

NOSTRO TEMPO

126

NOSTRO TEMPO  
(Ultimi volumi pubblicati)



- 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 cancelliera, a cura di Robin Mishra
- M. VARANO, *Come parlare ai bambini della morte e del lutto*
- E.W. GRITSCH, *Cristianità intossicata*. Quattro tentazioni costanti per il cristianesimo
- E. GENRE, *Introduzione alla bioetica*. Bioetica e teologia pastorale in dialogo
- H. TRISTRAM ENGELHARDT JR., *Dopo Dio*. Morale e bioetica in un mondo laico
- Protestantesimo e democrazia*, a cura di Paolo Naso

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](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto: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

## Vivere sulle rovine del cristianesimo\*

### 1.1 IL MONDO DOPO DIO<sup>1</sup>

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.

<sup>1</sup> 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 ROMA<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> 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 pazienza<sup>3</sup>. 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-

<sup>3</sup> 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 laici<sup>4</sup>. Lo stesso card. Martini aspirava

<sup>4</sup> 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-tradizionale<sup>5</sup>. 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).

<sup>5</sup> 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 metafisica<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> 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 daccapo<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> 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 morali<sup>8</sup>. 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

<sup>8</sup> 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 distinte<sup>9</sup>.

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)<sup>10</sup>.

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-

<sup>9</sup> ENGELHARDT 1991a, p. 51.

<sup>10</sup> 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 1991b<sup>11</sup>), 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 utilitarista<sup>12</sup>.

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-

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> 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 immaginare<sup>13</sup>. 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-vita<sup>14</sup> 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.

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

<sup>14</sup> 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 ateo<sup>15</sup>. 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 occidentale<sup>16</sup>, elaborato in

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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]<sup>17</sup>.

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-

<sup>17</sup> 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 tale<sup>18</sup>.

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

<sup>18</sup> 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.



## 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