filosofo. Un ultimo ma importante indice del peso che egli esercitò in Occidente sta nel fatto che egli affrontò una vasta gamma di questioni teologiche contribuendo a costruire la visione del cristianesimo occidentale su 1) celibato dei preti; 2) status morale dell'aborto precoce; 3) natura della Trinità; 4) moralità del mentire; e 5) significato della libertà di scelta. Di conseguenza, con Agostino ha iniziato a prendere forma un nuovo cristianesimo.

Una caratteristica molto particolare del cristianesimo occidentale è il celibato dei preti. Già nel primo Concilio di Nicea nel 325 i vescovi provenienti dall'Occidente, probabilmente sotto l'influsso del neo-platonismo, avevano proposto di imporre il celibato ai preti. Socrate Scolastico espone in questi termini le discussioni avvenute a Nicea su questo tema:

Ai vescovi pareva opportuno introdurre nella chiesa una nuova legge per impedire a tutti coloro che avevano ricevuto i sacri ordini, ossia vescovi, presbiteri e diaconi, di avere rapporti coniugali con le mogli che avevano sposato prima dell'ordinazione. Senonché, mentre ferveva questa discussione, Pafnuzio, alzandosi nel bel mezzo dell'assemblea dei vescovi, chiese loro calorosamente di non voler imporre un giogo così pesante ai ministri della religione, anche perché «il matrimonio è una condizione onorevole e il talamo è senza macchia». Li invitò altresì, invocando Dio, a non danneggiare la chiesa con restrizioni troppo vincolanti, «giacché non tutti gli uomini», disse, «possono sopportare la pratica di una rigida continenza; né tutti saranno in grado di preservare la castità delle loro mogli»; e terminò qualificando il rapporto di un uomo con la sua legittima moglie come una manifestazione di castità⁸.

Il racconto di Socrate Scolastico è confermato da Sozomeno⁹.

⁸ SCHOLASTICUS 1994, p. 18.

⁹ Al Concilio di Nicea, «[...] Pafnuzio, il confessore, si alzò e si pronunciò contro questa proposta; disse che il matrimonio è una condizione onorevole e casta e che la convivenza con la propria moglie è castità. E invitò il Sinodo a non approvare questa norma, perché sarebbe stato difficile rispettarla. Osservò che, anzi, poteva essere occasione di incontinenza per i sacerdoti e per le loro mogli; e ricordò loro che, secondo l'antica tradizione della chiesa, coloro che al momento in cui prendevano par-

Mentre il primo Concilio di Nicea respinse la proposta di imporre il celibato, la chiesa di Cartagine, nel Concilio del 418 o 419, a cui partecipò Agostino, proibì a vescovi, preti e diaconi di avere rapporti sessuali con le proprie mogli. «Fu deciso che vescovi, presbiteri e diaconi e tutti coloro che maneggiano le cose sacre, in quanto guardiani della sobrietà, si astengano dalle donne» (NICODEMUS, AGAPIUS 1983, p. 607). Il sacerdozio fu considerato incompatibile con la sessualità del matrimonio anche se il canone LI degli 85 Canoni apostolici destituisce i preti che non si sposano, a meno che non lo facciano per ragioni di ascetismo o di salute¹⁰. Ma in Occidente stava diffondendosi la convinzione che il sacerdozio fosse incompatibile con il letto matrimoniale, anche se il cristianesimo insegnava che il talamo è senza macchia (Ebr. 13,4). Alla fine, l'imposizione del celibato ai preti nel cristianesimo occidentale venne condannata da Costantinopoli. In particolare, il Canone XIII del Concilio Quinisesto (detto anche Concilio di Trullo, 692) afferma:

Abbiamo appreso che nella chiesa di Roma vige la prassi, considerata equivalente a una disposizione canonica, che gli ordinandi al diaconato e al presbiterato devono promettere solennemente di non avere più rapporti con le loro mogli. Noi, al contrario, in conformità con l'antico canone del rigorismo e dell'ordine apostolico, desideriamo che d'ora innanzi i legittimi legami matrimoniali degli uomini consacrati diventino più forti e non vogliamo in nessun modo né vietare loro di avere rapporti con le proprie mogli né privarli del reciproco sostegno matrimoniale, ove il tutto si svolga a tempo debito. Perciò, se un uomo viene trovato degno di

te alla comunione dei sacri ordini non erano sposati, dovevano rimanere tali, mentre coloro che erano sposati, non erano tenuti a lasciare le proprie mogli. Questo fu il parere di Pafnuzio, che personalmente non era sposato, e il Sinodo fece proprio il suo consiglio e non adottò nessuna decisione al riguardo, ma lasciò la decisione sulla questione al giudizio individuale, senza alcuna costrizione» (SOZOMEN 1994, *The Ecclesiastical History*, cap. XXIII, vol. 2, p. 256).

¹⁰ «Se un vescovo, un presbitero o un diacono o chiunque faccia parte della lista sacerdotale si astiene dal matrimonio, dalla carne o dal vino, non per imporsi una mortificazione, ma perché aborrisce queste cose, dimenticando che tutte le cose sono decisamente buone e che Dio ci ha fatti maschi e femmine, così screditando in modo blasfemo l'opera divina della creazione, lo si inviti a correggere queste idee oppure lo si privi dell'ufficio e lo si espella dalla chiesa. Se è un laico, lo si tratti allo stesso modo» (NICODEMUS, AGAPIUS 1983, Canone LI, p. 91).

essere ordinato suddiacono, diacono o presbitero, non gli si deve in nessun modo impedire di essere elevato a questo rango mentre coabita con la sua legittima moglie. Né gli si deve chiedere al momento dell'ordinazione di astenersi dall'aver rapporti con la moglie. Agire diversamente, infatti, vorrebbe dire disprezzare il matrimonio che fu istituito da Dio e benedetto dalla sua presenza, come attestato dall'inequivoca dichiarazione del Vangelo: «L'uomo non divida ciò che Dio ha unito» (Mt. 19,6); e dall'insegnamento dell'apostolo: «il matrimonio sia in onore presso tutti e il talamo senza macchia» (Ebr. 13,4), e ancora: «Sei tu legato a una moglie? Non cercare di esserne sciolto» (I Cor. 7,27). [...] Pertanto, se qualcuno, contrariamente a quanto disposto dai Canoni apostolici, pretende che una persona che abbia preso i sacri ordini – presbiterato, diaconato o suddiaconato – debba astenersi dai rapporti e dalla coabitazione con la moglie legittima, sia destituito dall'ufficio. Parimenti, se un presbitero o un diacono ripudia la moglie con la scusa della pietà, sia scomunicato; e se persiste, sia destituito dall'ufficio¹¹.

La chiesa dei concili dava per scontato che la sessualità matrimoniale è benedetta da Dio e tale benedizione non viene meno se si tratta del matrimonio di un prete con sua moglie. L'imposizione del celibato è contro la tradizione e i canoni.

Ma l'Occidente ha persistito nella condanna del matrimonio dei preti, e ciò a dispetto del fatto che i preti in Occidente hanno continuato a sposarsi e a coabitare apertamente con le proprie mogli, specialmente in alcuni territori periferici come l'Inghilterra, almeno fino al XII secolo e oltre. Il risultato di tutto ciò fu una situazione molto instabile per i preti sposati e le loro mogli, che finirono per essere oggetto di una vera e propria persecuzione. Per esempio,

Il concilio di Londra del 1102 aveva proibito il matrimonio dei preti e sancito il divieto con sanzioni severe [...] Ma il Re continuò a farne una questione economica e a «ricevere notevoli somme di denaro dai preti che volevano essere autorizzati a vivere come prima» [...] Sembra certo che gran parte del clero delle parrocchie e anche dell'alto clero continuò ad avere rapporti con le donne. [Da-

¹¹ Ivi, pp. 305-306.

ta l'opposizione di Roma,] la legislazione [spesso] non ha fatto altro che trasformare una relazione legale in una relazione illecita¹².

I preti delle parrocchie [...] di solito erano sposati, o almeno «prende-
vano in casa una giovane domestica (focaria) che accendeva lo-
ro il fuoco, ma ne spegneva la virtù» e «riempiva la loro povera
casa di infanti, culle, levatrici e nutrici»¹³.

Nei secoli, l'imposizione del celibato ha creato un'infinità di problemi e, tra l'altro, ha contribuito a porre in essere qualche stimolo alla Riforma.

Di punti di conflitto morale ce ne sono stati anche altri. La chiesa ha deciso fin dall'inizio di proibire categoricamente l'aborto, cosa che l'ortodossia apprezza anche oggi. Agostino ha accettato la proibizione, ma ha modificato la nozione di aborto. Data la sua dedizione alla riflessione discorsiva, ha fatto propria l'idea che l'aborto implica l'uccisione di una persona, ma con la precisazione che l'aborto precoce non equivale all'omicidio in quanto l'embrione all'inizio non è «animato» e quindi non è persona (*Quaestionum in Heptateuchum*, ii, 80, *Patrologia Latina*, XXXIV, 626). Agostino così, con il suo apprezzamento della proibizione cristiana dell'aborto, ha contribuito direttamente al carattere filosofico della battaglia condotta dal cristianesimo occidentale.

La proibizione dell'aborto risale agli inizi della chiesa. La *Didaché*, un'opera ascrivibile alla seconda metà del I secolo, per esempio, elenca le seguenti proibizioni:

Tu non uccidere; non commettere adulterio; non commettere sodomia; non fornicare; non rubare; non usare la magia; non usare filtri; non procurare l'aborto e non commettere infanticidio; non desiderare le cose del tuo vicino; non spergurare; non dire falsa testimonianza; non calunniare e non covare rancore. Evita ogni doppiezza e di' sempre sinceramente ciò che pensi, perché la menzogna è una trappola mortale. La tua parola non sia né falsa né vana, ma si rispecchi nella tua azione. Non essere avaro, né oppressivo, né ipocrita, né maligno, né superbo. Non fare piani malvagi contro il tuo vicino. Non odiare nessuno, anche se ti accadrà di

¹² POOLE 1955, p. 183.

¹³ Ivi, pp. 224-225.

disapprovare qualcuno, di pregare per qualcuno e di amare qualcuno più della tua stessa vita¹⁴.

Diversamente da ciò che accade qui, la proibizione originaria dell'aborto era indipendente da ogni considerazione del momento dell'animazione. Al riguardo, san Basilio Magno ha riaffermato la posizione ortodossa come divieto indipendente: «La donna che ha deliberatamente distrutto un feto deve ricevere la punizione che tocca all'omicida. E tra noi non stiamo neppure a chiederci se il feto era già formato oppure no» (ST. BASIL 1955, vol. 2, p. 13)¹⁵. Questa categorica proibizione dell'aborto collima con una delle leggi date ai figli di Noè¹⁶. Senonché la chiesa occidentale ha ribadito l'effetto distorsivo delle riflessioni filosofiche, lo stesso che si era verificato in precedenza nella scuola teologica di Alessandria, dove avevano preso il sopravvento preoccupazioni filosofiche che si erano fatte sentire soprattutto nell'insegnamento di Origene e che avevano portato alla sua condanna. Anche le riflessioni etico-filosofiche del cattolicesimo romano sull'aborto finirono per concentrarsi sulla questione del momento in cui l'anima entra nell'embrione.

Data l'influenza della filosofia aristotelica sul cattolicesimo romano a partire dal XIII secolo e stante in particolare l'argomento di

¹⁴ *Didaché* 1965, pp. 311, 313, II.2-7. Proibizioni analoghe dell'aborto e dell'infanticidio ricorrono nell'*Epistola di Barnaba*, risalente al II secolo. «Non procurare l'aborto, non commettere infanticidio» (BARNABAS 1965, XIX,5, p. 403).

¹⁵ Il curatore della traduzione delle lettere di san Basilio osserva: «Per “feto formato” si intende un feto in cui è già stata infusa l'anima razionale; per “feto non formato” si intende il feto in cui non è ancora stata infusa l'anima razionale. La distinzione tra feto formato e feto non formato è riconosciuta in Esodo 21,22-23 (LXX)» (ST. BASIL 1955, vol. 2, p. 13).

¹⁶ Gli ebrei riconoscono un divieto *sui generis* assoluto di aborto che vale anche per i gentili. Essi sapevano che a Noè e ai suoi figli erano state date sette leggi. «Ai figli di Noè erano già state ordinate sette cose: leggi sociali; astenersi dalla bestemmia; dall'idolatria; dall'adulterio; dallo spargimento di sangue; dalle rapine; dal mangiar carne tolta da un animale vivo. Il rabbi Anania ben Gamaliel aggiunge il divieto di condividere il sangue tolto a un animale vivo (*Sanhedrin* 56^a). Un tribunale ebraico, commentando la proibizione dello spargimento di sangue al tempo di Cristo, sostenne che [un figlio di Noè viene mandato a morte] anche per l'uccisione di un embrione. Per quale ragione Ismaele dice questo? – Perché sta scritto: se qualcuno sparge il sangue dell'uomo dentro un [altro] uomo, il suo sangue verrà a sua volta sparso. Che cos'è un uomo dentro un altro uomo? – Un embrione nel grembo di sua madre» (*Sanhedrin* 57^b).

Aristotele che l'anima razionale entra nel corpo solo qualche tempo dopo il concepimento – 40 giorni dopo per i maschi e 80-90 per le femmine (cfr. *De generazione animalium* 2.3.736 a-b e *Historia animalium* 7.3.583 b) – i teologi occidentali, tra cui san Tommaso, affermarono che l'aborto precoce non equivale alla soppressione di una vita umana¹⁷. La conseguenza fu che nel diritto canonico l'aborto precoce non fu considerato omicidio¹⁸ dal 1234¹⁹ alla revisione della legge canonica del 1917 che entrò in vigore il 19 maggio 1918 (DENZINGER 1965, p. 704), con esclusione del periodo che va dal 1588 al 1591 (SIXTUS V 1588).

Il dogma che poteva nuovamente suffragare l'equazione tra aborto precoce e omicidio fu di nuovo in vigore per i cattolici romani almeno dal 1854²⁰. Il punto è che Agostino fece un passo

¹⁷ Gli argomenti con cui Tommaso d'Aquino sostiene che l'anima razionale entra nel feto solo qualche tempo dopo il concepimento implicano una riformulazione della posizione di Aristotele. Cfr. *Summa Theologica* I, qu.118, art. 2, nonché II-IIae, qu.64, art. 8. Vedi anche il commento di Tommaso alla *Politica* di Aristotele e la posizione di Aristotele sul ricorso all'aborto: THOMAS AQUINAS 1875a, vol. 26, p. 484, libro VII, Lectio XII. Tommaso ha affrontato questo problema anche nel commento alle Sentenze di Pier Lombardo: THOMAS AQUINAS 1875b, vol. 11, p. 127.

¹⁸ Per la storia della maturazione nella legge canonica di una distinzione tra aborto precoce e aborto tardivo sul piano del significato morale, cfr. *Corpus Iuris Canonici Emendatum et Notis Illustratum cum Glossis: decretalium d. Gregorii Papae Noni Compilatio* (Roma, 1585), *Glossa ordinaria* al libro 5, titolo 12, cap. 20, p. 1713.

¹⁹ Il 5 settembre 1234 papa Gregorio IX, nella bolla *Rex pacificus*, affermò che il suo *Corpus Iuris Canonici* era il codice ufficiale della legge canonica per i cattolici romani. Le decretali di Gregorio IX includevano materiale proveniente dalla collezione di canoni di Graziano, ossia dal *Decretum Gratiani* detto anche *Concordia discordantium canonum*. Questo codice distingueva tra aborto precoce, che non riguarda un feto animato, e aborto tardivo, che lo riguarda.

²⁰ Nel cattolicesimo romano il dibattito sul momento in cui l'anima razionale entra nel corpo dopo il concepimento ha influito sulle riflessioni concernenti la data in cui celebrare il concepimento di Maria, madre di Dio, e ne ha a sua volta risentito. Queste discussioni hanno chiamato in causa anche il dogma cattolico dell'immacolata concezione. La questione era che «prima della creazione dell'anima di Maria quello che sarebbe diventato il suo corpo condivideva la sorte comune degli uomini; nonché prima della creazione della sua anima, Maria non esisteva ancora» (NICOLAS 1958, p. 333). All'inizio del XVIII secolo, la festa del concepimento di Maria nella chiesa cattolica era stata collocata nove mesi prima della sua nascita (8 dicembre). L'8 settembre 1854 papa Pio IX proclamò «infallibilmente» il dogma dell'immacolata concezione di Maria, madre di Dio, cioè dichiarò che Maria era stata concepita senza le conseguenze del peccato di Adamo *in primo instanti suae conceptionis* (DENZINGER 1965, *Bulla Ineffabilis Deus*, p. 562), dando così per scontato che

importante verso l'adeguamento della morale cristiana occidentale ai requisiti della filosofia morale, il che significa che il dogma è cambiato col cambiare delle mode filosofiche. La trasformazione della teologia morale cristiana occidentale in una forma di filosofia morale o almeno in una teologia morale legata ai vincoli e agli scopi posti dalla filosofia morale era stata completa a partire dagli ultimi decenni del XIII secolo.

Di dogmi importanti collegati all'opera di Agostino ce ne sono anche altri. Diversamente da quanto previsto dal Credo niceno-costantinopolitano (il cui testo latino, al riguardo dello Spirito santo, recita «Ex patre procedentem», *Conciliarum* 1962, p. 20) e dal Vangelo di Giovanni 15,26 («Quando sarà venuto il consolatore, che io vi manderò di presso al padre, lo spirito di verità che procede dal padre, egli mi renderà testimonianza»), Agostino ha argomentato la tesi nuova che lo Spirito santo procede non solo dal Padre ma anche dal Figlio, e fu per questo che nel Credo venne inserito il termine *filioque* (e dal figlio) (AGOSTINO, *De Trinitate*, L.XV, cap. 27.48). La conseguenza di questa modifica fu che in Occidente, da un lato, venne oscurata la verità che tutto viene dalla sola persona pienamente trascendente del Padre e, dall'altro, che emerse una modalità del tutto diversa di rivolgersi a Dio e di sperimentarne la presenza, una modalità che nasceva dalla riflessione filosofico-teologica, anziché dall'esperienza teologica. Da allora, l'Occidente smise di pensare che tutto proviene dal Padre, da cui viene generato il Figlio e ha origine la processione dello Spirito santo.

Inoltre, distaccandosi dalla chiesa degli apostoli e dei primi padri²¹, Agostino sostenne che è sempre proibito dire il falso con l'intenzione di ingannare («Mendacium est locutio contra mentem ad fallendum prolata» [S. Aug. contra Mendacium c. 4]; GÉNICOT 1902, vol. 1, § 413, p. 390), e in tal modo formulò una nuova visione di come, tra le altre cose, bisogna agire in difesa dell'innocente (RAMSEY 1985). Qualora i nazisti bussassero alla porta per arrestare degli ebrei, per esempio, gli ortodossi sarebbero pronti a dire loro tutte le bugie necessarie per intralciare i loro disegni e non

l'animazione aveva avuto luogo nel momento del concepimento. In tal modo veniva meno ogni distinzione tra aborto precoce e aborto tardivo.

²¹ Per una discussione del ruolo cruciale di Agostino nella maturazione della tesi cattolica che dire il falso è sempre proibito, cfr. RAMSEY 1985.

si limiterebbero affatto a cercare qualche formulazione sperabilmente ingannevole della verità. In contrasto con Agostino, san Giovanni Cassiano, detto anche il Romano Giusto (360-432), afferma:

I santi e le persone più amate da Dio si sono serviti della menzogna non solo senza macchiarsi di alcun peccato, ma anzi guadagnando grandissimo merito; e se la scelta di ingannare ha potuto dar loro gloria, che cosa avrebbe potuto far conseguire loro la verità se non condanna? È il caso della meretrice Rahab: di lei la Scrittura non racconta nulla di buono, limitandosi a dire della sua lascivia; eppure per il solo fatto di aver mentito per nascondere i messi e non tradirli ha ottenuto di essere associata al popolo di Dio in una benedizione eterna. Che se, al contrario, avesse preferito dire la verità e tutelare i suoi concittadini, senza dubbio lei e tutta la sua famiglia non si sarebbero sottratte alla distruzione imminente, né le sarebbe stato concesso di essere associata a coloro che avevano propiziato la nascita di nostro Signore e di venire inclusa nella lista dei patriarchi. E a una sua discendente non sarebbe accaduto di diventare, per il suo tramite, la madre del Salvatore di tutti²².

Diversamente da Agostino, il cristianesimo ha riconosciuto che, se l'intenzione è di ingannare gli altri per tutelare la vita, preservare la castità ed evitare idolatria e blasfemia, allora si può anche dire il falso.

Da ultimo, ricordo altresì la circostanza molto importante che Agostino ha posto le basi della dottrina calvinista della predestinazione dei santi²³.

²² CASSIAN 1994, vol. 11, p. 465.

²³ Agostino di Ippona, avendo letto in modo scorretto il testo della Lettera ai Romani 5,12 («Quindi, come attraverso un uomo solo il peccato entrò nel mondo, e attraverso il peccato la morte, così la morte si è estesa a tutti gli uomini, perché attraverso di lui tutti hanno peccato», *Orthodox New Testament* 1999, vol. 2, p. 98), ha sostenuto che tutti gli uomini hanno ereditato da Adamo non solo la corruzione e la morte, ma anche il peccato. Perciò ha affermato: «Secondo me l'Apostolo ci ha insegnato nel modo più chiaro questo: che per colpa di un uomo solo tutti coloro che sono nati da Adamo sono colpiti dalla condanna, a meno che non rinascano in Cristo, giacché Egli li ha destinati ad essere rigenerati, prima che muoiano nel corpo, predestinandoli alla vita eterna come il più misericordioso elargitore di grazia. Quanto poi a quelli che ha predestinato alla morte eterna, egli è il giudice più giusto, non solo in ragione dei peccati aggiunti dalla debolezza del loro volere, ma anche a causa del loro peccato originale – e ciò anche se in realtà, com'è nel caso degli infanti,

Tutti questi sviluppi hanno fatto sì che il cristianesimo occidentale assumesse un carattere nuovo che l'ha separato dal cristianesimo dei primi secoli, un carattere che, peraltro, aveva già assunto tratti nettamente differenti con la creazione di un impero cristiano d'Occidente, antagonista dell'impero d'Oriente, a seguito dell'incoronazione di Carlo Magno da parte di papa Leone III dopo la terza messa di Natale dell'800. Come osserva opportunamente James Bryce, «L'incoronazione di Carlo non è solo l'evento centrale del Medioevo. Essa rientra nel novero di quegli eventi rari di ciascuno dei quali si può ben dire che, se non ci fossero stati, la storia del mondo sarebbe stata differente» (BRYCE 1959, p. 41). L'incoronazione di Carlo ha effettivamente diviso in due quello che era stato un unico impero cristiano, una sola cristianità. Com'è noto, Fëdor Dostoevskij fa risalire questa svolta alla donazione di Pipino (756) che faceva del papa il sovrano di uno stato laico²⁴. Ma effettivamente l'incoronazione ha separato l'Occidente dall'unico impero originario della cristianità e ha fatto sì che esso, già a metà del IX secolo, apparisse manifestamente differente dal cristianesimo originario dei primi sette concili. In quel torno di tempo, infatti, il cristianesimo occidentale aveva già spostato il giorno del digiuno dal mercoledì al sabato, e per l'eucarestia usava il pane azzimo, anche se i vangeli e la Lettera di san Paolo ai Romani dicono semplicemente che Cristo aveva preso un pezzo di pane, ἄρτος, non del pane non lievitato²⁵. In Occidente, inoltre, era già entrata l'usanza di non astenersi dal pesce, dalle uova e dai latticini nei giorni di digiuno; e i preti, come si è detto, erano nominalmente celibi. Queste differenze teologiche, insieme al *filioque* e alle crescenti prete-

essi non hanno aggiunto nessun peccato personale. Ebbene, questa è la mia posizione definitiva al riguardo, così che i misteri di Dio possano mantenere il loro segreto senza minare la mia fede» (AUGUSTINE 1994, vol. 5, p. 361).

²⁴ Dostoevskij ha riconosciuto che la radicale trasformazione del cristianesimo verificatasi in Occidente è legata al fatto che il papa è diventato un sovrano civile e in tal modo ha assimilato la regalità al sacerdozio. Egli ha colto le conseguenze morali e teologiche del tentativo messo in atto dal cristianesimo occidentale di esercitare direttamente il potere politico. «Lo stato è stato eliminato e la chiesa ha preso il suo posto. Questo non è solo ultramontanismo. È arci-ultramontanismo? Certamente va al di là dei sogni di Gregorio VII» (DOSTOEVSKIJ 1949, p. 57).

²⁵ Cfr. Mt. 26,26; Mc. 14,22; Lc. 22,19; e I Cor. 11,23. Al tempo di Cristo, il termine ἄρτος indicava una pagnotta di pane di frumento.

se dei papi alla giurisdizione universale, sfociarono nella scomunica di papa Niccolò I da parte di san Fozio il Grande nell'anno 867.

Così era emersa una nuova concezione della chiesa destinata a essere suggellata da papa Gregorio VII, Ildebrando, che trasformò il cristianesimo occidentale in una comunità ecclesiale monarchica, anzi in un papato imperiale che rivendicava l'autorità di deporre re e imperatori, e che, a dispetto del permanere dei conflitti tra papa e imperatore, sfociò nella sottomissione di Enrico IV a Canossa nel 1077. Dopo la morte dell'imperatore Federico II di Hohenstaufen nel 1250, il papato ebbe la meglio sul potere politico, anche se poi questa supremazia vacillò, a partire dal 1378, quando ci fu un papa a Roma e uno ad Avignone, e divenne ancora più incerta nel 1409 a seguito dell'insediamento a Pisa di un terzo papa. Le pretese papali a un'autorità piena, spirituale e temporale, trovarono la formulazione più completa nella bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII nel 1302. Con il IV Concilio Lateranense (1215) e il II Concilio di Lione (1274) il dogma cattolico romano dell'originaria giurisdizione universale del papa creò una struttura ecclesiale non conciliare in cui il papa era in un senso importante l'unico vescovo universale. Risultato di questa serie di eventi è che, quando durante il Concilio Vaticano II papa Paolo VI firmò la «Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane» (*Nostra Aetate*), al pari di altre dichiarazioni, lo fece firmandosi: «Io, Paolo, Vescovo della chiesa cattolica» (ABBOTT 1966, p. 668). Era emersa una struttura ecclesiale decisamente nuova.

Tale struttura non era stata accantonata dal movimento conciliarista che si impose al Concilio di Costanza (1414-1418), dove con l'elezione di Martino V, nel 1417, venne superato il cosiddetto scisma d'Occidente. Il cambiamento più significativo che definisce il carattere del nuovo cristianesimo occidentale concerne la natura stessa e la concezione della teologia. La prima rinascita della cultura pagana greca promossa da Carlo Magno aveva prodotto un cambiamento sottile ma in definitiva fondamentale nel modo in cui l'Occidente considerava la teologia. L'interesse di Carlo Magno nell'incoraggiare gli studi in Occidente aveva promosso la fondazione della sua Scuola palatina ad Aquisgrana nonché la diffusione di scuole cattedrali un po' in tutto l'impero d'Occidente. Nel XII secolo incominciarono a emergere anticipazioni importanti

di quella sintesi filosofica scolastica che avrebbe assunto la sua fisionomia definitiva nella Parigi del XIII secolo. Basti pensare alla comunità intellettuale che fiorì a Chartres, anche se fu soprattutto a Parigi che già nel XII secolo si delinearono alcune anticipazioni di questa sintesi di fede e ragione. Già in questo secolo, infatti, Parigi possedeva *de facto* un'università che era un'estensione della scuola della Cattedrale di Notre Dame, e che poteva esprimere una personalità del calibro di Pietro Lombardo (1100 ca-1160 ca), autore dei *Libri Quattuor Sententiarum*. Formalmente, l'università incominciò a funzionare nel 1208 e fu al suo interno che venne elaborata quella sintesi compiuta di fede e ragione, *fides et ratio*, che approdò a una teologia guidata dalla razionalità filosofica. La filosofia, inizialmente introdotta come serva della teologia (*ancilla theologiae*), ben presto era diventata signora e padrona²⁶. In Occidente la teologia cessò di essere intesa *stricto sensu* come conoscenza di Dio concessa a uomini santi, solitamente monaci, perché, avendo purificato i loro cuori dal dominio delle passioni, potevano ricevere l'illuminazione da Dio e l'Unione con Lui, e finì per diventare un'attività scolastica e sostanzialmente accademica. A sua volta, la teologia diventò un'impresa governata da preoccupazioni culturali. Cambiò anche l'immagine dei teologi, che cessarono di essere *stricto sensu* uomini santi per diventare dotti studiosi; e mentre condizione necessaria della santità era l'impegno ascetico, condizione necessaria della dottrina era lo studio. Mentre i santi sono persone che conoscono Dio per grazia di Dio, i dotti sono solo persone che sanno molte cose su Dio. In breve, l'emergere del cristianesimo occidentale ha comportato una variazione nell'epistemologia teologica e nella sociologia degli esper-

²⁶ Pier Damiani (1007-1072) e Gerardo Sagredo (980-1046) hanno adottato l'espressione *ancilla theologiae* o *ancilla dominae* per attribuire alla filosofia un ruolo subordinato. Il loro intento non era quello di esaltare la filosofia, ma al contrario di contenere la sua ambizione di guidare la teologia. Pier Damiani, infatti, riteneva che i dogmi del cristianesimo sono la rivelazione di un Dio trascendente che, secondo lui, avrebbe potuto perfino cancellare o annullare il passato, se lo avesse voluto (COBLESTON 1962, vol. 2.1, p. 167). La metafora della filosofia come «ancella» o «serva» della teologia fu introdotta nella riflessione cristiana da Clemente Alessandrino (150 ca-215 ca) in *Stromateis*, libro I, cap. 5. Per Clemente, filosofia in senso stretto significava amore della saggezza di Dio. Egli ha mutuato la metafora dell'ancella della teologia da Filone l'Ebreo (20 a.C. ca-45 d.C. ca) che l'aveva usata prima di lui.

ti di teologia (che d'ora innanzi si sarebbero incontrati più probabilmente non nei monasteri ma nelle università). Se a tutti questi cambiamenti si aggiungono una nuova ecclesiologia, nuove dottrine e le innovazioni concernenti la vita quotidiana (per esempio, la presenza di un clero ufficialmente votato al celibato e le nuove modalità di praticare il digiuno), si può ben dire che si verificò una svolta paradigmatica nella fisionomia della chiesa.

4.4 IL CRISTIANESIMO OCCIDENTALE: RIVISITAZIONE DELLE RAGIONI DELLE ESAGERATE ASPETTATIVE DELLA MODERNITÀ NEI CONFRONTI DELLA FILOSOFIA MORALE

La cultura della modernità, che la cultura laica dominante post-moderna di oggi sta rimpiazzando, è emersa dalla cultura cristiana medievale dell'Occidente che era stata plasmata da una robusta fede nella ragione e in particolare nella capacità della riflessione filosofica di determinare il contenuto canonico della morale. La filosofia morale, come fonte delle norme morali, era stata concepita nella Grecia del V secolo a.C. con il compito di prendere il posto degli appelli alla religione come guida della condotta umana nel momento in cui la Grecia adottava una prospettiva laica e da cultura tradizionale diventava una cultura post-tradizionale, una svolta, questa, che in parte spiega il processo e l'esecuzione di Socrate²⁷. Questa fede post-religiosa nella ragione divenne il tratto distintivo di Atene. Di fronte al dilemma posto dal dialogo platonico intitolato a *Eutifrone* – Dio vuole il bene, il giusto e la virtù, perché sono vincolanti in se stessi, oppure il bene, il giusto e la virtù sono tali perché riconducono al sacro, cioè a Dio? – la cultura ateniese ha adottato il corno razionalista. Nel V secolo a.C. la razionalità morale è stata sviluppata proprio per sostituire gli dèi. In particolare essa doveva assicurare il fondamento di una visione canonica del

²⁷ Poiché l'elevata considerazione che circonda la figura di Socrate è legata alla stima elevatissima che ne aveva Platone, l'immagine che ne abbiamo noi indubbiamente non può dirsi oggettiva. Diogene Laerzio, per esempio, ce ne offre un ritratto molto diverso. Cfr. *Vite dei filosofi*, libro II, cap. 5.

bene, del giusto e della virtù, e in tal modo abbracciare la risposta razionalistica alla domanda di Eutifrone.

Il cristianesimo occidentale e la sua storia sono complessi. Non tutto l'Occidente ha seguito le orme di Aristotele. Il francescano Guglielmo di Ockham (1288-1349), per esempio, che studiò e insegnò a Oxford e vi abbracciò la *via moderna*, riteneva che il Dio che vive è il Dio che comanda, e che Egli non soggiace ai vincoli che i filosofi potrebbero cercare di stabilire. Quando nel 1328 Ockham fuggì da Avignone e da papa Giovanni XXII per mettersi sotto la protezione dell'imperatore Ludovico il Bavaro (al potere dal 1328 al 1347), che gli promise di difenderlo con la sua spada se Ockham si fosse impegnato a difenderlo con la penna, Ockham di fatto aveva respinto un elemento tipico della sintesi filosofica del XIII secolo. Il movimento chiamato *via moderna*, di cui egli faceva parte, riconosceva la trascendenza radicale di Dio e affermava che il Legislatore universale è eterno, ma che la sua legge non è necessariamente tale²⁸. Sosteneva inoltre che tale legge non discende dalla razionalità morale laica e non ne è giustificata. Pertanto, nella prospettiva della *via moderna* la legge di Dio non può essere ricondotta ai requisiti morali di una legge naturale fondata sulla filosofia.

I sostenitori della *via moderna*, e in generale tutti coloro che abbracciano il corno teocentrico del dilemma di Eutifrone, possono correttamente considerarsi dei fondamentalisti autentici, in quanto riconoscono la natura radicalmente trascendente di Dio e delle Sue richieste morali, una trascendenza che le colloca al di là delle esigenze insite nella nozione rawlsiana del politicamente ragionevole. Essi respingono le tesi tipiche della cultura laica sulla priorità della visione morale laica e della concezione del moralmente razionale e/o del politicamente ragionevole, e in questo senso rappresentano una reazione all'aristotelismo tomistico del XIII secolo. Così, l'ironia della sorte ha voluto che questa *via moderna* fos-

²⁸ Di nuovo, secondo la chiesa antica e gli ebrei ortodossi, Dio, in tempi diversi e a persone diverse, avrebbe dato leggi diverse, come, per esempio, nel caso già riferito delle sette leggi date a Noè e ai suoi figli e delle 613 leggi date attraverso Mosè agli ebrei. Cristo stesso, del resto, ricorre al linguaggio del comandamento divino quando afferma: «Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate a vicenda. Amatevi l'un l'altro come io ho amato voi» (Giov. 13,34).

se più vicina alla posizione teologica della chiesa antica di quanto non fosse stata la cosiddetta *via antiqua* emersa in Occidente nel XII e nel XIII secolo.

A causa della fondamentale alleanza stretta dalla teologia cristiana del Medioevo occidentale con la filosofia morale, e a dispetto della *via moderna* e delle sue conseguenze, ivi compreso il suo influsso su Martin Lutero (1483-1546), la morale in Occidente emerse come un *quid tertium* tra Dio ed essere umano. Almeno per la modernità e per l'illuminismo, essa diventò ciò che era stata per la maggior parte dei filosofi greci, ossia un intreccio di norme comprensibili in sé, nonché considerate derivabili e giustificabili dalla filosofia indipendentemente dal riconoscimento di Dio. In Occidente, il Medioevo in generale ha fatto proprio il corno razionalistico del dilemma di Eutifrone, sostenendo che Dio affermava il bene, il giusto e la virtù per ciò che essi sono in sé, e negando invece che essi sono ciò che sono in quanto espressione del sacro. L'adozione del corno razionalistico è alle radici della modernità e della laicità contemporanea. Essa ha fatto apparire plausibile che noi possiamo conoscere e amare la natura della vita morale senza fare riferimento a Dio e ha avallato la tesi che la filosofia morale possa essere affrontata come un'impresa completamente laica. E questa prospettiva a sua volta ha accreditato l'idea che una cultura laica può essere una cultura morale ben diretta. Pertanto, quando affermo che la laicità contemporanea è stata resa possibile dalla fede nella filosofia morale propria del cristianesimo occidentale, e che questo ha svolto il ruolo essenziale di ponte dal Medioevo alla modernità, e dall'illuminismo, in virtù del fallimento del progetto, alla laicità post-moderna contemporanea, non dico nulla di iperbolico. A fare della filosofia morale la *domina* della morale è stata proprio questa fede nella ragione discorsiva.

Il punto cruciale è che la fede medievale nella ragione ha reso plausibile la risposta razionalistica dell'illuminismo alla guerra dei Trent'anni (1618-1648) e alla guerra civile inglese (1642-1651), ossia che l'unico antidoto alle guerre di religione del XVII secolo era la scelta di affidarsi alla sola ragione, non alla fede. Conseguentemente, la cultura dominante dell'illuminismo ha respinto la fede nella fede, per abbracciare invece con fiducia la fede nella ra-

gione, in cui rientrava anche la filosofia morale, presumendo che la morale fondata sulla ragione avrebbe conservato grossomodo lo stesso contenuto canonico che aveva quando era fondata sulla fede. In particolare, la speranza, che fu di Kant, era di sostituire Dio con la ragione filosofica, così da poter fare appello a una ragione, a una razionalità morale, proprio come prima si riconosceva Dio e si faceva appello a Lui. E in tal modo ci si aspettava di riuscire a preservare i lineamenti generali della morale cristiana, ma fondandoli sulla ragione e separandoli del tutto dal cristianesimo. A quel punto, la filosofia morale avrebbe potuto guidare affidabilmente l'umanità verso un'epoca illuminata pur mantenendo più o meno intatta la morale tradizionale dell'Occidente, la quale però avrebbe poggiato non sulla fede ma sulla ragione.

Verso la fine del XII secolo (e sicuramente nel XIII) il cristianesimo occidentale ha abbracciato un progetto di fondazione della morale che sarebbe sfociato nella laicizzazione della cultura occidentale dominante. In tal modo, il cristianesimo occidentale ha affermato una razionalità filosofica che pretendeva di essere aperta a tutti, indipendentemente dall'adesione alla vera religione e che quindi si diceva capace di fondare una cultura laica correttamente diretta. L'assunto del cristianesimo occidentale era che la sua morale era quella che sarebbe stata abbracciata da una maggioranza ragionevole. Di conseguenza, come afferma Vattimo,

L'Occidente è cristianesimo secolarizzato, e nient'altro. Cioè: se vogliamo parlare dell'Occidente, dell'Europa, della modernità – termini che per il nostro discorso valgono come sinonimi – come di entità storico-culturali riconoscibili e caratterizzate, la sola nozione che possiamo utilizzare è per l'appunto quella della secolarizzazione del patrimonio ebraico-cristiano²⁹.

Così in Kant noi troviamo l'affermazione della morale cristiana tradizionale articolata senza alcun riferimento a Cristo e la presunzione che essa sia fondata sulla ragione. Kant ha portato avanti il progetto messo a punto verso la metà del XIII secolo. In virtù della sua affermazione della sostanza della morale cristiana occidentale, Kant è l'ultimo grande scolastico.

²⁹ VATTIMO 2002, p. 79.

Il progetto etico-filosofico concepito nell'Atene del v secolo a.C. e ripreso nel Medioevo cristiano si è arenato sulle secche della constatazione che di razionalità morale non ce n'è una sola, ma molte; e questo fatto ha minato la plausibilità della visione morale della modernità e dell'illuminismo. Come già si è osservato, Immanuel Kant alla fine dell'illuminismo ha cercato di rispondere al pericolo di un collasso della razionalità morale tradizionale elaborando una fondazione laica dell'intera struttura della morale cristiana dell'Occidente. Ma alla fine non poté non rendersi conto del fatto che una versione laica della morale cristiana senza Cristo era impossibile senza invocare, almeno, Dio e l'immortalità come postulati pratici. Come mostrò allora Hegel, Kant non poté conseguire l'obiettivo di fornire la giustificazione canonica di una morale particolare mediante la corretta argomentazione razionale, perché o i suoi asseriti morali erano privi di contenuto o il loro contenuto era socio-storicamente contingente e quindi incapace di imporsi come richiesta universale alle persone in quanto tali. Il fallimento del progetto di Kant di fondare una morale razionale universale ci ha portato a misurarci con la mancanza di fondamento di ogni morale laica. Il punto è, di nuovo, che tra Tommaso d'Aquino e Immanuel Kant c'è un nesso importante costituito da quella fede nella ragione che ha reso possibili la modernità, l'illuminismo e, infine, anche la visione laica dell'Occidente.

Tommaso d'Aquino e Immanuel Kant sono indirettamente responsabili anche della post-modernità e delle caratteristiche della cultura laica oggi dominante. La filosofia non è mai stata in grado di mantenere la sua promessa di stabilire una morale canonica, sicché il nostro contesto culturale contemporaneo rappresenta in larga misura una reazione alla loro *hybris*. Il venir meno di un fondamento capace di sostenere l'edificio canonico della morale dell'Occidente cristiano, quindi, rappresenta un distacco drammatico dalla precedente visione etico-metafisica dell'Occidente a cui, invece, si attribuiva un ancoraggio nell'essere. Tale visione morale era stata fondata su quella fede nella filosofia che aveva caratterizzato il cristianesimo occidentale. A partire dal XIII secolo c'è stata in Occidente una sofisticata articolazione di argomenti basati sulla legge naturale che presumevano di assicurare norme morali ancorate alla natura delle cose. La sintesi di *fides et ratio* è conti-

nuata nella seconda Scolastica, che ha dato per certa la possibilità di radicare la morale nell'essere in forza di una corretta argomentazione razionale. Come abbiamo visto, questo progetto è irrealizzabile, perché, tra le altre cose, un senso canonico unico della morale non esiste. Questo scontro con l'assenza di fondamento che è tipica della morale laica, oltre che con il carattere contingente del suo contenuto, rappresenta un tratto caratteristico della cultura laica dominante dell'Occidente. La filosofia morale, cioè, può bensì fornire l'esegesi di una posizione morale e ricostruirne la geografia, ma non è in grado di stabilire come canonica una particolare morale con un suo contenuto specifico, a meno di darne per acquisite premesse di base e regole di inferenza.

Il carattere contemporaneo della secolarizzazione o laicizzazione dell'Occidente, così, ha radici importanti quanto complesse nell'Alto Medioevo cristiano occidentale. Sullo sfondo della storia delle idee sinteticamente elaborata fin qui, il problema è di stabilire fino a che punto questi sviluppi siano legati alla cultura e al cristianesimo occidentali. La situazione sarebbe potuta essere differente? Il mondo contemporaneo, stante il carattere generale della scienza e della tecnologia di cui dispone, è necessariamente laico? Fino a che punto la laicità dell'Occidente contemporaneo è legata alla dialettica di fede e ragione propria del cristianesimo occidentale? Harvey Cox (n. 1929) nel suo *The Secular City* considera la laicizzazione parte integrante della «liberazione dell'uomo dalle tutele religiose e metafisiche, del venir meno del suo interesse per altri mondi e della concentrazione dell'attenzione sul mondo che ci circonda» (COX 1965, p. 15). La frattura è stata così radicale che il teologo dissidente cattolico romano Edward Schillebeeckx (1914-2009) ha affermato:

La rivelazione cristiana, nella forma in cui è stata tramandata fino a noi, chiaramente non ci offre più una risposta valida alle domande su Dio poste oggi dalla maggioranza delle persone. E non sembra nemmeno in grado di aiutare l'uomo moderno a mettere a punto una comprensione significativa di se stesso in questo mondo e nella storia umana. È di prima evidenza che un numero crescente di persone appare sempre più deluso e insoddisfatto delle risposte del cristianesimo tradizionale alle sue domande³⁰.

³⁰ SCHILLEBEECKX 1969, p. 156.

E Peter Berger, che pure ha corretto in misura significativa le proprie posizioni, nel 1969, ossia nel bel mezzo della rivoluzione culturale e sessuale che ha prodotto la cultura laica oggi dominante, ha osservato:

Probabilmente per la prima volta nella storia, le legittimazioni religiose del mondo hanno perduto la loro plausibilità non solo per pochi intellettuali e altri individui marginali, ma per le grandi masse di intere società. Questa circostanza ha innescato una crisi acuta che sembra investire non solo il senso delle grandi istituzioni sociali, ma anche quello delle biografie individuali. In altre parole, c'è un problema di «mancanza di significato» non solo per istituzioni come lo stato e l'economia, ma anche per le comuni esperienze di cui è intessuta la vita quotidiana³¹.

Tuttavia, il maomettanesimo³² sembra contraddire plasticamente l'affermazione di Cox che «l'urbanizzazione rappresenta una struttura della vita comune in cui la diversificazione e la disintegrazione della tradizione sono massime» (COX 1965, p. 4).

Questa breve ricapitolazione della storia del cristianesimo e della cultura occidentale ci porta a chiederci se, in assenza della rivoluzione intellettuale indotta dall'aristotelismo con la rinascita del progetto morale occidentale nella Parigi del XIII secolo, e in assenza della rivoluzione laica di Parigi nel 1789, la cristianità avrebbe retto quanto bastava a evitare il post-modernismo e la secolarizzazione conseguente. Nel 1937, alla vigilia della seconda guerra mondiale tra le forze della secolarizzazione presenti in Germania, Unione Sovietica, Europa Occidentale e Nord America, T.S. Eliot scrive:

Dobbiamo ricordare che la scelta tra cristianesimo e laicità non viene posta semplicemente alla mente innocente, all'*anima sem-*

³¹ BERGER 1969, p. 130.

³² L'autore preferisce usare i termini «maomettanesimo» e derivati anziché «islamismo» o «musulmanesimo» e derivati in considerazione del fatto che, in quanto cristiano ortodosso, sostiene che la sua fede è il vero «islam», ossia il vero abbandono a Dio, e che la sua fede è il vero «muslim», ossia la vera associazione di coloro che si sottomettono al giusto culto di Dio. Il termine «maomettanesimo» solitamente viene usato, come avveniva fino in tempi recenti, per indicare coloro che riconoscono Maometto come profeta di Dio. Cfr., per esempio, voce: «Mohammedanism», in MORRIS 1981, p. 844.

plicetta, come a un giudice imparziale capace di scegliere il meglio una volta che le alternative siano state entrambe pienamente illustrate. L'orientamento dell'educazione (nel senso vasto di influenze operanti sulla mente dell'individuo per "illuminarlo") per moltissimo tempo è stato quello di formare menti sempre più orientate alla laicità e sempre meno inclini a far propria la dottrina della rivelazione e le sue conseguenze. Perfino in opere di apologetica cristiana, l'atteggiamento generale a volte è quello della mentalità laica³³.

Ebbene, la storia avrebbe potuto percorrere una strada diversa?

4.5 LE COSE POTEVANO ANDARE DIVERSAMENTE?

BREVE ESPLORAZIONE DEL RIFIUTO MAOMETTANO DI UNA TRASFORMAZIONE ARISTOTELICA DELLA FEDE TRADIZIONALE

La cultura maomettana è in netto contrasto con la cultura laica occidentale dominante. Mentre l'Occidente ha conosciuto una laicizzazione crescente, il mondo maomettano ha vissuto, caso mai, una desecolarizzazione o una delaicizzazione della propria sfera culturale. Esso è rimasto relativamente immune dalla secolarizzazione e, a parte la Turchia con Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), si è sottratto all'aggressiva opera di secolarizzazione promossa dallo stato. L'ideologia kemalista, elaborata da Atatürk, certamente si è diffusa anche al di là dei confini della Turchia giungendo a influire anche sull'Iran fino all'ayatollah Khomeini (1902-1989) e alla rivoluzione tradizionalista del 1979. Tra le altre cose, il kemalismo ha plasmato il nasserismo, ossia il movimento laico fondato da Gamal Abd el-Nasser (1918-1970) che ha portato all'esecuzione di Sayyid Qutb (1906-1966) del movimento dei Fratelli Musulmani d'Egitto. Ma a dispetto di questi pur significativi movimenti laici, i paesi maomettani si sono sottratti al moto di secolarizzazione che ha trasformato l'Europa occidentale e le Americhe. Tale processo, insomma, è stato di entità alquanto modesta in confron-

³³ ELIOT 1982, p. 190.

to a quello verificatosi in Occidente. Come si è appena osservato, anzi, nell'ultimo mezzo secolo la cultura maomettana dominante ha conosciuto una vera e propria desecolarizzazione. Il fatto che il mondo maomettano proceda in senso opposto rispetto alla marcia apparentemente inesorabile della secolarizzazione si spiega con tutta una serie di fattori. Qui ne esploreremo soltanto uno ossia il ruolo cruciale giocato da Al-Ghazali (1058-1111) nel mettere a punto una matura ermeneutica del sospetto sul ruolo della filosofia nella teologia. Al-Ghazali ha visto nella filosofia greca, che era stata un fattore decisivo nella secolarizzazione dell'Atene del V secolo, una minaccia all'integrità della fede maomettana. Con Al-Ghazali, anzi, tutta la filosofia morale, e in particolare quella elaborata dalla filosofia greca, venne messa in discussione e considerata una minaccia al riconoscimento dell'importanza, della natura e del contenuto della rivelazione.

Alla fine del primo millennio, nel Levante, e soprattutto a Bagdad, si diffuse un vivissimo interesse per Aristotele nell'ambito di una vera e propria rinascita degli studi greco-romani. I filosofi al-Kindi (801-873) e al-Farabi (872-950) scrissero ampi commentari ad Aristotele e le loro opere sembrarono destinate a modificare in profondità il pensiero religioso maomettano sulla base di prospettive provenienti dalla Grecia pagana. Verso la fine del X secolo questi sviluppi culturali avevano già incominciato a trasformare significativamente la teologia e il pensiero religioso maomettano proprio come sarebbe accaduto successivamente, nel XIII secolo, all'interno del cristianesimo occidentale. E, come sarebbe accaduto in Occidente, l'impatto fu davvero importante. All'alba dell'XI secolo, il filosofo e medico Avicenna (ibn Sina; 980-1037) incominciò ad applicare schemi aristotelici a tutta una gamma di discipline e in particolare alla teologia. Egli non negava direttamente le verità del Corano, ma sosteneva che mediante la ragione la filosofia poteva stabilire verità sue proprie. Attraverso di lui la cultura maomettana fu spinta ad accettare tutta una serie di verità filosofiche ritenute indipendenti dai dogmi della fede, e spesso anche in tensione, se non in contraddizione, con essi.

La deviazione decisiva dal cammino verso quella che avrebbe potuto essere una Scolastica maomettana fu operata da Al-Ghazali. Alla base della svolta culturale da lui promossa c'è una profonda

decisione personale: il riconoscimento della supremazia e del potere di Dio. Nell'estate del 1095, Al-Ghazali respinse la filosofia di Aristotele e decise di abbracciare quello che considerava il cuore autentico del maomettanesimo. È vero, il mondo maomettano ha molte componenti, alcune delle quali risultano tuttora significativamente plasmate dalla filosofia³⁴. Ma Al-Ghazali ha percepito in modo nettissimo che Aristotele e in generale la filosofia pagana della Grecia potevano rappresentare una minaccia grave alla fede religiosa tradizionale. E il suo distacco dal pensiero laico del suo tempo nasce proprio dalla volontà di sottrarre la fede maomettana al pericolo di essere riformulata in termini che non erano dettati da Dio ma dalla filosofia pagana greca. Ai suoi occhi, se la filosofia fosse diventata parte integrante della teologia, come sarebbe avvenuto nel cristianesimo occidentale, allora la fede sarebbe stata ridotta a filosofia, o avrebbe rischiato di esserlo. Al-Ghazali riconobbe, insomma, che un cambio di paradigma culturale avrebbe minacciato di marginalizzare la prospettiva religiosa tradizionale maomettana.

Questa consapevolezza lo indusse a erigere tutta una serie di difese che sono servite a sottrarre la fede e la cultura maomettana al rischio della secolarizzazione legata a una riformulazione della fede in termini filosofici. In particolare, grazie ad Al-Ghazali, elementi importanti della cultura maomettana hanno incorporato un'ermeneutica del sospetto nei confronti dei filosofi pagani della Grecia che, nella Bagdad di fine XI secolo, avevano incominciato a influire su segmenti importanti della società. La penetrazione del pensiero filosofico della Grecia era stata ampia e profonda al punto che era già riuscita a innescare quella dialettica di fede e ragione, *fides et ratio*, mediante la quale la razionalità discorsiva stava trasformando e laicizzando la fede maomettana, proprio come incominciava ad avvenire anche nel cristianesimo occidentale. Tuttavia, la reazione di Al-Ghazali ha rovesciato questo processo e bloccato la trasformazione in atto. Per dirla in termini più generali, Al-Ghazali ha restituito il maomettanesimo al polo teocentrico del dilemma di Eutifrone.

³⁴ Per una breve introduzione alla complessa storia dell'interazione tra filosofia greca e fede maomettana, cfr. AL-GHAZALI 1999; AVICENNA s.d.; FAKHRY 2001; GRIFFEL 2009; NASR, LEAMAN 1996. Il ruolo della riflessione filosofica resta ancora significativo in Iran.

La critica della filosofia greca sviluppata da Al-Ghazali è estremamente articolata. Nella sua opera monumentale *L'incoerenza dei filosofi* egli ha elaborato una reazione alle minacce che teologia e metafisica pagane stavano portando alla fede e alla pratica religiosa. In particolare rimproverava ai filosofi di rifiutare le verità religiose rivelate e di escludere un'esperienza di Dio o un incontro con lui. Come diceva lui, gli uomini del Levante che si lasciavano influenzare dalla filosofia greca non ammettevano più un incontro con il Dio trascendente, che non è il Dio dei filosofi:

(2) Ho conosciuto un gruppo di persone che, credendosi superiori a compagni e coetanei in virtù delle proprie doti di ingegno e di intelligenza, si sono sottratte ai doveri islamici concernenti gli atti di culto, hanno ricusato i riti religiosi della preghiera e fatto cose proibite, sminuito le devozioni e le ordinanze prescritte dalla legge divina, non arrestandosi di fronte ai suoi divieti e alle sue restrizioni. Al contrario, esse si sono scrollate di dosso le redini della religione abbracciando molteplici credenze e mettendosi al seguito di coloro «che frappongono ostacoli sul sentiero di Allah, cercano di renderlo tortuoso e non credono nell'altra vita» [Corano 11,19]³⁵.

Desideroso di scongiurare il pericolo di vedere la teologia maomettana tradotta in termini estranei alla fede da essa proposta, Al-Ghazali avvertiva il bisogno di riproporre una prospettiva che mettesse al centro l'incontro con il Dio vivente.

Una delle sue prese di posizione più importanti è in armonia con una critica rivolta da san Giovanni Crisostomo e da altri ai filosofi pagani: quella di non avere stabilito una morale o una metafisica canonica capaci di imporsi alle richieste della fede e di non aver proposto nulla più che una cacofonia di visioni contrastanti.

(7) Mi sono sobbarcato alla fatica di scrivere questo libro per confutare gli antichi filosofi, per mostrare l'incoerenza delle loro idee e le contraddizioni in cui incorrono quando parlano di metafisica, per mostrare i pericoli insiti nelle loro dottrine e le loro manchevolezze, che in verità sono motivo di riso per le persone razionali e un monito per gli uomini intelligenti – penso a tutta la varietà di

³⁵ AL-GHAZALI 2000, pp. 1-2.

credenze e opinioni che ai loro occhi li distinguevano dal popolo e dalla gente comune³⁶.

I filosofi greci avevano promesso una visione metafisica e morale unificata, ma, secondo Al-Ghazali, questa promessa non era stata – né poteva essere – mantenuta. Al contrario, essi erano approdati a posizioni metafisiche e morali assolutamente inconciliabili. Di fronte allo scandalo rappresentato da questo fallimento, Al-Ghazali torna a rivolgersi alla rivelazione e all'esperienza di Dio.

Con queste prese di posizione egli ha messo a punto un rifiuto criticamente motivato del ruolo della filosofia greca nel pensiero religioso maomettano, un rifiuto che ha continuato a operare molto a lungo dopo la sua morte. Questa negazione del ruolo della filosofia greca ha rovinato la carriera di uno dei più importanti studiosi e intellettuali del mondo maomettano del XII secolo, che era stato profondamente influenzato dal pensiero greco e che aveva tentato di riformulare dalle radici la fede maomettana: il poliedrico filosofo, medico, giudice e astronomo Averroè (ibn Rushd; 1126-1198). Nel sostenere che la filosofia assicurava la presentazione più chiara e culturalmente più avvertita delle questioni concernenti la verità teologica, Averroè era andato molto al di là di Avicenna. Secondo lui, infatti, le verità della filosofia erano indipendenti da quelle della fede fondate sul Corano, e non erano nemmeno necessariamente identiche ad esse. Il rifiuto della teoria della «doppia verità» da parte di Al-Ghazali – ossia della tesi che ci sono verità filosofiche indipendenti da quelle della fede e parallele ad esse – rafforzò la reazione al progetto di adattare la teologia maomettana alle esigenze della filosofia. E questa reazione ebbe, tra le altre cose, l'effetto di costringere Averroè a lasciare Cordova per morire in esilio in Marocco. Il pensatore ebreo Mosè Maimonide (1135-1204), il quale pure subì pesantemente l'influsso del pensiero greco, dovette anch'egli abbandonare Cordova vittima di analoghe pressioni e morì al Cairo.

La reazione all'insegnamento di Averroè è espressione della volontà di mantenere l'integrità della fede maomettana al cospetto degli influssi potenzialmente corrosivi della filosofia pagana gre-

³⁶ Ivi, p. 3.

ca. Al-Ghazali riconobbe che la filosofia greca non era in grado di svelare autorevolmente la natura di Dio e dei suoi comandi, e sulla base di questa valutazione mise a punto una complessa presentazione dei pericoli insiti nel tentativo di inquadrare fede e teologia in una cornice filosofica. E fu grazie a questo suo contributo che il mondo maomettano non ebbe una sua Scolastica, come fu invece per il cristianesimo occidentale, che dalla Scolastica fu letteralmente trasformato. La posizione assunta da Al-Ghazali sui pericoli insiti nella filosofia pagana ricorda da vicino quella del cristianesimo ortodosso che, nel suo IX Concilio Ecumenico (1341, 1347 e 1351) condannò la filosofia e in particolare la Scolastica. Il metropolita Hierotheos sintetizza l'opera del concilio in questi termini:

Dall'insieme del «Synodikon dell'ortodossia» emerge chiaramente una condanna della filosofia. Il testo riprova non solo il modo in cui essa si riferisce a Dio e lo presenta, ma anche le conclusioni a cui perviene. E naturalmente, quando si parla di filosofia, si intende la metafisica così com'è stata sviluppata da Platone, Aristotele e altri filosofi più recenti [...]. Tuttavia l'anatema che viene lanciato non è diretto alle opere dei filosofi, ma alla scelta di preferire gli insegnamenti dei filosofi alla fede e di usare la filosofia per distorcere le verità della chiesa. Non si proibisce affatto di studiare le opere degli antichi Greci, cioè dei pagani; semplicemente si rimproverano quei cristiani che le fanno proprie e seguono le loro futili teorie. L'anatema colpisce «quelli che accettano gli insegnamenti dei filosofi greci, e quindi non coloro che ne coltivano lo studio per ragioni culturali, ma solo coloro che seguono le loro futili teorie». E, come si è detto sopra, ad essere censurati sono coloro che preferiscono la folle sedicente saggezza dei filosofi profani agli insegnamenti dell'ortodossia³⁷.

L'Occidente ha abbracciato la Scolastica che Aristotele ha contribuito a generare.

In contrasto con il mondo maomettano e con il cristianesimo ortodosso, a partire dal XII secolo, ma soprattutto nel XIII, il cristianesimo occidentale ha costruito l'edificio intellettuale della Scolastica che ha inquadrato la fede e la teologia cristiane in una struttura filosofica. La Scolastica ha finito per generare una cultu-

³⁷ HIEROTHEOS 1998, pp. 226-227.

ra che ha promosso una svolta verso la laicità del mondo moderno e dell'illuminismo, ossia verso la cultura laica oggi dominante in Occidente. Va notato, invece, che anche i cristiani ortodossi hanno evitato la deriva scolastica. Dal canto suo, Al-Ghazali ha scongiurato questo destino per i maomettani e ha creato una base critica da cui successivamente sarebbe potuto nascere un movimento tradizionalista maomettano.

Altri, come Al-Ghazali, hanno riconosciuto che, se la filosofia fosse il cuore della teologia, la teologia diventerebbe una filosofia teologica e finirebbe per essere rifondata in termini laici. Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), per esempio, può essere inteso, nello spirito di Al-Ghazali, come un pensatore che invoca un ritorno ai principi originali della fede maomettana. Il wahabismo, a cui Wahhab ha dato origine, è diventato una componente importante del fondamentalismo e della desecolarizzazione maomettana contemporanea (AL-UTHAYMIN 2009). In particolare ha conseguito grande peso ed è diventato un'importante forza religiosa in virtù dell'appoggio e del sostegno del regno dell'Arabia Saudita. Il wahabismo, insieme ad altre correnti maomettane tradizionaliste, in generale è riuscito a difendere la cultura maomettana dalla secolarizzazione che ha trasformato, se non radicalmente cambiato, l'Occidente. Tra le altre cose, Al-Ghazali e i suoi seguaci hanno sottratto la loro fede a quella dialettica di *fides et ratio* che alla fine ha riformulato, laicizzato e destabilizzato il cristianesimo occidentale rifondando dogma e morale nei termini e secondo le esigenze di una filosofia laica, anzi pagana. In tal modo la cultura maomettana è riuscita a evitare la secolarizzazione che definisce l'Occidente cristiano.

4.6 DALLA FEDE NELLA RAGIONE ALL'ADOZIONE DI UN'AGENDA POLITICA

A questo punto possiamo tornare ai temi affrontati alla fine del capitolo precedente, ossia alla svolta hegeliana dalla morale allo stato, una svolta innescata dalla secolarizzazione dell'Occidente.

Mentre nei paesi musulmani contemporanei il maomettanesimo è riuscito a ricollocare lo stato nel quadro degli obblighi verso Dio mediante il ristabilimento della *shari'a*, sia pure in gradi diversi, l'Occidente si è scontrato con la mancanza di fondamento della morale liberale nata dall'illuminismo e dalla Rivoluzione francese. Davanti al collasso del suo progetto morale, oggi l'Occidente è contrassegnato dalla svolta hegeliana in virtù della quale gli imperativi della morale liberale dell'illuminismo e della Rivoluzione francese sono diventati sostanza di una visione social-democratica del politicamente ragionevole. Si è auspicato che il potere dello stato prendesse il posto del fallito potere della ragione. A un'agenda teologica e morale è subentrata un'agenda politica.

Ciò ha innescato una *jihad* laica contro le credenze e le pratiche religiose tradizionali in generale, e contro le credenze e le pratiche tradizionali cristiane e maomettane in particolare. Le avventure neo-con americane nel Levante sono espressione di questa agenda politica. Se l'impegno sovietico per la costruzione di una società e di politiche pubbliche atee viene considerata la seconda ondata di laicizzazione aggressiva dopo quella rappresentata dalla Rivoluzione francese, l'Unione europea è stata la terza ondata. Il risultato è stato l'emergere di veri e propri stati fondamentalisti laici. Nel prossimo capitolo ci occuperemo dello stato fondamentalista laico, ossia di un fenomeno nato in Occidente dal tentativo dell'Occidente stesso di definire la società in termini laici. Nel cap. 5 l'attenzione si concentrerà sui modi in cui questo tentativo si è espresso nel progetto di una trasformazione laica delle professioni sanitarie in Occidente. Per la cultura laica oggi dominante, il perseguimento della sua agenda morale è diventato un'agenda politica. La laicizzazione delle professioni pubbliche è parte integrante della ridefinizione del mondo-della-vita degli stati socialdemocratici. La destabilizzazione della cristianità occidentale, che ha prodotto il collasso del progetto etico-filosofico, ha portato a sua volta alla costituzione dello stato fondamentalista laico e all'assunzione, da parte sua, dell'impegno ad affrancare il dibattito e le istituzioni pubbliche da ogni menzione di Dio e, ancor più, da ogni orientamento a Lui. Questa agenda politica implica la volontà di privare la cultura pubblica di ogni riferimento al trascendente, al significato ultimo. Questa cancellazione della dimensione religiosa ri-

chiede la laicizzazione dell'assistenza medica e delle professioni sanitarie. L'Occidente non ha avuto alcun Al-Ghazali che lo abbia messo al riparo da una laicizzazione radicale.

Compromessi impossibili Obblighi verso Dio e obblighi verso lo stato laico*

5.1 IL CONFLITTO MORALE IN UNA CULTURA POST-CRISTIANA: IL CASO DELL'OBIEZIONE DI COSCIENZA

Questo capitolo prosegue l'esplorazione delle caratteristiche dell'ethos laico oggi dominante intervenendo in una battaglia fondamentale delle guerre culturali del nostro tempo, quella innescata dal rifiuto degli operatori sanitari cristiani di fornire forme di trattamento che considerano proibite da Dio. Questo rifiuto, spesso indicato in termini più miti come «obiezione di coscienza», mina l'autorità della cultura laica dominante e la sua visione delle professioni pubbliche. In una società laica questi rifiuti sono estremamente inquietanti perché 1) enfatizzano il significato morale di opzioni che la cultura laica dominante esige che siano considerate scelte di stili di vita e/o di morte, anziché scelte morali; 2) impediscono l'erogazione di servizi sanitari previsti dalla legge; e 3) violano quelli che vengono considerati sempre più come diritti-pretesa umani a quei servizi, per esempio il diritto di farsi praticare l'aborto.

Come si è messo in luce nel cap. 2, i conflitti che rientrano nelle guerre culturali del nostro tempo non sono pure e semplici dispute su particolari questioni normative, giacché investono il problema

* Questo saggio rappresenta lo sviluppo di una conferenza dal titolo «Religion, Politics, and the State: Rethinking Morality in Modern, Secularized Societies», organizzata da Politeia e tenuta presso l'Università di Milano il 30 gennaio 2012 e riproposta presso il Banco di Napoli, a Napoli, il 3 febbraio 2012.

ben più importante del carattere e della forza della morale stessa. In particolare, i conflitti più accesi vertono sul declassamento e sul ridimensionamento della morale tradizionale e della bioetica da parte della cultura laica dominante, in cui almeno il declassamento è diventato parte integrante dell'agenda politica socialdemocratica. Su questo sfondo, il rifiuto di fornire servizi medici che supportano stili di vita accettati dalla cultura laica non si limita a segnalare l'esistenza di una visione alternativa o semplicemente un rifiuto del ridimensionamento della morale tradizionale propugnato dalla cultura laica dominante, ma finisce anche per apparire in se stesso come un atto politico reazionario. Gli obiettori si rifiutano di accettare il giudizio definitivo dello stato.

5.2 PROFESSIONALITÀ MEDICA E STATO FONDAMENTALISTA LAICO

Questo conflitto di culture dipende almeno in parte dal fatto che la cultura laica dominante afferma l'autonomia non soltanto come fonte di autorità, ma anche come valore o scopo dominante fondamentale. Ciò implica non solo l'avallo e la promozione del rispetto dei diritti di non interferenza¹, ma anche la scelta di trattare come canonica una particolare visione sostanziale di che cosa sia una libera scelta corretta. L'idea è che l'individuo è obbligato a scegliere liberamente in conformità con visioni molto particolari della libertà. Il risultato è che appare immorale condannare moralmente stili di vita e di morte laicamente accettati, pacifici e autonomamente scelti, in quanto ciò implica il rifiuto di accettare gli altri come fonti libere e uguali di autorità morale e di verità morale personale. Inoltre, la condanna di queste scelte laicamente ac-

¹ Diritti di non interferenza (*forbearance rights*) sono quelli che tutelano il soggetto dalle possibili ingerenze di terzi e quindi comportano per gli altri – individui e società – solo divieti in tal senso. È il caso del diritto alla privacy e al pacifico godimento dei propri beni. I diritti di non interferenza si distinguono dai diritti-pretesa (*claim rights*) che, invece, possono comportare a carico di terzi non solo divieti, ma anche obblighi, come nel caso del diritto alla salute e all'istruzione [*N.d.T.*].

accettate di stili di vita e di morte nella cultura laica dominante viene considerata espressione dell'incapacità di apprezzare debitamente dignità e valore delle scelte autonome. Le scelte pacifiche, autonome e laiche sul terreno degli stili di vita e di morte compiute dagli altri non vanno non solo tollerate, ma anche accettate e affermate.

Di conseguenza, le professioni pubbliche si sono viste investire dell'obbligo morale laico sia di rispettare i diritti-di-non-interferenza degli altri sia di accordare loro non soltanto il diritto al rispetto, ma anche il riconoscimento dei loro diritti-pretesa all'autonomia e della dignità dei loro stili di vita e di morte. Così i professionisti della salute che si attengono al cristianesimo tradizionale vengono condannati perché non sostengono scelte di stili di vita laicamente accettati, ivi compresa l'omosessualità. Si immagini, tanto per fare un esempio provocatorio, che un medico metta a confronto per un paziente adolescente i rischi per la salute legati a uno stile di vita omosessuale e quelli legati a una pratica intensiva del fumo di tabacco. Ebbene il giudizio negativo di uno stile di vita politicamente e quindi legalmente accettato come l'omosessualità sarà considerato una forma di intolleranza moralmente proibita e di abuso della professione. E l'"intolleranza" di uno stile di vita come questo da parte del cristianesimo tradizionale, se dichiarata pubblicamente, verrà giudicata un caso di aggressività verbale, in quanto mette in discussione la rettitudine morale di persone che esercitano un diritto politicamente legittimo di autodeterminazione nella scelta dei propri personali stili di vita e di morte.

Come abbiamo già visto nel cap. 2, l'adozione da parte della cultura laica dominante di una visione sostanziale della scelta autonoma esige il riconoscimento del diritto-pretesa a un positivo riconoscimento morale reciproco. E tale riconoscimento non soltanto proibisce di qualificare negativamente come immorali scelte di stili di vita sessuale e di morte che sono permesse, ma impone anche che si assicuri loro un sostegno medico di base. La cultura laica dominante, cioè, esige che la professionalità medica sia costruita attorno ad alcuni impegni morali laici di base volti all'avanzamento della libertà, dell'uguaglianza, della dignità umana e della giustizia sociale, e ciò comporta una domanda non solo di affermazione morale di questi stili di vita, ma anche di sostegno degli stessi mediante professioni pubblicamente riconosciute. Co-

sì, la visione laica delle professioni mediche viene usata anche per appoggiare la proposta di proibire ai medici cristiani di rifiutarsi di fornire servizi sanitari che essi sanno essere proibiti da Dio. La nozione di professionalità medica non è univoca. La cultura laica dominante cerca di stabilire nella legge e nelle politiche pubbliche la propria visione della corretta professionalità medica. Esaminiamo, per esempio, quattro modi diversi di intendere la professionalità medica.

1. *Professionalità medica intesa come ethos di una libera associazione di medici impegnati a perseguire scopi condivisi dai suoi membri.* In questa visione libertaria della professionalità, l'autorità e la rettitudine della pratica collaborativa della medicina da parte dei medici deriva dall'accordo dei medici interessati e dei pazienti che li scelgono. Non si presuppone alcuna particolare concezione del bene, del giusto e della virtù. Al contrario, è dalla libera interazione di medici e pazienti che nasce una visione della professionalità medica.

2. *Professionalità medica maturata attraverso una storia e una tradizione particolari.* Sebbene si possa cercare di derivare dalla pratica della medicina una visione di che cosa sia giusto in medicina, di quali siano i beni della medicina e le virtù di un buon medico (PELLEGRINO, THOMASMA 1988; 1981), di fatto questo tentativo non può avere successo. Una ragione di questo è che i medici, in tempi e luoghi diversi, hanno formulato scale di priorità diverse dei vari obiettivi morali e, così facendo, hanno assegnato alla medicina come pratica contenuti diversi. La professionalità medica ha sempre un carattere socio-storicamente condizionato perché è, almeno in parte, il prodotto di una particolare storia all'interno di una particolare cultura. Basti pensare, per esempio, alle varie tradizioni ippocratiche della professione medica.

3. *Professionalità medica religiosamente definita.* Molte religioni hanno norme che limitano e dirigono la pratica della medicina da parte dei medici. Basti pensare alla diversità degli obblighi che hanno, per esempio, i medici cristiani ortodossi e quelli ebrei ortodossi². Gli uni e gli altri si sentono legati da obblighi verso Dio

² Diversamente dalla chiesa ortodossa, che proibisce l'aborto senza eccezioni, l'ebraismo ortodosso sostiene la doverosità del ricorso all'aborto se è necessario per salvare la vita della madre. «Se una donna sta avendo un travaglio difficilissimo, si

che possono essere in contrasto con norme sociali, con i desideri altrui e anche con particolari concezioni laiche socio-storicamente costruite della professione medica.

4. *Professionalità medica definita secondo la cultura laica dominante contemporanea.* Le guerre culturali di fine XX e inizio XXI secolo sono state innescate in parte dai conflitti sulla questione di quali norme dovrebbero essere adottate dalla legge e dalle politiche pubbliche per guidare la pratica della medicina, cosa che avrebbe consentito di definire le caratteristiche di una professionalità medica appropriata.

Questi conflitti, che chiamano in causa visioni incompatibili della professionalità medica, vengono scatenati da concezioni sostanzialmente differenti della realtà, della morale e della bioetica. Accanto a una professionalità medica elaborata dalle associazioni dei medici, a un'altra che si fonda su una particolare tradizione o a una terza che deriva i propri doveri morali dagli obblighi dei professionisti della salute verso Dio, c'è la visione laica contemporanea della professionalità medica che si radica nel robusto laicismo che sta alla base delle politiche pubbliche degli stati fondamentalisti laici di oggi³. Questa visione laica della professionalità medica non poggia sull'autonomia come permesso, ma su una concezione etico-politica molto particolare del valore e del contenuto appropriato dell'autonomia, concezione che richiede l'effettuazione di particolari scelte, dirette da nozioni molto particolari della libertà, dell'uguaglianza e della dignità umana. All'interno di una società plasmata dalla cultura laica oggi dominante, il conflitto più stridente sarà tra definizione laica e definizione religiosa

taglia il bambino nel suo grembo e lo si tira fuori pezzo per pezzo, perché la sua vita viene prima di quella del bambino. Ma se il bambino è già uscito in buona parte, non si deve toccarlo, perché non si può sacrificare la vita di una persona per quella di un'altra» (*Oholoth* 7,6). Secondo i cristiani ortodossi, questa differenza sarebbe in relazione con l'arrivo del messia. Cfr. Mt. 19,3-4.

³ Per «stato fondamentalista laico» intendo uno stato che, analogamente a quanto avviene negli stati fondamentalisti religiosi, impone nello spazio pubblico, nonché nelle istituzioni e nelle professioni pubbliche, una particolare visione normativa del discorso e dell'azione appropriata, più precisamente norme laiciste riguardanti l'azione e la parola che sono in contrasto con le prime tre concezioni della professionalità medica.

della professionalità medica. E in questo conflitto non ci sarà posto per alcun compromesso.

La cultura laica oggi dominante, la sua morale e la sua bioetica sono intrinsecamente legate all'emergere di stati fondamentalisti laici. E questi stati sono impegnati a mettere in atto politiche che sono dopo Cristo e dopo Dio (ENGELHARDT 2010a, 2010b). L'espressione «stato fondamentalista laico» viene usata per identificare uno stato che impone ai suoi cittadini particolari visioni morali laiche. Esso sviluppa le proprie leggi, le proprie istituzioni, il proprio dibattito pubblico, nonché le professioni e le comunicazioni in conformità a una particolare visione laica della condotta appropriata, in cui rientra anche una particolare concezione laica della morale e del politicamente ragionevole. Tale stato sostiene con fondi propri soltanto le proprie particolari concezioni laiche della morale e delle professioni sanitarie, in modo che le professioni e le istituzioni che controlla si adeguino alla visione politica e morale laica che sottoscrive. Inoltre lo stato fondamentalista laico si rifiuta di sostenere concezioni e istituzioni religiose e laiche concorrenti, insistendo nello stesso tempo affinché il dibattito nell'ambito delle istituzioni e dell'informazione pubblica abbia carattere laico. Di conseguenza, lo stato fondamentalista laico vuole che nella sfera pubblica professioni, singoli professionisti e istituzioni (per esempio, medici e infermieri degli ospedali), nello svolgimento delle proprie mansioni ufficiali cioè professionali, si adeguino ai dettami dell'ortodossia filosofica laica stabilita. In uno stato fondamentalista laico, la società civile è plasmata, diretta e regolata dalle richieste dell'ideologia dello stato fondamentalista laico, sicché le istituzioni intermedie, nei limiti del possibile, verranno anch'esse riformate nei termini dell'ortodossia laica stabilita (le chiese, per esempio, se agiranno politicamente, perderanno i propri vantaggi fiscali).

Questa situazione ha prodotto una marginalizzazione del discorso e delle pretese morali del cristianesimo circa gli obblighi verso Dio. Stante la natura secolare dello stato laico, il discorso e le pretese morali del cristianesimo sono stati confinati in una sfera privata molto limitata e sottratti alla vista del grande pubblico, un po' come si fa con le discariche dei rifiuti che vengono collocate con discrezione fuori dall'abitato delle città. In particolare,

l'ideologia laica dominante ha messo in ombra il ruolo del discorso religioso, delle istituzioni religiose (per esempio, delle chiese) e delle loro affiliazioni (per esempio, degli ospedali gestiti da religiosi), ma nello stesso tempo ha promosso e messo in evidenza le proprie attività e le proprie istituzioni culturali laiche. Grazie alla forza dello stato fondamentalista laico, l'ideologia laica stabilita ha relegato gli interessi religiosi dei credenti in una sfera privata e personale sempre più circoscritta (ENGELHARDT 2010a, p. 72).

L'emergere degli stati fondamentalisti laici ha creato un contesto sociale decisamente ostile alla presenza dei cristiani tradizionali *in quanto tali* nello spazio pubblico. Il discorso e le pratiche del cristianesimo sono stati completamente esclusi dai dibattiti pubblici e anche, per quanto possibile, dallo spazio pubblico. Così, anziché «buon Natale», si preferisce augurare «buone vacanze». I cristiani post-tradizionali forse non si rendono pienamente conto di quanto il discorso morale degli stati fondamentalisti laici sia diverso dal discorso e dalle istanze morali del cristianesimo. Alla radice di questa circostanza c'è, tra le altre cose, il fatto che i cristiani post-tradizionali hanno abbracciato anch'essi il discorso laico dei diritti umani, dell'uguaglianza umana, della dignità umana e della giustizia sociale, un discorso che originariamente non è cristiano, ma che deriva dalla morale laica affermata dopo la Rivoluzione francese. I cristiani post-tradizionali hanno riformulato il proprio discorso morale nei termini di una lingua laica.

5.3 UNA SPACCATURA PROFONDA: PERCHÉ UN TERRENO COMUNE NON ESISTE?

Medici e professionisti della salute appartenenti al cristianesimo tradizionale sono culturalmente fattori di disturbo perché riconoscono pubblicamente degli obblighi verso Dio. In questi obblighi rientra non solo il dovere di rifiutare interventi medici che, secondo loro, sono proibiti da Dio, ma anche quello di rifiutarsi di indirizzare i pazienti ad altri operatori disposti a praticare quegli interventi. Quest'ultimo dovere poggia sulla circostanza che, se si

riconosce che un intervento è categoricamente proibito, è vietato anche indirizzare i pazienti a medici che lo effettuerebbero. Così, se si riconosce che l'uccisione di un innocente è moralmente sbagliata, non ci si deve soltanto rifiutare di eseguirla, occorre anche rifiutarsi di indirizzare a un killer esperto coloro che la chiedono. Sotto questo profilo, i medici cristiani tradizionali avranno socialmente un ruolo di rottura perché si dichiareranno apertamente e pubblicamente contrari a importanti richieste morali della cultura laica dominante. Infine, e la circostanza è importante, se il rifiuto da parte di un medico di fornire particolari interventi sanitari, o di farli fare da altri, viene motivato nei termini di un obbligo verso Dio, questa sua decisione violerà la pretesa normatività laica del discorso pubblico. Questo rifiuto introduce delle prospettive religiose nello spazio pubblico e mina la priorità del discorso morale laico stabilito, nonché la sua visione della professionalità medica.

I cristiani tradizionali sanno che rifiutarsi di fornire un servizio e, ancora peggio, rifiutarsi di far sì che altri possano fornirlo è proibito. Ma sanno anche che certi interventi che lo stato laico ha reso legali e trasformato in legittime scelte di stili di vita e di morte sono invece gravi offese alle norme da parte di una cultura ufficialmente laica e della politica che ne è espressione. Così la scelta di quei medici è un atto importante di non cooperazione con lo stato laico. Nella cultura laica ufficialmente stabilita da uno stato laico, c'è anche una particolare ostilità nei confronti di norme, immagini e discorsi cristiani, un'ostilità dovuta al fatto che gli stati laici hanno consapevolmente affermato la separazione tra stato e cristianesimo. Questi stati, cancellando la separazione fra stato e ideologia laica, affermano l'unione di stato e ideologia. Essi cercano di definire se stessi attraverso norme che sono consapevolmente dopo il cristianesimo, definendo la vita pubblica, le professioni pubbliche e le istituzioni in un'ottica laica totalizzante che mette da parte quella che era stata una cultura pubblica cristiana. Questa trasformazione della vita pubblica nonché delle professioni e delle istituzioni pubbliche spesso viene portata avanti in nome della difesa di un presunto obbligo laico di onorare i diritti umani. La forza di questi sviluppi si è espressa in una pressione costante esercitata sui medici cristiani affinché operassero una scelta tra queste due alternative: violare i loro obblighi verso Dio o lasciare la professione.

Questa laicizzazione delle professioni viene perseguita dando la priorità alle norme professionali, considerate standard pubblici, e insieme declassando le esigenze morali a preferenze private o personali. La cultura laica cerca di accreditare la priorità dell'etica professionale laica rispetto alle preoccupazioni morali "private". Lo scopo è di far sì che l'etica professionale laica prevalga sugli altri obblighi morali, compresi quelli verso Dio. Disinteressata professionalità laica e giustizia sociale laica vengono così invocate come norme morali oggettive che impongono ai professionisti della salute di violare i loro obblighi verso Dio, che a loro volta vengono ridescritti come pure e semplici preoccupazioni personali. Di conseguenza, l'impegno del medico a onorare i propri obblighi verso Dio viene ridescritto come ripiegamento egocentrico sul privato o su sentimenti religiosi privati in conflitto con gli obblighi sociali laici pubblici che lo riguardano come professionista della salute (CANTOR 2009). L'invocazione della dicotomia pubblico/privato ha l'effetto di confinare, e quasi mettere in quarantena, gli obblighi religiosi nella sfera dei sentimenti e delle preoccupazioni private meramente personali. In tal modo i doveri verso Dio di non compiere certi atti sono ridotti a questioni puramente personali, cioè a problemi di integrità e valori privati o di sentimenti morali personali. E ciò anche se, naturalmente, nell'ottica della professionalità medica cristiana tradizionale, Dio e gli obblighi verso di lui, lungi dall'essere questioni private, riflettono la natura profonda della realtà. Nulla può essere più pubblico delle norme etico-religiose. Cristiani tradizionali e difensori dello stato fondamentalista laico, insomma, non possono convenire nemmeno su una comune descrizione di che cosa è in gioco.

I medici cristiani, affermando che l'erogazione di certi servizi è profondamente sbagliata, implicitamente accusano gli altri di compiere atti moralmente sbagliati. Quando essi si rifiutano di soddisfare la domanda di servizi sanitari legalmente riconosciuti come la riproduzione assistita di gameti da parte di donatori a favore di terzi, il trattamento delle disfunzioni sessuali in coppie omosessuali, la fecondazione in vitro e il trasferimento di embrioni per le coppie lesbiche, l'aborto, il suicidio medicalmente assistito e l'eutanasia, quando compiono queste scelte, dicevo, li si rimprovera non soltanto di offendere i diritti-pretesa degli altri e quindi di cal-

pestare la giustizia sociale, ma anche di accusare implicitamente e impropriamente di comportamento immorale coloro che compiono scelte di stili di vita e di morte che invece la cultura laica considera lecite. Di conseguenza, a coloro che si rifiutano di fornire servizi che considerano proibiti o di farli fornire da altri si rimprovera di agire immoralmente imponendo la propria «morale personale» o la propria bioetica a persone non consenzienti all'interno di uno spazio pubblico normativamente laico e di fare del moralismo improprio. Li si accusa di imporre le proprie idee agli altri, nella convinzione che, invece, in una società laica i professionisti della medicina abbiano il dovere di fornire quei servizi. Il fatto che alcuni si sottraggano a tale obbligo viene anche considerato pericoloso per l'ordine pubblico laico in quanto impedisce ad altri l'esercizio di un diritto riconosciuto a servizi medici che i titolari del pubblico servizio sanitario dovrebbero prontamente soddisfare.

Il risultato di questa situazione è un conflitto sistematico tra morali, bioetiche e visioni della professionalità medica in contrasto tra loro. E a innescare questo conflitto è lo stato fondamentalista laico quando pretende che, a parte alcune circostanze molto limitate, medici, ospedali e istituzioni sanitarie cristiane assistano le persone in conformità con la bioetica laica stabilita dallo stato e la sua visione della professionalità medica (MEYERS, WOODS 1996). L'ethos laico, inoltre, rivendica alle proprie intrusioni un peso morale aggiuntivo invocando il sostegno della rete emergente dei diritti-pretesa umani laici. Così, per esempio, il rifiuto dei medici cristiani tradizionali di lasciarsi coinvolgere nelle pratiche abortive è considerato una violazione dei diritti delle donne al controllo della riproduzione (BUNCH 1990; MARGOLIN 2008; ZAMPAS, GHER 2008).

Su questo sfondo si può apprezzare meglio la posizione assunta da Julian Savulescu, secondo il quale i medici cristiani devono scegliere: o essere disposti a compiere interventi medici che sanno essere proibiti da Dio o non lavorare più nel servizio medico. «Se non sono disposti ad assicurare a un paziente le cure efficaci e benefiche ammesse dalla legge perché confliggono con i loro valori, non devono fare i medici» (SAVULESCU 2006, p. 295). Gianni Vattimo sostiene la stessa tesi di Savulescu per ragioni analoghe: «I ginecologi che hanno obiezioni contro la pratica dell'aborto [...]

assomigliano a un poliziotto che odia portare le armi. Devono trovare un altro mestiere» (VATTIMO 2003, p. 113). Savulescu e Vattimo danno voce alla tesi che i medici cristiani sono professionisti la cui vita morale è completamente assorbita in un ruolo professionale laico. La loro dedizione a una professionalità laicamente definita deve essere completa.

La trasformazione laica delle professioni sembra collocare completamente i ruoli professionali negli impegni e nelle aspettative di una cultura laica nonché nella sua visione dei ruoli sociali pubblici. Ciò implica, se non altro, che i professionisti della salute nella pratica professionale non permettano mai che i loro doveri verso Dio abbiano la meglio sugli obblighi professionali laici e non trasformino i loro ruoli professionali in modo da conferire loro un carattere cristiano. Più precisamente, i medici cristiani non devono comportarsi come gli antichi medici non mercenari e ciò anche se questi, in quanto santi, restano dei modelli per la pratica professionale dei cristiani di oggi. I santi medici non mercenari del passato hanno commesso l'errore per cui sono stato martirizzati, quello di inquadrare interamente il loro ruolo professionale di medici nel complesso dei loro doveri di cristiani. In quanto medici cristiani essi chiedevano ai propri pazienti di non limitarsi a farsi curare da loro, ma di pentirsi, di convertirsi, di farsi battezzare e di salvarsi⁴. Questi modelli di professionalità medica cristiana si sono resi

⁴ Nei riti orientali della chiesa ortodossa, le preghiere che si recitano durante la *prothesis*, cioè quando avviene la *proskomedìa*, prevedono che si faccia menzione di sei dei santi medici non mercenari. Il termine liturgico *prothesis* indica sia il rito di preparazione alla liturgia sia la tavola o l'altare laterale a nord dell'altare principale. È proprio all'altare laterale che avviene la *prothesis* o *proskomedìa*. Il termine *proskomedìa* deriva dal greco e significa «oblazione, offerta». I santi medici non mercenari vengono menzionati nelle preghiere che si dicono durante la preparazione del pane prima della liturgia, quando si toglie la settima particella di pane lievitato. Il pane che si usa è lievitato. È chiaro dal testo del Nuovo Testamento che nell'Ultima cena, quando stava celebrando la festa degli azzimi, ossia del pane non lievitato, Cristo non usò pane non lievitato, ma un pezzo di pane lievitato (*artos*) (Mt. 26,26; Mc. 14,12; Lc. 22,19; I Cor. 11,23). Gesù cambia il senso stesso della Pasqua ebraica. In quanto Cristo, in quanto messia, egli ha portato la redenzione e ciò ha mutato il carattere della Pasqua. Da quel momento in poi non si deve più usare il pane non lievitato. Togliendo la settima particella dal pane che sarà consacrato durante la liturgia, il prete dice: «[In onore e in memoria] dei santi, gloriosi taumaturghi non mercenari Cosma e Damiano [i santi Cosma e Damiano di Roma, la cui festa ricorre il 1° luglio e che furono martirizzati nel 284, ai loro pazienti, cioè a coloro che aveva-

conto che nei loro compiti di medici poteva rientrare anche la preghiera con i moribondi, per prepararli a morire e ad affrontare il terribile tribunale di Cristo⁵. I santi medici non mercenari di questo lontano passato, comunque, ci aiutano a riconoscere il profondo e insuperabile conflitto tra le due visioni radicalmente differenti della realtà, della morale e della professione medica che entrano in gioco nella collisione tra cristianesimo tradizionale e cultura laica.

Riassumendo, la cultura laica dominante mediante la sua concretizzazione nello stato fondamentalista laico è impegnata a stabilire un insieme di norme professionali laiche e un modello di professionalità medica che proibiscono a medici, sanitari e istituzioni

no guarito, chiedevano di norma un compenso davvero singolare: credete in Gesù Cristo per grazia del quale vi abbiamo guariti (*Great Synaxaristes July 2008*, p. 1)], dei santi Ciro e Giovanni [Ciro e Giovanni, che però non era medico, erano romani e furono martirizzati nel 292. La loro festa è il 31 gennaio. Essi sollecitavano i loro pazienti alla preghiera e alla penitenza. «In tal modo (san Ciro) convertiva i pagani alla conoscenza di Dio e rafforzava nella fede quelli che erano già credenti» (*Great Synaxaristes*, January 2003, p. 1169)], di Pantaleone e Ermolao e di tutti i santi guaritori non mercenari» (*Liturgikon 1994*, p. 249). Sant'Ermolao, che non era un medico, battezzò san Pantaleone, la cui festa ricorre il 27 luglio, ossia il giorno in cui nel 304 fu martirizzato. San Pantaleone viene invocato durante le preghiere per la benedizione dell'acqua e per la celebrazione del mistero della sacra unzione. Entrambi curavano e battezzavano i pazienti. «La sola ricompensa che chiedevano ai pazienti per le loro cure era di riconoscere e ringraziare il vero medico, Gesù Cristo» (*Great Synaxaristes*, July 2008, p. 1209). I sei santi appena elencati praticavano la medicina o assistevano chi la praticava senza chiedere alcun compenso per le proprie prestazioni. Essi furono anche martirizzati durante le persecuzioni. Non furono uccisi solo perché cristiani, ma perché all'interno dell'impero romano testimoniarono ai loro pazienti che la sola vera cura della malattia e della morte è Cristo. Essi compresero che la cultura pagana da cui erano circondati poteva bensì sedurre i cristiani, ma non poteva violare la loro coscienza (questo potevano farlo soltanto loro stessi). A dispetto dell'ostilità della cultura in cui vivevano e delle sue pressioni, i santi medici non mercenari si sentirono investiti senza alcun imbarazzo del dovere di fare proseliti. Si resero conto che, se tutti i medici assistono i loro pazienti in presenza della sofferenza e del pericolo di morte, i medici cristiani hanno l'obbligo speciale di insegnare come prepararsi ad affrontare il giudizio di Cristo. I santi medici non mercenari furono martirizzati per la loro determinazione a fornire le cure mediche del caso come dovrebbero fare dei cristiani, ossia proclamando nella loro pratica professionale la buona novella del Regno dei cieli.

⁵ Ricordo che alcuni medici fedeli al cristianesimo tradizionale continuano a riconoscere l'importanza di pregare per e con i loro pazienti, convinti come sono che in tal modo la dimensione religiosa entri a far parte della loro concezione della professione medica. Cfr., per esempio, STRANG 2011.

sanitarie cristiane di rifiutarsi di fornire i servizi sanitari previsti dalla legge e/o di farli fornire ad altri. L'agenda politica laica tende a incorporare il più possibile in se stessa la cultura laica. Medici e operatori cristiani della salute non devono apparire come medici od operatori *cristiani*. Il loro rifiuto di fornire certe prestazioni è in contrasto con gli impegni della cultura laica dominante e dello stato fondamentalista laico.

1. Il rifiuto di fornire, e di consentire che altri forniscano, servizi medici laicamente accettati sul piano morale e ormai comuni equivale al rifiuto di accettare il declassamento voluto dalla cultura laica del significato morale di scelte di vita e di morte legalmente consentite. Poiché la cultura laica cerca di portare fino in fondo questo declassamento trattando come questioni private le decisioni pacifiche laicamente accettate concernenti le preferenze sessuali e riproduttive nonché quelle concernenti le modalità del morire, ivi compresa la questione di ricorrere o no al suicidio medicalmente assistito e all'eutanasia, il rifiuto dei medici cristiani di fornire i servizi sanitari necessari a rendere possibili queste scelte di stili di vita e di morte laicamente accettate appare inficiato da un moralismo e da un'intolleranza inaccettabili ed è in contrasto con il carattere laico della professionalità medica⁶.

2. Per la cultura laica dominante, il rifiuto di erogare servizi medici previsti dalle leggi in considerazione di un presunto obbligo prevalente verso Dio viola il carattere laico dello spazio pubblico. Annunciare apertamente che un medico o un operatore sanitario

⁶ Vattimo ritiene che il declassamento delle scelte morali tradizionali a scelte estetiche o di stile di vita o da parte della cultura morale laica contemporanea faccia parte integrante della tendenza ad accantonare la violenza e a cercare la pace. Secondo lui, se la gente ha abbandonato gli impegni morali assoluti e l'idea di un riferimento alla realtà trascendente, per ciò stesso ha meno motivi per lasciarsi assorbire da guerre e conflitti. Evidentemente, ha dimenticato l'*Iliade* e le guerre per il controllo dei pozzi di petrolio: «Appare chiaro che la riconciliazione di pace e libertà nel mondo post-moderno o tardo-moderno si potrebbe ottenere solo a condizione di far prevalere l'estetica sulla verità oggettiva. Stili di vita e codici etici con tutta la varietà che presentano potranno coesistere senza scontri sanguinosi solo se verranno trattati alla stessa stregua dei vari stili artistici presenti in una collezione d'arte» (VATTIMO 2003, p. 61). Secondo Vattimo, il perseguimento laico contemporaneo della pace nel mondo ha portato con sé il rifiuto della metafisica intesa come riferimento a una realtà o a una prospettiva incondizionata.

ha verso Dio un dovere che gli impedisce di fornire un servizio sanitario previsto dalla legge dal punto di vista dello stato laico rappresenta un disconoscimento dell'asserito legittimo carattere laico delle professioni e delle istituzioni pubbliche, nonché del dibattito pubblico. L'intrusione dei vincoli morali e bioetici del cristianesimo nello spazio pubblico laico è motivo di particolare preoccupazione per lo stato laico, perché la cultura laica oggi dominante si considera non solo storicamente, ma anche normativamente post-cristiana, nel senso che è impegnata ad accantonare le norme del cristianesimo: dal punto di vista della cultura laica oggi dominante, il cristianesimo e le sue norme devono considerarsi normativamente superati.

3. Da ultimo, ma la circostanza è estremamente importante, lo stato fondamentalista laico considera ingiustificati i pretesi diritti all'obiezione di coscienza, per non dire dell'affermazione di obblighi verso Dio, in quanto si tratta di diritti e obblighi che pongono dei limiti alla libertà e ai diritti degli altri. Dal punto di vista dello stato fondamentalista laico e dei suoi costumi, il rifiuto di fornire servizi legalmente previsti rappresenta una limitazione ingiustificata delle libertà civili e dei diritti umani degli altri cittadini, i quali invece, in una cultura laica, ritengono che la loro aspettativa di poter accedere liberamente ai servizi previsti dalla legge e forniti da professionisti autorizzati sia garantita.

Dopo il cristianesimo, nel bel mezzo delle rovine della cristianità, l'adesione alla morale e alla bioetica cristiana tradizionale rappresenta una scorrettezza politica monumentale. Nella cultura laica oggi dominante, medici e operatori sanitari cristiani non devono avere la libertà di qualificarsi come medici e operatori *cristiani* e possono avere soltanto un ruolo professionale in sintonia con le norme sociali laiche.

5.4 ALTRE RIFLESSIONI SU KANT: NON NEGOZIABILITÀ DEI DIRITTI DI COSCIENZA

Le controversie e i conflitti innescati dai medici cristiani che si rifiutano di fornire particolari servizi sanitari perché li considerano proibiti da Dio mettono in luce l'incompatibilità fondamentale

tra la concezione normativa del cristianesimo tradizionale e quella della morale laica dominante, nonché dello stato laico e dell'ethos laico del politicamente ragionevole da esso adottato. Da un lato, la morale laica dominante, sostenuta da una visione laica del politicamente ragionevole, priva com'è di qualsiasi fondamento, persegue un declassamento radicale degli imperativi morali del cristianesimo tradizionale, per modo che, su un'ampia gamma di questioni, risultano non esistere più obblighi morali forti. Dall'altro, i cristiani tradizionali continuano a riconoscere di avere obblighi verso il Dio trascendente, obblighi che rendono loro impossibile accettare il declassamento della morale cristiana tradizionale su cui poggia la cultura laica dominante. Le due visioni morali, metafisiche e politiche, sono incompatibili. Per la prima, su tutta una gamma di questioni è venuta meno ogni preoccupazione morale sostanziale. Per l'altra, obblighi e divieti sono forti come sempre. Senonché le due posizioni in lizza non hanno alcun terreno comune a partire dal quale possano raggiungere un compromesso. Questo abisso, lungi dall'essere un caso unico, può essere riconosciuto in parte anche da Kant. C'è un abisso almeno simile che separa i moralisti kantiani dalla morale della cultura laica dominante. Kant chiaramente desiderava resistere sia al declassamento della morale tradizionale al livello delle scelte degli stili di vita e di morte, sia al suo ridimensionamento. Sarà bene ricordare che Kant non accetterebbe come morale il mero perseguimento del bene, senza tener conto delle condizioni determinanti il giusto, cioè delle condizioni in base alle quali gli agenti possono considerarsi degni di biasimo o di lode. Kant non era affatto un cristiano tradizionale; anzi, probabilmente era ateo. Tuttavia difese senza incertezze la forza della morale cristiana tradizionale. In questo egli decisamente non fu un postmoderno e della forza della morale ebbe una visione in netto contrasto con quella della postmodernità. L'abisso che separa morale deontologica e morale teleologica è profondo, sebbene non così profondo come quello che separa i cristiani tradizionali dalla cultura laica, poiché questo secondo abisso ha la dimensione aggiuntiva dovuta al fatto di essere ancorato alla volontà del Dio vivente e trascendente. Nondimeno, il contrasto laico può aiutare ad apprezzare la profondità dell'abisso che separa il cristianesimo tradizionale dalla cultura laica dominante di oggi.

John Rawls coglie molto bene la distinzione tra pretese morali deontologiche e teleologiche, e a questa distinzione è legata una dimensione fondamentale del pluralismo morale. Nelle teorie teleologiche, dice,

Il bene è definito indipendentemente dal giusto e il giusto è successivamente definito come ciò che massimizza il bene. Più precisamente, sono giusti quegli atti e istituzioni che in un insieme di alternative disponibili ottengono il maggior bene, o che almeno ne ottengono tanto quanto qualunque altro atto o istituzione che sia dato come possibilità reale (una clausola che è necessaria quando la classe massimale non è composta da un sol membro). [...] È necessario ricordare che in una teoria teleologica il bene è definito in modo indipendente dal giusto. Ciò significa due cose. In primo luogo, il fatto che la teoria rende conto dei nostri giudizi ponderati riguardo a ciò che è buono (i nostri giudizi di valore) come di una classe a sé stante di giudizi intuitivamente identificabili per mezzo del senso comune, e successivamente avanza l'ipotesi che il giusto consiste nella massimizzazione del bene, precedentemente determinato. In secondo luogo, la teoria rende possibili giudizi sul bene senza riferimento a ciò che è giusto. [...] [Al contrario,] una teoria deontologica [è] una teoria che o non definisce il bene indipendentemente dal giusto, o non interpreta il giusto come massimizzazione del bene⁷.

Il risultato è che un deontologo non deve violare le condizioni fondamentali determinanti il giusto, quali che siano le conseguenze: *fiat justitia, pereat mundus*. Sebbene Kant non disponga di una terminologia coerente, lo si può ragionevolmente considerare un deontologo impegnato a rispettare una condizione determinante il giusto che precede il bene e non è riducibile al bene. E questa circostanza pone la visione kantiana della morale in netto contrasto con la morale di teleologi come Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873), ma in modo ancora più significativo con la morale laica oggi dominante. I doveri deontologici sono tali in quanto vincolano indipendentemente dalle conseguenze.

Questa interpretazione di Kant, che enfatizza l'abisso che separa tra loro visioni deontologiche e visioni teleologiche della mo-

⁷ RAWLS 1982, pp. 37, 38, 42.

rale, è strettamente connessa con la soluzione kantiana della terza antinomia (se gli umani debbano considerarsi liberi o determinati), una soluzione che richiede l'integrazione della morale nella razionalità. Di conseguenza, condizioni determinanti il giusto e condizioni determinanti il moralmente sbagliato definiscono il giusto e, in alternativa, il moralmente sbagliato in riferimento alla concezione kantiana di che cosa costituisca una scelta razionale. Per questa ragione le scelte morali devono essere compiute indipendentemente da ogni considerazione dei risultati della scelta stessa. Ciò significa che, per Kant, una scelta morale è giusta indipendentemente dalle sue conseguenze e lo è in ragione della razionalità della scelta morale stessa. Inoltre le scelte compiute in modo giusto non sono determinate dai nessi causali all'interno dei quali sono compiute. Questo consente a Kant di dire che «la ragione, malgrado tutte le condizioni empiriche del fatto, è pienamente libera» (KANT 1966, p. 443). Secondo Kant, il carattere razionale della scelta è una condizione che tutti gli agenti autocoscienti devono riconoscere come assolutamente vincolante. Secondo Kant, dobbiamo riconoscere che «ogni essere che non può agire altrimenti che sotto l'idea della libertà, è per ciò stesso, dal punto di vista pratico, realmente libero» (KANT 1952, p. 167). E in questo contesto afferma che la morale ha a che fare con gli imperativi categorici, non con quelli ipotetici. «L'imperativo categorico sarebbe quello che rappresenta un'azione come necessaria per se stessa, e senza relazione ad altro fine, come necessaria oggettivamente [ossia razionalmente]» (ivi, p. 105). Così si può ben dire che la posizione di Kant abbraccia una condizione determinante il giusto di carattere deontologico e che quindi è in netto contrasto con le visioni teleologiche. Ebbene, questa circostanza fa emergere con chiarezza il fatto che all'interno del pluralismo morale laico, che è teleologico, c'è un abisso non ancora colmato. Non c'è compromesso che possa appianare questo conflitto.

Tuttavia ci sono anche motivi per interpretare la visione kantiana della morale in termini non deontologici. Kant afferma, per esempio, che le persone sono «ciò che costituisce la condizione per cui soltanto qualcosa è fine in sé, non ha unicamente un valore relativo, cioè un prezzo, ma un valore intrinseco, cioè una *dignità*» (ivi, p. 144). Egli afferma inoltre che «nulla può essere pensato nel mon-

do e in generale neppure fuori dal mondo, che possa essere considerato incondizionatamente buono all'infuori della *buona volontà*» (ivi, p. 65). In questi passi, Kant sembra fondare la propria visione della morale sul prevalente bene intrinseco costituito dalle persone e/o dalla volontà buona, non su una condizione determinante il giusto *stricto sensu*. Tuttavia, a dispetto dei molti passi oscuri, si può ben dire alla fine che Kant consideri la morale un fatto della ragione: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale. [...] La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per esempio dalla coscienza della libertà [...]» (KANT 1959, pp. 61, 63). Pertanto non è in contrasto con le argomentazioni da lui svolte sostenere che la visione morale di Kant è fondata su una ragione bene ordinata che costituisce una condizione determinante il giusto indipendentemente dalle conseguenze, sicché la bontà della volontà buona e il valore intrinseco delle persone consistono nella capacità di agire giustamente. Così si può ben dire che Kant non afferma un bene fondamentale o intrinseco, bensì una condizione deontologica, una condizione determinante il giusto; e che la moralità di un atto non consiste semplicemente nella sua bontà. La bontà delle persone come agenti morali, quindi, è fondata sulla ragione in quanto capace di determinare il giusto, sicché il giusto precede il bene. In ogni caso, questa visione morale è in netto contrasto con quella teleologica in generale e utilitaristica in particolare, giacché in queste ultime un'azione può dirsi giusta soltanto sulla base della sua bontà e delle sue conseguenze. Le condizioni determinanti il giusto poste da Kant sono sviluppate a partire dalla sua prospettiva dell'occhio di Dio, sicché secondo lui queste condizioni, lungi dall'essere socio-storicamente condizionate, vincolano le persone indipendentemente non solo dalla storia, dalla razza e dal sesso, ma persino dalla specie. Queste essenziali condizioni determinanti il giusto devono applicarsi alle persone in quanto tali.

L'abisso che separa la morale della cultura laica dominante da quella del cristianesimo tradizionale ha così un corrispettivo nella visione etica di Kant. Anche questa, infatti, sosterebbe che i medici non debbano né fornire servizi come assistenza al suicidio, eutana-

sia e cura delle disfunzioni sessuali degli omosessuali, né delegarli ad altri. Questo è ciò che ci si aspetterebbe, tenuto conto che Kant mirava a dotare di un fondamento razionale la sostanza della morale cristiana. Al contrario, la morale della cultura laica dominante è costituita da un insieme di norme intrecciate in un autonomo tessuto di intuizioni morali sostenute da una narrazione pienamente radicata e articolata nell'orizzonte del finito e dell'immanente, e come tale risulta quindi declassata e ridimensionata nel suo significato. Essa non ha condizioni determinanti il giusto e il moralmente sbagliato, e i suoi beni sono sempre dipendenti dal contesto. Il suo status è quello che le viene attribuito dallo stato fondamentalista laico. Al contrario, la morale kantiana, come il cristianesimo tradizionale, possiede un insieme di norme considerate espressione della razionalità morale stessa. In questo caso, qualora gli argomenti di Kant avessero avuto successo, i dettami morali non avrebbero subito né declassamento né ridimensionamento, ma rappresenterebbero ciò che la cultura laica dominante qualificherebbe come moralismo incapace di compromessi, anzi una posizione fondamentalista. Così Kant, in campo morale, è l'ultimo grande filosofo fondamentalista. La sua morale, al pari della morale cristiana, ha un significato completamente diverso da quello della cultura laica dominante. In tal modo, una bioetica kantiana avrebbe molte cose in comune con quella cristiana e sarebbe in netto contrasto con la bioetica laica oggi dominante. Quello che resta del cristianesimo in Kant basterebbe ad alimentare una battaglia significativa nelle guerre culturali del nostro tempo.

5.5 L'ESTRANEITÀ DEGLI STRANIERI MORALI

Gli stranieri morali sono persone con le quali, in caso di dispute o conflitti morali, non è possibile trovare un percorso comune che consenta di pervenire a una soluzione condivisa né mediante la corretta argomentazione razionale né facendo appello a un'autorità comune riconosciuta. È questo l'abisso che separa i cristiani tradizionali (ma anche i kantiani) dai laicisti che sono espressione

della cultura oggi dominante. Ognuna delle persone che adottano le prospettive appena indicate sperimenta e comprende la realtà in una maniera fondamentalmente differente. Poiché tutto viene considerato sulla base di differenti schemi di significato, tra la concezione della condotta appropriata proposta dal cristianesimo tradizionale e quella della cultura laica dominante ci saranno inevitabilmente dei conflitti, conflitti che però saranno per lo più minimali tra la morale kantiana e quella della cultura laica oggi dominante. Quest'ultima insiste nel contenere e nel reinterpretare il significato di ogni azione all'interno dell'orizzonte del finito e dell'immanente. Solo se verrà messo in atto questo contenimento nell'immanente, l'essere umano si sentirà libero di compiere le scelte di stile di vita e di morte che desidera. Diversamente dovrà sottostare alle pretese del Dio trascendente che è oltre l'orizzonte del finito e dell'immanente, e che comanda. Di qui la minaccia al mondo-della-vita della cultura laica dominante posta in essere dalla nostalgia per la metafisica e, in misura più attenuata, dalla nostalgia per il Dio trascendente. Di qui il pericolo delle lacerazioni che le persone destinate a diventare stranieri morali rappresenterebbero per la cultura laica oggi dominante.

Bioetica e pluralismo morale*

6.1 I FONDAMENTI DELLA BIOETICA

Di fondamenti, la bioetica non ne ha. Anzi, una morale laica e una bioetica laica non esistono. C'è una pluralità di morali e di bioetiche, ma tra loro non ce n'è una che possa vantare un fondamento nella riflessione morale e che quindi possa dirsi garantita come canonica. Fondamenti non ce ne sono. C'è, invece, una molteplicità di grappoli incompatibili di intuizioni sostenute da narrazioni differenti, ognuna delle quali offre una spiegazione a sé stante nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Alcuni di questi insiemi di intuizioni, per esempio quelli provenienti da Singapore e dalla Cina (FAN 2010 e 2011; FAN *et al.* 2012; LIM 2012; LI, WANG 2011), o quelli maturati nelle Filippine (ALORA, LUMITAO 2001) sono in netto contrasto con la presunta morale comune e con la bioetica comune di Beauchamp e Childress (BEAUCHAMP, CHILDRESS 2010). Ci sono morali e bioetiche socialdemocratiche (DANIELS 1985; BUCHANAN 2009), mentre altre sono espressioni di vari tipi di prospettive libertarie (ENGELHARDT 1991a, 1999, 1991b; KUKATHAS 2007).

I miei volumi *Manuale di bioetica* (1991b, 1999) e *Bioethics and Secular Humanism* (1991a) hanno lanciato il messaggio che una morale o una bioetica universali sarebbero prive di fondamento. Gli stranieri morali hanno, nella migliore delle ipotesi, questa sola

* Questo capitolo è tratto in parte da una conferenza dal titolo «Bioethics after Foundations: Feeling the Full Force of Secularization», tenuta presso il Centro evangelico di cultura «Arturo Pascal» e la Consulta di Bioetica ONLUS (Torino, 31 gennaio 2012).

possibilità: invocare l'autorità delle persone desiderose di collaborare. L'appello a un quadro generale, che è tutto quello che si può salvare della speranza illuministica di costruire una visione morale generale, pone al centro di tutto la libertà e il permesso, e ciò anche se la pratica non può attribuire al permesso stesso un valore, né farne una condizione determinante il giusto, se non all'interno della pratica stessa di dare il permesso. La pratica è così una possibilità trascendentale limitata che rappresenta la condizione necessaria perché degli stranieri morali agiscano insieme con un'autorità comune. Ma al di fuori di questa pratica non c'è né giusto, né bene, né virtù, e gran parte delle cose consentite dal permesso sono in sé sbagliate, cattive e viziose. Errore morale, male e vizio non possono più essere riconosciuti per quello che sono, come avveniva un tempo, per esempio per le relazioni sessuali consensuali e la riproduzione fuori del matrimonio, per la pratica dell'aborto e dell'infanticidio o anche per il suicidio medicalmente assistito e per l'eutanasia volontaria attiva o passiva. Molte cose che la pratica del mutuo consenso permette devono essere condannate. Ma per rendersi conto di questo, occorre possedere la corretta prospettiva morale canonica (ENGELHARDT 2000).

I miei volumi *Manuale di bioetica* (1991b, 1999) e *Bioethics and Secular Humanism* (1991a) disegnano una geografia del terreno normativo a cui si torna quando si vive dopo il cristianesimo, dopo Dio e dopo la morale tradizionale. A quel punto ci si trova immersi in un panorama culturale che assomiglia molto da vicino alla Roma di prima del cristianesimo. Una volta crollata la prospettiva cristiana dell'occhio di Dio, si trova di tutto: dall'aborto all'infanticidio per i neonati con handicap, dalla maternità surrogata alla vendita dei gameti, fino alla facilitazione del suicidio, e ciò senza ragioni laiche generali di proibizione. In questo senso, i due volumi che ho appena ricordato esplorano le conseguenze del collasso del progetto filosofico che anche Kant pensava potesse essere preservato per difendere la morale tradizionale. Dopo Dio e dopo la modernità, ci troviamo di fronte non soltanto una morale declassata e ridimensionata, ma anche uno stato delegittimato e ridotto a *modus vivendi*, uno stato il cui potere prende il posto del potere che avevamo sperato potesse venire dalla ragione. Anche se la ragione non può essere una come Dio è uno, lo stato può, alme-

no in larga misura, esercitare il monopolio della forza, fintantoché *de facto* viene accettato come *modus vivendi*.

Mi piace ricordare ancora una volta che il *Manuale di bioetica* fu scritto per mostrare come dopo Dio e dopo la metafisica, cioè se non si vuole fare appello all'autorità di Dio e/o all'autorità di una conclusiva argomentazione razionale laica, e si aspira ad avere un'autorità diversa dalla forza dello stato come *modus vivendi*, la sola possibilità che ci resta tra le mani è, nella migliore delle ipotesi, lo stato minimo, che non esiste da nessuna parte sulla faccia della terra. Tuttavia, l'esplorazione mostra che, se si vuole che principi come quelli di beneficenza, non-maleficenza e giustizia abbiano un contenuto normativo, tale contenuto non può essere scoperto, ma deve invece essere creato mediante l'accordo con il permesso di coloro che collaborano, almeno se si desidera avere un'autorità fondata sul libero arbitrio delle persone. Naturalmente, come abbiamo appena visto nel cap. 5, all'interno della cultura laica dominante stabilita da uno stato fondamentalista laico in forza della legge e delle politiche pubbliche, questo non avviene (ENGELHARDT 2010c e 2010d).

Pertanto, tra la bioetica della cultura laica dominante, da un lato, e la morale e la bioetica di una morale tradizionale come quella confuciana (FAN 2010) o come quella cristiana tradizionale, dall'altro, il contrasto è molto forte. La collisione non è soltanto tra la morale per stranieri morali (ENGELHARDT 1991b, 1986, 1999) e la morale per amici morali (FAN 2011; ENGELHARDT 2000), ma anche tra la morale degli amici morali cristiani o confuciani tradizionali e quella della cultura laica dominante. Nel cap. 5 abbiamo appena esplorato questo conflitto sul terreno dei doveri professionali conflittuali tra cultura laica dominante e cristianesimo tradizionale. A questo punto incominceremo a occuparci della questione più generale del futuro della bioetica, anche se la discussione che stiamo per affrontare non potrà poggiare su una morale comune o universale, e ci chiederemo perché i consulenti di etica dell'assistenza sanitaria abbiano nondimeno tutto questo successo (ENGELHARDT 2011c; 2009; 2003). In fin dei conti, è stato proprio il successo della bioetica clinica che, per una accidentale associazione con la bioetica accademica, ha fatto sì che anche quest'ultima sembrasse conseguire un'affermazione che di fatto non ha avuto. La bioetica

accademica non è riuscita né a stabilire una bioetica canonica né a rendersi conto della propria condizione dopo Dio e dopo la morale, e ciò anche se ha avuto successo sul piano politico e funziona egregiamente come movimento la cui agenda è stata spacciata per conclusione morale. Di questo Hegel sarebbe stato ben felice: la politica è risultata essere la verità superiore della morale.

Beauchamp e Childress, con l'aiuto di Eunice e Sargent Shriver, ma anche del Kennedy Institute, hanno affermato la centralità della bioetica, anche se in realtà essi evitavano questo termine preferendogli l'espressione «etica biomedica». Il Center for Bioethics del Kennedy Institute, con i suoi corsi intensivi, ha preparato i quadri di un nuovo ordine di cappellani laici che hanno trasformato l'ethos dell'assistenza sanitaria, la conduzione della ricerca e il funzionamento di comitati di consulenti di vario tipo (ENGELHARDT 2002). Questi corsi, insieme con i *Principles of Biomedical Ethics* (1979, 1983, 1989, 1994, 2001, 2009, 2012) di Beauchamp e Childress, pur non abbracciando tutta la forza della morale e della bioetica della cultura laica oggi dominante, ne hanno favorito lo sviluppo e l'espansione. Per come andavano le cose, per alcuni ex studiosi di teologia cristiana sarebbe stato ancora troppo arrischiato accettare *in toto* l'infanticidio. Tuttavia, a dispetto di un certo conservatorismo iniziale, Beauchamp e Childress avevano abbracciato senza esitazione un forte programma politico-costituzionale socialdemocratico e mosso i primi passi verso una morale post-cristiana di cui ancora si sta solo incominciando ad apprezzare tutta la forza. In questo capitolo mi limiterò a mettere a fuoco alcune implicazioni per la bioetica, sia accademica sia clinica, del fatto di collocarsi al di là dei fondamenti.

6.2 CONVIVERE CON IL PLURALISMO MORALE

Sullo sfondo del riconoscimento del fatto che morale e bioetica laiche hanno perduto i propri fondamenti, si possono meglio apprezzare alcune importanti caratteristiche della morale e della bioetica contemporanee. Per esempio, si riesce a comprendere meglio

l'affermazione di Tom Beauchamp che la bioetica laica può procedere senza prestare attenzione alla teoria. Dopotutto, la teoria non è in grado di convalidare la morale e la cultura laiche dominanti e tanto meno la morale comune o "universale" di Beauchamp e Childress. Come afferma comprensibilmente Beauchamp, «questa teoria [morale], che fa parte del panorama della bioetica, [...] ben presto svanirà, perché non è di nessuna utilità» (BEAUCHAMP 2004, p. 210). Poiché, stanti le divergenze profonde su premesse e regole di inferenza fondamentali, è impossibile stabilire come canonica una qualsiasi morale o bioetica concreta, la teoria non è in grado di contribuire ad accreditare una particolare morale o bioetica laica canonica. Se non è possibile stabilire mediante la corretta argomentazione razionale una particolare morale canonica, non si può nemmeno identificare o fondare una morale o una bioetica canonica comune o "universale". Nella migliore delle ipotesi, la teoria può fornire soltanto analisi, esegesi e comparazioni di morali alternative. La teoria, cioè, non può fare altro che esporre il contenuto e la natura delle richieste di morali particolari o regionali, compresa quella dominante, mettendo a fuoco le loro implicazioni in campi o casi specifici. La teoria può anche elaborare geografie alternative della morale e della bioetica. Ma non può stabilire quale visione di una morale particolare o quale morale dovrebbe diventare *la* morale canonica, comune o "universale", e quindi fornire un'etica canonica laica da applicare a una particolare bioetica.

Beauchamp, per la verità, sembra accettare una prospettiva di questo tipo. È disposto a convivere con alcune ambiguità importanti su termini e principi-chiave della morale e della bioetica, persino sul suo fondamentale principio di autonomia, se questo serve a promuovere il suo programma biopolitico. Anzi, una certa ambiguità strategica sul piano retorico di solito è utile nella costruzione di coalizioni politiche: un certo grado di ambiguità aumenta la forza di persuasione politica facendo appello in modi diversi a settori diversi del pubblico. Il termine «autonomia», al pari del principio di autonomia, a seconda di che cosa si intende per autonomia, ha intensioni ed estensioni diverse. Del termine «autonomia», per esempio, si possono indicare almeno quattro nozioni. E in ognuna di esse l'autonomia assume un significato nettamente diverso.

1. *Autonomia come fonte di autorità.* Quando le persone incontrano individui che non sono d'accordo con loro sui comandamenti di Dio, sulle richieste della razionalità morale o sui dettami della morale comune (ammesso che ve ne sia una), esse possono sempre derivare autorità dal consenso o dal permesso di coloro che decidono di collaborare pacificamente (ENGELHARDT 1999). L'autonomia intesa come trasferimento di autorità mediante il permesso in vista di una comune collaborazione sta alla base dell'autorità dei contratti, del mercato e dello stato minimo, ma non dello stato non minimo. In queste circostanze non si attribuisce alcun valore e/o alcuna virtù a questa pratica di guadagnare autorità comune in vista di una pacifica collaborazione. Semplicemente accade che, se uno entra in questa pratica di guadagnare autorità dal permesso, egli può, insieme con gli altri che pure entrano esplicitamente in questa pratica, condividere l'autorità del permesso comune, del consenso derivante dai collaboratori. La fonte di questa autorità non è nient'altro che il consenso o il permesso dato da tutti i partecipanti.

2. *Autonomia come valore o scopo.* L'autonomia può essere considerata anche un valore o un fine in se stessa. Varie filosofie e ideologie hanno apprezzato le persone che scelgono da sole, che si danno i propri scopi come agenti autonomi, rifiutandosi di sottomettersi all'autorità di altri. Coloro che si sottomettono liberamente all'autorità di altri non violano il principio di autonomia intesa come permesso, ma si rifiutano di attribuire all'autonomia un valore prioritario. Così quando qualcuno accetta di vendersi mettendosi in una condizione di temporanea schiavitù (cioè consente a un altro di poter esigere i propri servizi anziché impegnarsi a pagare i danni per la mancata prestazione di servizi promessi), per esempio quando si arruola nell'esercito, non fa altro che attribuire a certi beni un valore superiore a quello che attribuisce al bene dell'autonomia. Durante l'illuminismo e dopo la Rivoluzione francese, si diffusero ideologie che consideravano l'autonomia un valore prioritario, spesso fino a fare della libertà un bene in sé. Il valore dell'autonomia è fondamentale in molte concezioni contemporanee della bioetica.

3. *Autonomia come scelta razionale.* L'esistenza di una scelta morale sostanziale canonica costituisce il cuore di uno stile di vita razionale "kantiano" e come tale viene ritenuto da Kant obbli-

gatorio per tutti gli esseri razionali. Questo senso dell'autonomia non comporta che il soggetto scelga quello che vuole (*Willkür*), ma soltanto che scelga come *deve* razionalmente volere (*Wille*). Secondo Kant, per esempio, il soggetto deve scegliere razionalmente in conformità con ciò che la legge morale esige dagli agenti razionali in quanto agenti razionali. A questo riguardo, Hegel, nella sezione «Moralität» dei suoi *Elementi di filosofia del diritto*, critica Kant, osservando che egli o importa contenuti senza argomentazioni sufficienti oppure lascia sottodefiniti dei termini cruciali, con il risultato di introdurre nella sua nozione di razionalità morale un insieme consistente di istanze morali.

4. *Autonomia come unione con Dio*. Attraverso la libertà dal peccato, dalle passioni fuorvianti e dalla morte, l'individuo può conseguire l'unione con Dio. Questa, che è la visione cristiana tradizionale della libertà, viene espressa nella dichiarazione: «Voi conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Giov. 8,32). Questa visione esprime la convinzione che bene, giusto e virtù sono tali solo se sono orientati al sacro, alle Persone della Trinità, in forza della purificazione dell'anima e della sottomissione ai comandamenti di Dio, che consentono al cristiano di giungere all'unione con Dio. L'individuo diventa libero vincendo la morte e, in ultima analisi, conseguendo il suo fine l'ultimo giorno. In questo caso, la verità di cui si parla non è la verità proposizionale, giacché si riferisce alle Persone della Trinità. Dopo aver detto: «Voi conoscerete la verità e la verità vi farà liberi», Cristo spiega *chi* è la verità: «Io sono la via, la verità e la vita: nessuno giunge al Padre se non attraverso di me» (Giov. 14,6). Un uomo diventa veramente libero quando diventa dio, mediante la grazia (cioè, come direbbe sant'Atanasio, *De incarnatione verbi dei* § 54.3, mediante le energie increate di Dio).

Questi quattro significati dell'autonomia sono in vari modi incompatibili. Tra loro ci sono solo somiglianze di diverso tipo.

Il primo significato, l'autonomia come permesso, può essere affermato per ribattere allo scetticismo sulle tesi avanzate da Kant quando spiega che cosa devono scegliere gli agenti razionali. Inoltre, l'autonomia come permesso, in contrasto con il secondo significato, semplicemente identifica una fonte di autorità (ossia il permesso) che può rappresentare il fondamento della collaborazione

tra stranieri morali. Non è una condizione indipendente di determinazione del giusto (cioè una condizione che si astragga dal fatto di far parte della pratica stessa di concessione del permesso), e non è nemmeno un'affermazione del valore della libertà o l'attribuzione all'autonomia di un particolare contenuto. Anzi, nei termini del primo significato di autonomia, non si dice nulla sull'importanza morale della pratica di guadagnare autorità: ci si limita a segnalare la possibilità di una pratica che può vincolare tra loro gli stranieri morali. In breve, anche il significato dell'autonomia è plurale.

Stante questa situazione, che cosa si può dire sul principio di autonomia? Una cosa dovrebbe essere chiara soprattutto: sull'importanza o sul significato dell'autonomia, come sull'importanza o sul significato del principio di autonomia, non c'è alcuna concezione canonica. Beauchamp sembra ammettere e riconoscere queste profonde ambiguità:

Che cosa ci sia nell'autonomia che esiga il nostro rispetto, resta oscuro – come resta oscuro che cosa significhi «rispetto». Ma la questione che resta più impenetrabile è in che modo la pratica possa risentire di una teoria dell'autonomia. La letteratura bioetica contemporanea non presenta nessuna teoria dell'autonomia che ce ne illustri natura, implicazioni morali e limiti. E nessuno ha mai spiegato in che senso il rispetto dell'autonomia sia diverso dal rispetto delle persone (ammesso che lo sia)¹.

Quando Beauchamp parla di autonomia, non identifica un'interpretazione o un significato particolari. Per lui e per Childress il principio di autonomia (BEAUCHAMP, CHILDRESS 1979) rappresenta, tutt'al più, una guida euristica per identificare un diverso insieme di istanze morali associate alla natura della scelta, dell'autodeterminazione e della collaborazione con altri (Dio compreso), e istanze che hanno in comune, tutt'al più, solo vaghe somiglianze. L'autonomia come principio richiama cioè l'attenzione su un complesso quanto eterogeneo insieme di intuizioni e di istanze morali riguardanti scelta e autodeterminazione che nella narrazione morale laica dominante hanno in comune certi caratteri. Il risultato è che un appello all'autonomia può identificare in contesti diversi

¹ BEAUCHAMP 2004, p. 214.

differenti preoccupazioni etiche e bioetiche meritevoli di considerazione. Tuttavia, la morale laica non è in grado di stabilire come canonico un particolare significato sostanziale di autonomia. In fin dei conti, le istanze morali associate alle nozioni di scelta, auto-determinazione, libertà e liberazione sono molteplici e intrecciate con prospettive morali disperate.

Di nuovo, Beauchamp sembra non preoccuparsi dell'importante ambiguità della nozione di autonomia. Una spiegazione plausibile di questo fatto è che il suo programma è, in fondo, politico e che quindi le sue prese di posizione vanno interpretate come una forma di retorica politica. Come per Richard Rorty e come per l'ultimo Rawls, si può ben dire che, in fondo, Beauchamp ha imboccato una deriva politica, sicché la verità superiore della morale laica dominante ha finito per fare da supporto alle posizioni socialdemocratiche che egli ha abbracciato sul terreno delle leggi e delle politiche pubbliche. Se questa interpretazione è vera, è chiaro che Beauchamp è disposto a tollerare, anzi deve tollerare, tutta una vasta gamma di posizioni teoriche e di prospettive pratiche differenti sulla nozione di autonomia. E queste posizioni e prospettive avrebbero allora un'unità non concettuale ma politica nel sostegno che assicurano in anticipo a un programma politico socialdemocratico. In questa luce, si comprende che Beauchamp voglia rassicurare i bioeticisti dicendo loro che «non c'è nessun bisogno di legarsi ad una sola delle prospettive [moral] che sono parse contrapporsi in conflitti insanabili. Si può benissimo, senza incoerenza, abbracciare principi, regole, virtù, diritti, narrazioni, analisi dei casi ed equilibrio riflessivo» (BEAUCHAMP 2004, p. 210).

Sulla base di questa interpretazione politica della posizione di Beauchamp, si può ben dire che la morale e la bioetica della cultura laica dominante, ivi comprese quelle specifiche definite dalla legge e dalle politiche pubbliche, sono diventate in questo senso limitato la morale e la bioetica laiche comuni. Filosofia morale e bioetica forniscono una quantità di strategie retoriche che, con la loro stessa ambiguità, possono rivelarsi politicamente utili a promuovere particolari programmi politici e legislativi, che è ciò che farebbe un movimento politico liberale o socialdemocratico che intenda rifondare la società in generale e le politiche dell'assistenza sanitaria in particolare. Una volta che si riconosca nella mora-

le laica dominante e nella sua bioetica una componente delle strategie di un movimento socio-politico, si possono scegliere tra le molteplici argomentazioni etiche e bioetiche quelle che appaiono retoricamente più utili a promuovere i propri programmi politici e le proprie scelte in tema di politiche pubbliche. La verità superiore della bioetica laica diventa una biopolitica laica.

6.3 UNA MORALE COMUNE? UNA BIOETICA COMUNE?

Così, una reinterpretazione critica della bioetica laica è necessaria e urgente. Essa ci imporrà, in particolare, di decidere come interpretare la tesi di Beauchamp e Childress dell'esistenza di una morale comune. Per cominciare, i *Principles of Biomedical Ethics* di Beauchamp e Childress (BEAUCHAMP, CHILDRESS 1979) procedono come se esistesse una morale comune, ovvero come se, data questa morale comune, l'appello ai principi di autonomia, di beneficenza, di non-maleficenza e di giustizia, potesse fornire una guida concreta all'assunzione di decisioni morali e bioetiche, a dispetto del pluralismo morale prevalente e del recente riconoscimento da parte di Beauchamp delle ambiguità insite in quei principi. A proposito dell'esistenza di una morale comune, nella prima edizione dei loro *Principles of Biomedical Ethics* Beauchamp e Childress osservano semplicemente che «i principi e le regole che noi prenderemo in considerazione per lo più sono accettati dalla grande maggioranza delle teorie deontologiche e possono essere fatti emergere anche nella “morale comune”» (ivi, p. 34). Questa presa di posizione ricompare parola per parola nella seconda edizione (1983, p. 33). Nella terza edizione si dice invece: «quasi tutti i principi e le regole adottati in questo libro sono accettati dalla maggior parte delle teorie deontologiche e possono riscontrarsi anche nella “coscienza morale comune”» (1989, p. 37).

Nella quarta edizione, comparsa nel 1994, finalmente spiegano che cosa intendono per morale comune.

Nel suo significato più ampio e familiare, la *morale comune* comprende le norme socialmente approvate della condotta umana. Essa

riconosce, per esempio, numerose forme legittime e illegittime di condotta che noi indichiamo usando il linguaggio dei «diritti umani». La morale comune è un'istituzione sociale con un codice di norme suscettibili di apprendimento. Come le lingue e le costituzioni politiche, la morale comune esiste prima che le sue regole e i suoi orientamenti ci siano insegnati. Uscendo dall'infanzia, impariamo regole morali e anche regole sociali, come le leggi. Procedendo nella vita, impariamo a distinguere le regole sociali generali comuni ai membri della società dalle regole sociali particolari riservate ai membri di gruppi speciali, per esempio ai membri delle professioni, e vincolanti soltanto per loro (1994, p. 6).

Questa concezione della morale comune, con le nozioni correlate di «approvazione sociale», «regole sociali» e «istituzione sociale», sembra aperta a un'interpretazione politica che le attribuisce il ruolo di custode della morale stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche o almeno ne fa la morale dell'ethos regnante. Aggiungo che con questa definizione i due autori non chiariscono se ogni società abbia una sua morale comune (qualcosa di simile, per esempio, alla *Sittlichkeit* di Hegel) oppure se, secondo loro, esista una morale comune universale condivisa da tutti gli esseri umani.

È solo nella quinta edizione del libro (2001) che Beauchamp e Childress avanzano chiaramente, sia pure in modo un po' retorico, la tesi che esiste una sola morale comune *universale*, nel senso di condivisa da tutte le persone «moralmente serie».

Alle persone che vivono seriamente la propria vita morale non sfuggono le dimensioni centrali della morale stessa. Esse sanno che non si deve mentire, né rubare le proprietà altrui, né uccidere gli innocenti o arrecare loro danno; sanno che le promesse vanno mantenute, che gli altri meritano rispetto, e simili. Tutte le persone moralmente serie convivono serenamente con queste regole e non dubitano né della loro rilevanza né della loro importanza. Sanno che violare queste norme senza una ragione moralmente valida e sufficiente è immorale e che chi lo facesse si esporrebbe al rimorso. Poiché tutti noi siamo già convinti di queste cose, la letteratura morale non le discute neanche. Farlo sarebbe una perdita di tempo. Ebbene, noi chiameremo *morale comune* l'insieme delle norme condivise da tutte le persone moralmente serie. La morale comune contiene le norme morali che vincolano tutte le persone in tutti i

luoghi. Nella vita morale non esistono norme più fondamentali di queste. Negli ultimi anni la nozione preferita per indicare questo nucleo universale della morale nel discorso pubblico è stata quella di diritti umani; ma obblighi morali e virtù morali sono componenti non meno vitali della morale comune².

Beauchamp e Childress riconoscono altresì che della morale comune ci sono molte concezioni diverse e nelle loro riflessioni riservano un'attenzione speciale a William Frankena (1908-1994) e a W.D. Ross (1877-1971).

Nella quinta edizione, Beauchamp e Childress sostengono che la loro morale comune consentirà di criticare alcune morali consuetudinarie in quanto insufficienti a soddisfare gli standard morali posti dalla loro morale comune. Per farlo, essi invocano un «modello coerentista di giustificazione» che, sulla questione di quale morale – la loro morale comune o la morale consuetudinaria? – sia canonica e perché, nella migliore delle ipotesi, commette l'errore di dare per provato quello che si intende dimostrare, ossia incorre in una *petitio principii*.

AmMESSO che per modello coerentista di giustificazione essi intendano l'impiego di un equilibrio riflessivo ampio, va detto che Beauchamp ha recentemente manifestato scetticismo sul significato di questa scelta: «Sto affermando che non è mai stato chiarito né in che modo il metodo [dell'equilibrio riflessivo ampio] affronti i problemi pratici, né come si possa stabilire se è stato seguito oppure no, né come possa essere usato da altri in bioetica [...] Se in bioetica un qualsiasi autore (me compreso) abbia seguito o no il modello dell'equilibrio riflessivo, continua a essere poco chiaro, a dispetto del fatto che si tratti del modello maggiormente menzionato» (BEAUCHAMP 2004, p. 213). In ogni caso, nella quinta edizione i due autori affermano: «Questa strategia ci consente di far leva sull'autorità dei principi presenti nella morale comune, pur incorporando strumenti che ci consentono di affinare e correggere le oscurità e di rendere possibile una maggiore specificazione dei principi» (BEAUCHAMP, CHILDRESS 2001, p. 403). A questo punto è chiaro che essi puntano a identificare la loro moralità comune con una presunta morale universale.

² BEAUCHAMP, CHILDRESS 2001, p. 3.

Questo apprezzamento per la morale comune va di pari passo con l'accresciuto entusiasmo per la dignità e i diritti umani. Se nonch  l'appello ai diritti umani, lungi dal possedere la forza morale di una rivendicazione, appare un puro e semplice esercizio di retorica politica.

Come osserva Kozinski,

All'indomani della seconda guerra mondiale quel consenso per intersezione sui beni morali che doveva rappresentare la base politica del costituzionalismo democratico fu un'illusione. Per quanto i cittadini sembrassero condividere il lessico comune dei «diritti umani» e dei «valori democratici», in realt  dividevano una casa costruita sulla sabbia e con fondamenta malsicure che erano frutto di interpretazioni disparate di quel lessico e di tradizioni radicalmente differenti di razionalit  pratica: tomistica, lockiana, humiana, kantiana, rousseauiana, nietzschiana e deweiana. Alla base di quelle tradizioni c'era, appunto, una miscela eclettica e incoerente di queste e altre prospettive teoriche e pratiche meno sistematiche³.

In questo caso, l'affermazione dei diritti umani ha una forza retorico-politica, non morale. Come Beauchamp e Childress dicono chiaramente nella sesta edizione del loro libro (2009), per loro questa morale comune   una morale universale. Nondimeno affermano

che la morale comune   il prodotto dell'esperienza e della storia umane e un prodotto universalmente condiviso. L'origine delle norme della morale comune non   diversa in via di principio dall'origine delle norme di una morale particolare, in quanto entrambe vengono apprese e trasmesse nelle comunit . La differenza fondamentale   che la morale comune si trova in tutte le culture⁴.

Essi anzi arrivano ad affermare: «La nostra ipotesi   semplicemente che tutte le persone *che hanno una morale* aderiscono agli standard che noi chiamiamo morale comune» (ivi, p. 4).

Ovviamente tutto poggia sull'idea che «tutte le persone che hanno una morale» accettino *la loro* morale comune. La loro con-

³ KOZINSKI 2010, p. 175.

⁴ BEAUCHAMP, CHILDRESS 2009, pp. 3-4.

cezione assume fin dall'inizio una morale canonica di fondo che consente loro di identificare queste persone e la morale canonica che esse sostengono e devono sostenere. Che essi prendano una morale particolare e ne facciano la morale comune è chiaro anche nell'ultima edizione dei *Principles of Biomedical Ethics* (ID. 2012). Qui di nuovo affermano chiaramente: «Noi abbiamo definito la *morale comune* come “l'insieme delle norme condivise da tutte le persone che hanno una morale”» (ivi, p. 417). Naturalmente il problema è: qual è la morale che tutti dovrebbero avere o implicitamente hanno? Beauchamp e Childress in parte assumono che questa sia una questione empirica da affrontare mediante uno studio antropologico, per cui,

Qualora emergesse che le persone studiate non condividono le norme che noi abbiamo ipotizzato avere radici nella morale comune (noi ci occupiamo soltanto delle norme riguardanti l'etica biomedica), allora la ricerca avrebbe provato che una morale comune del tipo che noi abbiamo pensato non esiste e la nostra ipotesi risulterebbe falsificata⁵.

Ma può essere davvero che Beauchamp e Childress non si rendano conto che il progetto morale è collassato frantumandosi in una pluralità di morali in competizione tra loro, anche se essi vedono in una di esse la morale comune, anzi universale?

La difficoltà fondamentale è che della loro tesi dell'esistenza di una morale comune Beauchamp e Childress non forniscono una giustificazione adeguata a fronte del fatto che noi, quando si tratta di stabilire quando è obbligatorio, lecito o proibito fare sesso, riprodursi, trasferire proprietà o uccidere degli esseri umani, ovviamente abbiamo idee divergenti. È ben vero che tutti gli esseri umani, in quanto esseri incarnati, sono interessati al sesso, alla riproduzione, al piacere, alle proprietà e alla morte, ma su questi temi le loro idee morali sono manifestamente diverse. Una morale unica sulle questioni appena elencate non esiste. Quelli in cui ci imbattiamo sono mondi-della-vita radicalmente differenti (basti pensare, tanto per fare qualche esempio, al mondo-della-vita di un socialdemocratico laico del Massachusetts, a quello di un familista

⁵ ID. 2012, p. 418.

confuciano di Singapore o a quello di un maomettano convinto di Teheran). Se non esiste una corretta argomentazione razionale capace di identificare come canonica una morale e una bioetica tra le molte in conflitto tra loro, allora in che senso può esserci una morale comune? Eppure Beauchamp e Childress sostengono che c'è una morale comune e che tale morale è universale.

A dispetto di tutte queste difficoltà, l'interpretazione politica di questa loro tesi continua ad apparire estremamente plausibile, specialmente se si sostiene che nella sfera dell'immanente la politica è la verità superiore della morale. Questa prospettiva appare particolarmente plausibile ove si tenga conto del pessimismo di Beauchamp nei confronti della teoria e della sua tesi dell'impossibilità di un appello all'equilibrio riflessivo che possa stabilire quale sia il contenuto di una morale comune. La quale potrebbe allora convergere nella morale che il loro programma politico cerca di stabilire. La morale comune, così, potrebbe essere quella che, dato il loro programma politico, dovrebbe finire per essere resa globalmente e universalmente esecutiva nella legislazione e nelle politiche pubbliche. Di nuovo, forse Beauchamp e Childress riconoscono l'esistenza di una morale comune nel senso che c'è una morale che *loro* vorrebbero vedere imporsi globalmente ed essere universalmente stabilita in forza della legge e delle politiche pubbliche. Se ciò è vero, Beauchamp e Childress finirebbero per allinearsi alla posizione che è stata di Hegel, di Rorty e anche dell'ultimo Rawls, ossia che esiste una morale particolare e che concretamente tale morale è quella della cultura dominante di una società. La verità di quel programma politico sarebbe la loro morale comune, ossia la morale che essi sostengono debba essere adottata dalla legge e dalle politiche pubbliche. In questo senso, la politica fornisce il punto di vista da cui identificare questa morale comune e la sua bioetica. La prospettiva normativa finale è quindi politica in quanto è la politica che individua la morale da far valere mediante la legge e le politiche pubbliche. Il risultato è che la politica è «la giusta interpretazione degli slogan [sulla comune umanità, sui diritti umani naturali e sui fondamenti filosofici della politica democratica. Tale interpretazione] porta a considerare la filosofia *al servizio* della politica democratica, un contributo al perseguimento di quello che Rawls chiama “equilibrio riflessivo” tra la reazione

istintiva ai problemi contemporanei e i principi generali secondo i quali siamo stati educati» (RORTY 1989, p. 225). Qui è in gioco «una svolta dall'epistemologia alla politica» (ivi, p. 86).

Nel caso dei *Principles of Biomedical Ethics*, la bioetica laica trova attuazione all'interno del programma politico socialdemocratico che Beauchamp e Childress sottoscrivono e cercano di promuovere. Se lo scopo che si persegue è politico, allora non sarà difficile accettare di buon grado né l'incapacità della filosofia e della bioetica di fornire dei fondamenti né l'ambiguità di concetti-chiave come autonomia ed equilibrio riflessivo, e ciò anche se si continuerà nondimeno a parlare proletticamente di una morale comune, cioè della morale che verrà stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche. La morale comune può essere comune proprio in questo senso, anche se non è la morale che la maggior parte delle persone *de facto* sottoscrive o almeno ha ragioni conclusive per sottoscrivere. Beauchamp e Childress semplicemente additeranno le morali che non collimano con la loro morale comune o "universale" come inadeguate morali consuetudinarie. O, per dirla in modo un po' diverso, la morale comune è la morale consuetudinaria che si accorda con il programma politico preferito, quello che promette di far sì che quella morale diventi la morale comune e non sia solo una inadeguata morale consuetudinaria. Così è nel futuro che Beauchamp e Childress ancorano l'universalità della loro morale. La loro posizione dà voce a un'istanza profetica. Per Hegel questo va oltre la portata delle sue riflessioni, perché vorrebbe dire formulare una profezia filosofica, mentre egli prudentemente osserva che «la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo» (HEGEL 1913, p. 17). Al contrario, per Beauchamp e Childress quella che va fatta è proprio una profezia sulla visione morale che, almeno sulla base del loro programma politico, *sarà* stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche. È da questa prospettiva futura che essi possono parlare di una morale comune. Questa prospettiva consente loro di dire tutto quello che dicono sulla loro morale comune "universale", ma la verità delle loro posizioni non è altro che una cambiale il cui esito dipende dal successo del loro programma politico. Garante della loro morale è il futuro del loro programma politico, nel senso che, a quanto essi devono assumere, è tale programma a garantire che la loro morale diventerà "co-

mune” o “universale”, e ciò anche se attualmente è tutt’altro che universale e certamente non comune.

6.4 LA BIOETICA DOPO I FONDAMENTI: PERCHÉ, A DISPETTO DEL PLURALISMO MORALE, I CONSULENTI DELL’ETICA LAICA DELL’ASSISTENZA SANITARIA HANNO TANTO SUCCESSO

L’appello alla legge e alle politiche pubbliche consente di misurare meglio il successo dell’etica clinica a dispetto di un insuperabile pluralismo morale. Permette, cioè, di rendersi conto meglio di come, nonostante un ineliminabile pluralismo morale, gli eticisti clinici laici abbiano tutto il successo che hanno. La bioetica clinica funziona in relazione all’etica attualmente stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche. Il successo della bioetica clinica è legato al fatto che l’etica di cui sono esperti gli eticisti clinici laici è quella di fatto stabilita in uno stato in forza della legge e delle politiche pubbliche. Di conseguenza, i ruoli dei consulenti di etica dell’assistenza sanitaria assomigliano molto ai ruoli degli avvocati. Per cominciare, nel fungere da esperti della morale stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche, tali consulenti forniscono qualcosa di molto simile a un consiglio legale. Rispondendo a specifiche domande, possono spiegare, per esempio, chi ha l’autorità di prendere certe decisioni mediche e se, nelle circostanze date, una direttiva anticipata è valida oppure no. I consulenti di etica dell’assistenza sanitaria hanno il compito di fornire pareri sulla morale stabilita dalle leggi sanitarie e dalle politiche pubbliche (ENGELHARDT 2011c, 2009, 2003). Questo ci consente di intuire perché, a dispetto di quello che sembrerebbe un grave impedimento, ossia l’insuperabile pluralismo morale, consulenti dell’assistenza sanitaria, eticisti e bioeticisti clinici, comunque intendano il proprio ruolo, hanno avuto tanto successo nel promuovere la propria figura professionale. Tale successo dipende dal fatto che essi non fungono in realtà da esperti morali, mentre invece solitamente aiutano famiglie, medici, infermieri e altri a comprendere quali sono

le implicazioni della legge e delle politiche pubbliche per le decisioni cliniche da prendere.

Come gli avvocati, essi possono identificare e caratterizzare le zone grigie e formulare suggerimenti su come agire con il minimo rischio morale (dal punto di vista legale e delle politiche pubbliche). Inoltre, mediante consultazioni con i medici e l'inserimento di loro osservazioni nelle cartelle cliniche di pazienti in condizioni cliniche controverse, gli eticisti clinici possono contribuire ad accertare se una decisione sia stata presa con la diligenza dovuta. Stabilire che un certo intervento è stato fatto con la diligenza dovuta serve a tutelare il medico in un processo per negligenza professionale o in altre controversie legali. I consulenti di etica dell'assistenza sanitaria in questo modo contribuiscono a una gestione efficace del rischio. Si aggiunga infine, e la cosa riveste un'importanza notevole, che gli eticisti clinici, essendo al corrente dei vincoli posti dalla legge e dalle politiche pubbliche, al pari degli avvocati possono fungere da mediatori nelle dispute tra le parti. L'espletamento di questi compiti non richiede affatto che esista un accordo su una morale o su una bioetica canoniche. E non occorre nemmeno una competenza etica come quella che era richiesta dalla morale tradizionale. Gli eticisti clinici laici possono aggirare i problemi posti dal pluralismo morale e bioetico facendo appello all'etica racchiusa nella legge e nelle politiche dell'assistenza sanitaria. Non hanno bisogno d'altro che di conoscere le norme morali e delle bioetiche stabilite dalla legge e dalla politica dell'assistenza sanitaria nella loro giurisdizione particolare. In una società laica la cui morale e la cui bioetica stabilite sono prive di fondamenti, e in cui inoltre prevale un robusto pluralismo morale, i consulenti etici dell'assistenza sanitaria possono quindi funzionare benissimo e persino prosperare.

Molto diversa è invece la condizione dei bioeticisti che hanno competenza su una morale particolare e sulla sua bioetica, ossia su una morale e una bioetica che sono considerate valide indipendentemente dalla legge e dalle politiche pubbliche, e che come tali vengono applicate all'interno di un'istituzione particolare, com'è il caso di una morale e di una bioetica stabilite a livello locale. Un eticista clinico cattolico che operi in un ospedale cattolico, per esempio, agisce come esperto di una morale riconosciuta valida

da una comunità particolare indipendentemente dalla legge laica e dalle politiche pubbliche. Si aggiunga che per un consulente etico cattolico romano come questo gioca un suo ruolo anche la legge ecclesiastica e dovrebbe essere importante che egli sia sottoposto al diritto canonico romano. Tra l'altro, egli dovrà anche conoscere la parte di sua pertinenza del diritto canonico romano (per esempio, sapere della scomunica comminata a chi compie un aborto). Insomma, qui, dove morale e bioetica sono considerate valide in un senso morale tradizionale, una morale di cui il nostro bioeticista può e deve essere un esperto c'è. E si tratta di una morale e di una bioetica che non sono state né declassate né ridimensionate.

In sintesi, a dispetto del pluralismo morale e dell'assenza di fondamenti, gli eticisti clinici laici possiedono competenze molto utili anche se non c'è alcuna morale o bioetica laica canonica di cui possano essere esperti. La competenza che si richiede loro verte soltanto sulla morale e sulla bioetica stabilite dalla legge e dalle politiche pubbliche nel loro stato, nonché sui modi per applicarle correttamente alle situazioni particolari. Di conseguenza, per apprezzare appieno il successo degli eticisti o bioeticisti clinici laici, dobbiamo rivedere radicalmente i nostri assunti circa i requisiti che deve avere chi voglia essere considerato un eticista clinico esperto. Se questi consulenti, implicitamente o esplicitamente, fanno appello all'etica stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche, non c'è alcun bisogno che siano eticisti normativi o esperti di ciò che *ceteris paribus* si deve moralmente fare. In fin dei conti, stante il pluralismo morale e bioetico, la questione normativa di che cosa sarebbe buono, virtuoso o giusto fare sarà motivo di divergenze persistenti. Quale sia la morale stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche, invece, è un fatto sociale. Di nuovo, la spiegazione migliore del successo dei consulenti di etica dell'assistenza sanitaria va ricercata nel fatto che essi danno indicazioni paralegali e solo raramente, ammesso pure che lo facciano, forniscono consigli etici o bioetici espliciti e diretti. Nella cultura laica dominante del nostro tempo essi funzionano bene, a dispetto di un insuperabile pluralismo morale e di una situazione caratterizzata dal declassamento e dal ridimensionamento di quello che era stato il cuore della morale e della bioetica tradizionali dell'Occidente, perché in realtà non forniscono consulenze sull'etica nel senso tradizionale del termine.

6.5 RIPENSARE LA BIOETICA: DOPO L'ILLUMINISMO E DOPO IL CRISTIANESIMO

Tutto ciò significa che, rispetto all'illuminismo, il contesto morale è radicalmente cambiato. Il cristianesimo è crollato. Ma la modernità non ha avuto una sorte migliore. Il cristianesimo riconosceva Dio, che è uno. La modernità ha cercato di orientarsi alla ragione, che presumeva fosse una, come uno era stato pensato Dio. Tuttavia, la razionalità morale si è frantumata in un politeismo di razionalità morali. Tra le rovine della cristianità ci sono ancora cristiani e il cristianesimo vive ancora. La civiltà che era stata costruita attorno al cristianesimo forse è finita, ma Dio, punto di orientamento ultimo, rimane. Per i laicisti che vivono sulle rovine della modernità, il tramonto del mito di una morale comune e di un'unica razionalità morale è motivo di profondo disorientamento: non c'è alcuna morale laica canonica. La morale laica appare declassata e ridimensionata e la morale in generale è diventata la macro-scelta di uno stile di vita. In questa condizione è motivo di conforto il fatto che i consulenti di etica dell'assistenza sanitaria, a dispetto del pluralismo morale, possano nondimeno svolgere con successo il proprio lavoro. È vero che non sono in grado di assicurare una guida morale, ma almeno, entro i limiti posti dalla morale stabilita dalla legge e dalle politiche pubbliche, possono fornire un'assistenza paralegale.

Il terreno comune come terreno di battaglia: le guerre culturali proseguono*

7.1 OLTRE IL TERRENO COMUNE: DIAGNOSI E RISPOSTE CONTRASTANTI

L'irruenza delle guerre culturali dipende dalla bellicosità delle parti che intervengono nella contesa. In genere, gli esponenti del mondo laico sono molto impegnati. Perciò carattere e natura delle battaglie che punteggiano le guerre culturali dipendono in larga misura dalla forza della risposta cristiana. Di conseguenza, questi conflitti avranno caratteristiche diverse nei diversi paesi occidentali a seconda della forza che all'interno delle loro giurisdizioni avranno le comunità cristiane. Spesso la risposta sarà, nel migliore dei casi, pacata e blanda. Le chiese protestanti dell'Occidente, per esempio, ossia quelle che HUTCHISON (1989) indica come il protestantesimo storico¹, hanno conosciuto uno scompiglio cre-

* Questo capitolo sviluppa temi già affrontati nelle seguenti precedenti conferenze: «Bioethics after Foundations: Feeling the Full Force of Secularization», conversazione su secolarizzazione e bioetica sponsorizzata dal Centro evangelico di cultura «Arturo Pascal» e dalla Consulta di Bioetica Onlus (Torino, 31 gennaio 2012); e «Religion, Politics, and the State in Modern Secularized Societies», Comune di Napoli, 6 febbraio 2012.

¹ Traduco con «protestantesimo storico» l'espressione *mainline protestantism* usata da HUTCHISON (1989) per indicare il complesso delle denominazioni protestanti (principalmente metodisti, luterani, presbiteriani, episcopaliani, battisti) che hanno aderito al National Council of Churches, e che sono sempre state caratterizzate da un solido radicamento e da un forte ascendente nella società americana, dove, proprio per questo, vengono indicate a volte anche con espressioni come *establishment protestantism*, *mainstream American protestantism* e *oldline protestantism*. Il protestantesimo storico – che si oppone nettamente al protestantesimo fondamen-

scente a partire dai decenni che vanno dalla metà del XVIII secolo all'inizio del XIX². In Germania, alla fine dell'Ottocento il protestantesimo storico era in larga misura morente³. Come ha osservato Eduard von Hartmann (1842-1906), «il protestantesimo liberale è diventato di necessità un fenomeno irreligioso della storia, perché ha adottato come criterio l'interesse della cultura moderna» (VON HARTMANN 1874, p. 87). Si è impegnato a realizzare la sua stessa *Selbstersetzung*, la sua autoeliminazione. Questa secolarizzazione è stata sia descritta sia realizzata da Arthur Schopenhauer (1788-1860), Ludwig Feuerbach (1804-1872), e David Strauss (1808-1874). Come dice Overbeck, c'è stata, appunto, una *Verweltlichung*, una secolarizzazione, del cristianesimo protestante (OVERBECK 1919, p. 245). In Germania, lungo il XX secolo la trasformazione è stata radicale. Come afferma Émile Durkheim, «i vecchi dèi stanno invecchiando o sono già morti e non ne sono ancora nati altri» (DURKHEIM 2005, p. 487). Una transizione analoga ha segnato diverse zone degli Stati Uniti, specialmente il New England⁴. Ed è stato proprio in opposizione a questo protestante-

talista e carismatico – si è distinto per un orientamento “modernista” caratterizzato da apertura al dialogo con la società e con lo stato, liberalismo moderato, sensibilità politica e sociale, impegno ecumenico, attenzione alla parità uomo/donna e interesse educativo [N.d.T.].

² Per un'illustrazione del declino del protestantesimo storico negli Stati Uniti, cfr. BOTTUM 2008. Cfr. anche HUTCHISON 1989. In parte, questo declino fu favorito dalle gravi divisioni innescate da alcune questioni come l'ordinazione sacerdotale delle donne, l'accettazione degli atti omosessuali e delle unioni omosessuali, nonché in generale da alcuni problemi posti dalla morale post-tradizionale. Diversamente dalle chiese protestanti rimaste fedeli alla tradizione cristiana, le comunità cristiane post-tradizionali registrarono un accentuato declino (CADGE *et al.* 2008, NEMETH, LUIDENS 1989). Un fattore importante del declino delle chiese protestanti storiche è rappresentato dalla diminuzione del loro peso demografico relativo, poiché i protestanti conservatori si riproducono di più di quelli liberali (HOUT *et al.* 2001).

³ Per uno studio della morte delle comunità unitariane, o antitrinitarie, e di quelle congregazionaliste, nonché dell'ebraismo liberale, cfr. ENGELHARDT 1991a, spec. pp. 181-182. Sull'ebraismo liberale è stata importante anche l'influenza di Moses Mendelssohn (1729-1786) e di Hermann Cohen (1842-1918).

⁴ La Nuova Inghilterra ha rispecchiato i movimenti inglesi del libero pensiero, per esempio quelli associati ad Anthony Collins (1676-1729) e alla sua opera *Discorso sul libero pensiero* (1713), nonché a Thomas Paine (1737-1809) e alla sua opera *L'età della ragione* (1794-1796). Negando ogni legame con l'ateismo, Collins afferma: «Se esistesse un mostro raro come un ateo, Davide ce ne avrebbe tracciato il ritratto con queste parole: “il folle disse in cuor suo: Dio non c'è”. Ossia: nessuno può ne-

simo liberale che il cristianesimo fondamentalista si è sviluppato e ha preso posizione tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo⁵.

Un destino analogo è parso minacciare il cattolicesimo romano, che ha reagito con il *Sillabo degli errori* di Pio IX (8 dicembre 1864) e varie condanne del modernismo, tra cui la riprovazione dell'americanismo da parte di papa Leone XIII in una lettera al card. Gibbons di Baltimora nel 1898⁶. Roma è riuscita a rimettere ordine nelle proprie file operando dall'alto verso il basso, imponendo, tra l'altro, ai seminaristi di firmare un giuramento antimodernista (1° settembre 1910). Eccezion fatta per i ceti intellettuali, le misure adottate si rivelarono efficaci, sicché si ebbe una vera e propria fioritura generale delle parrocchie, con una ripresa della pratica religiosa e dell'impegno sociale. Si registrò anche un tasso

gare l'esistenza di Dio se non qualche individuo vacuo, pigro e incapace di pensiero» (COLLINS 1713, p. 104). Ma verso la metà del XIX secolo molti liberi pensatori erano atei. Lo dimostra la vicinanza tra la London Atheistical Society e il movimento del libero pensiero. Il libero pensiero fu associato anche al laicismo di Holyoake e alla sua Associazione laica che anticipò il fenomeno dell'umanesimo laico ateo del XX secolo. Alla fine del XIX secolo il confine tra unitariani o antitrinitari e liberi pensatori era diventato, nella migliore delle ipotesi, poco chiaro, sicché le associazioni inglesi del libero pensiero, tra cui quella legata ad Anthony Collins, non si distinguevano molto bene da alcune comunità di congregazionalisti e di unitariani. Il carattere di queste comunità fu definito in parte da quella che era diventata una cultura antagonista. Lionel Trilling si rese conto di questo quando affermò che «Tra la fine del primo quarto di secolo e oggi si è formato un gruppo molto vasto di persone che hanno fatto propria l'idea di una cultura antagonista» (TRILLING 1966, p. xiii). Egli non si rese conto che Rinascimento ed Età della Ragione o illuminismo sono stati anch'essi altrettante culture antagoniste, affermatesi in opposizione alla cultura cristiana tradizionale dell'Occidente che per oltre un millennio aveva esercitato una vera e propria egemonia culturale e politica sull'Europa.

⁵ Il fenomeno del fondamentalismo rientra anche in un movimento più vasto teso a elaborare reinterpretazioni moderniste del cristianesimo. Il fondamentalismo cristiano emerse in risposta alla cultura post-tradizionale e al suo progetto di tradurre in termini di immanenza le tesi trascendenti del cristianesimo. Il termine «fondamentalismo» è nato nell'ambito del protestantesimo americano e della American Bible League, che nel 1909 produsse dodici pamphlet intitolati *The Fundamentals* per opporsi alle critiche ritenute eccessive alla Bibbia e per difendere la centralità dell'autorità della Bibbia nella vita cristiana. Questa difesa dei fondamenti del cristianesimo era legata a un movimento millenaristico del XIX secolo, che invece esaltava l'infallibilità delle Scritture, l'interpretazione letterale della Bibbia, la nascita verginale di Cristo, la redenzione, la risurrezione e l'imminente seconda venuta di Gesù Cristo.

⁶ Per una presentazione complessiva di queste lotte con il modernismo all'interno del cattolicesimo romano, cfr. MOTZKIN 1992.

abbastanza elevato di conversioni tra gli adulti⁷. L'immagine antistorica ma molto diffusa di una chiesa pre-Vaticano II inefficace e superficiale è smentita dall'elevato numero delle conversioni e delle vocazioni. L'impegno per una "giustizia sociale" vera, tra le altre cose, fu perseguito attraverso ospedali e scuole gestiti da suore e fratelli laici. Al successo di quei decenni seguì il collasso del Vaticano II (1962-1965). Alla vitalità del cattolicesimo pre-Vaticano II, seguì la diffusa dissipazione di quello conciliare del cosiddetto papa Giovanni XXIII (io preferisco il Giovanni XXIII eletto dal Concilio di Pisa) e di Paolo VI.

Dopo il Vaticano II, e soprattutto dopo l'introduzione *de jure* tra i cattolici romani del *Novus ordo* della messa nel 1970, il cattolicesimo romano conobbe una caduta drammatica del numero dei preti, nonché dei religiosi e delle religiose delle varie congregazioni. Il crollo delle vocazioni fu vistoso. Negli Stati Uniti il numero dei seminaristi diocesani ogni 10.000 cattolici passò da 6,3 nel 1965 a 0,51 nel 2002. Nelle stesse date il numero dei seminaristi religiosi ogni diecimila cattolici passò da 4,87 a 0,21 (JONES 2003, p. 29). Di conseguenza, molte chiese dovettero chiudere per la diminuzione del numero dei preti e dei fedeli (WEIDEMANN 1989). Il cattolicesimo romano, inoltre, conobbe un vero e proprio caos teologico. Come osservò McCormick,

Il Concilio Vaticano II, dopo aver parlato di un rinnovamento delle discipline teologiche frutto di un contatto più intenso con il mistero di Cristo e con la storia della salvezza, si limitò a osservare: «Un'attenzione tutta particolare dovrà essere riservata allo sviluppo della teologia morale». Ebbene, nei sei o sette anni appena passati la teologia morale ha avvertito questa attenzione tutta particolare stringersi attorno ad essa in modo così implacabile che, come direbbe qualcuno, la cristianità se ne è sentita completamente esclusa⁸.

Il cattolicesimo romano ha conosciuto una trasformazione qualitativa. Quelli che erano stati atti di carità e di giustizia sociale estremamente efficaci, essendo sfociati nella creazione di ospedali di ca-

⁷ Le conversioni di adulti al cattolicesimo romano furono 137.310 nel 1955, 146.212 nel 1960, 92.670 nel 1970, e 75.123 nel 1975 (JONES 2003, p. 67).

⁸ MCCORMICK 1981, p. 423.

rità gestiti da religiose e religiosi e nella promozione di importanti iniziative di solidarietà, imboccarono la strada di un rapido declino.

Il Vaticano II realizzò quella che molti hanno caratterizzato come una rivoluzione liberale che ha minato seriamente il cattolicesimo romano e incrementato il tasso di secolarizzazione culturale. Il collasso della chiesa cattolica romana è una pietra miliare del processo di laicizzazione. Nei sette anni che seguirono l'introduzione del *novus ordo* in sostituzione della messa tridentina nel 1970, il numero dei preti nel mondo passò all'incirca da 410.000 a 245.000. Nello stesso periodo ci fu anche un crollo del numero dei praticanti. E tra il 1965 e il 1974, in Canada, per esempio, la partecipazione settimanale ai riti religiosi è diminuita del 19% tra i protestanti e del 29% tra i cattolici (*Index* 1980). Kenneth Woodward ricorda:

Il teologo presbiteriano Robert McAfee Brown mi ha confidato: [...] «La mia conclusione è che, se il cattolicesimo non è più quello di una volta, lo stesso deve dirsi del protestantesimo» [...] La cosa che mi ha colpito di più, a parte gli esiti dei sondaggi sulle questioni sessuali e i relativi titoli sulle prime pagine dei giornali, è la confusione totale rivelata nelle interviste personali dei vari sondaggisti. I cambiamenti improvvisi degli ordini e dei divieti tradizionali, per esempio relativamente al digiuno del venerdì, hanno fatto sì che molti cattolici si sentissero svincolati da tutto. Leggendo le risposte a quelle interviste, mi ricordai di quello che il sociologo Peter Berger aveva detto dei curiali che, in caso di applicazione delle riforme del Concilio, avevano preconizzato il caos⁹.

Con il Concilio si è celebrata la scristianizzazione da cui è derivata la rapida implosione del cattolicesimo romano. «Negli anni Sessanta e all'inizio dei Settanta la pratica religiosa ebbe un crollo» (GREELEY 1990) e questo fenomeno fu di portata mondiale (BOUYER 1970).

La conseguenza fu una serie di cambiamenti diffusi e radicali che ebbero effetti pervasivi anche a livello istituzionale.

Le cose sono andate così. Il vicepresidente del Mundelein College di Chicago (che di lì a poco avrebbe chiuso i battenti) una vol-

⁹ WOODWARD 2013, p. 27.

ta dichiarò: «Meno il College sarà cattolico e meglio sarà per tutti noi». La bozza di una relazione sulla libertà accademica nell'Università di Dayton, retta dai padri marianisti, era più drastica. L'obiettivo di un'università cattolica, recitava, è di «diventare laica, perché laicizzarsi vuol dire raggiungere la maggiore età»¹⁰.

Un decennio dopo il cattolicesimo romano si era trasformato.

Nel 1971 "Newsweek" fece tra i cattolici americani un nuovo sondaggio a cui dedicò il titolo di copertina: «La chiesa ha perso l'anima?». Il servizio, dotato di numerosi grafici e statistiche, occupava sette pagine della rivista e presentava l'immagine di una comunità un tempo evidentemente molto unita, ma ormai in disarmo. Come ebbe a dire bruscamente un monsignore di idee liberali, «La chiesa è una baraonda maledetta da Dio». Tra i cattolici americani, per esempio, il numero di coloro che confessarono di aver scelto come guida spirituale il predicatore evangelico Billy Graham era di poco inferiore a quello di coloro che continuavano a seguire la predicazione del papa. «Quando parlavo di "anima" – affermava l'autore del servizio – io intendevo una subcultura integralmente cattolica con una sua peculiare combinazione di riti e di regole, di misteri e comportamenti – una subcultura che, per quello che vedevo allora, era scomparsa dalla scena americana»¹¹.

Il risultato di questa situazione fu un collasso della struttura, dell'impegno, dello zelo cristiano e dello spirito missionario. A risentirne maggiormente furono le congregazioni di suore e gli splendidi ospedali che funzionavano a beneficio dei poveri.

La congregazione delle Sorelle del Cuore Immacolato di Maria si spezzò in due frazioni, una tradizionalista e una riformata, e quest'ultima alla fine scomparve. Lo stesso accadde anche a molte altre comunità di suore. Alla fine degli anni Sessanta, gli ordini religiosi femminili registrarono fino a seimila defezioni l'anno, oltre a un crollo del numero delle novizie. La crisi delle vocazioni, almeno negli Stati Uniti, divenne una condizione costante di inarrestabile declino¹².

¹⁰ WOODWARD 2013, p. 29.

¹¹ Ivi, p. 31.

¹² Ivi, p. 28.

Emerse un cattolicesimo romano differente.

I cristiani tradizionalisti per molte ragioni hanno retto. Questo si deve, in parte, al fatto che per lo più essi, specialmente i protestanti fondamentalisti, non sono legati agli assunti etico-filosofici che hanno unito le sorti di gran parte del cristianesimo storico occidentale, ivi compreso il cattolicesimo del post-Vaticano II, alle idee della filosofia morale laica. Essi erano più vicini all'orientamento filosofico della cosiddetta *via antiqua*. In fin dei conti, la linea principale del cristianesimo occidentale, in virtù della sua adesione alla morale e alla filosofia laica prevalente, è invece molto vicina alla cultura laica dominante contemporanea. Le chiese cristiane storiche dell'Occidente hanno anche sostenuto la laicizzazione dell'Occidente, trasformando l'assillo cristiano del trascendente in preoccupazioni immanenti per un vangelo sociale, per la giustizia sociale e per gli obblighi posti dalla legge naturale, obblighi che si presumono articolabili e giustificabili senza riferimento a Dio e ancora meno a Cristo.

Vale la pena di ricordare, a questo proposito, la critica svolta da Friedrich Hayek all'uso della giustizia sociale da parte degli ecclesiastici cristiani come indicazione dello spostamento sul piano dell'immanenza di una prospettiva etico-metafisica che un tempo era ancorata al trascendente.

[La giustizia sociale], a quanto pare, è stata abbracciata in particolare da larghi settori del clero di tutte le denominazioni cristiane, le quali, proprio mentre perdono sempre più la fede in una rivelazione soprannaturale, sembrano cercare rifugio e consolazione in una nuova religione "sociale" che tende a rimpiazzare la promessa di una giustizia celestiale con una giustizia temporale e che in tal modo spera di continuare a incoraggiare l'impegno per la promozione del bene. È stata soprattutto la chiesa cattolica romana a inserire l'obiettivo della "giustizia sociale" nella propria dottrina ufficiale. Ma si può ben dire che i ministri di moltissime denominazioni cristiane appaiono in competizione tra loro per additare questi obiettivi mondani – cosa che, tra l'altro, sembra costituire la motivazione principale di un rinnovato impegno ecumenico¹³.

¹³ HAYEK 1976, p. 66.

La giustizia sociale ha consentito alle chiese cristiane storiche di sganciare il loro impegno concreto dalle credenze tradizionali e di continuare ad apparire cristiane. Sarà bene ricordare che la chiesa nei primi tre secoli non ha predicato la giustizia sociale all'impero romano. Innanzitutto non pensava che un governo pagano si sarebbe preoccupato dei bisogni dei poveri. I cristiani erano certi che la giustizia sociale dell'impero sarebbe stata una giustizia sociale pagana. In effetti, pensavano che l'ethos dell'impero non fosse cristiano. In secondo luogo, e questo è ancora più importante, il dovere di dare da mangiare ai poveri riguardava i cristiani stessi che hanno l'obbligo di occuparsi personalmente dei poveri in condizione di bisogno.

L'abisso che separa il cristianesimo dalla cultura laica dominante viene messo in ombra anche in altri modi. Alcuni cattolici romani, per esempio, non si rendono completamente conto dell'abisso che li separa dalla cultura laica dominante di oggi a causa del legame molto stretto che il cattolicesimo ha stabilito con la filosofia morale. L'appello alla filosofia morale, come l'appello alla giustizia sociale, che ha consentito alle chiese storiche di funzionare ma senza le credenze tradizionali, ha fatto lo stesso per il cattolicesimo romano. Inoltre il cristianesimo è crollato, sicché i cristiani tradizionali non secolarizzati, siano essi cattolici romani o protestanti, sembrano una stranezza. Questo si può dire senz'altro dei cristiani ortodossi. Lungi dall'essere la norma, «essi, per le loro credenze, i loro valori e le loro norme, sono diventati un "popolo bizzarro" e anomalo [...]» (GILBERT 1980, p. ix). Stante il ruolo del vangelo sociale e della filosofia morale, il confine tra cultura laica e gran parte della cultura cristiana occidentale storica nonché delle comunità ecclesiali è conseguentemente tutt'altro che chiaro in quanto molti cristiani non si rendono pienamente conto della forza del conflitto culturale, e ciò mentre il confine con il cristianesimo tradizionale è netto e spesso volutamente evitato.

La fede del cattolicesimo romano nella ragione ha indotto molti teologi a tentare di negare mediante la riflessione filosofica l'abisso che separa la teologia cattolica romana dalla filosofia morale laica non credente. Dopotutto, gli uni e gli altri possono essere ugualmente impegnati ad aiutare i poveri e a criticare il consumismo individualistico. Un esempio paradigmatico di questo atteggiamento è rappresentato dal libro *Peter Singer and Christian*

Ethics (CAMOSY 2012). Charles Camosy, che è un filosofo cattolico, sostiene che c'è un terreno comune che unisce l'interesse per i poveri di Peter Singer e la visione morale del cattolicesimo romano. Così, per esempio, afferma: «Se coloro che fanno proprio l'approccio di Singer sposano lo spirito di solidarietà intellettuale della chiesa e viceversa, non potranno non rendersi conto che entrambi, singeriani e chiesa, devono percorrere un importante tratto di strada insieme» (ivi, p. 251). Secondo Camosy, i seguaci di Peter Singer e di Gesù Cristo possono superare, insieme, quella che Camosy stesso considera la visione-guida dell'Occidente contemporaneo, ossia la normatività di «un individuo privato e apparentemente autonomo che consuma» (ivi, p. 251). L'assunto è che, dati beni materialmente equivalenti, dev'esserci un'armonia di fondo tra la missione della chiesa cattolica e quella di Peter Singer, un assunto senz'altro comprensibile, tenuto conto della dialettica di fede e ragione fatta propria dalla chiesa cattolica.

Senonché comportamenti materialmente equivalenti possono in realtà sostanzarsi in atti differenti e avere significati profondamente differenti. Così, se Peter Singer e un cristiano in circostanze analoghe sacrificano una porzione uguale delle proprie risorse per aiutare i poveri, i loro atti rivestono però significati differenti, perché soltanto l'amore del cristiano per i poveri è ancorato oltre l'orizzonte del finito e dell'immanente nell'amore di Dio e nell'obbedienza a Lui. Anche ammesso che entrambi abbiano agito per amore dei poveri, solo il cristiano l'ha fatto innanzitutto nell'ottica della sottomissione a Dio¹⁴. Un amore ancorato all'obbedienza a Dio è molto diverso da un amore scaturito solo dalla propria volontà e da preoccupazioni immanenti. Come ha riconosciuto Mosè Maimonide, l'atto di chi fa ciò che deve fare perché Dio lo vuole è cosa del tutto diversa dall'atto di chi lo fa sulla base di un'argomentazione filosofica¹⁵. Lo stesso comportamento

¹⁴ L'amore per il prossimo va inquadrato nel contesto di un onnicomprensivo amore di Dio. «Amerai il signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente». Questo è il massimo e primo comandamento. Il secondo poi è simile a questo: «amerai il prossimo tuo come te stesso». Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti» (Mt. 22,37-40).

¹⁵ Ecco le parole di Mosè Maimonide: «Chiunque si faccia carico dell'attuazione di questi sette mitzvot [le sette leggi date da Dio a Noè e ai suoi figli] e li osservi in modo preciso è considerato un uomo "pio tra i gentili" e merita di aver parte al

(per esempio, quello di aiutare i poveri), se si colloca in mondi-della-vita differenti, esprime atti d'amore tra loro ben distinti¹⁶. Allo stesso modo, redistribuire risorse ai poveri mediante la tassazione e dare loro la stessa quantità di risorse per amore di Dio e del prossimo sono due cose del tutto diverse. Secondo la tradizione cristiana, la prima non può rimpiazzare la seconda. La carità cristiana è un atto personale teso a legare chi dà a chi riceve, chi riceve a chi dà ed entrambi a Dio, cosa, questa, che il cattolicesimo romano ha scoperto quando i suoi ospedali di carità hanno chiuso per mancanza di vocazioni.

Il rifiuto del consumismo individualistico da parte di Peter Singer appartiene a un mondo-della-vita distinto dal rifiuto cristiano del consumismo individualistico. Per Singer, la solidarietà tra le persone scaturisce da un insieme di considerazioni utilitaristiche articolate senza alcun riferimento a Dio. Al contrario i cristiani respingono l'utilitarismo individualistico non in forza di una visione etico-filosofica o per senso di solidarietà, ma nella convinzione che il vincolo che li lega agli altri cristiani si alimenta nella comunità liturgica della chiesa, i cui membri sono chiamati a riconoscersi uniti nel corpo di Cristo e nello Spirito santo, cioè nella chiesa. La critica fondamentale che i cristiani rivolgono al consumismo individualistico ha natura eucaristica, in quanto nasce dalla nostra unione al corpo e al sangue di Cristo e ne trae forza. Nella liturgia di san Basilio Magno, il prete dopo l'epiclesi prega: «e quanto a noi, che ci siamo cibati dello stesso pane e dissetati dello stesso calice, uniscici tutti l'uno all'altro nella comunione dell'unico Spirito Santo» (*Liturgikon* 1994, p. 292). Per il cristianesimo,

mondo che verrà. Questo vale solo se egli li accetta o li osserva perché l'Unico Dio, sia Egli benedetto, li ha imposti nella Torah e ci ha informati attraverso Mosè, nostro maestro, che i discendenti di Noè avevano ricevuto in precedenza l'ordine di osservarli. Ma se, invece, li osserva per convinzione intellettuale, non è né uno straniero residente, né un uomo "pio tra i gentili", né un uomo saggio (MAIMONIDES 2001, p. 582, *Hilchot Melachim U'Milchamoteihem*, cap. 8.11).

¹⁶ Tradizionalmente, i cristiani vedono una differenza sostanziale tra imporre tasse allo scopo di raccogliere risorse per aiutare i poveri e praticare la carità cristiana. Quest'ultima richiede che ciascuno dia del denaro a persone particolari che si trovano nel bisogno. In questo caso si instaura una relazione personale che è benedetta in quanto rappresenta la risposta a un comando di Dio. In una cultura laica, sopportare la tassazione per appoggiare lo stato sociale significa finanziare un sistema di assistenza sociale che avrà sempre un carattere post-cristiano, se non anti-cristiano.

gli umani non sono nudi individui e il consumismo va condannato perché separa i cristiani dall'amore reciproco e dall'amore per gli altri in quanto fatti a immagine e somiglianza di Dio. Su natura della realtà, morale, dignità degli esseri umani, concetto di persona e immoralità del consumismo, Singer e i cristiani tradizionalisti hanno opinioni molto differenti¹⁷.

Il solo modo per apprezzare in misura adeguata la profondità dell'abisso che divide il cristianesimo dalla cultura laica dominante è quello di fare riferimento al carattere teocentrico del cristianesimo tradizionale. I cristiani tradizionali sanno che questo abisso è costituito dalla differenza tra coloro che orientano la propria vita al creatore trascendente e coloro che, invece, limitano i propri interessi alla creazione e ai nostri simili, considerati facendo astrazione da Dio. Nel primo capitolo della Lettera ai Romani, san Paolo condanna l'esaltazione fatta dalla cultura pagana greca di ciò che è veramente e pienamente umano, la *philantropia*, in assenza di ogni riferimento a Dio (Rom. 1,18-32)¹⁸. Il pantheon greco celebrava l'intera gamma delle passioni, dei sogni e degli interessi umani incarnati e plasticamente raffigurati in forma di idoli di grande bellezza che esaltavano la realizzazione immanente degli ideali umani, nella misura in cui essi potevano essere celebrati senza richiami al Dio trascendente. Il mancato riferimento di ogni cosa a Dio, secondo san Paolo, fa di questa raffinata, anzi sofisticata, cultura pagana, con la sua esaltazione delle creature e delle espressioni più alte di un'umanità sganciata da Dio, qualcosa di profondamente perverso. La sua bellezza e il suo senso della misura, la *sophrosyne*, risultano in realtà distorti a causa della loro separazione da Dio. Su questo sfondo, siamo in grado di apprezzare la tesi cristiana tradizionale che, in assenza di un appropriato riferimento a Dio, qualsiasi orientamento a una creatura non può che distoglierci dal nostro fine. Per tornare a Singer e a Camosy, qualsiasi tentativo di aiutare i poveri al di fuori del cristianesimo tradizionale non può che fare danno. Una dolorosa esemplificazione della corret-

¹⁷ Per una riflessione recente sulle argomentazioni di Camosy, cfr. WICKS 2013a e 2013b, nonché PERRY 2013.

¹⁸ In questo contesto, con il termine *philantropia* si intende l'amore di ciò che è più autenticamente umano, come, per esempio, ciò che viene indicato dalla parola greca *phrónemos*.

tezza di questa previsione è rappresentata dal fatto (già menzionato nel cap. 3) che i programmi sociali del presidente Lyndon Johnson, per quanto ispirati dalla volontà di aiutare i poveri, di fatto sortirono l'effetto di distruggere le famiglie povere, specialmente quelle di colore, un esito molto grave, ancorché non voluto (MOYNIHAN 1965). Un amore male orientato danneggia e distrugge.

Le differenze che separano il mondo-della-vita di coloro che finalizzano la propria esistenza al Dio trascendente da quello di coloro che vivono nell'orizzonte del finito e dell'immanente, ignorando ogni significato ultimo, anzi negando ogni significato oltre quell'orizzonte, sono decisamente forti. Questi due mondi-della-vita sono portatori di significati radicati in storie differenti e in differenti quadri normativi. E per di più storie e quadri normativi sono racchiusi, sostenuti e trasmessi all'interno di comunità morali diverse i cui conflitti alimentano le guerre culturali. Significativamente, la fusione avvenuta nel cristianesimo occidentale di teologia e filosofia ha creato una visione della morale e della realtà che oscura la profondità di questo contrasto perché presume che cristiani e laici possano condividere la medesima concezione della razionalità e della morale. Ancora nel XXI secolo, il cattolicesimo romano resta legato alla filosofia morale così com'era concepita prima del riconoscimento della sua incapacità di fondare le sue posizioni. Il cattolicesimo romano non può perdere questa fede nella ragione con la stessa facilità con cui l'ha persa la cultura occidentale in generale nel momento in cui è diventata post-moderna, perché nel cattolicesimo romano la fede nella filosofia è un elemento centrale. È stato proprio in virtù dell'adozione del corno razionalista del dilemma di Eutifrone e di tutte le sue nuove dottrine che il cattolicesimo romano è emerso come gruppo religioso separato¹⁹. Non avendo abbandonato la propria fede nella ragione, tra l'altro, il cattolicesimo romano resta convinto che le differenze che lo separano dalla cultura laica possano essere superate in forza di argomentazioni filosofiche migliori. Il cattolicesimo romano, anzi,

¹⁹ Naturalmente è possibile che il cattolicesimo romano abbandoni ogni preoccupazione per i fondamenti e ricostituisca se stesso come gruppo religioso che fa posto sia agli atei sia ai teisti (ZABALA 2005). La scelta probabilmente sarà tra il percorso della comunità anglicana liberale e quello degli elementi più tradizionali, tra cui la Fraternità Sacerdotale di San Pietro.

guarda con fiducia alla possibilità che la filosofia morale possa reclamare per il cristianesimo un'Europa secolarizzata.

7.2 DIAGNOSI SBAGLIATA E TERAPIA INESISTENTE: CRISI DI UNA CULTURA DOPO DIO

In riferimento a questa situazione di fondo, la fede preesistente e formidabile del cattolicesimo romano nella filosofia diventa comprensibile. Si consideri 1) l'affermazione di Giovanni Paolo II che la secolarizzazione dell'Europa sarebbe dovuta in larga misura a un fallimento della filosofia; e 2) il suo appello ai filosofi affinché riparino il danno: «Il mio appello, inoltre, va ai *filosofi* e a *quanti insegnano la filosofia*, perché abbiano il coraggio di ricuperare, sulla scia di una tradizione filosofica perennemente valida, le dimensioni di autentica saggezza e di verità, anche metafisica, del pensiero filosofico» (GIOVANNI PAOLO II 1993, §106). Per Giovanni Paolo II, la secolarizzazione dell'Occidente scaturisce da un fallimento della filosofia, ma anche dall'incapacità del cristianesimo occidentale di preservare la fede cristiana tradizionale in Cristo.

Non è da dimenticare, d'altra parte, che nella cultura moderna è venuto a cambiare il ruolo stesso della filosofia. Da saggezza e sapere universale, essa si è ridotta progressivamente a una delle tante province del sapere umano; per alcuni aspetti, anzi, è stata limitata a un ruolo del tutto marginale [...] Sulla scia di queste trasformazioni culturali, alcuni filosofi, abbandonando la ricerca della verità per se stessa, hanno assunto come loro unico scopo il raggiungimento della certezza soggettiva o dell'utilità pratica. Conseguenza di ciò è stato l'offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nella condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto²⁰.

La fede nel progetto etico-filosofico dei greci, riemersa nell'Alto Medioevo, resta tuttora così forte che, volendo reagire alla scristianizzazione dell'Europa occidentale, papa Giovanni Paolo II, anzi-

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, 1998, §47.

ché sollecitare un ritorno alle discipline spirituali del cristianesimo del primo millennio, afferma di riporre la propria speranza di salvezza nei greci, nei filosofi²¹. Davanti al declino del cristianesimo occidentale, Giovanni Paolo II concludeva che il disorientamento spirituale e morale dell'Europa occidentale si deve in larga misura alla timidezza dei cattivi filosofi, alla loro riluttanza a fare metafisica e alla loro incapacità di assicurare un fondamento alla filosofia morale e quindi di accreditare le norme che regolano la vita cristiana. In questa prospettiva, la scristianizzazione dell'Europa occidentale sarebbe legata in larga misura all'incapacità di accogliere l'eredità di Atene, non quella di Gerusalemme.

La ricetta di Giovanni Paolo II è sorprendente. Egli riconosce il declino, se non il collasso, del cristianesimo occidentale e ha la netta percezione di un moto di secolarizzazione vasto e profondo in atto in Europa. Afferma, infatti: «La scristianizzazione, che pesa su interi popoli e comunità un tempo già ricchi di fede e di vita cristiana, comporta non solo la perdita della fede o comunque la sua insignificanza per la vita, ma anche, e necessariamente, *un declino o un oscuramento del senso morale*» (ivi, §106). Eppure, di fronte al tramonto della fede, al tracollo delle vocazioni, alla diminuzione del numero dei religiosi e al collasso dell'impegno a favore della giustizia sociale attraverso gli ospedali di carità, la sua risposta *non* è stata di richiamare la gente alle tradizioni di vita ascetica dei cristiani. Egli ha formulato una diagnosi sbagliata e proposto una terapia sbagliata. In particolare, *non ha chiesto* il ritorno ai digiuni cristiani tradizionali e alla pratica della preghiera personale, dell'elemosina e delle veglie di preghiera, ma ha optato invece per un invito alla filosofia a riguadagnare pienamente la fiducia nelle proprie capacità e a riassumere il ruolo centrale che tradizionalmente aveva nella cultura occidentale e nel cattolicesimo romano. L'appello di Giovanni Paolo II è una riconferma della fede nella ragione e nella riflessione filosofica. Secondo lui, per restaurare la cultura e la fede cristiana, occorreva ribadire e rinvigorire la sintesi intellettuale di fede e ragione affermata dal cattolicesimo romano medievale. È un po' come se il re di Ninive di

²¹ Cristo ci ricorda che la salvezza viene dagli ebrei, non dai greci o da altri (Giov. 4,22).

cui parla il libro di Giona, volendo fermare la collera divina, avesse proclamato non già un rigido digiuno, ma un seminario filosofico intensivo²².

Questa fede nella ragione e la tesi che la filosofia è centrale nel processo di ricostruzione e di rivitalizzazione della cultura cristiana

²² Di nuovo converrà ricordare che, quanto più la fede occidentale nella ragione si è rivelata infondata, tanto più è stato messo in discussione il progetto di una morale razionalmente fondata, progetto concepito da Platone e da Aristotele e successivamente sviluppato dall'Occidente, soprattutto dopo il XII secolo. La conseguenza è che le concezioni morali laiche sostanziali del nostro tempo appaiono sempre più chiaramente come posizioni morali a sé stanti, frutto di un collage di varie intuizioni morali sostenute da narrazioni morali diversificate, tutte fluttuanti nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Questo stato di cose, lungi dall'ingenerare sorpresa nel cristianesimo ortodosso, l'ha indotto a confermare la propria scelta del corno teocentrico del dilemma di Eutifrone. In assenza di un ancoraggio in Dio, morale e vita individuale appaiono distorte e prive di radici. Ancora una volta, la risposta del cristianesimo occidentale e specialmente del cattolicesimo romano a questo stato di cose è alquanto diversa da quella del cristianesimo ortodosso, poiché il primo, diversamente dal secondo, afferma il corno razionale del dilemma di Eutifrone e, di conseguenza, tende a ritenere che l'integrità della morale e della filosofia morale non dipenda da un corretto rapporto con Dio. Il cristianesimo ortodosso quindi non ha una morale nel senso che, nella sua visione, la morale non è un *quid tertium* che stia tra Dio e l'essere umano. Per il cristianesimo occidentale, invece, la morale è una questione intellettuale, non materia di trasformazione spirituale. È per questo che il cattolicesimo romano sostiene una spiegazione intellettuale dell'aggressiva secolarizzazione o laicizzazione innescata dalla cultura dominante, e non si rende conto né del fatto che i suoi problemi discendono da errori intellettuali che sfociano in una visione falsa della realtà e della morale, né del fatto che questa secolarizzazione deriva soprattutto dall'incapacità dei cristiani di vivere una vita cristiana tradizionale e di tributare a Dio il culto corretto. Dato l'orientamento di fondo del cattolicesimo romano, apparirà plausibile cercare di ri-ancorare la cultura laica alla realtà mediante argomentazioni fondative miranti a riconnettere la morale all'essere-così-com'è-in-sé-stesso e quindi a riorientare filosoficamente la cultura laica dominante e la sua morale. La risposta della chiesa cattolica romana, ammesso che rimanga fedele agli orientamenti adottati fin dall'inizio del secondo millennio, non sarà di ammonire tutti al digiuno e al pentimento, come fece il re con la città di Ninive. Quest'ultimo, infatti, significativamente, per combattere la corruzione del suo popolo, non ha fatto leva sulla filosofia ma sull'ascetismo. «Fu pubblicato e imposto in Ninive quest'ordine, emanato dal re e dai suoi principi: «Uomini e bestie, bovi e pecore, non tocchino niente, non vadano al pascolo, non bevano acqua. Si copran di sacco gli uomini e gli animali, e si gridi con tutta forza al Signore; si converta ciascuno dalla sua cattiva condotta e dalle iniquità delle sue mani. Chi sa che Dio non muti sentenza e ci perdoni; si plachi il furore della sua ira sì che non ci faccia perire?». Ora il Signore, visto quanto facevano, e come si erano convertiti dalla loro cattiva condotta, ne ebbe compassione e non fece più il male che aveva loro minacciato» (Giona 3,7-10).

rassicurano molti cattolici romani inducendoli a pensare che, con argomentazioni etico-filosofiche migliori e più ampie, e in generale con una filosofia più solida, il cattolicesimo romano riuscirà a colmare l'abisso che divide la cultura laica dominante dal cristianesimo autentico. Per il cattolicesimo romano, la filosofia in generale e la filosofia morale in particolare restano le armi più importanti con cui affrontare le guerre culturali. Il passo che segue, per esempio, attesta tutta la fede del card. Joseph Ratzinger nella ragione.

[...] la sua unica arma alla fine è proprio la razionalità degli argomenti che propone nell'agone politico e nella lotta per formare la pubblica opinione. Per questo è molto importante sviluppare un'etica filosofica che, pur essendo in armonia con l'etica della fede, deve però avere il suo proprio spazio e il suo rigore logico. La razionalità degli argomenti dovrebbe cancellare il fossato fra etica laica ed etica religiosa e fondare un'etica della ragione che vada oltre tali distinzioni²³.

Ratzinger, che, quando scriveva queste righe, non era ancora papa Benedetto XVI, si aspettava che l'abisso tra cristianesimo e cultura laica dominante potesse essere colmato non già convertendo gli altri da quella cultura al cristianesimo, ma convincendo quella cultura a correggere le proprie posizioni morali.

Al successo di questa impresa si frappongono molte difficoltà. La prima e la più importante è che le due parti, cultura laica e cristianesimo autentico, articolano i loro argomenti e le proprie istanze intellettuali all'interno di paradigmi fondamentalmente differenti. Avviene un po' come in una discussione tra omeopati e medici fedeli ai paradigmi scientifici dominanti. Le due parti possono bensì usare gli stessi termini (per esempio, «insufficienza cardiaca congestizia»), ma quei termini avranno significati differenti, estensioni e intensioni differenti. Il significato dei termini morali cruciali impiegati dalle parti nelle discussioni non è il medesimo, esattamente come lo spazio e il tempo della fisica aristotelica e newtoniana non corrispondono allo spazio e al tempo della fisica einsteiniana. Anche ammesso che siano usate le stesse parole, quando queste parole si applicheranno a malattie e terapie appropria-

²³ PERA, RATZINGER 2004, pp. 118-119.

te, avranno intensioni e anche estensioni differenti (ENGELHARDT 2011b). Parimenti, coloro che si muovono all'interno della cultura laica dominante affrontano un discorso morale senza fondamento, ossia un discorso declassato e ridimensionato. Al contrario, i cristiani tradizionali vivono alla presenza del Dio trascendente alla cui luce comprendono contenuto e significato delle loro norme di comportamento. Di conseguenza, coloro che prendono parte a discussioni di carattere morale andranno ciascuno per la propria strada senza trovare mai un punto di incontro. Questa tesi è stata sostenuta da Agrippa ed è confermata dall'esperienza quotidiana. Diversamente da ciò che avveniva nell'Ospedale del Verbo Incarnato, dove mia madre prestò servizio con amore caritatevole e dove usava salutare tutti, pazienti, familiari e personale con l'espressione «Sia lodato il Verbo incarnato», lo sforzo quasi consumistico della chiesa dopo il Vaticano II è stato quello di privilegiare una versione più laica della missione.

Stante il fatto che il cattolicesimo romano è frutto in larga misura della fusione tra aristotelismo, platonismo, stoicismo e cristianesimo, la mancata costruzione di un fondamento filosofico probabilmente sortirà l'effetto di revocare in dubbio anche elementi fondamentali del cristianesimo occidentale, e tra questi anche la presunta capacità della sua filosofia morale e della sua teologia morale di dimostrare mediante la ragione etico-filosofica la fondatezza delle sue posizioni etico-teologiche, specialmente quelle che si reputano radicate nella legge naturale. Il fallimento del progetto filosofico può funzionare come un *modus tollens*, sollevando dubbi su quello che è diventato il progetto etico-teologico del cristianesimo occidentale nel suo insieme, nonché sul cristianesimo occidentale *tout court* e sullo stesso cattolicesimo romano (BUCKLEY 1987). La secolarizzazione dell'Occidente e l'incapacità di un'argomentazione filosofica correttamente costruita di rimediare a questo stato di cose non fanno presagire nulla di buono per il cristianesimo occidentale in generale e per il cattolicesimo romano in particolare, soprattutto se si pensa che la fede di entrambi ha una base razionale.

7.3 PRESAGI PER IL FUTURO

Che influenza avrà questa situazione sul futuro? A quanto è dato plausibilmente prevedere per il futuro del cattolicesimo romano, si può dire che probabilmente la principale denominazione cristiana occidentale sarà coinvolta in una crisi legata al riconoscimento finale del fatto che la sua fiducia nella ragione – che ancora oggi viene invocata per sostenere le sue posizioni fondamentali sulla legge naturale e per far accettare la legge naturale stessa nella cultura di oggi – è mal riposta²⁴. Quando il cattolicesimo romano si troverà finalmente ad affrontare l'impossibilità del progetto etico-filosofico che sta al centro della sua prospettiva, come risponderà a questa sfida? Questa è una domanda a cui nessuno è in grado di rispondere.

Avendo abbracciato la filosofia come guida, esso potrebbe adottare una particolare visione etico-filosofica post-moderna e adattarsi ancora di più mediante la filosofia alla cultura laica, declassando almeno in parte molte delle sue posizioni morali. È ciò che hanno già fatto quelle comunità cristiane storiche dell'Occidente che hanno interiorizzato tutto un tessuto di luoghi comuni morali laici che vanno dalla giustizia sociale alla dignità e ai diritti umani, in tal modo mettendo in atto un accomodamento più esteso alla cultura laica su temi che vanno dall'ordinazione sacerdotale delle

²⁴ Il cattolicesimo romano, data la sua fiducia nella ragione, è giunto alla convinzione di poter provare pressoché tutte le sue posizioni in materia di bioetica. Così, per esempio, nell'introduzione a uno dei suoi più famosi manuali etico-medici degli anni Cinquanta, l'autore dichiarava: «Ma i moralisti cattolici [romani] pretendono giustamente di possedere una competenza speciale nella *scienza dell'etica*, ossia nella scienza che guida all'individuazione del bene e del male morale e all'applicazione della legge umana ai problemi del vivere. Si tratta infatti di uomini lungamente allenati e altamente sperimentati in questo campo particolare. Vantano una capacità professionale frutto di una preparazione ampia e approfondita. Di solito insegnano scienza della morale da molti anni e si occupano continuamente delle sue applicazioni pratiche. A parte qualsiasi questione di orientamento religioso, i moralisti cattolici [romani] rappresentano nel mondo il gruppo di gran lunga più vasto di specialisti di scienza dell'etica. Essi hanno altresì una secolare tradizione di studi scientifici» (KELLY 1958, p. 34). Il punto è che certe posizioni etico-mediche, che considerano patrimonio esclusivo del cattolicesimo romano (per esempio, la proibizione della contraccezione artificiale), erano ritenute dimostrabili con la sola ragione.

donne all'accettazione dell'omosessualità attiva²⁵. Hegel, che era ateo, riusciva a convivere facilmente con un cristianesimo di questo tipo. Esso ha un equivalente contemporaneo in gran parte della chiesa episcopaliana d'America, dove i conflitti con la cultura laica dominante sono assai pochi e il cristianesimo è aperto a una riarticolazione estetica di immagini e riti che è in armonia con le istanze metafisiche e morali della cultura laica contemporanea. Qui, del trascendente resta tutt'al più un'indicazione rituale che, con il diminuire dei fedeli praticanti, ha finito per tradursi in sensibilità e interessi sociali. Ci sono campane, barbe e incenso, ma i legami con la vita reale della chiesa dei padri sono scarsi. A quanto pare, per evitare implosioni e collassi ulteriori si potrebbe fare ancora molto, se i cattolici romani fossero in grado di mobilitare la grande massa restante delle persone almeno nominalmente cattoliche, tenuto conto anche dell'enorme capitale di apparati di cui dispone, delle grandi cattedrali e delle splendide chiese, per non dire della sua storia e delle cospicue risorse economiche. Il problema, dato il caos e la trasformazione che si sono visti fin qui, è quello di come sia possibile reintegrare tutto questo nella prospettiva dei padri della chiesa e far sì che il cristianesimo occidentale storico recuperi vigore spirituale.

Eppure, resta aperta la possibilità che le istanze che hanno alimentato i movimenti conservatori, per esempio la Società San Pio X, fondata dall'arcivescovo Marcel Lefebvre (1905-1991), inducano i cattolici romani a ribaltare alcuni cambiamenti profondi iniziati fin dal Vaticano II e in particolare a ristabilire un cattolicesimo non più così lontano dalla chiesa del primo millennio²⁶. Tenuto conto dell'entità, delle risorse e dell'autorevolezza ancora molto significative del cattolicesimo romano, questo ritorno alle radici avrebbe un impatto culturale importante. Senonché un esi-

²⁵ Per rendersi conto di come questo cambiamento culturale all'interno di ambienti religiosi protetti tenda già a ricostruire nozioni cruciali e a dar loro un nuovo contenuto, basterà pensare alle osservazioni del card. Carlo Maria Martini sulle coppie omosessuali, formate da persone entrambe consacrate.

²⁶ La Società San Pio X, fondata nel 1970, è riuscita a raccogliere vocazioni in tutto il mondo, conservando la morale tradizionale, e a costruire chiese. A dispetto di molte prese di posizione veramente spericolate da parte di alcuni dei suoi membri, il richiamo alla tradizione ha assicurato l'unità della congregazione. La fede tradizionale produce figli e conversioni. Cfr. <http://www.sspix.org>.

to simile sembra improbabile. Generalmente sono i cristiani tradizionalisti e conservatori a restare i praticanti più fedeli. Sono loro, per cominciare, quelli che hanno figli. Soltanto la consapevolezza dell'assoluta alterità di Dio e della serietà del compito di onorarlo con la propria vita può indurre un individuo a essere un cristiano tradizionale impegnato, con una famiglia numerosa, ossia a adottare un modello di vita che è l'esatto opposto di quello tipico della cultura laica dominante di oggi. Nella profondità del loro cuore, le persone in genere si rendono conto che, se c'è Dio, allora tributarli il culto che gli spetta è una cosa seria. E forse sarà proprio questa convinzione a promuovere un autentico rinnovamento del cattolicesimo romano.

Un rinnovamento del cattolicesimo romano richiederebbe non solo una riconsiderazione delle dottrine che ha creato dopo lo scisma e delle eresie che ha sviluppato (per esempio, il dogma dell'immacolata concezione), ma anche un ritorno alla visione liturgica dei padri. Il Vaticano II ha promosso un *aggiornamento*²⁷ che ha trasformato la vita del cattolicesimo romano. Basti considerare la rivoluzione liturgica rappresentata dall'adozione del *Novus Ordo Missae*, in virtù del quale, tra le altre cose, il celebrante non è più rivolto *ad orientem*, ma *ad occidentem* e all'assemblea dei fedeli. A volte i riti sono molto più rivelatori delle parole (ENGELHARDT 2012c). Fin dall'inizio, nelle liturgie cristiane il prete presiedeva l'assemblea guidandola a rivolgersi a est, verso il sole che sorge come Cristo, figlio di Dio, è sorto dai morti. Il prete e i fedeli convenuti, come le donne che portavano la mirra al sepolcro, guardavano verso il punto da cui stava sorgendo il sole. I fedeli, guidati dal celebrante, si orientavano dall'immanente al trascendente. Il loro sguardo andava oltre l'orizzonte del finito e dell'immanente. Non guardavano affatto a occidente, verso il punto in cui il sole tramonta, ossia nella direzione in cui il catecumeno sputa sul demonio e sul buio delle false credenze²⁸. Guardavano verso la risurrezione.

²⁷ In spagnolo nel testo inglese [N.d.T.].

²⁸ Nel rito del battesimo di un convertito è previsto questo scambio di battute: «Il prete chiede al catecumeno: “Hai rinunciato a Satana?”. E il catecumeno risponde: “Ho rinunciato”. [Domanda e risposta vengono ripetute tre volte]. Poi il prete dice: “Prendi fiato e sputa su di lui”» (HAPGOOD 1996, p. 274).

Ora, dopo le “riforme” del Vaticano II, il prete cattolico non guarda più verso la risurrezione e il Cristo risorto, bensì verso i suoi simili, mortali come lui, che hanno formato un circolo di preghiera e che non guardano più Cristo, bensì il prete, che a sua volta guarda loro. Guardando verso i fedeli convenuti, il prete costituisce e afferma un sodalizio che ha un valore e un significato immanenti. Sono degli esseri umani che guardano altri esseri umani. C'è l'immanentizzazione rituale dello sguardo che prima era rivolto al trascendente. L'aspirazione all'infinito è circoscritta e contenuta nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Il prete non è più l'icona del secondo Adamo. Tutto si colloca nell'orizzonte del finito e dell'immanente. E all'interno di questo circolo si può parlare di giustizia sociale e di diritti umani, ma non di veglie che durano tutta la notte, né di digiuni, né di elemosine personali come avrebbero fatto i padri, i quali non avevano alcuna idea dell'impegno tipicamente contemporaneo a favore dei diritti umani e della dignità umana²⁹. Nel circolo di preghiera formato dal prete cattolico romano che guarda verso i fedeli convenuti, si possono evitare in particolare modo le pretese politicamente scorrette di un Dio pienamente trascendente e del prete come icona del secondo Adamo, un'icona che esclude la possibilità del sacerdozio femminile. Una volta che tutti i presenti siano chiusi all'interno di questo circolo finito, sarà possibile articolare una narrazione capace di sostenere un'associazione immanente. Queste persone non proveranno mai che cosa voglia dire guardare a oriente sotto la guida del prete mentre sorge il sole, verso una finestra dietro l'altare di fronte al celebrante, nel momento in cui questi intona uno stentoreo grido di battaglia, quasi vessillo di partecipazione alle guerre culturali che oppongono il cristianesimo tradizionale alla cultura laica dominante. «Sia benedetto il regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre, nei secoli dei secoli. Amen» (*Liturgikon* 1994, p. 258).

²⁹ La chiesa dà per scontato che i servitori debbano obbedire. «Regola settantacinque: I servi devono obbedire con buona volontà ai loro padroni secondo la carne per la Gloria di Dio in tutto ciò che non viola un comandamento di Dio» (ST. BASIL 1962, «The Morals», p. 192).

7.4 L'INCONTRO CON DIO: UNA SVOLTA VERSO IL SIGNIFICATO ULTIMO

Che cosa fare allora del cristianesimo all'inizio del XXI secolo all'interno di società ormai prede dell'abbraccio della cultura laica post-moderna e post-cristiana oggi dominante, insomma di una cultura dopo Dio? Com'è possibile rivolgersi a Dio in una cultura che vuole bandire ogni riferimento al trascendente? Il problema è che quando all'interno del cristianesimo si fa anche solo un tentativo di porre questa domanda, il cristianesimo stesso viene sentito come uno scandalo. Il protestantesimo, chiuso com'è in se stesso, si è frammentato in una molteplicità di interpretazioni umane del significato del cristianesimo, mettendo capo a una molteplicità di sette, ognuna delle quali crede cose diverse nello spazio e nel tempo, ossia a seconda del luogo e del momento storico. I loro punti di vista sono innumerevoli. E la cacofonia di queste credenze differenti certo non fa pensare alla presenza dello Spirito santo. Dal canto loro, nel tempo, i cattolici romani sono cambiati, mettendo a punto nuove concezioni della teologia e della chiesa, come l'infalibilità papale e l'immacolata concezione, che nulla hanno a che fare con la chiesa degli apostoli e dei padri. Si aggiunga che le voci interminabili di sempre nuovi abusi sessuali, molto spesso legati a pederastia e omosessualità, rendono alquanto difficili una riflessione e un discernimento seri (ENGEL 2006). Forse è stato il recente volume *Sex and the Vatican* a far precipitare le dimissioni di Benedetto XVI dal soglio pontificio (ABBATE 2011; BADASH 2011; BENEDICT XVI 2013; NADEAU 2013).

Su questo sfondo, la chiesa ortodossa spicca per il fatto notevole, se non miracoloso, di collocarsi al di sopra del tempo e dello spazio, senza un papa romano e senza una curia romana, ma con un popolo di peccatori pentiti. È un prodigio storico. Ma è realmente un miracolo in senso stretto? Si può dire che la chiesa ortodossa è davvero *la* chiesa? È possibile che Dio abbia effettivamente fatto irruzione nel mondo in Palestina e che il messia sia nato duemila anni fa in un piccolo villaggio del Levante? Potrebbe Dio avere stabilito una chiesa che rimane integra e indivisa anche oggi? Può essere che tutto ciò che esiste alla fine, lungi dall'essere privo

di significato, tragga il proprio significato dal significato infinito, trascendente e personale di un Dio incarnato?

Le risposte dell'ortodossia a questi interrogativi identificano la sua concezione della teologia non come riflessione filosofica discorsiva su varie tesi proposizionali, ma come un'ininterrotta esperienza di Dio stesso. La teologia in senso stretto non è riflessione filosofica sull'esperienza, sulla rivelazione, sulla Bibbia e/o sulla nozione di Dio. Poggia, invece su un'esperienza empirica, ancorché non sensibile, di Dio. Il cristianesimo ortodosso afferma che i suoi teologi in senso stretto non hanno semplicemente conoscenze su Dio, ma lo conoscono (ENGELHARDT 2008). In netto contrasto con le aspettative della cultura contemporanea³⁰, dato che la teologia richiede come condizione necessaria la preghiera, non necessariamente una preparazione accademica, per lo più i grandi teologi ortodossi del XX secolo non hanno finito il college³¹. Ma sono passati dall'amore di sé a un amore divorante per Dio e, alla luce di tale amore, hanno imparato ad amare il prossimo come se stessi. Hanno spento con determinazione le proprie passioni per entrare nel regno dei cieli (Mt. 11,12). Di conseguenza, se qualcuno desidera testare la verità di quello che dicono di sapere, deve provare a vivere per fare la stessa cosa. Deve diventare anche lui un teologo come lo sono diventati loro.

Naturalmente, una scelta simile richiede grande impegno, un impegno solitamente molto superiore a quello di cui è capace la maggior parte delle persone egoiste. Un impegno totale. Ma anche chi non abbia pagato questo prezzo, anche chi non abbia rinunciato del tutto all'amore di sé, se Dio lo vorrà, potrà ricevere il dono di conoscere e incontrare il potere della vera teologia. Nella primavera del 2002, al ritorno da una serie di conferenze in Australia e dopo la nascita della mia quarta nipote, trovai il messaggio di un prete che conoscevo: mi raccontava di essere stato chiamato dal proprie-

³⁰ Come già si è osservato, la chiesa del primo millennio al riguardo aveva una posizione netta: «Se sei un teologo, pregherai intensamente. E se preghi intensamente, sei un teologo» (EVAGRIOS 1983, vol. 1, p. 62).

³¹ Esempi recenti di questi teologi in senso stretto sono St. John di San Francisco (1894-1966), Giuseppe l'Esicasta, l'anacoreta della montagna sacra (1895-1959), il patriarca Paisios di Romania (†1993), Paisios del Monte Athos (1924-1994), Porphyrios (1906-1991), san Silvano del Monte Athos (1866-1938), e l'archimandrita Sofronio (1896-1993).

tario di un negozio di immagini sacre di Houston, in Texas, quando un' icona che egli aveva esposto per la vendita aveva incominciato a piangere olio. Il prete era andato al negozio e aveva cantato la *paraklesis*, ossia l'invocazione alla Vergine, e in quel momento l'olio aveva iniziato a uscire dal quadro. Con il permesso del vescovo, il prete chiese subito di acquistare l'icona per metterla al sicuro in una chiesa ortodossa. Il negoziante accettò, ma alla condizione di poterla tenere in negozio per altre due settimane. A quel punto io, con incauta quanto presuntuosa sfrontatezza (spero non eccessivamente peccaminosa), mi presentai ai miei quattro assistenti e chiesi loro: «Volete vedere un miracolo con la stessa facilità con cui si accende la luce pigiando l'interruttore? Volete prendere a calci David Hume e Immanuel Kant dove fa male?». Tre di essi si rifiutarono di venire con me, accampando varie scuse. In qualche modo si erano resi conto che, se mi avessero seguito, la loro vita sarebbe cambiata per sempre. Solo l'ultima assistente accettò di seguirmi. In effetti, come avevo sempre pensato, c'era in lei una nota di purezza. Poi chiamai un prete che conoscevo, un convertito dall'ebraismo, che infatti si chiamava Cohen. Era un prete sposato, ma molto dedito alla preghiera. Mi disse che sarebbe venuto.

Il prete, mia moglie, io e la mia assistente entrammo nel negozio di icone. Il prete semplicemente andò davanti all'icona e incominciò a cantare la *paraklesis*. E l'icona pianse olio. Al termine del canto, intinse il dito nell'olio e ne unse la mia giovane assistente dicendo: «Ora tu hai visto il potere di Dio». (La ragazza in seguito si convertì.) Il negoziante era molto scosso (come del resto eravamo io e mia moglie). Fece dono al prete di un' icona molto preziosa del suo santo patrono. Poi noi uscimmo. Avevamo visto il frutto della vera teologia. Dopo molti miracoli di questo tipo, per me non ha più senso dire che credo in Dio: io *so* che Dio esiste, perché ho visto il suo potere e sperimentato la sua presenza. Egli è un dato che viene prima di ogni concetto. Il cristianesimo ortodosso «non ha nessun concetto di Dio. Vede Dio non come un'essenza da cogliere intellettualmente, ma come una realtà personale che si fa conoscere e soprattutto si dà attraverso i Suoi atti» (BRADSHAW 2004, p. 275). Tuttavia, ha senso dire che io ho fede in Lui, che mi fido di Lui. Come si usa cantare dopo la comunione: «Noi abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo spirito celeste. Abbiamo

trovato la vera fede» (*Service Book* 1987, p. 123). Dopo eventi di questa portata, il rapporto con la chiesa e con Dio non è più semplicemente intellettuale e nemmeno soltanto una scelta volontaria. È accaduto qualcosa che ha fatto irruzione nelle mie aspettative quotidiane e che mi consente di accedere a un nuovo inizio nella fede. Il Dio personale e trascendente ha fatto irruzione nel tempo e nello spazio. Così ci si trova oltre la morale nel senso che per il cristianesimo ortodosso «la morale non è principalmente questione di conformità alla legge e nemmeno (in un'ottica più aristotelica) di conseguimento dell'eccellenza umana mediante l'acquisizione delle virtù. È questione di giungere a conoscere Dio condividendo i Suoi atti e manifestando la Sua immagine» (BRADSHAW 2004, pp. 175-176).

7.5 UNA NUOVA NOZIONE DI TEOLOGIA

La teologia della chiesa ortodossa, così, è radicalmente diversa da quella di Occidente. Quest'ultima è stata plasmata dal paradigma elaborato nelle scuole cattedrali, specialmente in quelle di Chartres e Notre Dame nel XII secolo, nonché nell'Università di Parigi, la cui fondazione nel 1208 portò a una riformulazione radicale del pensiero cristiano sotto l'influenza di Aristotele. Come già ho ricordato, la traduzione delle opere di Aristotele in latino (1210) ha segnato una svolta nella teologia cristiana occidentale. Il risultato di tale svolta fu che in Occidente compito del teologo in senso stretto divenne quello di costruire la teologia come sapere accademico riflettendo su testi e idee. Per l'Occidente, la teologia in senso stretto è diventata una disciplina accademica, mentre per il cristianesimo ortodosso resta radicata nell'ininterrotta esperienza noetica di Dio, che unisce tutti i veri teologi al di sopra del tempo e dello spazio, e attraverso di essi in sintonia con i padri e con gli apostoli rispecchia l'unità della chiesa, una in Cristo e nello Spirito santo.

Anche il cristianesimo ortodosso ha dei teologi nel senso secondario del termine: essi svolgono grosso modo il ruolo di scrit-

tori di scienze teologiche e si occupano di ciò che i veri scienziati della teologia (ossia coloro che hanno un'esperienza noetica) sperimentano e fanno. Di solito sono degli accademici come me. Ma anche questa teologia secondaria ha la propria verità non in un nucleo di proposizioni, bensì nelle persone della Trinità. L'ammonimento di Romanides è chiaro: «I padri non solo negavano nettamente [un ruolo primario alla filosofia e consideravano falso] l'insegnamento dei filosofi e l'esistenza stessa degli archetipi di Platone, ma sono giunti ad escludere dal corpo della chiesa mediante la scomunica coloro che accettavano gli archetipi di Platone, giacché la loro accettazione è una forma di idolatria» (ROMANIDES 2008, p. 82). È nella chiesa come corpo di Cristo nello Spirito santo che la teologia esiste e vive. Essa non conosce sviluppo. Al pari della vera esperienza teologica, la teologia unisce in un solo Spirito al di sopra dello spazio e del tempo tutti i cristiani che seguono la retta fede e il retto culto.

Di conseguenza, il cristianesimo ortodosso si distingue da quello occidentale per non avere mai accettato nessun nuovo dogma proclamato in Occidente, i più importanti dei quali sono i seguenti.

1) La dottrina secondo cui il Padre non è l'origine di tutto. L'ortodossia respinge il *filioque*, cioè il falso insegnamento occidentale secondo cui lo Spirito santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, e non invece *solo* dalla persona del Padre, come hanno insegnato Giovanni (15, 26), il primo Concilio di Nicea (325) e il Concilio di Costantinopoli (381). Questa differenza incide su come ci si orienta nella preghiera a Dio e su come si fa esperienza del Padre. Da un punto di vista logico, le due posizioni implicano una diversa concezione di Dio. I romani hanno un concetto diverso di Dio. Più precisamente: loro hanno un concetto, non un'esperienza, di Dio.

2) La seconda differenza importante riguarda l'ecclesiologia, ossia il rifiuto della giurisdizione universale del papa. È vero che a un vescovo è stato riconosciuto un primato e che egli è in questo senso il successore di Pietro, ma questo primato comporta solo che egli ha un ruolo simile a quello dello *speaker* della Camera dei rappresentanti negli Stati Uniti, ossia che è il presidente del sinodo di tutti i vescovi, pur rimanendo vescovo di una sola diocesi

e pur disponendo di un solo voto. Inoltre, la diocesi sede di questo vescovo non è necessariamente una città particolare (per esempio, Roma). Lo prova il canone 28 del Concilio di Calcedonia (451):

Seguendo in tutto le disposizioni dei santi padri, preso atto del canone or ora letto dei centocinquanta vescovi diletta da Dio, che sotto Teodosio il Grande, di pia memoria, allora imperatore, si riunirono nella città imperiale di Costantinopoli, nuova Roma, stabiliamo anche noi e decretiamo le stesse cose riguardo ai privilegi della stessa santissima chiesa di Costantinopoli, nuova Roma. Giustamente i padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, perché era la città imperiale. Per lo stesso motivo i centocinquanta vescovi diletta da Dio concessero alla sede della santissima nuova Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, ed esaltata da privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi anche nel campo ecclesiastico e perché fosse seconda dopo di quella. Di conseguenza, i soli metropolitani delle diocesi del Ponto, dell'Asia, della Tracia, e inoltre i vescovi delle parti di queste diocesi poste in territorio barbaro saranno consacrati dalla santissima sede della santissima chiesa di Costantinopoli. È chiaro che ciascun metropolitano delle diocesi sopraddette potrà, con i vescovi della sua provincia, ordinare i vescovi della sua provincia, come prescrivono i sacri canoni; e che i metropolitani delle diocesi che abbiamo sopra elencato, dovranno essere consacrati dall'arcivescovo di Costantinopoli, a condizione, naturalmente, che siano stati eletti con voti concordi, secondo l'uso, presentati a lui³².

In futuro la chiesa potrebbe riconoscere un ruolo di leader nel mondo al Capitolo del Texas (magari a quello di Santa Fe, una volta che siano stati ripristinati i confini originali del Texas) e farne la quarta Roma³³.

3) Naturalmente, la chiesa respinge recisamente la nuova dottrina ecclesiologica ed epistemologica dell'infallibilità del papa in quanto priva di ogni fondamento negli apostoli e nei padri.

4) Allo stesso modo respinge l'esistenza del purgatorio dove, secondo i cattolici romani, le anime sconterebbero le punizioni

³² SCHAFF, WACE 1994, vol. 14, p. 287.

³³ Per una discussione sul ruolo della quarta Roma, cfr. ENGELHARDT 2000, pp. 393-396.

temporali dovute ai loro peccati. Qui è in gioco la distinzione romana tra perdono dei peccati e sanzione restante per gli stessi. La distinzione, infatti, presuppone che l'assoluzione in confessione annulli la colpa del peccato ma non le pene, le punizioni temporali dovute al peccato³⁴. Senonché, il potere di perdonare i peccati dato da Cristo agli apostoli è incondizionato. Quando Cristo perdona il peccato, non ha alcun senso dire che la persona perdonata debba ancora subire un castigo in purgatorio a titolo di punizione per il peccato commesso. Al contrario, quando il prete assolve, lo fa in modo incondizionato:

Figlio mio spirituale, che hai reso la tua confessione alla mia umile persona, io, umile e peccatore, non ho il potere di perdonare i peccati. Esso appartiene solo a Dio. Tuttavia, in virtù della divina parola detta agli apostoli dopo la risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo: a coloro a cui rimetterete i peccati, saranno rimessi, a coloro a cui li riterrete, saranno ritenuti, anche noi siamo incoraggiati a dire: qualunque cosa tu abbia confessato alla mia umile persona, e qualunque cosa tu non sia riuscito a dire, vuoi per ignoranza, vuoi per smemoratezza, Dio ti perdona in questo mondo e nel mondo a venire.

È stato Dio a perdonare Davide per il tramite di Natan il profeta quando il re confessò il suo peccato. Parimenti è stato Dio a perdonare Pietro che piangeva amaramente le sue negazioni e la donna peccatrice in lacrime ai suoi piedi e il pubblicano e il figliol prodigo. Possa lo stesso Dio perdonarti ogni cosa attraverso di me,

³⁴ Il 25 novembre 1551, durante la XIV sessione, il Concilio di Trento pubblicò i seguenti canoni sulla dottrina delle punizioni temporali dovute al peccato: «12. Se qualcuno dirà che tutta la pena viene sempre rimessa da Dio insieme alla colpa, e che l'unica soddisfazione dei penitenti è la fede, con cui apprendono che Cristo ha dato soddisfazione per loro, sia anatema. 13. Se qualcuno dirà che per quanto riguarda le pene temporali per i peccati non si dà soddisfazione a Dio per mezzo dei meriti di Cristo o con le penitenze inflitte dal sacerdote; e neppure con quelle che uno sceglie spontaneamente, come i digiuni, le preghiere, le elemosine, o anche altre opere di pietà; e che, perciò, la miglior penitenza è una vita nuova, sia anatema. [...] 15. Se qualcuno dirà che le chiavi sono state date alla chiesa solo per sciogliere e non anche per legare e che, quindi, quando i sacerdoti impongono delle penitenze a quelli che si confessano, agiscono contro il fine delle chiavi e contro l'istituzione del Cristo e che è una finzione che, rimessa la pena eterna in virtù delle chiavi, rimanga ancora la pena temporale da scontare, sia anatema» (TANNER 1990, vol. 2, p. 713). Cfr. anche BRZANA 1953.

peccatore, sia in questo mondo che nel mondo a venire e sottrarti alla condanna quando verrà a giudicare i morti. E ora dimentica ogni ansia per i peccati che hai dichiarato e va' in pace³⁵.

Il perdono della confessione è pieno e completo.

5) Dalla negazione del purgatorio discende il disconoscimento delle indulgenze. Inoltre, stante la negazione di un tesoro di meriti eccedenti accumulati dai santi (*thesaurus sanctificationis Christi*)³⁶, solo Cristo ha meritato la redenzione per noi, e anche questo l'ha fatto secondo uno schema che non prevede affatto un accumulo di meriti eccedenti in una sorta di tesoro spirituale. Questo comporta delle differenze anche rispetto al significato della sofferenza che ha preso forma in Occidente. La concezione che gli ortodossi hanno della sofferenza e della correttezza degli interventi medici su molti punti è in contrasto con la posizione del cristianesimo occidentale. Prima della Riforma, il cristianesimo occidentale aveva finito per collocare la sofferenza in un'economia di peccato, punizione propiziatoria e salvezza, in cui la sofferenza giocava un ruolo centrale come moneta per compensare una punizione, cioè un castigo limitato nel tempo dovuto al peccato. Le sofferenze personali del cristiano e le sofferenze di terzi a suo favore, potevano essere offerte a compensazione di castighi temporali frutto dei peccati o per ottenere un'indulgenza. Questa concezione attribuisce un valore speciale alla sofferenza: essa può aiutare le anime a sottrarsi ai castighi previsti per loro in purgatorio. Questa concezione della sofferenza, se combinata con la dottrina secondo cui la penitenza imposta dal prete a chi si confessa non è altro che un castigo sostitutivo della pena temporale dovuta al peccato, creava una sorta di economia spirituale complessiva in virtù della quale i castighi dovuti al peccato possono essere compensati da tribolazioni, dolori e sofferenze attuali. Queste ultime, se pazientemente sopportate, determinavano un merito che poteva fare da contrappeso ai castighi temporali dovuti al peccato. Nel cristiane-

³⁵ *Pocket Prayer Book* 1956.

³⁶ La dottrina delle indulgenze si è sviluppata nell'ottica di commutare o di attenuare le penitenze più severe, rappresentate per esempio da anni di rigido digiuno, nel caso in cui il penitente decidesse atti di grande rilevanza come la costruzione di un monastero.

simo ortodosso non esiste nulla di simile. L'assoluzione del prete ortodosso alla fine della confessione assolve il penitente dai peccati confessati e in tal modo priva di ogni logica l'idea che dolori e sofferenze possano servire a evitare il purgatorio³⁷. La penitenza imposta dal confessore ha uno scopo terapeutico ed è legata ai bisogni particolari del penitente.

6) Il divieto romano di contrarre un nuovo matrimonio dopo che il primo sia finito per adulterio (o, più in generale, ἐπὶ πορνείᾳ *propter fornicationem*, cfr. Mt. 19,9) non è riconosciuto. Il matrimonio sacramentale non è considerato un contratto, ma una speciale benedizione impartita dalla chiesa alla coppia per il tramite del prete. Il matrimonio cristiano ripristina l'icona dell'unione unica di marito e moglie (Abramo e gli altri patriarchi e re avevano non solo diverse mogli, ma anche delle legittime concubine, cfr., per esempio, Gen. 25,6), sicché anche un secondo e certamente un terzo matrimonio dopo la morte della prima sposa sono solo scoraggiati (e proibiti al prete e a sua moglie). A risultare sorprendente per le persone vicine a Gesù era non solo il fatto che egli escludeva i motivi consueti di divorzio, ma anche la sua affermazione che diceva queste cose per annunciare che Egli era il messia, tema, questo, già toccato in Genesi 16. Sui motivi che giustificavano il divorzio c'era stata una discussione e a quel punto Hillel aveva ritenuto che per *fornicatio* dovesse intendersi qualsiasi cosa contrariasse il marito (per esempio, che avesse indotto gli studenti del rabbi a ridere di lui), mentre Shammai aveva enunciato solo le motivazioni gravi approvate da Gesù. E quando si presentò il problema di quale di queste due indicazioni seguire, la soluzione prospettata fu di attenersi al parere di Hillel solo fino all'avvento del messia, che Gesù dichiarò di essere.

7) La chiesa ortodossa respinge infine l'immacolata concezione della Vergine che considera un dogma inaccettabile, perché, se la

³⁷ Una formula ortodossa di assoluzione ampiamente impiegata recita: «Qualunque cosa tu abbia detto alla mia umile persona e qualunque cosa non sia riuscito a dire, vuoi per ignoranza, vuoi per dimenticanza, Dio ti perdona in questo mondo e nel mondo a venire [...] Dio, che ha perdonato Davide per il tramite del profeta Nathan, e Pietro che piangeva amaramente per aver rinnegato Gesù, e la peccatrice in lacrime ai suoi piedi, e il pubblicano e il figliol prodigo, possa perdonare anche a te ogni colpa, attraverso di me, un peccatore, sia in questo mondo che nel mondo a venire, e assolverti nel giorno terribile del giudizio finale. E ora, libero da ogni preoccupazione per i peccati che hai dichiarato, vai in pace» (*Pocket Prayer Book*, pp. 44-45).

Theotokos fosse nata senza le conseguenze del peccato originale, nessuno avrebbe potuto essere salvato in quanto Cristo non avrebbe assunto la nostra carne peccaminosa e non ci avrebbe redenti. Inoltre, è proprio perché Cristo ha assunto la nostra carne peccaminosa che la Lettera agli Ebrei afferma: «Poiché noi non abbiamo un pontefice che non sia in grado di avere compassione delle nostre infermità, ma al contrario egli è stato messo alla prova in tutto come noi, escluso il peccato» (Ebr. 4, 15). Adamo prima della caduta non era tentato come noi. La *Theotokos* e il corpo di Cristo prima della risurrezione, invece, erano toccati dalle conseguenze del peccato originale³⁸. Il grande trionfo della *Theotokos* consiste proprio nel fatto che essa, pur condividendo con noi la carne corrotta di Adamo, si sottomise alla volontà di Dio. Nel secondo millennio, il cristianesimo occidentale ha abbracciato dogmi radicalmente nuovi, in tal modo ponendosi in una condizione non solo di scisma, ma anche di eresia rispetto alla chiesa degli apostoli e dei padri.

Questo breve elenco di alcune delle importanti differenze dottrinali che separano la comunità cristiana emersa in Occidente dal cristianesimo originario³⁹ non ne comprende una molto importante, anzi fondamentale, ossia il fatto che il cristianesimo ortodosso

³⁸ Per uno studio sulla differenza tra peccato originale e peccato ancestrale, cfr. ROMANIDES 2002. La Vulgata traduce il greco in modo impreciso e recita: «Prop-terea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt» (Rom. 5, 12). La traduzione corretta sarebbe invece la seguente: «Quindi, come per colpa di un uomo solo il peccato entrò nel mondo, e attraverso il peccato la morte, così la morte si è estesa a tutti gli uomini, in virtù della quale tutti hanno peccato» (HOLY APOSTLES 2000, p. 98). Il punto nodale della traduzione latina è il *quo* («in virtù della quale»), che non traduce esattamente il greco. Questo, infatti, si riferiva alla morte, che è stata estesa agli altri insieme all'inclinazione al peccato, una conseguenza che ha investito tutti a eccezione di Cristo. Dato il posto cruciale che questo passo ha nella visione cristiana dell'origine della sofferenza, Giovanni Romanides ha discusso vari errori interpretativi in cui si è incorso. Ebbene, come egli chiarisce, la tradizione patristica è unanime nel ritenere che l'originale greco significa «in virtù della quale», dove «la quale» si riferisce alla morte. Così, il fatto che «tutti hanno peccato» è causato dalla loro esposizione alla morte e dalla conseguente tentazione di peccare: «la morte è considerata la radice da cui nasce il peccato» (ROMANIDES 2002, pp. 166 s.). Cfr. anche SOPKO 1998.

³⁹ Di differenze dogmatiche ce ne sono anche altre, per esempio sulla questione se la grazia sia creata, nonché su quella dell'esistenza e del ruolo della grazia preveniente.

concepisce la chiesa come il corpo di Cristo nello Spirito santo, cosa, questa, che la unisce sul piano storico (cioè della successione apostolica) e sul piano della dottrina alla chiesa degli apostoli e dei padri. Coloro che non possono collocarsi nella linea della successione apostolica essendone separati per eresia (per esempio, i cattolici romani) non sono nella chiesa. San Basilio traccia la seguente importante distinzione tra eretici, scismatici e congregazioni illegittime.

Per *eresia* si intende la condizione delle persone che sono tagliate completamente fuori e isolate dalla vera fede; per *scisma* la condizione di coloro che si sono separati per ragioni ecclesiastiche e per questioni suscettibili di una soluzione concordata; per *congregazioni illegittime* riunioni o aggregazioni organizzate da presbiteri o vescovi ribelli o da laici incolti [...] Così le autorità del passato hanno giudicato opportuno rifiutare decisamente il battesimo agli eretici⁴⁰.

Nel corso della storia la chiesa ortodossa ha sempre professato gli stessi dogmi, cioè ha escluso la proclamazione di dogmi nuovi (per esempio, quello dell'immacolata concezione), e continua a esortare tutti a penetrare nella mente degli apostoli e dei padri per vivere in unione con Cristo. La conservazione dei digiuni tradizionali (come quelli del mercoledì e del venerdì, praticati fin dai tempi dei padri⁴¹) da un lato favorisce il controllo dell'amore di sé, dall'altro permette al cristiano di partecipare con gli apostoli allo sforzo ascetico canonico che si sviluppa nel tempo. Il risultato è che i cristiani ortodossi sperimentano realtà e morale sulla base di categorie a cui i cristiani occidentali non hanno avuto accesso per 1200 anni. In tali categorie rientra, per esempio, il riconoscimento dei peccati involontari, come quello di essere causalmente implicati, sia pure senza intenzione e negligenza, nella morte di un altro essere umano, un riconoscimento che spesso ferisce la coscienza del cristiano e richiede il sostegno ascetico della chiesa (tant'è che, per esempio, prima della comunione il comunicando chiede

⁴⁰ ST. BASIL 1994, Lettera CLXXXVIII.I, vol. 8, pp. 223-224.

⁴¹ La *Didaché*, un testo forse risalente agli anni Sessanta del I sec. d.C., impone di digiunare «il mercoledì e il venerdì» (*Didaché* VIII.1, vol. 1, p. 321).

perdono per i propri peccati, sia volontari sia involontari⁴²). Il risultato è che gli ortodossi affrontano il peccato in un'ottica meno giuridica e più terapeutica, ponendo l'accento sull'uso dei digiuni, delle elemosine e delle veglie a scopo curativo, anziché punitivo o penitenziale⁴³.

La chiesa è ricca di monaci santi e di preti che solitamente sono sposati. È una chiesa che afferma la sessualità matrimoniale e sostiene la castità dell'atto coniugale. La chiesa degli apostoli e dei padri difende la purezza del letto coniugale già enunciata nel Canone 51 degli 85 Canoni apostolici.

Se un vescovo, un presbitero o un diacono, o chiunque faccia parte della lista sacerdotale si astiene dal matrimonio, dalla carne o dal vino, non per mortificare i propri appetiti, ma per avversione nei confronti di queste cose, dimenticando che tutte le creature sono molto buone e che Dio ha fatto l'uomo maschio e femmi-

⁴² «Perciò io Ti prego, abbi misericordia di me e perdona le mie trasgressioni volontarie e involontarie, in parole e opere, consapevoli e inconsapevoli; e rendimi degno di prendere parte senza condanna ai tuoi immacolati misteri, per la remissione dei miei peccati e per la vita eterna» (*Pocket Prayer Book* 1956, p. 98). Cfr. anche PETRÀ 2011.

⁴³ Si consideri, per esempio, l'assoluzione per l'aborto involontario di un bambino non nato, assoluzione che riconosce la necessità della grazia di Dio quando a mancare l'obiettivo è il nostro corpo. «O Signore, nostro Dio, generato dalla santa sempre vergine Maria, Tu che, appena nato, sei stato adagiato in una mangiatoia, dai libero corso alla tua grande misericordia e abbi pietà della Tua serva N., che è nel peccato, perché implicata nella perdita, volontaria o involontaria, di una vita umana, avendo abortito ciò che era stato concepito in lei. Perdona le sue trasgressioni, volontarie e involontarie, e proteggila da ogni inganno del Demonio. Lava ogni sua colpa e cura le sue infermità. E poiché ami l'umanità, donale salute ed energia fisica e spirituale. Poni vicino a lei un angelo luminoso perché la protegga da tutti gli assalti dei demoni invisibili. Difendila, Signore, dalla malattia e dalle infermità. Purificala dalle contaminazioni del suo corpo e dai disordini del suo grembo. Mostra ancora una volta la Tua compassione e conducila nel suo umile corpo dal letto in cui giace. Poiché tutti noi siamo nati nei peccati e nelle trasgressioni, e tutti, ai tuoi occhi, siamo colpevoli, o Signore. Perciò, pieni di timore, ci rivolgiamo a Te e diciamo: guarda dal cielo verso di noi e vedi la nostra fragilità di condannati. Perdona questa tua serva N. che è nel peccato perché implicata nella perdita, volontaria o involontaria di una vita, avendo abortito ciò che era stato concepito in lei. E, dando corso alla tua grande misericordia, o buon Dio che ami l'umanità, abbi pietà e perdona tutti i presenti e coloro che l'hanno toccata. Poiché solo Tu hai il potere di rimettere i peccati e le trasgressioni, dando ascolto alle preghiere della tua madre purissima e di tutti i santi» (MONK OF ST. TIKHON'S MONASTERY 1987, pp. 6-7).

na, e rappresentando l'opera divina della creazione in modo falso e blasfemo, costui faccia ammenda di questi pensieri oppure sia deposto dall'ufficio ed espulso dalla chiesa. E se laico, venga trattato allo stesso modo⁴⁴.

E san Giovanni Crisostomo, descrivendo l'atto coniugale, afferma la bontà dell'orgasmo femminile nel matrimonio. Ecco le sue parole:

E com'è che diventano una sola carne? Come se tu, estratta dall'oro la parte più pura, la mescolassi con altro oro, allo stesso modo in verità anche la donna ricevendo, per così dire, la parte più ricca fusa dal piacere, la nutre, la conserva e inoltre aggiunge la propria parte, e restituisce un uomo. Così il bambino è una sorta di ponte, sicché i tre diventano una sola carne e il bambino è il legame che unisce i genitori l'uno all'altra⁴⁵.

L'uomo deve essere redento in carne e spirito, corpo e anima. Nel matrimonio, la moglie e i bambini sotto la guida del marito e padre fanno della famiglia una chiesa domestica. Tutto deve essere trasformato dalle energie increate di Dio. Tutto deve essere reso santo.

Il cristianesimo ortodosso invita tutti a partecipare all'esperienza delle energie increate e trasformatrici di Dio, un'esperienza empirica non sensibile che mostra come si possa guardare attraverso la natura come attraverso un'icona e vedere Dio. Anziché cercare di provare l'esistenza di Dio con le argomentazioni della scolastica, la chiesa ortodossa invita tutti a staccarsi dall'amore di sé per cercare di fare esperienza di Dio stesso (anche attraverso un'icona che piange olio). Riconoscendo l'abisso che separa la realtà creata da quella increata, essa si rende conto, però, che noi possiamo fare esperienza delle energie increate di Dio, ma mai della Sua natura. Dio lo si incontra come realtà veramente e radicalmente trascendente.

⁴⁴ NICODEMUS, AGAPIUS 1983, p. 91.

⁴⁵ CHRYSOSTOM 1994, vol. 13, p. 319.

7.6 CULTO E FEDE NELLA CHIESA ORTODOSSA

Gli ortodossi hanno in comune con il cristianesimo occidentale i primi sette concili ecumenici. Ma gli ortodossi riconoscono anche un ottavo concilio, quello tenutosi nella Basilica di Santa Sofia a Costantinopoli negli anni 879-880, a cui presero parte i legati di papa Giovanni VIII. Questo concilio, svoltosi durante il regno dell'imperatore Basilio I (che regnò dall'867 all'886), difese le azioni di san Fozio il Grande (820 ca-893) che aveva scomunicato papa Niccolò I (820 ca-867) per avere, tra le altre cose, accettato il *filioque*. L'Occidente accetta invece un concilio tenutosi a Costantinopoli nell'869-870, che l'ortodossia respinge come concilio-truffa. L'ultimo concilio si riunì a Costantinopoli nel 1341 e nel 1347, ma specialmente nel 1351, sotto l'imperatore Giovanni V Paleologo (che regnò dal 1341 al 1376). Questo nono concilio ecumenico articolò la posizione dell'ortodossia nei confronti della Scolastica sviluppatasi in Occidente. Appoggiò san Giovanni Palamas (1296-1356), che difendeva l'epistemologia cristiana del primo millennio da chi mirava a ricostruire teologia e morale a immagine e somiglianza della filosofia. Riaffermò la tesi che teologi sono coloro che possiedono l'*esychia*⁴⁶, o quiete dell'anima, e che mediante l'ascetismo si sono affrancati dall'amore di sé e amano Dio con tutto il cuore, l'anima e la mente, al punto che, alla luce di questo amore, sanno amare anche il prossimo (Mt. 22,37-40) e possono fare esperienza di Dio. I veri teologi conoscono Dio. Non hanno soltanto delle conoscenze su di lui.

L'importanza fondamentale di quest'ultimo concilio ecumenico è legata al fatto che ha respinto il corno razionalista del dilemma di Eutifrone, cioè la tesi che Dio afferma bene, giusto e virtù per ciò che essi sono, e che bene, giusto e virtù possono essere cono-

⁴⁶ L'esicasmo (da *hesychia*, «calma, riposo, quiete, silenzio») è la pratica ascetica che discende dall'ingiunzione di Cristo «quando vuoi pregare, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega» (Mt. 6,6), perché nella preghiera (specialmente attraverso Gesù: Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore) ci si stacca dal mondo e si fa esperienza di Dio (ossia *theoria*). L'esicasmo è il processo mediante il quale ci si ritira in se stessi per interrompere mediante la preghiera ogni legame con i sensi e in tal modo conseguire una conoscenza esperienziale di Dio.

sciuti come tali senza fare riferimento a Dio. Affermò invece che bene, giusto e/o virtù sono tali in quanto conducono alla santità, a Dio. La teologia in senso stretto, ossia nel senso primario del termine, non è una riflessione discorsiva su Dio, ma una relazione reale con Lui, una reale esperienza di Lui. La teologia non si occupa di principi astratti, ma di persone, del nostro rapporto con le persone della Trinità. La teologia, cioè, non mira primariamente a svolgere delle riflessioni umane su Dio, ma intende promuovere la conoscenza di Dio e la nostra unione con Lui. Le teologie dell'ortodossia e quelle dell'Occidente hanno visioni fondamentalmente diverse della natura e della sociologia della teologia (cioè di chi sia in senso stretto un teologo). In Occidente si è finito per pensare che i teologi in senso stretto si trovino nell'Accademia, e che la teologia sia diventata una professione accademica e una delle quattro facoltà universitarie. Questi teologi rappresentano il magistero del cristianesimo occidentale. In netto contrasto con questa prospettiva, nella chiesa del primo millennio era tra gli asceti che ci si aspettava di trovare i veri teologi. Ciò non significava necessariamente escludere gli accademici dal novero dei teologi, giacché certamente anche loro possono condurre una vita ascetica e conoscere Dio. Ma, l'idea era che, *ceteris paribus*, i teologi in senso stretto si trovassero per lo più nei monasteri. Naturalmente il fatto di avere importanti lauree *honoris causa* non impedisce a nessuno di essere un teologo in senso stretto, ma certo non è sufficiente per diventarlo. Potrebbe anzi rappresentare un intralcio. Come afferma Romanides, «i padri non parlano di Dio facendo leva sulla riflessione filosofica. Non è che si siedano al loro banco per fare teologia, come gli scolastici medievali: quando i padri della chiesa fanno teologia, speculazione e riflessione sono rigorosamente proibite» (ROMANIDES 2008, p. 85).

Il fattore più importante che divide l'ortodossia dal cristianesimo occidentale è rappresentato dal riconoscimento del fatto che lo stile di vita cristiano tradizionale può spegnere l'amore di sé e in tal modo spingere il cristiano ad amare Dio e, nella luce di questo amore, ad amare il prossimo come se stesso. Si tratta, quindi, di uno stile di vita ascetico: lo prova la pratica ininterrotta dei digiuni tradizionali. Si tratta di vivere, di fare l'elemosina, di mangiare e di fare sesso come volevano i Padri della chiesa (per esempio,

evitando di avere rapporti almeno dopo i vesperi, quando il giorno dopo si intende fare la comunione). L'Occidente si è in larga misura sbarazzato del mondo-della-vita dei Padri e ne ha adottato uno nuovo. Anche la pratica di mangiare il pesce il venerdì è scomparsa (o quasi). I cristiani occidentali vivono in un mondo-della-vita diverso, post-ascetico, che è in netto contrasto con quello dei cristiani ortodossi, i quali invece devono affermare l'importanza del modo in cui considerano i propri beni (quando, per esempio, li usano per fare elemosine) e delle previste astensioni dal cibo e dal sesso. Il cristianesimo ortodosso non chiede più tasse per finanziare lo stato sociale e «programmi di giustizia sociale» elaborati e gestiti in termini laici da stati fondamentalisti laici. Chiede invece a ogni individuo di amare gli altri e di dare a chi è nel bisogno. Il modo in cui una persona aiuta i poveri e si dedica alla preghiera è significativo di come concepisce la natura della vita cristiana nella chiesa e in se stesso. Per gli ortodossi, il mondo-della-vita cristiano è definito dalla preghiera, dalle elemosine, dai digiuni e dalle veglie, non dall'appoggio a programmi laici ispirati a visioni della giustizia sociale che possono scaturire da una morale laica. Qui c'è il riconoscimento del fatto che elemosine, alienazioni, assistenza e giustizia sociale laicamente sostenute saranno messe in atto in modi che inevitabilmente affermeranno la creatura, non il creatore (Rom. 1,18-32). Le cristianità occidentali, al contrario, hanno abbracciato un mondo-della-vita radicalmente diverso da quello degli apostoli e dei padri.

Il punto è che i cristiani ortodossi devono vivere i loro dogmi. E questi dogmi non sono un astratto insieme di dotte formulazioni, bensì una componente del loro mondo-della-vita nel senso che disegnano un modo di vivere concepito come strutturato da una Persona che nell'esperienza della chiesa è l'origine di ogni cosa, il Padre che genera il Figlio e fa procedere lo Spirito santo. In questa chiesa, tutti i vescovi sono vescovi veri, benché uniti da un'autorità petrina sotto un vescovo che non ha una giurisdizione universale. Sostanza teologica, natura e "stile" della chiesa del primo millennio sono alquanto diversi non solo da quelli emersi in Occidente all'inizio del secondo millennio, ma anche da quelli che hanno preso forma, sempre in Occidente, alla fine del secondo millennio.

7.7 UN CAMBIO DI PARADIGMA

Con il Vaticano II i cattolici romani, che da tempo avevano abbandonato l'orientamento dei Padri della chiesa, lasciarono cadere gli ultimi legami che ancora conservavano con loro grazie all'antico canone della messa preservato nel *Missale Romanum* del 1570 (che è leggermente travisato anche nella *Prex eucaristica I* o *Canon Romanus*), e abbandonarono quel che restava degli antichi digiuni. L'impatto delle decisioni adottate determinò uno strappo culturale. La svolta rappresentata dal Vaticano II segnò nella storia del cattolicesimo romano un cambio di paradigma. Nulla fu più come prima. Le trasformazioni prodotte dal Vaticano II furono ampie e radicali, comportando tra l'altro novità fondamentali nel rito della messa, l'abbandono degli antichi impegni ascetici (per esempio, l'astensione dalle carni il venerdì) e un cambio di lingua (dal latino al volgare). La perdita del latino nel corso di una generazione rese inaccessibili alla maggior parte dei teologi e dei chierici (a parte qualche dozzina di latinisti) secoli di riflessione teologica e spirituale. La svolta fu repentina e radicale sul piano liturgico, ascetico e linguistico. Qualunque cosa si sia potuto dire al riguardo del rito della messa prima del Vaticano II e della sua incomprensibilità, io posso fare appello soltanto alla mia esperienza di chierichetto tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio dei Cinquanta. Le chiese erano traboccanti di fedeli anche durante le novene. Io e il mio più caro compagno di classe (un discendente di Aaron Burr [1756-1836]) eravamo figli di antifederalisti e come tali pensavamo che con il duello che aveva portato alla morte di Alexander Hamilton (1757-1804) era stata fatta la volontà di Dio. Eravamo convinti che il passo del Salmo 42 (LXX) che faceva parte delle preghiere recitate ai piedi dell'altare – «judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta: ab homine iniquo et doloso erue me» (*Missale* 1944, p. 226)⁴⁷ – si riferisse

⁴⁷ Si noti che il testo delle preghiere che si recitano ai piedi dell'altare è rimasto immutato nel *Missale Romanum* rivisto dal cosiddetto papa Giovanni XXIII (chiarisco ancora che, sul piano storico, personalmente ho sempre guardato con simpatia alla figura di papa Giovanni XXIII da Pisa [1410-1415] e che per questo indico il papa del Vaticano II come «il cosiddetto Giovanni XXIII»). Cfr. *Missale* 1962, p. 307. Le

agli Yankee invisibili a Dio. Noi vivevamo in latino come in una seconda lingua (o, nel mio caso, in una terza).

7.8 GUERRE CULTURALI

La geografia morale e metafisico-culturale che ho appena delineato mostra che ci sono buone ragioni per sostenere che le guerre culturali tra la cultura laica oggi dominante in Occidente e il cristianesimo tradizionale sono destinate a durare, anche se le cristianità che vanno per la maggiore possono conoscere una totale secolarizzazione e anche se il cattolicesimo romano, secondo il quale l'abisso che separa le due sponde può essere colmato con la sola filosofia, può venire secolarizzato ancora più radicalmente dalla cultura circostante. Quanto più la cultura laica cerca di forzare i cristiani tradizionali a violare i loro obblighi verso Dio (e non semplicemente a mettere in atto quella che in termini più laici viene indicata come violazione dell'integrità della propria coscienza) tanto più questo abisso culturale tra cultura laica dominante e cristianesimo tradizionale diventerà luogo di scontro intenso. Diventerà cioè l'equivalente culturale di una linea di faglia lungo la quale le placche tettoniche della cultura collidono. Esse innescheranno un disimpegno culturale in virtù del quale le opposte prospettive determineranno terremoti di reazione culturale. Quanto più le culture occidentali riconosceranno l'infondatezza delle loro morali e delle loro bioetiche laiche, tanto più le posizioni dei cristiani tradizionali appariranno fondamentaliste e minacciose.

I cristiani tradizionali affermano l'esistenza di un Dio trascendente, sostengono di conoscerlo e anche di sapere che cosa Egli si aspetta da noi; riconoscono altresì che queste conoscenze non poggiano sulla corretta argomentazione razionale e non sono nemmeno adombrate in narrazioni e tradizioni che potrebbero apparire come puri e semplici modi di vita alternativi ispirati da morali

preghiere ai piedi dell'altare erano uguali anche nei riti dei vari ordini religiosi, per esempio in quelli dei francescani, come mostra il *Missale Romanum* 1909, p. 216. Osservo che le preghiere ai piedi dell'altare sono state eliminate dal *Novus ordo* della messa attualmente in vigore (*Missale Romanum* 1970, p. 385).

alternative. I cristiani tradizionali, al contrario, avanzano le proprie posizioni come ancorate non alla filosofia morale, ma all'esperienza di un Dio che comanda, ossia a una prospettiva che non ammette compromessi. Le due posizioni in gioco sono inconciliabili e vivranno in una condizione di perenne ricorrente conflitto. Quand'anche adottassero comportamenti uguali, in realtà si tratterà di azioni differenti. Di conseguenza, i contrasti e i conflitti tra il mondo-della-vita dei cristiani tradizionali e quello della cultura laica dominante resteranno aspri e stridenti. Coloro che hanno cuori ancora aperti alla serietà dell'esistenza scruteranno nella realtà fisica e culturale, e vedranno la presenza di Dio. Essi avvertiranno la fame che esige una riaffermazione dei fondamenti e della metafisica non nella filosofia, ma nell'esperienza del Dio vivente, della Trinità.

In gioco non c'è una questione intellettuale, ma di volontà, di sottomissione a Dio. L'incontro con Dio è essenziale all'essere umano. Il creato riconosce naturalmente il creatore. Tutta la creazione Lo rivela. È la sua icona. Così, come chiarisce san Paolo nel primo capitolo della Lettera ai Romani, per non vedere Dio, l'essere umano deve averlo rifiutato. Il disconoscimento dell'esistenza di Dio, quindi, non è un errore filosofico o intellettuale, ma un peccato, un testardo sconvolgimento dell'ordine dell'universo. La dialettica suprema non è quella di *fides et ratio*, di fede e ragione, ma quella di creatore e creato. È solo in virtù di questa dialettica che possiamo destarci alla presenza di Dio. La dialettica di fede e ragione non raggiunge la meta perché la ragione è *la nostra* ragione, la ragione della creatura, della riflessione, della filosofia. L'essere umano incomincia a vedere Dio quando incomincia a volgersi senza esitazione verso il significato. Chi lo fa e persevera in questo sforzo finirà tra le braccia della santa ortodossia. Anch'io, che pure sono un peccatore, ho scoperto questo: la scelta radicale è tra orientamento a Dio e sconvolgimento dell'ordine del creato, che alla fine mette al centro dell'attenzione soltanto noi stessi. Noi non possiamo essere il significato di tutto. Solo il vero Dio è il significato ultimo.

Vivere in una cultura senza Dio*

8.1 COLLOCARE TUTTO NELL'ORIZZONTE DEL FINITO E DELL'IMMANENTE

Hegel è il diagnosta della post-modernità, di cui ha compreso il carattere radicale e la connessione intima con la laicizzazione della cultura occidentale. In questo volume ho già osservato più volte che nel suo saggio *Glauben und Wissen* egli si è reso conto del fatto che, quando in una cultura Dio cessa di essere riconosciuto come punto di riferimento trascendente, realtà e morale si affrancano da ogni ancoraggio a un mondo che vada oltre l'esperienza. Quando in una cultura Dio è morto, ogni cosa finisce per integrarsi semplicemente nell'essere-così-com'è-per-noi, non nell'essere-così-com'è-in-se-stesso. Come è già stato sottolineato, un'implicazione di questo stato di cose è che i filosofi che fanno parte di questa cultura diventano un surrogato di Dio, in quanto sono il criterio ultimo di considerazione della realtà. Nell'orizzonte del finito e dell'immanente sono quanto c'è di più vicino a una prospettiva dell'occhio di Dio. Ma si tratta di una prospettiva che è sempre socio-storicamente determinata, anzi di una tra tante prospettive tutte socio-storicamente determinate. Filosofia e bioetica nella migliore delle ipotesi possono offrire una visione d'insieme del carattere di questa pluralità, ma non sono in grado di trascenderla. Questa è la ragione per cui i filosofi che speculano sul pensiero sono

* Questo capitolo è tratto in parte da una conferenza sul tema «Bioethics after Foundations: Feeling the Full Force of Secularization», tenuta a Torino presso il Centro Evangelico di Cultura «Arturo Pascal» e la Consulta di Bioetica Onlus il 31 gennaio 2012.

lo Spirito assoluto. Essi elaborano nel migliore dei modi possibili una mappa del terreno culturale delle altre condizioni post-moderne. Sono, nella misura in cui questo è possibile, «l’Idea che pensa se stessa, la verità consapevole di sé» (HEGEL 1971, p. 574), ma si tratta pur sempre di una verità del tutto immanente.

Pertanto, questi filosofi che articolano la cultura del tempo sono il Dio di Hegel. Ed è proprio in questo che sta la forza dell’identificazione hegeliana dei filosofi con lo Spirito assoluto consapevole di sé: «Dio è Dio solo in quanto conosce se stesso: la sua conoscenza di sé, inoltre, è autocoscienza dell’uomo e conoscenza di Dio da parte dell’uomo – una conoscenza che diventa auto-conoscenza dell’uomo *in Dio*» (HEGEL 1971, p. 298, §564). Una volta che ci si sia chiusi nell’orizzonte del finito e dell’immanente, non esiste alcuna prospettiva razionale che vada al di là di quella dei filosofi o, più in generale, del *corpus* degli intellettuali ai quali e dai quali vengono poste questioni discorsive. Tutte le questioni discorsive razionali, in ultima analisi, vengono risolte da loro, nella misura in cui possono esserlo. Con il venir meno di una prospettiva dell’occhio di Dio, e di un Dio trascendente, capace di relativizzare la prospettiva della filosofia, viene meno anche la possibilità di riconoscere una realtà che vada al di là della sfera del pensiero e dell’esperienza umana. Ci sono soltanto prospettive relative, Spiriti assoluti post-moderni, e il riconoscimento della loro post-modernità. La forza della tesi di Hegel che «pensiero ed essere sono una cosa sola» (HEGEL 1968, p. 413) sta tutta qui. Non esiste alcuna realtà in se stessa che non sia l’essere-per-noi. Noi possiamo bensì riflettere sul contesto post-moderno in cui ci troviamo, ma la filosofia laica non può fare di più. Non è in grado di mostrarci un percorso che sia indipendente da questo contesto.

Il risultato è non solo che Dio viene immanentizzato nella prospettiva della classe filosofica o intellettuale dominante, ma anche che tutta la realtà si colloca all’interno delle grandi narrazioni di questa particolare cultura, per limitate che esse siano. Non restando nessuna cosa-in-sé, nessuna realtà che non sia socio-storicamente determinata, non si riconosce più nulla che vada oltre l’orizzonte del finito e dell’immanente. Come dice correttamente James Kreines,

Hegel cerca di andare oltre la rivoluzione kantiana *contro* le metafisiche precritiche [...] Secondo lui, non occorre nemmeno concepire l'idea kantiana di una cosa in sé rispetto alla quale la nostra conoscenza possa dirsi semplicemente limitata o circoscritta. Hegel, cioè, non mira tanto a *superare* la restrizione di Kant quanto a *eliminarla* dall'interno¹.

Di conseguenza, quando cambiano le categorie della cultura dominante, cambia tutto. Lo Spirito assoluto registra la profondità e la portata di questo cambiamento. La questione allora è quella di quanto sia profondo il “tutto” che cambia.

La risposta è che il cambiamento giunge fino alle radici, ma che queste radici non trascendono l'orizzonte del finito e dell'immanente. Non vanno al di là di esso. Si potrebbe essere tentati di leggere Hegel alla luce di Kuhn e di pensare che questo cambiamento di categorie abbia una portata che non va oltre i paradigmi. Così Hegel afferma, per esempio:

Tutti i cambiamenti culturali si riducono a cambiamenti di categorie. Tutte le rivoluzioni, sia nelle scienze che nella storia del mondo, avvengono semplicemente perché lo spirito ha cambiato le categorie con cui esamina e comprende ciò che gli appartiene allo scopo di cogliersi e possedersi in una maniera più profonda, vera, intima e unificata².

Ma per Hegel questa tesi ha una portata molto più radicale del kuhniano cambiamento di paradigma. All'interno di una cultura particolare, la sua ideologia, il suo “paradigma”, sarà ed è realtà. Kuhn non si è spinto esplicitamente fino a questo punto.

Ne discende che al cambiare del pensiero, cambia anche la realtà, perché pensiero ed essere sono la stessa cosa. I modi principali in cui il pensiero registra il cambiamento sono gli stessi dell'essere. Qui di nuovo le riflessioni di Dupré colgono tutta la forza della tesi hegeliana dell'identità di pensiero ed essere:

Le svolte culturali, per esempio quella che ha dato origine all'età moderna, hanno un impatto definitivo e irreversibile che trasforma

¹ KREINES 2007, p. 307.

² HEGEL 1970, p. 202.

l'essenza stessa della realtà. A cambiare non è solo il nostro pensiero della realtà: quando noi modifichiamo il nostro modo di pensare la realtà, cambia anche la realtà. La storia ha un significato ontico che esclude ogni capovolgimento del presente. Pertanto non è possibile cogliere la realtà che cambia all'interno di un sistema storico³.

Tagliata fuori da ogni ancoraggio all'essere-così-com'è-in-sé-stesso, la morale viene declassata e ridimensionata, e la realtà, almeno nei suoi fattori categoriali generali, è come noi la costruiamo. La narrazione della cultura dominante, pur fluttuando nella libera atmosfera concettuale propria dell'orizzonte del finito e dell'immanente, per coloro che la plasmano è la realtà. È per questa ragione che filosofi morali e intellettuali in genere possono invocare con tanta fiducia le proprie intuizioni morali come normative: in quella cultura, dopo tutto, essi sono i teorici supremi della realtà e della morale dominante. Sono lo Spirito assoluto.

Ciò significa che i filosofi laici uniti nella comunità della cultura laica dominante possono ritenersi in grado di articolare da soli la natura della morale, della politica e della realtà dopo Dio. Stanti il declassamento e il ridimensionamento della morale, nonché la delegittimazione dell'autorità politica, essi sono lo Spirito assoluto di Hegel. E come tali possono articolare concettualmente l'agenda politica dello stato fondamentalista laico come se stessero semplicemente descrivendo un fatto, e ciò anche se non sono in grado di giustificarla con un'argomentazione razionale corretta e conclusiva. Possono altresì articolare delle morali alternative – che in un mondo senza Dio sono inevitabili – e anche riflettere sulla coerenza e sulle differenze che caratterizzano queste morali e queste prospettive politiche. Essi sono la voce dello Spirito assoluto laico. La comunità della riflessione filosofica e intellettuale, formata com'è dai teorici della morale regnante, diventa il dio di questa stagione storica⁴. Tutto questo significa che ci troviamo di fronte una cul-

³ DUPRÉ 1993, p. 6.

⁴ Lo spirito assoluto alla soglia del XXI secolo è ben caratterizzato da Peter Berger: «Esiste una subcultura internazionale composta da persone dotate di un'elevata formazione di tipo occidentale, soprattutto umanistica e sociale, che è ormai secolarizzata. Tale subcultura è il principale "vettore" delle credenze e dei valori del progressismo. E i suoi membri, pur essendo relativamente pochi, sono molto influenti in quanto controllano le istituzioni che forniscono le definizioni "ufficiali" della real-

tura laica in cui le posizioni morali e politiche concernenti dignità umana, diritti umani e uguaglianza vengono avanzate senza alcuna giustificazione conclusiva. I confini che un tempo distinguevano e separavano tra loro morale, *ethos* e ideologia politica, nonché ideologia *tout court*, paradigma, essere-per-noi e realtà, stanno perdendo ogni consistenza.

8.2 IL FUTURO CHE CI ATTENDE: UNA CULTURA SENZA RADICI⁵

Certamente non abbiamo ancora toccato con mano tutte le conseguenze della secolarizzazione della cultura dominante dell'Occ-

tà, soprattutto sistemi educativi e mezzi di comunicazione di massa, nonché i livelli più alti del sistema legale. Da molto tempo essi sono notevolmente simili tra loro in tutto il mondo contemporaneo (anche se, come abbiamo visto, al loro interno non mancano nemmeno i disertori, specialmente nei paesi musulmani). Di nuovo, purtroppo, io non sono in grado di avanzare ipotesi sulla ragione per cui questo tipo di formazione debba renderli così inclini alla secolarizzazione. Posso solo dire che qui ci troviamo di fronte a una cultura di élite globalizzata» (BERGER 1999, p. 10). Questo Spirito assoluto del XXI secolo comprende non solo filosofi e bioeticisti, ma anche intellettuali *tout court* e, tra loro, gli esponenti più in vista dei *media*, Fox News Network compreso. La classe intellettuale del mondo globalizzato, a parte differenze di scarsa importanza, costituisce uno Spirito assoluto post-moderno e rappresenta la prospettiva finale sulla geografia categoriale contemporanea della nostra complessa cultura laica globalizzata.

⁵ Il sottotitolo di questa sezione probabilmente richiama alla mente del lettore il libro scritto a quattro mani da Joseph Ratzinger, già papa Benedetto XVI, e da Marcello Pera, *Senza radici* (PERA, RATZINGER 2004). In un senso molto generale condivido alcune valutazioni formulate da Benedetto XVI sulla mancanza di radici della cultura post-cristiana propria del cristianesimo occidentale. Ma la spiegazione che io do della mancanza di radici della cultura laica dominante è molto diversa da quella proposta da Benedetto XVI nei suoi contributi al volume scritto con Marcello Pera. Secondo lui, infatti, essa è dovuta in larga misura all'incapacità della razionalità filosofica di stabilire un rapporto tra cultura da un lato e morale e verità dall'altro. Come io ho sostenuto, la fiducia di Ratzinger nella ragione filosofica è ingiustificata, anzi decisamente mal riposta, sicché non coglie l'obiettivo di identificare la condizione essenziale per la riproposizione di una cultura cristiana. Ciò che occorre è un ritorno al culto e alle credenze giuste, nonché un recupero delle antiche discipline ascetiche della chiesa, discipline che facilitano il passaggio dall'amore di sé al Dio trascendente e a un'esperienza noetica della sua volontà.

cidente e della perdita di ogni ancoraggio a una realtà che vada oltre la sfera del socio-storicamente condizionato. Nel corso della nostra navigazione verso il futuro, le implicazioni della mancanza di fondamenti per morale e bioetica laiche, nonché per politica e biopolitica diventeranno più chiare a mano a mano che faremo esperienza degli esiti del diffuso riconoscimento del declassamento e del ridimensionamento della morale e della bioetica pubbliche, nonché della delegittimazione morale dell'autorità politica. Le caratteristiche delle società laiche probabilmente conosceranno un cambiamento sostanziale quando una porzione considerevole della società si sarà scrollata di dosso gli impegni e i legami del cristianesimo tradizionale come anche lo zelo tipico di utilitaristi e kantiani convinti. Quando anche i nonni dei giovani delle nostre società cesseranno di fare riferimento a una formazione cristiana, ossia quando si arriverà alla terza generazione dopo Dio, ogni cosa sarà sentita e vista in un modo molto diverso. A tenere il campo sarà una generazione cresciuta completamente dopo il cristianesimo, dopo il declassamento e il ridimensionamento della morale, nonché dopo la delegittimazione delle strutture politiche. Le persone cresciute, formate e orientate da questa cultura saranno sempre più refrattarie a ogni forma di nostalgia di Dio, della metafisica e dei fondamenti. Questa generazione non avrà nemmeno quell'ancoraggio all'essere che era presente anche tra i pagani dell'impero romano pre-cristiano; questi, infatti, erano pur sempre legati a una struttura basilare di credenze riferite a un mondo trascendente, sia pure, di solito, a un mondo perverso e diabolico di poteri spirituali.

Le generazioni nate e cresciute dopo la caduta del cristianesimo e dopo il sicuro insediamento di una morale laica dominante appaiono sempre più profondamente radicate in un mondo-della-vita profondamente diverso da quello che aveva formato l'ethos cristiano dell'Occidente. L'ethos cristiano è sopravvissuto come ethos pubblico in alcune aree dell'Occidente fin dentro la metà e, in alcuni casi, fino alla fine del XX secolo (si pensi, per esempio, alla *Bible Belt* statunitense⁶, alla Baviera settentrionale e all'Irlanda).

⁶ La *Bible Belt* (letteralmente, «cintura della Bibbia») è un'area degli Stati Uniti comprendente una ventina di stati del quadrante sud-orientale del paese caratterizzati dalla prevalenza tra la popolazione di un protestantesimo evangelico socialmente conservatore [N.d.T.].

Questo ethos tradizionale dell'Occidente caratterizzava il mondo-della-vita di molti, se non della maggioranza, delle persone che io ho incontrato per le strade italiane nel 1954. La generazione completamente laica, che ancora deve venire, darà per scontati sia il declassamento e il ridimensionamento di quella morale che pure ha rappresentato il nucleo fondamentale della morale tradizionale dell'Occidente, sia la delegittimazione morale dell'autorità pubblica. Essa vedrà, sperimenterà e giudicherà ogni cosa in un quadro di significati radicalmente diverso da quello del cristianesimo tradizionale. E le parrà ovvia e naturale una vita collocata entro un vuoto morale e religioso completamente dopo il cristianesimo.

Quella generazione si porrà all'interno di un paradigma della realtà, della morale e delle strutture politiche che è essenzialmente dopo Cristo, dopo Dio, dopo i fondamenti e dopo la metafisica. E le sue scelte concernenti sessualità, riproduzione, matrimonio e decisioni sul fine-vita si trasformeranno completamente in scelte post-morali di stili di vita e di morte⁷. Dove in passato venivano identificate numerose e sostanziali questioni morali, quella generazione non ne vedrà più nessuna. Nei suoi modi di vita, nei suoi discorsi e nella sua visione del governo, nulla lascerà trasparire la possibilità che esista un fondamento trascendente né del riconoscimento del ruolo fondamentale della famiglia eterosessuale, né della riprovazione dell'aborto, delle relazioni sessuali e della nascita di bambini fuori del matrimonio. Lo stesso può dirsi del suicidio medicalmente assistito e dell'eutanasia. Questa nuova generazione non avrà più nulla da eccepire sulla nascita di bambini fuori del matrimonio tradizionale. Semplicemente vi vedrà l'effetto della scelta di stili di vita differenti. La struttura della sua morale e del suo discorso morale fluttuerà entro l'orizzonte del finito, dell'immanente e del transeunte, senza alcun fermo ancoraggio nell'essere o nella ragione, totalmente sganciato dal trascendente e dalla sfera dello storicamente e socialmente incondizionato. Questa generazione dopo Dio e dopo Cristo non avrà alcun ricordo diretto di un mondo della vita ordinato verso Dio o verso un significato ultimo.

⁷ Com'è ovvio, diversamente da loro, coloro che riconosceranno Dio si sentiranno impegnati a creare una nuova generazione di giovani donne devote determinate a produrre una nuova generazione di adoratori di Dio. Cfr. FADER 2009.

Si tratta di persone che si muoveranno con la massima disinvoltura entro i confini del finito e dell'immanente, e che all'interno di questo mondo sapranno trarre dei contenuti per la propria vita dalle esperienze e dalle realizzazioni suscettibili di essere toccate con le mani, odorate con il naso, assaggiate con la lingua, udite con le orecchie, viste con gli occhi e valutate con la ragione immanente. Le loro visioni morali saranno inquadrare nei termini di una concezione della pienezza umana che non solo è priva di ogni riferimento al trascendente, ma che non ha alcun interesse per il trascendente, per il quale avvertirà anzi una vera e propria fobia. Il mondo-della-vita entro il quale si formeranno non alimenterà alcuna fame per una realtà che vada oltre l'orizzonte del finito e dell'immanente. Volendo prendere a prestito una metafora di Alexander Kojève, potremmo dire che diventeranno degli animali umani. Nella cultura americana di fine anni Quaranta e degli anni Cinquanta del secolo scorso, Kojève ha visto l'inizio del «ritorno dell'uomo all'animalità» (KOJÈVE 1969, p. 161, nota), il passaggio a un futuro in cui «l'uomo continuerà a vivere, ma solo come animale»⁸. Nell'interpretazione quasi hegeliana della storia proposta da Kojève, la storia giungerà alla fine quando gli esseri umani non saranno più impegnati in controversie e conflitti ispirati dalle idee e, ancora meno, dall'interesse per il trascendente.

Per mantenere il proprio radicamento nell'immanente, tale società dovrà non soltanto marginalizzare e bandire completamente ogni riferimento pubblico al trascendente, ma anche elaborare una cultura fondata sulla convinzione che il trascendente non esiste. Dovrà altresì promuovere positivamente l'idea che la pienezza umana si può conseguire pienamente all'interno di un mondo-della-vita strutturato sull'immanente e tutt'al più orientato a un sofisticato consumismo laico a cui avranno accesso anche le classi inferiori grazie a uno stato sociale capace di fornire una copertura completa, uno stato sociale di tipo più svedese che tedesco. L'etica alimenterà un'estetica del consumo avanzata e molto particolareggiata. Tutti saranno incoraggiati ad aspirare all'estetismo estremo alimentato dal consumismo del "Wall Street Journal" e in

⁸ Per far parte dello Spirito assoluto, bisogna essere da più degli animali, ancorché senza essere disposti a morire per le idee.

particolare dalle rubriche che compaiono nel week-end con i titoli *Off Duty* e *Mansion*, la seconda delle quali pubblicizza offerte per persone veramente ricche e potenti, in grado di permettersi il lusso di residenze da sogno (isole private, grandi ranch, panorami marini, luoghi di incontro per convegni ecc.), dotate di dipendenza per lo staff, attrezzature sportive, piscine, jet privati e quant'altro, e quindi di concedersi eccezionali livelli di fastosità complessiva, compresi guardaroba faraonici.

Com'è noto, Fukuyama ha esaltato questa cultura laica dominante facendone il fondamento della pace perpetua e consacrando questa società dei consumi come la fine della storia. Come risulterà chiaro a chi consideri il *telos* e il punto di arrivo di questa visione della storia e di Hegel⁹, questo orientamento, giunto attraverso Allan Bloom (1930-1992) fino a Francis Fukuyama, ha indotto quest'ultimo a vagheggiare una pace duratura che, secondo lui, sarebbe possibile non appena gli esseri umani non fossero più pronti a morire per le idee, ma decidessero invece di vivere godendo tutti i piaceri della sfera dell'immanente. Il collasso del comunismo e del cattolicesimo romano come visioni un tempo ancorate soltanto alla metafisica ha lasciato dietro di sé delle società tese all'autogratificazione, all'autorealizzazione e all'autoindulgenza. La redenzione dalla violenza andrebbe trovata in una consumata autoindulgenza, all'interno di uno stato sociale in grado di sostenere le arti e in tal modo di consentire a tutti di celebrare coloro che conseguono questo stile di vita senza innescare invidie distruttive. Questa svolta rappresenta una rivoluzione innescata dal consumismo globale e costituisce nello stesso tempo il funerale della metafisica. La rivoluzione *non* è scaturita da una qualche visione sostantiva della libertà come fonte dell'autorità (cioè del permesso), come valore fondamentale, come sostanza della scelta razionale (kantiana) o come libertà resa possibile dall'unione con Dio. Questi esseri umani, ha profetizzato Fukuyama, «non si troverebbero più a dover rischiare la vita in battaglia. In altre parole, tornerebbero ad essere degli animali, com'erano prima della battaglia sanguinosa che ha dato origine alla storia. Un cane, purché gli si dia da mangiare, è ben felice di starsene

⁹ L'interpretazione elaborata da Kojève e da Fukuyama di Hegel e della sua visione della storia non rispecchia fedelmente le posizioni effettivamente sostenute da Hegel. Per una critica della posizione di Fukuyama e di Kojève, cfr. GRIER 1990.

sdraiato al sole tutto il giorno» (FUKUYAMA 1992, p. 311). La ricerca del divino si trasforma nella ricerca dell'umano autentico inteso come animale felice, come cane soddisfatto a cui non manca nulla.

Questa ostilità verso la metafisica si traduce in ostilità verso il cristianesimo. In questa traduzione Santiago Zabala vede la preoccupazione di impedire alle inclinazioni metafisiche di emergere: «Il pensiero deve abbandonare ogni pretesa fondativa oggettiva, universale e apodittica per impedire al cristianesimo, alleato con la metafisica nella ricerca dei principi primi, di fare spazio alla violenza» (ZABALA 2005, p. 13). La paura di un risveglio, dell'incontro con l'icona della presenza di Dio, si profila come conflitto con il principio di ragion sufficiente, inteso come un'icona capace di dischiudere un significato più profondo. Come ha scoperto Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), «Una volta formulato questo principio, la prima domanda che possiamo porre è: "perché c'è qualcosa invece che nulla?". Giacché nulla è più semplice e facile di qualcosa» (LEIBNIZ 1969, p. 639). Come ha segnalato Leibniz, la presenza di qualcosa è un'icona dell'esistenza di Dio. Una cosa sola, Dio stesso, può spiegare l'esistenza di qualcosa. La presenza di Dio è primordiale. La presenza di Dio nell'icona della realtà, quindi, risveglia una fame primordiale di Dio. In una cultura agnostica, caratterizzata da un rifiuto consumato del trascendente, il contenuto della morale tende a poggiare sull'edonico, spinto com'è dalla ricerca febbrile del nuovo e di ciò che ci distrae, tutt'al più arricchito da un'estetica povera e rudimentale che ha divorziato dall'epifania e dalla trascendenza. A questo punto ogni prospettiva diventerà meramente particolare e socio-storicamente condizionata, priva di spessore metafisico. Kojève, Fukuyama e Zabala anelano a un'epoca priva di richiami al trascendente, che, secondo loro, sarà un'epoca di pace duratura. Ma potranno evitare l'incontro con l'icona della presenza di Dio? La risposta è no. In questa nuova condizione i soli impegni morali tollerati dalla cultura laica (e anche questi impegni solo a patto di mutare radicalmente) saranno quelli affermati da una morale post-cristiana che assegni un rango fondamentale a libertà, uguaglianza, giustizia sociale, dignità umana, diritti umani e umana autoindulgenza. Naturalmente anche questi valori saranno privi di un fondamento e dovranno a loro volta essere declassati, ridimensionati e limitati. Questa visione di

un'umanità perfettamente a proprio agio nell'orizzonte del finito e dell'immanente, refrattaria a ogni nostalgia del trascendente, è descritta molto bene da Albert Camus (1913-1960), che parla, dopo la metafisica, del «cielo d'estate senza dèi» di Algeri

un cielo privo di ogni dolcezza, davanti al quale si possono enunciare tutte le verità e sul quale nessuna ingannevole divinità ha tracciato segni di speranza o di redenzione. Tra questo cielo e i volti che lo scrutano non c'è nulla a cui appendere una mitologia, una letteratura, un'etica o una religione: solo sassi, carne, stelle e le verità che si possono toccare con la mano¹⁰.

La visione normativa canonica della pienezza umana delineata da Camus è aggressivamente immanente e radicata nel sensibile. L'ironia è che questa Algeri dopo Dio immersa solo nell'immanente è stata radicalmente desecolarizzata nei sei decenni seguiti alla stesura del saggio di Camus. La fame del trascendente, nonostante tutto, non è venuta meno.

Ricchezza, distrazioni dei media, stato sociale – ossia il *panem et circenses* di oggi – combinati con una radicale secolarizzazione della cultura dominante dell'Occidente, hanno consentito a molti, spesso non senza l'aiuto della psicoterapia e degli interventi medici, di vivere senza fondamenti e senza nostalgia per la metafisica. Tuttavia (specialmente ove si mettano a confronto la Algeri di fine anni Cinquanta e quella di inizio XXI secolo) il problema resta: l'immagine che ne ha dato Camus è un punto di arrivo stabile? Mentre aggrediamo il futuro e tutte le implicazioni della morale laica diventano più chiare a mano a mano che sperimentiamo più in profondità il declassamento della morale e della bioetica insieme alla concomitante delegittimazione dell'autorità pubblica, può tutto questo rappresentare un ethos sociale e politico stabile? Per cominciare, in un momento in cui il declassamento della morale si fa più diffuso e pervasivo e la cultura laica dominante assorbe completamente il riconoscimento del fatto che la morale laica non possiede le condizioni necessarie per consentire alle persone razionali di pensare di aver agito in modi lodevoli e meritevoli della felicità, in che modo la gente metterà ordine nella propria vita?

¹⁰ CAMUS 1961, p. 151.

Per coloro che non sono partigiani del particolare movimento politico avallato dalla legge e dalle politiche pubbliche, la morale e la bioetica stabilite, per quanto dotate di peso istituzionale e di forza legale, non possiedono alcuna autorità morale intrinseca. La nozione di legittimità politica perderà gran parte della propria forza, diventando un puro e semplice fatto giuridico. Sarà soltanto questione di potere. Alla cultura laica dominante e alla sua morale risulterà sempre più difficile non riconoscere esplicitamente il fatto che la morale stabilita è *semplicemente* un'ideologia laica e che la sua bioetica ha perduto la sua forza morale tradizionale. Il risultato finale sarà che morale e bioetica sono diventate la biopolitica di un *modus vivendi* che poggia sulla volontà dello stato di mantenere con la forza il monopolio della forza. Probabilmente, il riconoscimento pieno della perdita dei fondamenti trasformerà la natura dell'*ethos* pubblico fino a indebolire il più possibile la legittimità dello stato, e ciò in parallelo con la constatazione sempre più chiara che l'argomentazione morale razionale non è in grado né di consacrare come canonica una particolare visione morale né di dimostrare che la morale debba avere necessariamente la meglio sulla prudenza individuale o sul vantaggio personale.

Il riconoscimento del fatto che tutte le morali laiche sono solo grappoli di intuizioni morali prive di fondamento, supportate da particolari narrazioni morali, che però possono considerarsi tutt'al più un'autonoma posizione morale tra le altre, probabilmente creerà problemi pratici al governo dello stato. Una volta riconosciuti appieno il declassamento e il ridimensionamento della morale laica, perché mai un individuo dovrebbe cercare con determinazione di essere morale? Perché mai dovrebbe fare di più che obbedire alla particolare morale che è stata stabilita per legge, e questo solo in considerazione del fatto che la disobbedienza comporta la probabilità di sanzioni abbastanza costose? In fin dei conti, lo stato non minimo è solo un *modus vivendi*. Può una cultura come questa sostenere la struttura di legge e ordine quando l'autorità morale si riduce alla mera forza della legge e quindi l'individuo si sente obbligato ad agire "giustamente", a fare il "bene" e a essere "virtuoso" soltanto se qualcuno lo sta guardando? Che cosa tutto questo lasci presagire per le società del futuro è tutt'altro che chiaro. E, di nuovo, c'è anche la questione sollevata dalla trasformazione del-

la Algeri di Camus: se, cioè, un rinnovato riconoscimento di Dio, della metafisica e del significato ultimo non sia inevitabilmente destinato a fare irruzione nella cultura laica dominante contemporanea e a destabilizzarla, che è precisamente ciò che sta avvenendo nella Algeri di oggi.

8.3 I CONFLITTI NON VERRANNO MENO: GUERRIGLIE CULTURALI TRA LE ROVINE

I cristiani fondamentalisti e gli ebrei ortodossi sanno che c'è un Dio che comanda. Essi continueranno a onorare la propria missione e verranno raggiunti da schiere sempre più numerose di mao-mettani tradizionalisti. I loro impegni normativi saranno in contrasto e in conflitto con la cultura laica stabilita. Le tensioni saranno profonde. All'interno della cultura dello stato fondamentalista laico la loro stessa esistenza apparirà una provocazione. Tra l'altro, essi mostreranno la povertà di un discorso morale declassato, ridimensionato e radicalmente laicizzato. Questi fondamentalisti autentici rappresenteranno altresì altrettanti ostacoli pressoché insuperabili per gran parte delle politiche pubbliche laiche, giacché per loro non sarà possibile riconciliarsi con la visione morale laica e con le sue richieste. Essi sanno che la loro visione morale è ancorata in una realtà che sta oltre l'orizzonte del finito e dell'immanente. Sanno inoltre che una morale fondata sul trascendente è di quelle per le quali si può anche dare la vita. L'ancoraggio dei loro impegni normativi trascende l'orizzonte del finito e dell'immanente, e risale fino a un Dio trascendente che esige tutta la loro devozione e il loro impegno totale. Al contrario, coloro che hanno assimilato la cultura laica dominante si sono collocati interamente nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Con i credenti tradizionali non possono nemmeno comunicare in modo adeguato. Tra loro sono stranieri morali, se non anche nemici morali¹¹. I credenti

¹¹ Nemici morali in senso forte sono coloro che si riconoscono reciprocamente in opposizione per ciò che concerne premesse morali di base, regole di inferenza, concezione del comportamento appropriato e criteri per la determinazione della pienezza umana.

tradizionali non si possono guidare adeguatamente mediante un'illustrazione della razionalità morale laica, di una teoria dei giochi razionale e laica e/o di soluzioni laiche del dilemma del prigioniero: queste cose possono raggiungere l'obiettivo solo se ci si trova di fronte a persone che vivono interamente nell'orizzonte del finito e dell'immanente. Su tutta una gamma di questioni, fondamentalisti cristiani, ebrei ortodossi e maomettani sono disposti a morire piuttosto che scendere a compromessi con i loro obblighi verso Dio. Se uno dei prigionieri è disposto a considerare positivamente la morte come martirio, il dilemma del prigioniero non ha alcuna soluzione laica. Di conseguenza, questi credenti, pur vivendo sulle rovine del cristianesimo, si opporranno inflessibilmente al declassamento e al ridimensionamento dei loro impegni normativi. Anche se il loro Dio per ora non consente loro di pretendere il potere, su molte questioni controverse essi potranno semplicemente rifiutarsi di collaborare, e lo faranno. Per tutta una serie di ragioni, probabilmente questi fondamentalisti non se ne andranno via. Tra l'altro, i fondamentalisti tendono ad avere figli di orientamento laico¹². Inoltre, come i cristiani sanno, la presenza del trascendente rappresenta pur sempre un fattore di rottura dell'orizzonte del finito e dell'immanente. I conflitti permangono.

Siamo in uno strano territorio. Prima di oggi una cultura completamente senza Dio, senza un ancoraggio al trascendente, non è mai esistita. Molti individui sono vissuti come se Dio non ci fosse, ma nessuna grande cultura ha mai affermato che un significato ultimo non esiste. L'idea di poter riuscire in qualche modo a scoprire un significato più profondo, a trovare un orientamento oltre l'orizzonte socio-storicamente costruito del finito e dell'immanente, era la speranza di tutti. Il modello di ciò-che-è-per-noi è sempre stato considerato in qualche modo come necessariamente legato a ciò-che-è-in-sé-e-per-sé. I tentativi dell'I Ching di scoprire le indicazioni del cielo al pari degli sforzi di Cicerone di cercare un contatto con il trascendente nel suo ruolo di àugure di Roma sono altrettanti comportamenti che chiamano in causa realtà che vanno oltre il finito e l'immanente. Ma che dire di una cultura che

¹² I dati, come ha osservato Phillip Longman, indicano che i maschi appartenenti a religioni fondamentaliste chauviniste hanno spesso figli liberali (LONGMAN 2004a, 2004b). E i liberali di regola non hanno figli del loro orientamento.

si propone di evitare ogni riferimento al trascendente e che in tal modo declassa e ridimensiona completamente la propria morale, e ciò proprio mentre le sue strutture politiche non pretendono alcuna legittimazione al di là di quella che viene dalla spada? Dopo un grande Dio come la Trinità del cristianesimo, che effetti avrà la scelta di sbarrare la porta a ogni significato ultimo? Non lo sappiamo. Questo vuoto politico e morale evocherà l'anticristo dalle profondità dell'inferno? O invece le persone riusciranno ad avere un'esistenza stabile come animali umani? È davvero possibile vivere come se tutto ciò che esiste fosse privo di senso? Si può additare un surrogato anche debole della pienezza umana (come, per esempio, l'idea di cani umani grassi e felici) se si afferma che l'esistenza è del tutto irrazionale? Sullo sfondo di questo genere di ateismo, in che modo la gente dovrebbe vivere e agire di fronte alle tentazioni e alle passioni quotidiane? In definitiva, si può davvero vivere una vita come questa?

Quello che ci sta di fronte è un vero rompicapo: che fare dell'universo immenso nello spazio e nel tempo, in cui ci troviamo? Sappiamo che è nato dal Big Bang tredici miliardi e mezzo di anni fa. Ma che dire se esistessero numerosi universi paralleli, ognuno dotato di una costante di Max Planck diversa? Perché tutto questo esiste? La quantità di materia inconsapevole è sterminata, ma noi possiamo esserne consapevoli. Anzi, possiamo essere autocoscienti. Di nuovo: non sarebbe stato tutto molto più facile, se non esistesse nulla? Ma qualcosa esiste. Una realtà enorme e opaca. Come spiegarla? Può la materia inconsapevole spiegare se stessa? Oppure deve esistere una Realtà autocosciente e causa di se stessa in grado di fornirci la spiegazione cercata? Non è vero che tutte queste cose – per non dire *ognuna* di esse – rimandano a una causa autosufficiente, autocosciente e infinita?

È qui che, ancora una volta, emerge la nostalgia della metafisica. I tentativi di soffocare l'anelito al trascendente si arenano non appena cerchiamo di considerare noi stessi degli esseri finiti completamente soli in un universo immenso e altrimenti privo di senso. E sullo sfondo di questo orizzonte spazio-temporale è possibile esorcizzare lo smarrimento innescato dalla domanda di una ragione sufficiente di tutto ciò che è? E che dire se uno abbraccia con lo sguardo l'immenso panorama dell'esistenza e penetra dentro di

esso, come se si trattasse di un'icona, fino a trovare la risposta noetica di Dio? Che dire se le icone piangono quando noi preghiamo? Come affrontare i miracoli ricorrenti? Ma anche in assenza di miracoli, in gioco non c'è un'argomentazione filosofica discorsiva che passi dalle indicazioni visibili a Dio, bensì un'apprensione noetica, una conoscenza iconica delle energie dell'invisibile per il tramite del visibile (Rom. 1,20), e ciò anche se i non credenti si ostinano a adorare le creature invece che il Creatore (Rom. 1,18.22-25). La realtà è sempre un'icona che segnala la presenza della Ragione sufficiente, ossia del Creatore.

La conoscenza di Dio (che è altra cosa rispetto al puro e semplice sapere *su* Dio), come chiarisce san Paolo, non è la conclusione di un argomento discorsivo che metta capo all'esistenza di Dio. Il percorso evocato qui implica la percezione della Sua esistenza (Rom. 1,19). In gioco non c'è una prova che scaturisca da una conclusione, bensì il passaggio da un incontro con la Presenza al riconoscimento. Può il trascendente non irrompere nella nostra vita? San Paolo risponde di no. Dio irrompe sempre nella nostra vita e si fa manifesto mediante l'icona. A questo punto può essere accettato o respinto e questo determina il significato della nostra vita. San Paolo insiste che gli agnostici non hanno scuse poiché, piaccia o non piaccia, essi incontrano la presenza di Dio attraverso la natura, come attraverso un'icona. Pertanto il rifiuto della fede costituisce una colpa. San Paolo insiste che di Dio c'è sempre una conoscenza (naturalmente una conoscenza noetica) bastevole a dischiuderne la presenza, sicché la scelta degli agnostici di adorare la creatura anziché il Creatore costituisce una colpa (Rom. 1,20-21).

Lo scrittore originario dell'Alabama Walker Percy (1916-1990) ha richiamato in vari modi l'attenzione sulla sopravvivenza delle credenze tradizionali, anzi sulla presenza del potere creativo di Dio. Una volta, dopo una conferenza, i suoi ospiti gli chiesero: «Ci piacerebbe portarla al ristorante. Che tipo di cucina preferisce?». «Grazie, – rispose, – portatemi al ristorante ittita». Dopo un attimo di smarrimento e di imbarazzo, qualcuno gli fece presente che di ristoranti ittiti non ce n'erano. Percy allora, fingendo sorpresa, chiese: «Allora portatemi per favore al ristorante ebraico». Il punto è che un tempo gli ittiti erano un popolo potente e culturalmente molto sviluppato che aveva un grande impero. La gloria del loro

impero e della loro cultura sembrava destinata a durare, ma oggi non ne resta nulla. Tra loro c'erano Abramo e il suo piccolo manipolo di credenti nel vero Dio (Gen. 23,3-20). Una presenza apparentemente insignificante. Gli ebrei, però, erano l'icona del Dio vivente. Gli ebrei ortodossi esistono tuttora e, quando si riuniscono nella sinagoga, sono ancora l'icona del messia. Nonostante la secolarizzazione, la fede tradizionale è destinata a durare, specialmente se Dio è dalla sua parte.

BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, C., *Sex and the Vatican. Viaggio segreto nel regno dei casti*, Piemme, Milano 2011.
- ABBOTT, W.M. (a cura di), *The Documents of Vatican II*, Herder and Herder, New York 1966.
- ABRAHAMSE, A., *Beyond Stereotypes: Who Becomes a Single Teenage Mother?*, Rand Corporation, Santa Monica (CA) 1988.
- AL-GHAZALI, *Al-Ghazali's Path to Sufism*, Fons Vitae, Louisville (KY) 1999.
- ID., *The Incoherence of the Philosophers*, Brigham Young University Press, Provo (UT) 2000.
- AL-UTHAYMIN, A.A.S., *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works*, I.B. Tauris, New York 2009.
- ALLEN, E.S., ATKINS, D.C., *The Association of Divorce and Extramarital Sex in a Representative U.S. Sample*, "Journal of Family Issues" 33 (2012), pp. 1477-1493.
- ALORA, A.T., LUMITAO, J.M. (a cura di), *Beyond a Western Bioethics: Voices from the Developing World*, Georgetown University Press, Washington (DC) 2001.
- ANNAS, G., *The Rights of Hospital Patients: The Basic ACLU Guide to a Hospital Patient's Rights*, Avon Books, New York 1975.
- ANONIMO, "Wall Street Journal", 26-27 gennaio 2013, p. D1.
- ANSCOMBE, G.E.M., *Modern Moral philosophy*, "Philosophy" 33 (1958), pp. 1-19.
- ARATO, A., GEBHARDT, E. (a cura di), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, New York 1987.
- AUGUSTINE, *St. Augustine's Anti-Pelagian Writings*, in: SCHAFF, P. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, vol. 5, Hendrickson, Peabody (MA) 1994.
- AVICENNA, *Avicenna on Theology*, trad. di A.J. Arberry, Kitab al-Islamiyyah, Dubai s.d.
- BADASH, D., "Sex and the Vatican" Claims Thousands of Priests in Illicit Relationships, <http://thenewcivilrightsmovement.com/sex->

- and-the-vatican-claims-thousands-of-priests-in-illicit-relationships/news/2011/04/20/19057 [sito consultato il 23 febbraio 2013].
- BARNABAS, *The Epistle of Barnabas*, in: *Apostolic Fathers*, vol. 1 (pp. 305-333), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965.
- BARON, H., *The "Querelle" of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship*, "Journal of the History of Ideas" 20 (1959), pp. 3-22.
- BARTHOLOMEW, PATRIARCH, *Joyful Light. Address at Georgetown University*, Washington (DC) October 21, 1997.
- ST. BASIL, *Letters*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1955.
- ID., *Ascetical Works*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1962.
- ID., *Letters and Select Works*, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, 8 voll., Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994.
- Beatitude Anthology*, City Light Books, San Francisco 1960.
- BEAUCHAMP, T.L., *Does Ethical Theory Have a Future in Bioethics?*, "Journal of Law, Medicine, and Ethics" 32 (2004), pp. 209-217.
- BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS, J., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.
- ID., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1983².
- ID., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1989³.
- ID., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1994⁴.
- ID., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2001⁵.
- ID., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2009⁶.
- ID., *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2010⁷.
- BENEDICT XVI, *Benedict XVI Leaves The Papacy*, "L'Osservatore Romano", 13 febbraio 2013, p. 1.
- BERGER, P.L., *The Social Reality of Religion*, Penguin, London 1969.
- ID. (a cura di), *The Deseccularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington (DC) 1999.
- BERMAN, M., *All That Is Solid Melts Into Air*, Simon and Schuster, New York 1982.

- BERNSTEIN, R., *Continent Wrings Its Hands Over Proclaiming Its Faith*, "New York Times" 12 novembre 2003.
- BLOM, Ph., *A Wicked Company*, Basic Books, New York 2010.
- BLUMENBERG, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge (MA) 1983.
- BOTTUM, J., *The Death of Protestant America: A Political Theory of the Protestant Mainline*, "First Things" 186 (2008), pp. 23-33.
- BOUYER, L., *Der Verfall des Katholizismus*, Kösel-Verlag, München 1970.
- BRADSHAW, D., *Aristotle East and West*, Cambridge University Press, New York 2004.
- BROWN, H.G., *Sex and the Single Girl*, Bernard Geis Associates, New York 1962.
- EAD., *Sex and the Office*, Pocket Books, New York 1965.
- BRUNNER, O., CONZE, W., KOSELLECK, R. (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978.
- BRYCE, J., *The Coronation as a Revival of the Roman Empire in the West*, in: SULLIVAN, R.E., *The Coronation of Charlemagne*, D.C. Heath and Co., Boston 1959.
- BRZANA, S., *Remains of Sin and Extreme Unction According to Theologians after Trent*, Catholic Book Agency, Roma 1953.
- BUCHANAN, A., *Justice & Health Care*, Oxford University Press, New York 2009.
- BUCKLEY, M.J., *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven 1987.
- BUNCH, C., *Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights*, "Human Rights Quarterly" 12 (1990), pp. 486-498.
- CADGE, W., OLSON, L.R., WILDEMAN, Ch., *How Denominational Resources Influence Debate About Homosexuality in Mainline Protestant Congregations*, "Sociology of Religion" 69 (2008), pp. 187-207.
- CAMOSY, Ch., *Peter Singer and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2012.
- CAMUS, A., *Summer in Algiers*, in: *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Alfred A. Knopf, New York 1961.
- CANTOR, J.D., *Conscientious Objection Gone Awry - Restoring Selfless Professionalism in Medicine*, "New England Journal of Medicine" 360 (2009), pp.1484-1485.
- CASSIAN, J., *Second conference of Abbot Joseph*, in: SCHAFF, P., WACE, H. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 11, Hendrickson, Peabody (MA) 1994, pp. 460-474.

- CHRYSOSTOM, St. J., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 10: *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994.
- ID., *Homily XII on Colossians iv.12,13*, in: SCHAFF, P. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994.
- COHEN, A. (a cura di), *Il Talmud*, Laterza, Bari 1935.
- COHEN, L., *The Energy of Slaves*, Viking Press, New York 1972.
- COLLINS, A., *A Discourse of Free Thinking*, London 1713.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Editio altera, Herder, Basel 1962.
- COPLESTON, F., *The History of Philosophy*, Image Books, Garden City (NY) 1962.
- COUNCIL ON ENVIRONMENTAL QUALITY AND THE DEPARTMENT OF STATE, *The Global 2000 Report to the President*, 3 voll., U.S. Government Printing Office, Washington (DC) 1980-1981.
- COX, H., *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York 1965.
- DANIEL-ROPS, H., *The Church in the Seventeenth Century*, Doubleday, Garden City (NY) 1963.
- DANIELS, N., *Just Health Care*, Cambridge University Press, New York 1985.
- DAVIES, M., *For Altar and Throne: The Rising in the Vendée*, Remnant Press, St. Paul (MN) 1998.
- DAWKINS, R., *The God Delusion*, Houghton Mifflin, New York 2006.
- DENZINGER, H. (a cura di), *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1965.
- Didaché*, in: *Apostolic Fathers*, 2 voll., vol. 1 (pp. 337-409), trad. Kirsopp Lake, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965.
- DIogene LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005.
- DOSTOEVSKIJ, F., *The Brothers Karamazov*, International Collectors Library, Garden City (NY) 1949 (ed. it. *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 2005).
- DUFFY, E., *The Stripping of the Altars: Traditional Religions in England c. 1400-c. 1580*, Yale University Press, New Haven (NJ) 1992.
- DUPRÉ, L., *Passage to Modernity*, Yale University Press, New Haven 1993.
- DURKHEIM, É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005 (1915¹).
- EDEL, L., *Bloomsbury: A House of Lions*, Penguin Books, London 1979.

- EDELMAN, N., *Other Early Uses of Moyen âge and Moyen temps*, “The Romanic Review 30 (1939), pp. 327-330.
- EDITORIALE, «Chi» è persona? *Persona umana e bioetica*, “La Civiltà Cattolica” IV (1992), pp. 547-559.
- EICHENDORFF, J.F. von, *Werke und Schriften*, 4 voll., Cotta’sche, Stuttgart 1958.
- ELIOT, T.S., *The Idea of a Christian Society*, Faber & Faber, London 1982.
- ENGEL, R., *The Rite of Sodomy: Homosexuality and the Roman Catholic Church*, New Engel Publishing, Export (PA) 2006.
- ENGELHARDT, H.T., Jr., *Mind-Body: A Categorical Relation*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- ID., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1986.
- ID., *The Foundations of Bioethics*, Asahi Publishers, Inc., Tokyo 1989 (trad. giapponese).
- ID., *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality*, Trinity Press International, Philadelphia 1991a.
- ID., *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano 1991b.
- ID., *Sittlichkeit and Post-modernity. An Hegelian reconsideration of the State*, in: ID., PINKARDT, T. (a cura di), *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 211-224.
- ID., *Los fundamentos de la bioética*, Ediciones Paidós, Barcelona 1995² (trad. spagnola).
- ID., *The Foundations of Bioethics*, 2^a ed., Oxford University Press, New York 1996a.
- ID., *The Foundations of Bioethics*, 2^a ed., Hunan Science and Technology Press, Changsha 1996b (trad. cinese).
- ID., *Fundamentos da Bioética*, Edições Loyola, São Paulo 1998² (trad. portoghese).
- ID., *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano 1999².
- ID., *The Foundations of Christian Bioethics*, Scrivener Publishing, Salem (MA) 2000.
- ID., *The Ordination of Bioethicists as Secular Moral Experts*, “Social Philosophy & Policy” 19 (2002), pp. 59-82.
- ID., CHERRY, Mark J. (a cura di), *Allocating Scarce Medical Resources: Roman Catholic Perspectives*, Georgetown University Press, Washington (DC) 2002a.
- ID., *The Bioethics Consultant: Giving Moral Advice in the Midst of Moral Controversy*, “Healthcare Ethics Committee Forum” 15 (2003), pp. 362-382.

- ID., *Fundamentos da bioética cristã ortodoxa*, Edições Loyola, São Paulo 2003b (trad. portoghese) (trad. di ENGELHARDT 2000).
- ID., *Fundamentele bioeticii creștine*, Ed. Deisis, Sibiu 2005 (trad. rumena) (trad. di ENGELHARDT 2000).
- ID. (a cura di), *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, Scrivener Publishing, Salem (MA) 2006.
- ID., *The Foundations of Bioethics*, 2^a ed., Ruiping Fan, Peking University Press, Beijing 2006a (trad. cinese).
- ID., *TA ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ*, Harnos, Athens 2007 (trad. di ENGELHARDT 2000).
- ID., *The Moral Inevitability of Two Tiers of Health Care*, in: MONAHAN HOGAN, M., SOLOMON, D. (a cura di), *Medical Ethics at Notre Dame*, Notre Dame Center for Ethics and Culture, Notre Dame (IN) 2008, pp. 111-129.
- ID., *Credentiaing Strategically Ambiguous and Heterogeneous Social Skills: The Emperor Without Clothes*, “Hospital Ethics Committees [HEC] Forum” 21 (2009), pp. 293-306.
- ID., *Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on “Glauben und Wissen”*, “The Review of Metaphysics” 63 (2010a), pp. 871-903.
- ID., *Moral Obligation after the Death of God: Critical Reflections on Concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe*, “Social Philosophy & Policy” 27 (2010b), pp. 317-340.
- ID., *Political Authority in the Face of Moral Pluralism: Further Reflections on the Non-Fundamentalist State*, “Notizie di Politeia” 26 (2010c), pp. 91-99.
- ID., *Religion, Bioethics, and the Secular State: Beyond Religious and Secular Fundamentalism*, “Notizie di Politeia” 26 (2010d), pp. 59-79.
- ID., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, a cura di R. Rini e M. Mori, Le Lettere, Firenze 2011a.
- ID., *Orthodox Christian Bioethics: Some Foundational Differences from Western Christian Bioethics*, “Studies in Christian Ethics” 24 (2011b), pp. 487-499.
- ID., *Core Competencies for Health Care Ethics Consultants: In Search of Professional Status in a Post-Modern World*, “Healthcare Ethics Committee [HEC] Forum” 23 (2011c), pp. 129-145.
- ID., *A Journey to the East: Coming to Right Worship and Right Belief*, in: VITZ, R. (a cura di), *Turning East: Contemporary Philosophers and the Ancient Christian Faith*, St. Vladimir’s Seminary Press, Yonkers (NY) 2012a, pp. 211-240.

- ID., *Bioética Global: O colapso do consenso*, Paulinas, São Paulo 2012b.
- ID., *Ritual, Virtue, and Human Flourishing: Rites as Bearers of Meaning*, in: SOLOMON, D., LO, P.-C., FAN, R. (a cura di), *Ritual and the Moral Life: Reclaiming the Tradition*, Springer, Dordrecht 2012c, pp. 29-51.
- EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS, *Lautsi v. Italy, Second Section*, November 3, 2009.
- ID., *Lautsi v. Italy, Grand Chamber*, March 18, 2011.
- EVAGRIOS THE SOLITARY, *On prayer*, in: ST. NIKODIMOS, ST. MAKARIOS, *The Philokalia*, vol. 1, Faber and Faber, Boston 1988, pp. 55-71.
- FADER, A., *Mitzvah Girls*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2009.
- FAKHRY, M., *Averroes (ibn Rushd)*, Oneworld, Oxford 2001.
- FAN, R., *The Memoirs of a Pagan Sojourning in the Ruins of Christendom*, "Christian Bioethics" 5 (1999), pp. 232-237.
- ID., *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality After the West*, Springer, Dordrecht 2010.
- ID. (a cura di), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Springer, Dordrecht 2011.
- ID., CHEN, X., CAO, Y., *Family-oriented Health Savings Accounts: Facing the Challenges of Health Care Allocation*, "Journal of Medicine and Philosophy" 37 (2012), pp. 507-512.
- FERNÁNDEZ-VILLAVERDE, J., GREENWOOD, J., GUNER, N., *From Shame to Game in One Hundred Years*, <http://ssm.com/abstract=1313185> (2012), pp. 1-61.
- FINER, L.B., *Trends in Premarital Sex in the United States, 1954-2003*, "Public Health Reports" 122 (2007), pp. 73-78.
- FRIESS, H., *Felix Adler and Ethical Culture: Memoires and Studies*, Columbia University Press, New York 1981.
- FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.
- ID., *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press, New York 1999.
- GAY, P., *The Enlightenment: The Science of Freedom*, W.W. Norton, New York 1996.
- GÉNICOT, E., *Institutiones Theologiae Moralis*, Polleunis et Ceuterick, Lovanii 1902.
- GILBERT, A.D., *The Making of Post-Christian Britain*, Longman, London 1980.
- GILDEA, R., *Children of the Revolution: The French, 1799-1914*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008.

- GILLESPIE, M.A., *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
- GINSBERG, A. (a cura di), *Beatitude Anthology*, City Lights Books, San Francisco 1960.
- GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- ID., *Fides et Ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- GOLDIN, C., KATZ, L.F., *The Power of the Pill: Oral Contraceptives and Women's Career and Marriage Decisions*, "Journal of Political Economy" 110 (2010), pp. 730-770.
- GOSS, Ch., *A Descriptive Bibliography of the Writings of George Jacob Holyoake*, Crowther & Goodman, London 1908.
- Great Synaxaristes of the Orthodox Church, January*, Holy Apostles Convent, Buena Vista (CO) 2003.
- Great Synaxaristes of the Orthodox Church, July*, Holy Apostles Convent, Buena Vista (CO) 2008.
- GREELEY, A.M., *The Catholic Myth*, Scribner's Sons, New York 1990.
- GREENWOOD, J., GUNER, N., *Social Change: The Sexual Revolution*, "International Economic Review" 51 (2010), pp. 893-923.
- GRIER, P., *The End of History and the Return of History*, "The Owl of Minerva" 21 (1990), pp. 131-144.
- GRIFFEL, F., *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009.
- HABERMAS, J., *Religion and Rationality*, MIT Press, Cambridge (MA) 2002.
- ID., RATZINGER, J., *The Dialectics of Secularization*, Ignatius Press, San Francisco 2006.
- HAMILTON, B., MARTIN, J., VENTURA, S., *Births: Preliminary Data for 2008*, "National Vital Statistics Report" 58 (2010), pp. 1-18.
- HAPGOOD, I. (a cura di), *Service Book of the Holy Orthodox-catholic Apostolic Church*, Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, Englewood (NJ) 1996⁷.
- HARRIS, S., *The End of Faith*, W.W. Norton & Company, New York 2005.
- HARTMANN, K., *Studies in Foundational Philosophy*, Rodopi, Amsterdam 1988.
- ID., *On Taking the Transcendental Turn*, "Review of Metaphysics" 20.2 (1966), pp. 223-249.
- ID., *Die Marxsche Theorie*, Walter de Gruyter, Berlin 1970.
- ID., *Die Ontologische Option*, Walter de Gruyter, Berlin 1976.
- ID., *Politische Philosophie*, Alber, München 1981.

- ID., *Hegels Logik*, Walter de Gruyter, Berlin 1999.
- ID., *Hegel: A Non-metaphysical View*, in: MACINTYRE, A. (a cura di), *Hegel*, Anchor Books, Garden City (NY) 1972, pp. 101-124.
- HASSAN, I., *Paracriticism*, University of Illinois Press, Urbana (IL) 1975.
- HAYEK, F., *The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago 1976.
- HEELAS, P., *The New Age Movement*, Blackwell, Oxford 1996.
- HEGEL, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1913¹.
- ID., *Glauben und Wissen*, in: *Gesammelte Werke*, vol. 4: *Jenaer kritische Schriften*, Meiner, Hamburg 1968.
- ID., *Jenaer kritische Schriften*, in: *Gesammelte Werke*, vol. 4 cit.
- ID., *Hegel's Philosophy of Nature*, vol. 1, Humanities Press, New York 1970.
- ID., *Hegel's Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- ID., *Faith & Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1977 (ed. it. *Fede e sapere*, in: ID., *Primi scritti*, Mursia, Milano 1971, pp. 123-261).
- ID., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, New York 1991.
- HELLER, A., *Can Modernity Survive?*, University of California Press, Berkeley 1990.
- HIEROTHEOS, METROPOLITAN OF NAFPAKTOS, *Orthodox Spirituality*, Birth of the Theotokos Monastery, Leviaia, Grecia 1994.
- ID., *The Mind of the Orthodox Church*, Birth of the Theotokos Monastery, Leviaia, Grecia 1998.
- HITE, S., *The Hite Report*, Dell, New York 1977.
- HOFMANN, H.H. (a cura di), *Der Reichsdeputationshauptschluss*, in: *Quellen zum Verfassungsorganismus des heiligen römischen Reiches deutscher Nation*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 329-358.
- HOLY APOSTLES CONVENT, *Acts, Epistles, and Revelation*, Holy Apostles Convent, Buena Vista (CO) 2000.
- HOLYOAKE, G., *The Origin and Nature of Secularism*, Watts & Co., London 1896.
- ID., *The Principles of Secularism*, Austin & Co., London 1871³.
- HOSHINO, K. (a cura di), *Japanese and Western Bioethics*, Kluwer, Dordrecht 1997.
- HOUT, M., GREELEY, A.M., WILDE, M.J., *The Demographic Imperative in Religious Change in the United States*, "American Journal of Sociology" 107 (2001), pp. 468-500.

- HUIZINGA, J., *L'autunno del Medioevo*, Rizzoli, Milano 1998.
- HUNTER, J.D., *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books, New York 1991.
- HUNTINGTON, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1998.
- ID., *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York 2004.
- HUTCHISON, W.R., *Between the Times: The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900-1960*, Cambridge University Press, New York 1989.
- IANNACONE, T.A., *American Perseverance within the Catholic Faith*, "Latin Mass" 21 (2012), pp. 31-33.
- ILTIS, A., CHERRY, M. (a cura di), *At the Roots of Christian Bioethics: Critical Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt, Jr.* Scrivener Publishing, Salem (MA) 2010.
- ID. (a cura di), *La temelie bioeticii creștine: Eseuri critice asupra gândirii lui H. Tristram Engelhardt jr.*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2011 (trad. rumena di ILTIS, CHERRY 2010).
- Index to International Public Opinion, 1978-1978*, Greenwood Press, Westport (CN) 1980.
- JAMES, E.L., *Cinquanta sfumature di grigio*, Mondadori, Milano 2011.
- EAD., *Cinquanta sfumature di nero*, Mondadori, Milano 2012.
- EAD., *Cinquanta sfumature di rosso*, Mondadori, Milano 2012.
- JEROME, S., *Letters and Select Works*, in: SCHAFF, P., WACE, H. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series (vol. 6), Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994.
- JONES, K.C., *Index of Leading Catholic Indicators: The Church since Vatican II*, Roman Catholic Books, Fort Collins (CO) 2003.
- KANDINSKY, W., *Über das Geistige in der Kunst*, Piper Verlag, München 1912.
- ID., *Concerning the Spiritual in Art*, George Wittenborn, New York 1947.
- KANT, I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1947.
- ID., *Fondamenti della metafisica dei costumi*, La Nuova Italia, Firenze 1952.
- ID., *The Metaphysical Principles of Virtue*, Bobbs-Merrill, Indianapolis (IN) 1964.
- ID., *Critica della ragion pura*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1966.
- ID., *Opus postumum*, Laterza, Bari 1984.
- KAUFMANN, W., *Hegel: A Reinterpretation*, Doubleday Anchor, New York 1966.
- KELLY, D.F., *The Emergence of Roman Catholic Medical Ethics in North America*, Edwin Mellen Press, New York 1979.

- KELLY, G., *Medico-Moral Problems*, Catholic Hospital Association, St. Louis (MO) 1958.
- ID., *Medico-Moral Problems*, Clonmore & Reynolds, Dublin 1960.
- KILKER, A., *Extreme Unction*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1926.
- KINSEY, A.C., POMEROY, W.B., MARTIN, C.E., *Sexual Behavior in the Human Male*, Saunders, New York 1948.
- KINSEY, A.C., POMEROY, W.B., MARTIN, C.E., GEBHARD, P.H., *Sexual Behavior in the Human Female*, Saunders, New York 1953.
- KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York 1969.
- KOZINSKI, T., *Political Problem of Religious Pluralism*, Lexington Books, Lanham (MD) 2010.
- KRAUT, B., *From Reform Judaism to Ethical Culture: The Religious Evolution of Felix Adler*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1979.
- KREINES, J., *Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions*, "Inquiry" 50 (2007), pp. 306-334.
- KUEHN, M., *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- KUHN, Th., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1979.
- KUKATHAS, Ch., *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, New York 2007.
- LAFORGUE, J., *The Impossible*, in: AA.VV., *An Anthology of French Poetry from Nerval to Valery in English Translation*, Doubleday, Garden City 1958.
- LATREILLE, A., *L'église catholique et la révolution française*, 2 voll., Hachette, Paris 1948.
- LAWRENCE, R.J., Jr., *The Poisoning of Eros*, Augustine Moore Press, New York 1989.
- ID., *Sexual Liberation: The Scandal of Christendom*, Praeger, Westport (CT) 2007.
- LEIBNIZ, G.W., *G.W. Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, Reidel, Dordrecht 1969².
- LEWIS, C.T., SHORT, Ch., *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1879.
- LI, J., WANG, J., *Individuals are Inadequate: Recognizing the Family-Centeredness of Chinese Bioethics and Chinese Health System*, "Journal of Medicine and Philosophy" 37 (2012), pp. 568-582.

- LIM, M.K., *Values and Health Care: The Confucian Dimension in Health Care Reform*, "Journal of Medicine and Philosophy" 37 (2012), pp. 545-555.
- Liturgikon, *The*, Antakya Press, Englewood (NJ) 1994.
- LOCKE, J., *A Letter Concerning Toleration*, Hackett, Indianapolis 1983 [1689] (ed. it. *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2005).
- LONGMAN, Ph., *The Empty Cradle: How Falling Birth Rates Threatens World Prosperity and What to Do About it*, Basic Books, New York 2004a.
- ID., *The Global Baby Bust*, "Foreign Affairs" 83 (2004b), pp. 64-79.
- LORIMER, J.W., *A Neglected Aspect of the "Querelle des Anciens et des Modernes"*, "The Modern Language Review" 51 (1956), pp. 179-185.
- LÖWITH, K., *Meaning in History: The Theological Presuppositions of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949.
- LYOTARD, J.-F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1983.
- MAIMONIDES, *Mishneh Torah*, Moznaim Publishing, New York 2001.
- MARGOLIN, T., *Abortion as a Human Right*, "Women's Rights Law Reporter" 29 (2008), pp. 77-97.
- MARTIN, B., *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- MARTIN, J., HAMILTON, B., VENTURA, S., OSTERMAN, M., WILSON, E., MATHEWS, T.J., *Births: Final data for 2010*, "National Vital Statistics Reports" 61 (2012), pp. 1-72.
- MARTINI, card. C.M., SPORSCHILL, G., *Night Conversations with Cardinal Martini*, Paulist Press, New York 2012.
- MASIUS, A., *Flavio Biondo, sein Leben und seine Werke*, B.G. Teubner, Leipzig 1879.
- MASTERMAN, M., *The Nature of a Paradigm*, in: LAKATOS, I., MUSGRAVE, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, London 1970, pp. 59-89.
- MASTERS, W.H., JOHNSON, V.E., *Human Sexual Response*, Little, Brown, New York 1966.
- ID., *Human Sexual Inadequacy*, Little, Brown, New York 1970.
- ID., *The Pleasure Bond*, Bantam Books, Toronto-New York 1974.
- ID., *Homosexuality in Perspective*, Toronto-Bantam Books, New York 1979.
- ID., *Heterosexuality*, HarperCollins, New York 1994.
- MATHIEZ, A., *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Société nouvelle de Librairie et d'Éditions, Paris 1904.
- MCCORMICK, R., *Notes on Moral Theology, 1965 through 1980*, University Press of America, Washington (DC) 1981.

- MEADOWS, D.H. *et al.*, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Universe, Englewood (NJ) 1974².
- MEYERS, Ch., WOODS, R.D., *An Obligation to Provide Abortion Services: What Happens when Physicians Refuse?*, "Journal of Medical Ethics" 22 (1996), pp. 115-120.
- MILBANK, J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, Oxford 2006².
- MINOGUE, B.G.P.-F., JAMES, R. (a cura di), *Reading Engelhardt: Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt, Jr.*, Kluwer, Dordrecht 1997.
- Missale Romanum ad usum Fratrum Minorum S. Francisci*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Roma 1909.
- Missale Romanum*, Benziger Brothers, New York 1944.
- Missale Romanum*, Sumptibus et Typis Mame, Roma 1962.
- Missale Romanum*, Typis Poliglottis Vaticanis, Vaticano 1970.
- MOMMSEN, Th., *Die römische Chronologie*, Weidmannsche, Berlin 1858.
- MONK OF ST. TIKHON'S MONASTERY, *Book of Needs*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan (PA) 1987.
- MORI, M., *Prefazione*, in: ENGELHARDT, H.T., *Viaggi in Italia*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 9-31.
- MORRIS, W. (a cura di), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Houghton Mifflin, Boston 1981.
- MOTZKIN, G., *Time and Transcendence: Secular History, the Catholic Reaction, and the Rediscovery of the Future*, Kluwer, Dordrecht 1992.
- MOYNIHAN, D.P., *The Negro Family: A Case for National Action*, U.S. Department of Labor, Washington (DC) 1965.
- MURRAY, Ch., *Coming Apart*, Crown Forum, New York 2012.
- NADEAU, B., *Did A Cross-Dressing Priest Sex Ring Bring Down Benedict XVI?*, "The Daily Beast" (February 22, 2013), <http://www.thedailybeast.com/articles/2013/02/22/priests-in-panties.html> [sito consultato il 13 gennaio 2014].
- NASR, S.H., LEAMAN, O. (a cura di), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London-New York 1996.
- NEMETH, R.J., LUIDENS, D.A., *The New Christian Right and Mainline Protestantism: The Case of the Reformed Church in America*, "Sociological Analysis" 49 (1989), pp. 343-352.
- NICODEMUS, AGAPIUS, *The Rudder of the Orthodox Catholic Church*, Orthodox Christian Educational Society, Chicago 1983.

- NICOLAS, M.-J., *The Meaning of the Immaculate Conception in the Perspectives of St. Thomas*, in: O'CONNOR, E.D. (a cura di), *The Dogma of the Immaculate Conception*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1958.
- NOZICK, R., *Anarchia, Stato e Utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.
- Oholoth, Babylonian Talmud*, a cura di I. Epstein, Soncino Press, London 1989.
- OLEKSA, M., *Orthodox Alaska*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1992.
- OKIN, S., *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989.
- Orthodox New Testament*, Holy Apostles Convent, Buena Vista (CO) 2000.
- OVERBECK, F., *Christentum und Kultur*, Schwabe, Basel 1919.
- OWEN, J.J., *Religion and the Demise of Liberal Rationalism*, University of Chicago Press, Chicago 2001.
- PAZ, O., *Children of the Mire*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1974.
- PELLEGRINO, E., THOMASMA, D.C., *For the Patient's Good*, Oxford University Press, New York 1981.
- ID., *A Philosophical Basis of Medical Practice*, Oxford University Press, New York 1988.
- PERA, M., RATZINGER, J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004.
- PERCY, W., *The Message in the Bottle*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1987.
- PERNIOLA, M., *Ritual Thinking*, Humanity Books, Amherst (NY) 2001.
- PERRY, J., *Utility of utility*, "First Things" 231 (2013), p. 17.
- PETRÀ, B., *I limiti dell'innocenza*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011.
- PINKARD, T., *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, New York 2000.
- Pocket Prayer Book for Orthodox Christians*, Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, Englewood (NJ) 1956.
- POOLE, A.L., *From Domesday Book to Magna Carta*, Clarendon Press, Oxford 1955².
- POSTREL, V., *The Future and Its Enemies*, Free Press, New York 1998.
- RAHNER, K., *Theological Investigations*, vol. 5: *Later Writings*, Darton, Longman & Todd, London 1966.
- RAMSEY, B., *Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church*, "Thomist" 49 (1985), pp. 504-533.
- RAWLS, J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

- ID., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.
- ID., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (ed. it. *Liberalismo politico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2008).
- RECLUS, M., *Jules Ferry*, Flammarion, Paris 1947.
- RECTOR, R., *Marriage: America's Greatest Weapon Against Child Poverty*, "Backgrounder" 2010, pp. 1-16.
- REGAN, T., *Bloomsbury's Prophet*, Temple University Press, Philadelphia 1986.
- RIE, M., *What is Christian about Christian Bioethics?*, "Christian Bioethics" 5 (1999), pp. 263-266.
- ROMANIDES, J.S., *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 1982.
- ID., *The Ancestral Sin*, Zephyr Publishing, Ridgewood (NJ) 2002.
- ID., *Patristic Theology*, Uncut Mountain Press, Dallas (OR) 2008.
- RORTY, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989.
- ID., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, New York 1991.
- RÜDIGER, H., *Wesen und Wandlung des Humanismus*, Hoffman & Campe, Hamburg 1937.
- RUSSO, G. (a cura di), *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, Editrice Elledici, Torino 2004.
- SAVULESCU, J., *Conscientious Objection in Medicine*, "British Medical Journal" 332 (2006), pp. 294-297.
- SCHAFF, Ph., WACE, H., *The Seven Ecumenical Councils*, in: SCHAFF, Ph. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 14, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994.
- SCHILLEBEECKX, E., *Silence and Speaking about God in a Secularized World*, in: SCHLITZER, A. (a cura di), *The Spirit and Power of Christian Secularity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1969.
- SCHOLASTICUS, S., *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, in: SCHAFF, Ph. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 2, Hendrickson, Peabody (MA) 1994, pp. 1-178.
- SCHORSKE, C., *Fin-de-Siècle Vienna*, Alfred A. Knopf, New York 1985.
- SCHÜTZ, A., LUCKMANN, Th., *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1973.
- SECHER, R., *A French Genocide: The Vendée*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2003.

- Service Book of the Holy Eastern Orthodox Catholic and Apostolic Church*, Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America, Englewood (NJ) 1987⁸.
- SGRECCIA, E., *Personalist Bioethics: Foundations and Applications*, National Catholic Bioethics Center, Philadelphia 2012.
- SHIRAIISHI, K., *Seasons of Sacred Lust*, New Directions, New York 1975.
- SIGFUSSON, S., *The High One's Lay*, in: ANDERSON, R. (a cura di), *The Eddas*, Norroena Society, London 1906.
- SIXTUS V, *Contra procurates, Consulentes, et Consentientes, quorunque modo Abortum Constitutio*, Georgius Marescottus, Florentiae 1588.
- SMITH, P., *Witt*, Gotham Book Mart, New York 1973.
- SOLOMON, D., LO, P.-C., FAN, R. (a cura di), *Ritual and the Moral Life*, Springer, Dordrecht 2012.
- SOPKO, A.J., *The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, Dewdney (B.C.) 1998.
- SOZOMEN, *The Ecclesiastical History of Sozomen*, in: SCHAFF, P., WACE, H. (a cura di), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 2, Hendrickson, Peabody (MA) 1994, pp. 179-427.
- SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes*, 2 voll., Wien-München 1918, 1920 (ed. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008).
- SPONG, J.S., *Living in Sin?*, Harper & Row, San Francisco 1988.
- STATKUS, F.J., *The Minister of the Last Sacraments*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 1951.
- STRANG, C.W., *Is Intercessory Prayer a Valid Nursing Intervention?*, "Journal of Christian Nursing" 28 (2011), pp. 92-95.
- TANNER, N.P. (a cura di), *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 voll., Georgetown University Press, Washington (DC) 1990.
- TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge (MA) 2007.
- TERTULLIAN, *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, in: ROBERTS, A., DONALDSON, J. (a cura di), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994.
- THOMAS AQUINAS, *Aristoteles Stagiritae: Politicorum seu de Rebus Civilibus*, in: *Opera Omnia*, Vives, Paris 1875a.
- ID., *Commentum in Quartum Librum Sententiarium Magistri Petri Lombardi*, in: *Opera Omnia*, Vives, Paris 1875b.
- ID., *Summa Theologica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1956, IIa-IIae, qu.154, art. 12, ad IVum.
- TRILLING, L., *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, Secker & Warburg, London 1966.

- VAN DAM, R., *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- VATTIMO, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- ID., *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milano 2002.
- ID., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Garzanti, Milano 2003.
- VERSENYI, L., *Socratic Humanism*, Yale University Press, New Haven (NJ) 1963.
- VON HARTMANN, E., *Die Selbstzersetzung des Christenthums*, Duncker, Berlin 1874.
- VOVELLE, M., *The Revolution Against the Church*, Ohio State University Press, Columbus 1991.
- WANG, R., *The Rise of Political Confucianism in Contemporary China*, in: FAN, R. (a cura di), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 33-45.
- WATERWORTH, J. (a cura di), *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, Dolman, London 1848 (testo online: <http://history.hanover.edu/texts/trent.html>).
- WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.
- WEIDEMANN, S., *Altäre unter dem Hammer*, "Süddeutsche Zeitung", 18 aprile 1989.
- WICKS, P., *Utility's Deceptions*, "First Things" 229 (2013a), p. xxx.
- ID., *Peter Wicks replies*, "First Things" 231 (2013b), p. 17.
- WILSON, A.N., *God's Funeral*, W.W. Norton & Co., New York 1999.
- WILSON, J., *Common Religion in American Society*, in: ROUNER, L.S. (a cura di), *Civil Religion and Political Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1986, pp. 111-124.
- WOLFF, R.P., MOORE, B., Jr., MARCUSE, H., *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston 1965.
- WOODWARD, K.L., *Reflections on the Revolution in Rome*, "First Things" 220 (2013), febbraio, pp. 25-31.
- WOOLF, V., *The Diary of Virginia Woolf*, 3 voll., a cura di Anne Olivier Bell, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977.
- ZABALA, S., *A Religion without Theists or Atheists*", in: RORTY, R., VATTIMO, G., *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York 2005, pp. 1-27.
- ZAMPAS, C., GHER, J., *Abortion as a Human Right - International and Regional Standards*, "Human Rights Law Review" 8 (2008), pp. 249-294.

INDICE DEI NOMI

- A**bbate C., 250
Abbott W.M., 171
Abel F., S.J., 29, 37
Abrahamse W.M., 126
Abramo, 68, 132, 258, 285
Adamo, 167, 169, 249, 259
Adler Felix, 35
Agapio di Cesarea, 163, 262
Agostino d'Ippona, 13, 46, 161-163, 165, 167-170
Agrippa, 75, 150, 245
al-Farabi Abu Nasr Muhammad, 181
Al-Ghazali Abu Hāmid Mohammad ibn Mohammad, 181-186, 188
al-Kindi Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq, 181
al-Uthaymin, 186
al-Wahhab Muhammad ibn Abd, 186
Alarico, 52
Alessandro V papa, 34
Alessandro Magno, 32
Alora A.T., 72, 209
Allen E.S., 121
Anscombe G.E.M., 79, 102
Aquinas *vedi* Tommaso d'Aquino
Arato A., 52
Aristotele, 40, 47, 70, 167, 174, 181, 182, 185, 243, 253
Atanasio di Alessandria, 159, 215
Atatürk M.K., 180
Atkins D.C., 121
Augustine *vedi* Agostino d'Ippona
Augusto imperatore, 108
Aurelio Ambrogio, 162
Averroè (ibn Rushd), 184
Avicenna (ibn Sina), 181, 182, 184
- B**adash D., 250
Barnabas, 166
Baron H., 61
Bartholomew Patriarch *vedi* Patriarca Bartolomeo I
Basilio I imperatore, 263
Basilio di Cesarea (Basilio Magno), 43, 238, 249, 260
Baudelaire Charles, 63
Beauchamp T.L., 8, 209, 212, 213, 216-224
Beck U., 11
Beer Heinrich, 81
Beierwaltes W., 13
Bell C., 136, 137
Benedetto XIII papa, 34
Benedetto XVI papa, 12, 34, 97, 104, 244, 250, 273
Benedict XVI *vedi* Benedetto XVI
Bentham Jeremy, 156, 204
Berger P.L., 11, 30, 179, 233, 272, 273
Berman M., 141
Bernstein R., 67
Blom Ph., 136, 139
Bloom A., 277
Blumenberg H., 11, 57
Böckenförde E.W., 11
Bonifacio VIII papa, 33, 171
Bonifacio IX papa, 34
Bottum J., 230
Bouyer L., 233
Bradshaw D., 252, 253
Brown H.G., 125
Brunner O., 60
Bryce J., 170
Brzana S., 256
Buchanan A., 209
Buckley M.J., 245
Bunch C., 198
Burr Aaron, 266

Cadge W., 230
Camosy Ch., 237, 239
Camus A., 279, 281
Cantor J.D., 197
Carlo IV imperatore, 62
Carlo Magno, 33, 36, 142, 170, 171
Cartesio, 70
Cassian *vedi* Cassiano Giovanni
Cassiano Giovanni (Romano Giusto), 169
Cherry M., 37, 38, 40
Childress J.F., 8, 209, 212, 213, 216, 218-224
Chirac J., 67
Chrysostom *vedi* Giovanni Crisostomo
Ciro di Alessandria, 200
Clemente VIII, 34
Clemente di Alessandria, 75, 172
Cohen Hermann, 230
Cohen L., 117
Cohen prete, 252
Collins Anthony, 230, 231
Collins Harvey J., 37
Combes É., 63
Copernico Niccolò, 60
Copleston F., 172
Cornelio, 159
Cosma (san), 199
Costantino Magno imperatore, 142
Cox H., 178, 179

Damiani Pier, 172
Damiano (san), 199
Daniel-Rops H., 133
Daniels N., 209
Davide re, 160, 256, 258
Dawkins R., 110
Demetrios I patriarca, 36
Demmer K., 29
Denzinger H., 167
Diderot Denis, 80
Diocleziano imperatore, 153
Diogene Laerzio, 75, 112, 173
Dostoevskij Fëdor Michajlovič, 65, 70, 88, 170
Dubuffet J., 139

Duffy E., 110
Dupré L., 272
Durkheim É., 115, 230

Edel L., 137, 138
Edelman N., 60
Eichendorff J.F. von, 62
Einstein A., 47
Eliot T.S., 137, 179, 180
Engel R., 104, 105, 137, 250
Engelhardt Christina sorella di H.T. Jr., 37
Engelhardt Dorothea sorella di H.T. Jr., 37
Engelhardt Susan moglie di H.T. Jr., 37
Enrico IV re, 171
Ermolao Asinari di San Marzano, 200
Eutifrone, 174, 175, 240, 243, 263
Evagrius the Solitary, 36, 251

Fader A., 126, 275
Fakhry M., 182
Fan R., 30, 32, 71, 72, 209, 211
Federico II di Hohenstaufen imperatore, 33, 34, 171
Fernandez-Villaverde J., 116
Ferry Jules, 63
Feuerbach Ludwig, 230
Filone l'Ebreo, 172
Findlay J., 23
Finer L.B., 116
Fish S., 74
Flavio Biondo, 60
Fozio il Grande, 171, 263
Francesco II imperatore, 62
Frankena W., 220
Friess H., 35
Fry R., 136
Fukuyama F., 116, 277, 278

Galeno, 60
Gamaliel Anania ben, 166
Garnett D., 136, 137
Gay P., 56, 57
Gebhardt E., 52
Génicot E., 168

Gher J., 198
 Gibbons cardinale, 231
 Gilbert A.D., 236
 Gildea R., 63
 Gillespie M.A., 141
 Ginsberg A., 118
 Giobbe, 159
 Giovanni VIII papa, 263
 Giovanni XII papa, 142
 Giovanni XXII papa, 174
 Giovanni XXIII papa, 34, 232, 266
 Giovanni XXIII da Pisa papa, 232, 266
 Giovanni Crisostomo, 157-159, 183, 262
 Giovanni Damasceno, 200
 Giovanni Paolo II papa, 29, 67, 104, 241, 242
 Giove, 153
 Giscard D'Estaing V., 67
 Gisel P., 21
 Giuseppe II imperatore, 62
 Giuseppe l'Esicasta, 251
 Goethe Johann Wolfgang von, 27
 Goldin C., 116
 Goss Ch., 108
 Graham B., 234
 Grant D., 136, 137
 Graziano, 167
 Greeley A.M., 233
 Greenwood J., 116
 Gregorio VII papa, 33, 170, 171
 Gregorio IX papa, 167
 Gregorio XII papa, 34
 Gregorio Magno, 162
 Gregorio Nazianzeno, 43
 Grier P., 277
 Griffel F., 182
 Guglielmo di Ockham, 23, 174
 Guner N., 116

Habermas J., 97
 Hamilton B., 119
 Hamilton Alexander, 266
 Hapgood I., 248
 Hardy Thomas, 65, 138
 Harnack A. von, 12
 Harris S., 110

Hatmann E. von, 230
 Hartmann K., 53, 81
 Hartshorne Ch., 23
 Hassan I., 139
 Hauerwas S., 6
 Hayek F., 235
 Heelas P., 118
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 18, 46, 65, 80-89, 94-99, 177, 212, 215, 219, 223, 224, 247, 269-272, 277
 Heine Heinrich, 80
 Heller A., 144
 Hierotheos, 158, 185
 Hillel, 258
 Hitler A., 88, 140
 Hobhouse A.L., 137
 Hofmann H.H., 62
 Holyoake G., 108, 231
 Hout M., 230
 Huizinga J., 60
 Hunter J.D., 48
 Huntington S.P., 65
 Hume David, 76, 77, 80, 81, 252
 Husserl E., 43
 Hutchison W.R., 229, 230

Iannacone T.A., 30
 Ildebrando da Soana *vedi* Gregorio VII
 Iltis A., 37, 40
 Innocenzo I papa, 111
 Innocenzo VII papa, 34
 Ismaele, 166

James E.L., 119
 Jerome *vedi* Sofronio Eusebio Girolamo
 Joas H., 11
 Johnson L., 240
 Johnson V.E., 119
 Jones K.C., 232

Kandinskij V., 138
 Kant Immanuel, 14, 18, 40, 46, 57, 58, 70, 77-80, 82, 85, 92, 94-99, 102, 103, 134, 156, 176, 177, 202-207, 210, 214, 215, 252, 271

- Katz L.F., 116
 Kaufmann Walter, 80, 81
 Kelly D.F., 246
 Keynes J.M., 136, 137
 Khomeini R.M., 180
 Kilker A., 111
 Klee P., 138
 Kojève A., 276-278
 Kozinski T., 151, 221
 Kraut B., 35
 Kreines J., 81, 270, 271
 Kuehn M., 78
 Kuhn Th., 15, 54, 271
 Kukathas Ch., 209
- L**aforgue Jules, 63
 Laocoonte, 131
 Latreille A., 61
 Lawrence R.J. Jr., 120
 Leaman O., 182
 Leavis F.R., 137
 Lefebvre M., 247
 Leibniz Gottfried Wilhelm von, 70, 278
 Lenin, 88
 Leone III papa, 142, 170
 Leone XIII papa, 231
 Lewis C.T., 108
 Li J., 72, 209
 Liebknecht K., 140
 Lim M.K., 71, 209
 Locke John, 114
 Lombardo Pier (Pietro), 167, 172
 Longman Ph., 128, 282
 Lorimer J.W., 61
 Löwith K., 57
 Luckmann Th., 53
 Ludovico il Bavaro, 174
 Luidens D.A., 230
 Luigi XVI, 152
 Lumitao J.M., 72, 209
 Lutero Martin, 23, 60, 175
 Luxemburg R., 140
 Lyotard J.-F., 83
- M**ac Carthy D., 138
 MacIntyre A., 6, 17
- Maciel P.M., 104
 Mahoney J., 29
 Maimonides *vedi* Mosè Maimonide
 Mao Tse-tung, 30, 88
 Maometto, 179
 Marcuse H., 113
 Margolin T., 198
 Maria madre di Gesù, 167, 261
 Martin B., 117-121, 123
 Martin J., 119, 123
 Martini C.M. cardinale, 29, 32, 36, 247
 Martino V papa, 171
 Masius A., 60
 Masterman M., 54
 Masters W.H., 119
 Mathiez A., 61
 McAfee Brown R., 233
 McCormick R., 232
 Meadows D.H., 124
 Mendelsohn Moses, 230
 Melchisedech, 159
 Meyers Ch., 198
 Milbank J., 115
 Mill John Stuart, 156, 204
 Minogue B.G.P.-F., 37
 Mommsen Th., 108
 Moore B., 135
 Mori M., 9, 27, 40, 42
 Morris W., 179
 Mosè, 68, 144, 174, 238
 Mosè Maimonide, 184, 237, 238
 Motzkin G., 231
 Moynihan D.P., 124, 240
 Müller D., 21
 Murray Ch., 112, 113, 116
- N**adeau B., 250
 Napoleone III imperatore, 63
 Napoleone Bonaparte, 62
 Nasr S.H., 182
 Nasser G.A. el-, 180
 Natan, 256, 258
 Nemeth R.J., 230
 Newton Isaac, 47
 Niccolò I papa, 33, 171, 263
 Nicodemus, 163, 262
 Nicolas M.-J., 137

Nietzsche Friedrich, 70, 102
Noè, 161, 166, 174, 237, 238
Nozick R., 108

Odino, 87
Oleksa M., 65
Okin S., 117
Orazio, 108
Origene, 166
Ottone il Grande, 142
Overbeck F., 230
Owen J.J., 48, 74, 93

Pafnuzio, 162, 163
Paine Thomas, 230
Paisios del Monte Athos, 251
Paisios di Romania, 251
Palamas Giovanni, 263
Paleologo Giovanni V imperatore, 263
Pantaleone di Nicomedia, 200
Paolo VI papa, 171, 232
Paolo di Tarso, 133, 144, 157-159, 239,
268, 284
Patriarca Bartolomeo I, 47
Paz O., 56
Pellegrino E., 192
Pera M., 34, 244, 273
Percy W., 139, 284
Perniola M., 34
Perry J., 239
Petra B., 261
Picasso P., 138
Pietro apostolo, 36, 56, 57, 254, 256,
258
Pinkard T., 81
Pio VI papa, 61
Pio VII papa, 62
Pio IX papa, 63, 167, 231
Pio X papa, 29
Pipino, 63, 170
Planck M., 283
Platone, 11, 70, 132, 157, 173, 185, 243, 254
Pol Pot, 88
Poole A.L., 165
Porphyrios, 251
Protagora, 96, 111, 112

Qutb S., 180

Rahab, 169
Rahner K., 12, 31
Ramsey B., 168
Ratzinger J. *vedi* Benedetto XVI
Rawls J., 69, 71, 72, 151, 204, 217, 223
Reclus M., 63
Rector R., 118
Regan T., 136, 137, 138
Rie M., 67, 68
Rimbaud Arthur, 63
Roerich N.K., 139
Romanides G., 254, 259, 264
Romolo Augustolo, 60
Rorty R., 18, 56, 57, 59, 74, 83-86, 88,
93, 217, 223, 224
Ross W.D., 220

Sagredo Gerardo, 172
Savulescu J., 198, 199
Schaff P., 255
Schillebeeckx E., 178
Scholasticus *vedi* Socrate Scolastico
Schopenhauer Arthur, 230
Schorske C., 61
Schotsmans P., 29
Schüller B., 29
Schütz A., 53
Secher R., 61
Sesto Empirico, 75
Sgreccia E., 42
Shammai, 258
Shiraishi K., 117
Short Ch., 108
Shriver E., 212
Shriver S., 212
Sigfusson S., 87
Silvano del Monte Athos, 251
Singer Peter, 42, 237-239
Sisto V papa, 167
Sixtus V *vedi* Sisto V
Smith P., 117
Socrate, 173
Socrate Scolastico, 162

Sodano A., 104
Sofronio Eusebio Girolamo, 52, 162, 251
Solomon D., 72
Sopko A.J., 259
Sozomeno Salminius Hermias, 162, 163
Sozomeno *vedi* Sozomeno Salminius Hermias
Spengler O., 135, 136, 140
Spinoza Baruch, 70
Spong J.S., 120
Sporschill G., 32
St. Basil *vedi* Basilio di Cesarea
St. John di San Francisco, 251
Stalin I.V.D., 88, 140
Statkus F.J., 111
Stein Charlotte von, 27
Stephen Adrian fratello di Virginia Woolf, 136, 137
Stephen Leslie padre di Virginia Woolf, 65, 136
Stephen Thoby, fratello di Virginia Woolf, 136
Stephen Vanessa, sorella di Virginia Woolf, 136, 137
Stephen Virginia *vedi* Woolf Virginia
Strachey L., 136, 137
Strang C.W., 200
Strauss David, 230
Strauss L., 13
Stravinskij I.F., 139
Swift Morrison, 65

Tanner N.P., 256
Taylor Ch., 11, 109
Teodosio il Grande, 52, 255
Tertullian *vedi* Tertulliano
Tertulliano, 157
Thiry Paul Henri d'Holbach, 80
Thomas Aquinas *vedi* Tommaso d'Aquino
Thomasma D.C., 192
Tillich P., 56

Tolomeo, 60
Tommaso d'Aquino, 41, 43, 70, 85, 167, 177
Toulmin S., 6
Trilling Lionel, 231
Troeltsch E., 12

Urbano VI papa, 34

Van Dam R., 153
Vattimo G., 11, 18, 83, 84, 176, 198, 199, 201
Ventura S., 119
Versenyi L., 81
Vesalio Andrea, 60
Virgilio, 131
Vittoria regina, 35
Vovelle M., 61

Wace H., 255
Wang J., 72, 209
Wang R., 71
Weber M., 110, 115
Weidemann S., 232
Wicks P., 239
Wilde Oscar, 137
Wilson A.N., 65, 66, 138
Wolff R.P., 113
Woods R.D., 198
Woodward K.L., 233, 234
Woolf Virginia, 136, 137, 139

Yasgur M., 118

Zabala S., 109, 110, 240, 278
Zampas C., 198
Zenone, 157
Zeppegno L., 21

INDICE

<i>Introduzione</i> di Luca Savarino	5
1. Vivere sulle rovine del cristianesimo	25
1.1 Il mondo dopo Dio	25
1.2 I miei <i>italienischen Reisen</i> . La strada che porta alla Nuova Roma	27
1.3 Legge di natura e progetto etico-filosofico	38
1.4 Dopo il progetto filosofico greco	44
1.5 Morale e strutture politiche dopo Dio	47
2. Declassamento e ridimensionamento della morale	51
2.1 La fine di un'epoca	51
2.2 La grande svolta: la fine del cristianesimo	56
2.3 Costruire una cultura e una morale dopo Dio	70
2.4 Declassamento e ridimensionamento della morale	76
2.5 Declassamento e ridimensionamento della morale. Analisi di un'intuizione di Hegel	82
2.6 Dopo Dio: la morale come macroscelta di uno stile di vita	89
2.7 Da Kant a Hegel: stato e politica come surrogati di Dio e della morale	94
2.8 Declassamento e ridimensionamento della morale tradizionale. Sintesi finale	99
2.9 Uno sguardo nell'abisso	102

3. Secolarizzazione, sesso e autorità dello stato	107
3.1 La secolarizzazione e le sue forme	107
3.2 Una tolleranza di nuovo tipo: tolleranza come accettazione	111
3.3 Questioni concernenti il sesso	114
3.4 Nuovi costumi sessuali pubblici. L'importanza culturale dell'aborto	121
3.5 <i>Timeo Danaos et dona ferentes</i> : la filosofia morale come agenda politica. Un ripensamento	131
3.6 Vivere in uno stato non minimo: riconsiderazione dell'autorità politica	144
3.7 Lo stato laico dopo Dio	153
4. <i>Fides et ratio</i> : la sintesi del Medioevo occidentale e il suo collasso	155
4.1 Il cristianesimo occidentale: la fede nella ragione	155
4.2 Conoscere Dio o avere conoscenze su Dio? L'incontro con la trascendenza	156
4.3 La creazione del cristianesimo occidentale	161
4.4 Il cristianesimo occidentale: rivisitazione delle ragioni delle esagerate aspettative della modernità nei confronti della filosofia morale	173
4.5 Le cose potevano andare diversamente? Breve esplorazione del rifiuto maomettano di una trasformazione aristotelica della fede tradizionale	180
4.6 Dalla fede nella ragione all'adozione di un'agenda politica	186
5. Compromessi impossibili. Obblighi verso Dio e obblighi verso lo stato laico	189
5.1 Il conflitto morale in una cultura post-cristiana: il caso dell'obiezione di coscienza	189
5.2 Professionalità medica e stato fondamentalista laico	190

5.3	Una spaccatura profonda: perché un terreno comune non esiste?	195
5.4	Altre riflessioni su Kant: non negoziabilità dei diritti di coscienza	202
5.5	L'estraneità degli stranieri morali	207
6.	Bioetica e pluralismo morale	209
6.1	I fondamenti della bioetica	209
6.2	Convivere con il pluralismo morale	212
6.3	Una morale comune? Una bioetica comune?	218
6.4	La bioetica dopo i fondamenti: perché, a dispetto del pluralismo morale, i consulenti dell'etica laica dell'assistenza sanitaria hanno tanto successo	225
6.5	Ripensare la bioetica: dopo l'illuminismo e dopo il cristianesimo	228
7.	Il terreno comune come terreno di battaglia: le guerre culturali proseguono	229
7.1	Oltre il terreno comune: diagnosi e risposte contrastanti	229
7.2	Diagnosi sbagliata e terapia inesistente: crisi di una cultura dopo Dio	241
7.3	Presagi per il futuro	246
7.4	L'incontro con Dio: una svolta verso il significato ultimo	250
7.5	Una nuova nozione di teologia	253
7.6	Culto e fede nella chiesa ortodossa	263
7.7	Un cambio di paradigma	266
7.8	Guerre culturali	267
8.	Vivere in una cultura senza Dio	269
8.1	Collocare tutto nell'orizzonte del finito e dell'immanente	269

8.2	Il futuro che ci attende: una cultura senza radici	273
8.3	I conflitti non verranno meno: guerriglie culturali tra le rovine	281
	<i>Bibliografia</i>	287
	<i>Indice dei nomi</i>	305

Finito di stampare il 6 marzo 2014 - Stampatre, Torino



Ermanno Genre
Introduzione alla bioetica
Bioetica e teologia pastorale
in dialogo

Nostro tempo, 125
pp. 94 - € 9,50
ISBN 978-88-7016-933-1





Eric W. Gritsch
Cristianità intossicata
Quattro tentazioni costanti
per il cristianesimo

Nostro tempo, 124
pp. 227 - € 19,50
ISBN 978-88-7016-940-9



NOSTRO TEMPO

Maria Varano
Come parlare
ai bambini della morte
e del lutto

Prefazione di Sandro Spinsanti
Postfazione di Luigi Ciotti



CLAUDIANA

Maria Varano
Come parlare ai bambini
della morte e del lutto
Prefazione di Sandro Spinsanti
Postfazione di Luigi Ciotti
Nostro tempo, 123
pp. 126 - € 12,50
ISBN 978-88-7016-904-1



NOSTRO TEMPO



Angela Merkel
Parole di potere
Il pensiero
della cancelliera
a cura di Robin Mishra



CLAUDIANA

Angela Merkel
Parole di potere
a cura di Robin Mishra
Nostro tempo, 122
pp. 225 - € 14,90
ISBN 978-88-7016-890-7



NOSTRO TEMPO



Margot Kässmann
A metà della vita
Quale avvenire
dopo i cinquant'anni?



CLAUDIANA

Margot Kässmann
A metà della vita
Quale avvenire dopo i cinquant'anni?

Nostro tempo, 121

pp. 150 - € 14,50

ISBN 978-88-7016-917-1





Peter Ciaccio
Il vangelo secondo i Beatles
Da Mosè ai giorni nostri
passando per Liverpool
Nostro tempo, 120
pp. 111 - € 9,50
ISBN 978-88-7016-907-2

