

to sembra essere legato all'annuncio nella chiesa e per la chiesa, al massimo in senso lato verso la "cultura" da cui si pretende rispetto visto che se ne condividono molte strutture di plausibilità. La domanda è: ha senso il futuro della Riforma come mantenimento di una realtà ecclesiastica residuale? Che significato può avere la Riforma se è sganciata dalla visione missionaria di annunciare l'evangelo biblico a tutti, denunciando le storture del peccato personale e strutturale, presentando l'esclusività di Cristo per la salvezza, la necessità del ravvedimento e della fede, ed aspettandosi cammini di conversione e di discepolato in forme vocazionali ed ecclesiali virtuose?

La Riforma ha futuro solo se sarà missionaria. Altrimenti rischia di diventare un esercizio religioso dedicato alla manutenzione di strutture declinanti. Per fare questo occorre tornare alla domanda su cosa sia stato centrale per la Riforma. Sicuramente la Bibbia come Parola di Dio ha animato l'afflato teologico della Riforma. L'A., tuttavia, riguardo alla Bibbia, sostiene che "Il testo *non* è la Parola di Dio in quanto tale, ma lo diventa, ad opera dello Spirito santo nell'evento dell'annuncio" (p. 35, enfasi nel testo). Con questa visione dialettica della Parola di Dio come si può avere il coraggio di annunciare al mondo un messaggio scomodo eppure vero qual è l'evangelo biblico?

*Pier Paolo Lazisi*

- LUCA LO SAPIO, *Bioetica cattolica e bioetica laica nell'era di Papa Francesco. Cosa è cambiato?*, Torino, UTET 2017, pp. 242.

Ora che, a quattro anni dall'avvio, il pontificato di Francesco ha delineato le

sue direttrici di fondo è possibile intravedere una trama programmatica che abbraccia vari temi di carattere culturale nell'intersezione tra la chiesa di Roma e il mondo esterno. Ad esempio, la bioetica. Cosa sta dicendo papa Francesco sulla bioetica? Con quale postura si sta affacciando ad essa? In quale direzione sta guidando la sua chiesa nelle controversie che hanno caratterizzato gli ultimi quarant'anni di dibattito?

A queste domande risponde il volume di Lo Sapiro, studioso di bioetica con alle spalle alcune pubblicazioni di rilievo sull'etica del potenziamento umano (*enhancement*). Sulla base di un'intelligente ed esaustiva interazione con le fonti primarie del magistero di Francesco, lo studio offre alcuni strumenti fondamentali per misurarsi con la traiettoria che il papa sta imprimendo alla bioetica cattolica, soprattutto per quanto riguarda la diversa accentazione sullo spartito tradizionale della bioetica e l'impostazione complessiva del discorso bioetico cattolico.

Gli anni in cui la bioetica è diventata un'istanza pubblica e globale hanno visto i vertici della chiesa di Roma ingaggiare una vigorosa "battaglia culturale" sui temi dell'aborto, dell'eutanasia, della procreazione assistita, della ricerca sugli embrioni, ecc. facendo di essa una paladina della "cultura della vita" in contrapposizione alla "cultura della morte" del fronte laico o secolarizzato. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, gli immediati predecessori di Francesco, sono stati papi che hanno direttamente e massicciamente impegnato la loro chiesa nell'agone della bioetica intervenendo con l'autorevolezza del magistero nella definizione di un vero e proprio "paradigma" bioetico e schierando il cattolicesimo ufficiale su un fronte pubblicamente riconoscibile, oltreché culturalmente battagliero. A fronte di questa

bioetica dal carattere pugnace, Francesco appare molto distante. Non gli appartiene il linguaggio della “battaglia culturale”, glissa sui temi tradizionalmente forti della bioetica cattolica e ne introduce di nuovi e diversi, evita le contrapposizioni frontali con la cultura laica, si concentra sulle persone e sui vissuti particolari piuttosto che difendere i principi dottrinali, condisce il tutto nel segno della “misericordia” sfumando fin dove possibile ogni riferimento alla “verità”.

Prima di entrare nel merito del volume di Lo Sapio, è opportuno soffermarsi sul saggio introduttivo che lo precede. Il suo autore è Giovanni Fornero, insigne storico della filosofia, che negli ultimi anni ha animato il dibattito bioetico portando all’attenzione pubblica la differenza tra la “bioetica laica” e quella “cattolica” ed introducendo l’analisi delle due bioetiche in termini di “paradigmi”. La nostra rivista si è già occupata di questa discussione introdotta da Fornero (*Sdt – Suppl. N° 4 [2006]*) pp. 42-45; *Sdt – Suppl. N° 6 [2008]* pp. 40-41; *Sdt – Suppl. N° 11 [2013]* pp. 48-49) considerandola ineccepibile sul piano metodologico e persuasiva su quello dell’analisi dei contenuti espressi. Fornero torna sul concetto di paradigma in bioetica, inteso come insieme strutturato di credenze che ruotano intorno a determinate “idee-guida” o “idee-madri” (p. 9). La bioetica, qualsiasi bioetica, non esiste in un mondo estraneo a un paradigma di riferimento, ma è impregnata da idee-guida di riferimento. Approfondendo ulteriormente la sua analisi, Fornero sostiene che il paradigma non presuppone una rigida uniformità al proprio interno da parte di chi lo sostiene. I paradigmi sono “unità differenziate” (p. 11) che possono contemplare differenze, finanche conflitti interni, pur non venendo meno sia la propria organi-

cità complessiva sia il carattere strutturato della propria costellazione di credenze. Alla luce di queste ulteriori precisazioni, Fornero ripropone i tratti caratteristici del paradigma bioetico del cattolicesimo ufficiale (incentrato sulla dottrina dell’indisponibilità della vita) e di quello laico-secolare (al contrario riassumibile nella dottrina della disponibilità della vita), riconoscendo al contempo l’esistenza di paradigmi (come quello evangelico) che non possono essere ricondotti a nessuno dei due e devono essere quindi assunti nella loro specifica fattispecie teorico-pratica.

Ora, la distinzione tra paradigma cattolico e laico era netta e chiara (anzi, chiarissima) regnanti papa Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ma cosa dire del pontificato di Francesco con il proprio modo gesuita, latino-americano e francescano di istruire e presentare la bioetica della sua chiesa? Apprendo la strada all’analisi di Lo Sapio, Fornero suggerisce che “non si può dire che tutto sia cambiato” così come “non si può nemmeno dire che tutto sia rimasto come prima” (p. 39). Come interpretare allora il magistero bioetico di Francesco?

Intanto, l’A. registra una sorta di “distensione bioetica” voluta da Francesco mediante un suo decentramento dall’agenda pubblica della chiesa cattolica. Non si tratta tanto di una modifica del paradigma cattolico in sé, quanto di un impiego di toni meno veementi e di uno spostamento di attenzione dal piano delle norme a quello della prassi pastorale (p. 57). Lo Sapio ne parla in termini di “nuova cornice” o di “riposizionamento” (pp. 78-79). Dalla bioetica dei principi non negoziabili e teologicamente abrasiva ad una bioetica “misericordiosa” e spuntata dal suo linguaggio dottrinario e contundente.

A questo punto l'A. passa all'analisi puntuale e circostanziata dei testi bergoglian. La prima enciclica di Francesco (*Lumen Fidei*), pur essendo stata scritta in gran parte da Benedetto XVI e non affrontando direttamente temi bioetici, sagoma il concetto di verità in senso relazionale e nel contesto dell'esperienza viva del popolo. L'accento cade sulla dimensione orizzontale della teologia e, sulla scia della spiritualità ignaziana, si esprime nell'attenzione ai casi concreti di vita e ai moti dell'animo umano. Niente di ciò che appartiene alla visione di verità derivata all'eredità tomista di Giovanni Paolo II o agostiniana di Benedetto XVI viene sconfessato esplicitamente. Semplicemente, l'accento cade sulla relazione e sui contesti e non più sui principi o sulle dottrine. La seconda enciclica (*Laudato Si'*) tematicamente segna lo spostamento d'interesse di Francesco dalle questioni della bioetica classica alle sfide dell'ecologia integrale e dell'umanesimo ecologico. A preoccupare il papa sono i fattori economici ed ambientali dell'ingiustizia sociale e dell'inquinamento che feriscono la terra e minacciano la dignità dell'uomo. L'aborto, ad esempio, da essere il classico cedimento alla "cultura della morte" da stigmatizzare in forza della dottrina dell'indisponibilità della vita diventa un problema causato dalla società ingiusta; le donne che abortiscono devono essere ascoltate nel loro travaglio esistenziale ed accompagnate pastoralmente più che giudicate e condannate in forza di un principio assoluto (p. 148). In generale, nella *Laudato Si'* è la sensibilità francescana di Bergoglio a prevalere sulle istanze del tomismo wojtyłano (scolpite nella *Fides et Ratio*) e su quelle dell'agostinismo bonaventuriano della teologia di Ratzinger (suggellate nella *Caritas in Veritate*). Cosa significa in concreto? In

un'efficace espressione, Lo Sapio parla di un ricollocamento del baricentro della chiesa cattolica "da un piano *prevalentemente* dottrinale a un piano *prevalentemente* pastorale" (p. 91, corsivi nel testo). Non cambia la dottrina bioetica ufficiale, si modifica l'atteggiamento complessivo nel rappresentarla. E tra le pieghe di questa postura si ridefiniscono le priorità su cui insistere o i silenzi da praticare.

Per quanto riguarda le esortazioni apostoliche di Francesco (*Evangelii Gaudium* e *Amoris Laetitia*), anche queste non sono d'interesse bioetico primario. Tuttavia, in questi scritti si riscontra di nuovo e con forza la spinta del papa affinché la sua chiesa diventi più "vicina" ai fedeli e agli uomini e donne in generale interessandosi alla loro "concreta dimensione di vita" piuttosto che legiferare, stigmatizzare e condannare i loro stili di vita e le loro decisioni morali. Se le encicliche fanno emergere una cornice francescana, le esortazioni sembrano essere impregnate da una "teologia esistenzialista" (p. 99) che sposta lateralmente le teologie dottrinali dei predecessori affiancandole e finendo per occuparne il posto centrale senza per questo eliminarle. Questa tipologia di esistenzialismo è frutto della tradizione gesuita di Bergoglio e va quindi compresa nella grande rilettura dell'esistenzialismo teologico insita nella "svolta antropologica" operata da un gesuita contemporaneo come Karl Rahner. Uno dei risultati è che la classica impostazione personalista della bioetica cattolica viene ripensata in un'ottica francescana e declinata in chiave esistenzialista con approccio prevalentemente pastorale. Il personalismo ontologico di Wojtyła viene filtrato nel personalismo francescano ed esistenzialistico di Bergoglio.

C'è un ulteriore passaggio da compiere per provare a comprendere l'universo

bioetico di Francesco. Alla cornice francescana e all'impronta esistenzialista, Lo Sapio giustamente aggiunge anche l'insistenza sulla misericordia come cifra dell'attuale pontefice. Tutto il papato è stato messo sotto l'insegna della "rivoluzione della misericordia". Anche la bioetica nell'era di Francesco, quindi, non può che essere plasmata dal perdono e dalla misericordia. Invece di privilegiare il ruolo di giudice suprema, la chiesa è spronata ad essere una madre comprensiva. Invece d'impuntarsi sul "carattere rigidamente prescrittivistico-deontologico" della bioetica, la chiesa per Francesco deve prendere in carico la concretezza delle situazioni e i vissuti personali avvolgendoli nel calore della misericordia (p. 130). La chiesa che Bergoglio ha in mente non è un esercito armato di tutto punto sul piano dottrinale ed impegnato in una battaglia culturale contro l'esercito della "cultura della morte", ma semmai un "ospedale da campo" che accoglie i feriti della vita, lenisce i loro dolori e include nelle proprie schiere uomini e donne con percorsi di vita più o meno irregolari. Più che di embrioni crioconservati, cellule staminali, tecniche di procreazione assistita, Francesco parla di poveri, migranti, emarginati, vecchi, bambini (p. 134). I soggetti della bioetica sono loro più che ciò che si trova nei laboratori o nei corsi di teologia morale. Se proprio un nemico va identificato, questo non è la "cultura della morte" che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI avevano evocato a tinte fosche e diaboliche, ma la "cultura dello scarto" (p. 134) che butta via tutto ciò che non è più utile e vantaggioso.

Come si vede, la cornice francescana, la teologia esistenzialista e l'enfasi sulla misericordia non sono pezzi sconnessi e solo superficialmente collegati, ma facce di uno stesso prisma che è teologico,

pastorale e culturale. Si potrebbe dire, mutuando una figura geometrica cara a Bergoglio, esse sono lati di uno stesso "poliedro", apparentemente irregolare ma più rispondente alla complessità del mondo comunque tenuta insieme in una figura unitaria. In ultimo, quindi, l'A. chiude con una domanda riassuntiva: "Bergoglio: rottura o continuità col passato?" (p. 151). Prima di dare una propria risposta, Lo Sapio prende in rassegna varie letture che sono state offerte sull'orientamento bioetico di Francesco: da quelle critiche interne al mondo cattolico (A. Socci, A. Gnocchi, M. Palmaro) secondo cui Francesco avrebbe "rotto" con la tradizione, sia quelle, sempre interne al mondo cattolico, che favoriscono una lettura continuista dell'azione di Francesco rispetto alla linea aperta dal Concilio Vaticano II (A. Melloni, M. Faggioli). Non mancano riferimenti a letture di personalità laiche come Eugenio Scalfari (folgorato da Francesco, anche al punto di forzarne il pensiero per schiacciarlo dentro la figura del "rivoluzionario") e di Maurizio Mori secondo cui Francesco sta di fatto "indebolendo" la bioetica cattolica rispetto al suo aggancio tradizionale ai principi non negoziabili di *wojtyłana* e *ratzingeriana* memoria, senza per questo operare una cesura con il loro magistero; giudizio in parte condiviso da un esponente del cattolicesimo del dissenso come Hans Küng.

Tirando le fila del discorso, Lo Sapio riafferma la percezione secondo cui la bioetica al tempo di Francesco appare "più sfumata nei toni e meno incisiva sul piano mediatico" (p. 191). Non si tratta di una vera e propria rottura o sconfessione rispetto al paradigma tradizionale, ma di uno spostamento di fuoco tematico e di un cambiamento di atteggiamento culturale. A questo esercizio lettura

puntuale nell'analisi dei testi ed efficace nell'inserirsi nelle pieghe complesse della bioetica cattolica contemporanea senza tesi schematicamente pre-definite, gioverebbe un'ulteriore chiave di lettura teologica che ha a che fare con la cattolicità del cattolicesimo romano. Tra continuità e discontinuità, tra allineamento e rottura, tra tradizionalismo e riformismo, si colloca la dinamica della cattolicità romana che è programmaticamente impegnata ad assorbire lo sviluppo della storia umana entro le maglie elastiche ed espansive del proprio progetto. Il carattere incrementale della cattolicità permette alla bioetica francescana, esistenzialista e misericordiosa del papa regnante di non contrapporsi a quella tomista-agostiniana, dottrinale e rigida dei predecessori, ma di integrarla e risignificarla mediante l'aggiunta di un ulteriore strato alla secolare capacità del cattolicesimo di metabolizzare i movimenti della storia. In fondo, essa allarga la sintesi cattolica ed irrobustisce la sua abilità di ricondurre ad unità in tensione una molteplicità ancora più diversificata.

Nei termini di Fornero, il "paradigma" cattolico rimane e, semmai, viene inoculato di ulteriori anticorpi che lo rendono più elastico senza eliminare la sua infrastruttura più inflessibile, oggi meno visibile ma non per questo superata. Lo *shift* in corso è il risultato dell'aumento dell'incidenza della cornice francescana e della teologia esistenzialista che non esclude le precedenti cornici teologiche, ma le trasfigura in un nuovo e più avanzato assetto di cattolicità. Anche nella sua bioetica, papa Francesco è un papa sommamente "cattolico" in quanto non sconsigliando alcunché del passato (che quindi rimane in vigore e potrà trovare una futura stagione di rifioritura) allarga la sintesi del cattolicesimo ad altri temi

e ad altri atteggiamenti avvicinandosi al mondo contemporaneo per provare ad abbracciarlo in questa congiuntura storica. Il volume di Lo Sapiro apre quindi una finestra importante sulle dinamiche della cattolicità nel campo della bioetica cattolica e sulle sfide che essa comporta per quella laica (e, aggiungo, per quella evangelica).

*Leonardo De Chirico*

■ PAOLO CARLOTTI, *La morale di papa Francesco*, Bologna, EDB 2017, pp. 112.

Non c'è dubbio che papa Francesco abbia generato un ampio dibattito dentro e fuori la chiesa di Roma sulla direzione della morale cattolica. Dopo decenni, se non secoli, in cui la percezione diffusa era che si trattasse di un codice etico definito e rigoroso, il messaggio della "misericordia a oltranza" di papa Bergoglio fa sorgere la domanda se siamo o meno in presenza di un cambio di paradigma. A questo interrogativo risponde l'agile volume di Carloti, teologo moralista della Salesiana. Come è lecito e prevedibile aspettarsi da un teologo cattolico, l'A. non sostiene la tesi della rottura radicale introdotto da Francesco. La sua lettura è sinuosamente cattolica: "siamo di fronte a nuove accentuazioni prospettiche poste sui contenuti del patrimonio morale, magisteriale e teologico, finora non certo negate, ma non sottolineate e valorizzate nel modo in cui ora invece risultano" (p. 10). Il tentativo è allora di inquadrare il magistero morale di Francesco dentro la traiettoria "pastorale" impressa al cattolicesimo dal Vaticano II nel cui orizzonte teologico e programmatico il papa è immerso capo e piedi, senza peraltro citarlo spesso.