

# Procreazione assistita: Chiese a confronto

Sebastian Ciancio

## ABSTRACT

*Il presente articolo sebbene tratti una questione ampiamente discussa, aggiunge un elemento interessante all'analisi del fenomeno PMA, quello di un raffronto con le posizioni espresse dalla diverse confessioni cristiane con prospettive di un'unica posizione condivisa. In materia di "procreazione medicalmente assistita", le posizioni delle confessioni religiose hanno contribuito al dibattito pubblico mondiale, consegnando nella mani del legislatore elementi "nuovi" e "assemblatori" del problema nella sua complementarità.*

This article, although it deals with a widely discussed issue, adds an interesting element to the analysis of the PMA phenomenon, that of a comparison with the positions expressed by different Churches with prospects of a single shared position. As regards "medically assisted procreation", the positions of confessions have contributed to world public debate, delivering into the hands of the legislator "new" and "assembler" elements of the problem in its complementarity.

## SOMMARIO

1. RIFLESSIONE ETICA NEL CONTESTO DEL PLURALISMO CONFESIONALE - 2. LA VISIONE DELLA CHIESA CATTOLICA SULLA PROCREAZIONE ASSISTITA - 3. BIOETICA PROTESTANTE : PROVE GENERALI DI APERTURA - 4. PERSONALISMO E KOINONIA NELL'ESPERIENZA ORTODOSSA - 5. QUALCHE SPUNTO E PROSPETTIVA PER UNA POSIZIONE CRISTIANA CONDIVISA

## PAROLE CHIAVE

BIOETICA  
MORALE  
TEOLOGIA  
PROCREAZIONE MEDICALMENTE ASSISTITA  
CHIESE  
CATTOLICESIMO  
ECUMENISMO  
PROTESTANTESIMO  
ORTODOSSIA

## KEYWORD

BIOETHICS  
MORALITY  
THEOLOGY  
MEDICALLY ASSISTED PROCREATION  
CHURCHES  
CATHOLICISM  
ECUMENISM  
PROTESTANTISM  
ORTHODOXY

## 1 RIFLESSIONE ETICA NEL CONTESTO DEL PLURALISMO CONFESIONALE

Lo sviluppo della medicina e delle biotecnologie e l'evoluzione storica del diritto hanno dischiuso orizzonti problematici che non interessano soltanto la ristretta cerchia di quanti, muovendo da formazioni diverse, hanno eletto la bioetica a specifico campo di interesse. Medici, ministri di

culto, teologi ed operatori del diritto, nella quotidianità del loro impegno, vengono chiamati ad affrontare questioni che non possono rimanere appannaggio esclusivo del legislatore.

Negli ultimi decenni il problema della riflessione etica nel contesto del pluralismo delle diverse aree confessionali e la ricerca di un progetto comune che metta in relazione l'etica con la vita spirituale, è di grande attualità. Si è affermata l'idea di una "*modernizzazione della coscienza pubblica*" che ha obbligato - contestualmente - la coscienza religiosa ad un processo di adattamento<sup>1</sup>.

Un dibattito produttivo è stato promosso dalle confessioni cristiane che operano in Europa nei diversi ambiti e che trovano un riconoscimento della loro funzione, non solo per il ruolo religioso ma anche per le esperienze di cui sono portatori e che arricchiscono il quadro sociale complessivo.

In materia di "*procreazione medicalmente assistita*" e "*fecondazione artificiale*", in particolare, le posizioni delle confessioni religiose hanno contribuito al dibattito pubblico, consegnando nella mani del legislatore elementi "nuovi" e "assemblatori" del problema nella sua complementarietà.

## 2 LA VISIONE DELLA CHIESA CATTOLICA SULLA PROCREAZIONE ASSISTITA

Come noto, con l'espressione "*procreazione medicalmente assistita*" ci si riferisce a tutte le metodiche che permettono di aiutare gli individui a procreare, siano esse chirurgiche, ormonali, farmacologiche o di altro tipo. Spesso confusa con questa espressione è la "*fecondazione assistita*" che invece riguarda solo la fecondazione dell'ovulo da parte dello spermatozoo. È proprio nella differenza tra la procreazione medicalmente assistita e la fecondazione artificiale che si adopererà la più corretta suddivisione in "*fecondazione omologa*" ed in "*fecondazione eterologa*" a seconda della provenienza dei gameti, campo dove emergono i veri problemi di natura etica<sup>2</sup>.

1 J. Habermas, *Tra Scienza e Fede*, Bari Roma, 2006, pag. 16.

2 C. M. Martini, I. Marino, *Credere e Conoscere*, Torino, 2012, pag. 10.

La Chiesa Cattolica indica una differenza tra procreazione assistita e fecondazione artificiale: se il mezzo utilizzato facilita l'atto coniugale o lo aiuta a raggiungere i suoi obiettivi naturali, può essere moralmente accettato. Se, al contrario, l'intervento si sostituisce all'atto coniugale, esso è considerato moralmente illecito.

In altre parole, è moralmente lecito:

stimolare l'ovulazione nei casi di anovularietà, ricorrere alla chirurgia per ripristinare la pervietà tubarica nella donna o correggere il varicocele nell'uomo, praticare l'ormonoterapia per correggere alcuni deficit della fertilità maschile, in quanto sono tutte tecniche di aiuto e non sostitutive.

La Chiesa si oppone, invece, alle tecniche di fecondazione artificiale perché ritiene che con esse l'atto sessuale sia scisso da quello procreativo con una rottura dell'unità di amore nell'atto coniugale estremamente negativo:

Le tecniche che provocano una dissociazione dei genitori, per l'intervento di una persona estranea alla coppia (dono di sperma o di ovocita, prestito dell'utero) sono gravemente disoneste. Tali tecniche (inseminazione e fecondazione artificiali eterologhe) ledono il diritto del figlio a nascere da un padre e da una madre conosciuti da lui e tra loro legati dal matrimonio. Tradiscono "il diritto esclusivo [degli sposi] a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro"<sup>3</sup>

Nel caso della fecondazione omologa, invece, il giudizio morale della Chiesa rimane negativo anche se in maniera minore:

Praticate in seno alla coppia, tali tecniche (inseminazione e fecondazione artificiali omologhe) sono, forse, meno pregiudizievoli, ma rimangono moralmente inaccettabili. Dissociano l'atto sessuale dall'atto procreatore. L'atto che fonda l'esistenza del figlio non è più un atto con il quale due persone si donano l'una all'altra, bensì un atto che «affida la vita e l'identità dell'embrione al potere dei medici e dei biologi e instaura un dominio della tecnica

3 Catechismo della Chiesa Cattolica, n.2376.

sull'origine e sul destino della persona umana. Una siffatta relazione di dominio è in sé contraria alla dignità e all'uguaglianza che dev'essere comune a genitori e figli»<sup>4</sup>

«Il Magistero della Chiesa - si legge nell'Introduzione di *Donum Vitae*, Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sul rispetto della vita nascente e la dignità della procreazione (1987) - non interviene in nome di una competenza particolare nell'ambito delle scienze sperimentali ma, dopo aver preso conoscenza dei dati della ricerca e della tecnica, intende proporre in virtù della propria missione evangelica e del suo dovere apostolico, la dottrina morale rispondente alla dignità della persona e alla sua vocazione integrale, esponendo i criteri di giudizio morale sulle applicazioni della ricerca scientifica e della tecnica, in particolare per ciò che riguarda la vita umana e i suoi inizi».

Tali criteri sono : « il rispetto, la difesa e la promozione dell'uomo; il suo diritto primario e fondamentale alla vita; la sua dignità di persona, dotata di un'anima spirituale, di responsabilità morale e chiamata alla comunione beatifica con Dio»<sup>5</sup>.

Nel documento esaminato, criterio di giudizio etico è il rispetto dell'inscindibile legame fra dinamiche procreative e dinamiche unitive dell'atto sessuale. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso del mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità.

Il fine dell'atto generativo non è la trasmissione di una vita qualsiasi, ma di una vita umana. Il procreare è cooperazione al creare di Dio, è "realizzare lungo la storia la benedizione originaria del Creatore, trasmettendo nella generazione l'immagine divina da uomo a uomo"<sup>6</sup>.

L'uomo non può quindi nascere secondo una logica di produzione o meramente biologica, né tutte le tecniche utilizzate per gli animali sono trasferibili alla generazione umana.

«L'origine di una persona umana è in realtà il risultato di una donazione. Il concepito dovrà essere il frutto dell'amore dei suoi genitori. Non può essere voluto né concepito come il prodotto di un intervento di tecniche mediche e biologiche: ciò equivarrebbe a ridurlo a diventare l'oggetto di una tecnologia scientifica. Nessuno può sottoporre la venuta al mondo di un bambino a delle condizioni di efficienza tecnica valutabili secondo parametri di controllo e di dominio»<sup>7</sup>.

Alla luce dell' antropologia cristiana diventa pienamente intelligibile il criterio generale per giudicare la accettabilità etica di una certa tecnica di procreazione artificiale, formulato nella sua sostanza da Pio XII nel 1949 e riproposto da *Donum Vitae*, che «il mezzo tecnico non deve essere sostitutivo dell'atto coniugale, ma deve configurarsi come una sua facilitazione o aiuto affinché esso raggiunga il suo scopo naturale»<sup>8</sup>.

La norma morale si fonda sulla persona, perché il bene da perseguire o conservare è un *bonum humanum*, il bene colto dalla persona e nella persona come apertura alla piena auto-realizzazione. Nell'ambito della trasmissione della vita umana, il *bonum humanum* essenziale e irrinunciabile è il rispetto del legame fra la procreazione e l'amore incarnato dei coniugi, unico contesto degno per il sorgere della persona. Le tecniche artificiali in senso stretto oscurano il senso e la dignità del procreare perché si sostituiscono ai genitori in quell'atto squisitamente umano che è il procreare così che, pur essendo efficaci dal punto di vista dell'effetto conseguito, si rivelano alla fine disumanizzanti. Tuttavia, già nel 1949 Pio XII sottolineava che il giudizio negativo sulla fecondazione artificiale non esclude «il ricorso a mezzi artificiali (*moyens artificiels*) destinati unicamente a facilitare l'atto naturale o a procurare ad un atto normalmente compiuto il raggiungimento del fine naturale»<sup>9</sup>.

4 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 2377.

5 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum Vitae*, Introduzione, 1.

6Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, n. 28. Il tema è sviluppato in due testi dello stesso Sommo Pontefice: *Lettera alle famiglie*, n. 9; Lett. enc. *Evangelium Vitae*, n. 43.

7Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae* II, B, 4c.

8Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 6; cfr. PIO XII, *Discorso al IV Congresso dei Medici Cattolici*, 29-9-1949, in AAS 41 (1949), 559 ss.

9Pio XII, *Discorso al IV Congresso dei Medici Cattolici*, in AAS 41 (1949), 560; cfr. Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae* II, B, 6.

Bisogna fare a questo punto una precisazione terminologica. Nel linguaggio scientifico e nel linguaggio corrente, viene indicato come *artificiale* ogni intervento umano sulla procreazione in una o più delle sue fasi, dalla raccolta del seme alla fecondazione e trasferimento dell'ovocita fecondato. *Artificiale* è quindi usato in senso largo e del tutto avallativo per indicare un intervento umano che si inserisce nel normale svolgimento dei processi naturali, aiutandoli o sostituendoli perché questi risultano per qualche motivo inadeguati. Nei documenti magisteriali e in molta letteratura cattolica il termine *artificiale* va inteso in un senso più preciso: artificiale indica tutto ciò che, con qualunque tipo di tecnologia, convenzionale o innovativa, *si sostituisce* al naturale, prendendo *naturale* in senso non "fisicista" ma "personalista", come quell'insieme di realtà e dinamismi che concorrono a strutturare la persona nella sua multidimensionalità corporea e spirituale. Quando perciò la Chiesa si dichiara contraria alle tecniche di riproduzione artificiale, non proscrive qualunque tecnica che faciliti o permetta l'attuarsi della fecondità, ma si riferisce a quelle tecniche «che dissociano la procreazione dal contesto integralmente umano dell'atto coniugale»<sup>10</sup>.

Quest'incertezza semantica causa molta confusione sull'effettiva posizione della morale cattolica in tema di procreazione, ma non ci sono dubbi sulla necessità di tenere ben distinte - qui come altrove - un'artificialità lecita, che rispetta la verità e la dignità dell'uomo, e un'artificialità illecita che manipola l'uomo e lo aliena da se stesso. In questo senso rimane utile la distinzione di Bompiani che propone di «parlare di *procreazione tecnicamente assistita* laddove si agisce per implementare eventi naturali, e di *tecniche di riproduzione artificiale* ove si sostituiscono, con l'opera umana, *tempi* che nel processo naturale non possono avvenire, o si adotta volontariamente un processo fecon-

10 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Evangelium Vitae*, n. 14: "(Diversi modi generationis artificiosae) procreationem ipsam ab humana prorsus coniugalis actus complexione segregant".

dativo artificiale, ancorché clinicamente non necessitato»<sup>11</sup>.

Sono ammissibili in linea di principio quelle tecniche che come *l'inseminazione artificiale*, virtualmente rispettano l'integrità dell'atto coniugale nel suo duplice momento unitivo e procreativo. I due momenti sono separati nel tempo (*come del resto accade in natura*) ma restano in stretta connessione di significati e di intenzione. Perciò, a proposito della inseminazione omologa, si è parlato di *artificio* in senso improprio<sup>12</sup>. Dal punto di vista del rispetto delle dinamiche procreative, sono accettabili quelle tecniche (*raramente usate*) nelle quali si ha semplicemente il trasferimento dell'ovulo in una sede più favorevole per l'incontro con gli spermatozoi che avviene dopo unione sessuale normale, senza ulteriori interventi medici.

Sulla GITF (Gamets In Falloppian Transfert) e le tecniche analoghe ci sono invece pareri discordanti<sup>13</sup>.

La "*raccolta del seme*" compiuta al di fuori di una unione sessuale dissocia il generare dall'amore incarnato degli sposi.

Qualunque cosa si pensi sulla liceità dei diversi metodi usati per raccogliere il seme a scopi diagnostici, qui la verità antropologica del dono della vita impone che si ricorra a un seme proveniente da un atto sessuale finalizzato alla procreazione<sup>14</sup>.

La tutela dell'integrità dell'embrione è un criterio etico imprescindibile: l'embrione non è il

11A. Bompiani, *Bioetica dalla parte dei deboli*, Bologna, 1994, pag 147, nota 1.

12 Cfr. E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Volume I, Milano, 2000, pag. 434: "Nel caso dell'inseminazione artificiale, viene messo in atto un *aiuto* tecnico, affinché il seme eiaculato nell'ambito e in coincidenza con l'atto coniugale, possa unirsi alla cellula uovo ed attuare così la fecondazione".

13 Non è sempre immediato scorgere dove finisce l'aiuto e inizia l'artificio disumanizzante e ciò causa incertezza di giudizio anche fra i moralisti cattolici. Vedere il confronto fra le due posizioni: D. McCarthy, *Gift? Yes!*, in "Ethics & Medics" 18 (1993), 3-4; J. M. Haas, *Gift? No!*, in "Ethics & Medics" 18 (1993), 1-3.

14 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 6.

prodotto di un procedimento tecnico o un qualsiasi materiale biologico, ma rappresenta una vita umana in una fase iniziale e perciò meritevole di tanto maggior tutela quanto più indifesa. Le tecniche che comportano una percentuale di *aborti spontanei* troppo elevata non possono essere ammesse per rispetto alla vita dell'embrione, almeno finché non diventeranno più sicure.

Se la natura opera una selezione degli embrioni in base alla loro qualità (es. *anomalie genetiche gravi che ne mettono in dubbio la stessa appartenenza alla specie umana o ne rendono impossibile lo sviluppo*) e a circostanze contingenti (es. *alterato milieu ormonale della madre*), perché l'uomo -si dice- non potrebbe operare lungo le direttrici indicate dalla natura?<sup>15</sup> Questa argomentazione è fallace, perché non si può identificare tutto ciò che accade naturalmente con ciò che è eticamente normativo, soprattutto se si assume a norma un evento che, per quanto frequente, non risponde allo svolgimento ordinato di un fenomeno, ma ne rappresenta una deviazione; e anche se sessanta gravidanze su cento esitassero in aborti, non si potrebbe negare che lo scopo che la natura si prefigge con la generazione è quello di portare a termine lo sviluppo dell'embrione.

Compito della medicina è di correggere le alterazioni che si verificano nelle funzioni dell'organismo, non di riprodurle: per il fatto che alcuni embrioni presentano assetti cromosomici così alterati da impedire il proseguimento dello sviluppo, il medico non è autorizzato ad anticiparne la morte, ma dovrà lasciare che queste fragili esistenze si spengano spontaneamente. In una prospettiva biologica ed evolucionista può essere normale che avvenga la selezione dei soggetti più idonei, ma ribaltare un dato empirico in norma etica è un *cortocircuito metaetico*, una vera *fallacia naturalista*.

Secondo il Magistero della Chiesa, inoltre, il figlio non è un oggetto di cui entrare in pos-

15 C. J. Roberts, C. R. Lowe, *Where are all the conceptions gone?*, in "Lancet" 1975, 1, 498-499. Sul valore normativo dell'aborto spontaneo in T. F. Murphy, *The moral significance of spontaneous abortion*, in "Journal of Medical Ethics" 11 (1985), 79-83; cfr. B. Cinque. et al., *Aborto ripetuto spontaneo. Aspetti scientifici e obbligazioni morali*, in "Medicina e morale" 42 (1992), 889-910.

nesso per cui non ha senso parlare di un *diritto al figlio*<sup>16</sup>, come fanno invece alcune legislazioni favorevoli alla fecondazione artificiale di donne nubili.

Il figlio ha diritto a nascere ed essere allevato in un nucleo familiare armonioso e stabile che presenti sia la figura paterna sia quella materna: perciò è contro il bene del nascituro dare un figlio a persone singole o a coppie omosessuali sia di maschi sia di femmine.

Il desiderio del figlio è del tutto naturale ma deve essere soddisfatto senza forzare le dinamiche naturali della generazione. La coppia sterile ha il diritto di tentare tutte le vie lecite per avere un figlio, ma bisogna ricordarle che in ogni caso può attuare la sua fecondità attraverso l'adozione, l'affido e l'impegno per promuovere la vita<sup>17</sup>.

### 3 BIOETICA PROTESTANTE: PROVE GENERALI DI APERTURA

Per quanto riguarda il Protestantismo nato dalla Riforma, bisogna notare che le questioni etiche non furono, inizialmente, all'origine della divisione tra cattolici e luterani, ma piuttosto il rapporto tra dogmatica ed etica, tra giustificazione e opere. La sottoscrizione della *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (1999) pone, però, in discussione un consolidato schema di relazione tra dogmatica e morale, con conseguenze sul piano dell'etica. Dal punto di vista dogmatico si è pervenuti ad un chiarimento che consente di affermare la comune fede su questa verità, anche se le chiese hanno una storia diversa in campo etico. Infatti per il Luterano non si può porre un'eccessiva fiducia nelle possibilità dell'uomo: il peccatore giustificato non concorre alla salvezza né con le opere di pietà (*inutili*) né con una vita buona, che peraltro è impossibile. Il primato della fede orienta il vissuto etico ad una spontaneità non sistematizzabile, aperta all'appello imprevedibile dell'Evangelo. Oggi, alla luce del citato documento, vi è una convergenza nell'affermare che l'osservanza dei comandamenti rimane

16 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 8.

17 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 8.

in vigore per il giustificato. E Gesù e gli scritti apostolici esortano i cristiani a compiere opere di amore<sup>18</sup>.

Nella realtà secolare (*politica e istituzioni*), invece, per Lutero la ragione umana è ancora sufficiente a guidare l'uomo; quindi la moralità resta una condizione possibile, per quanto limitata ad un'onestà puramente materiale. L'inserimento dell'uomo nell'ordine della creazione - la famiglia, il lavoro, lo stato, la chiesa - è considerato una risposta alla vocazione: le strutture della realtà mondana sono un'occasione per rendere possibile un servizio agli altri e rispondere all'appello di Dio e all'amore del prossimo, tramite l'impegno nel mondo. Va ricordato, inoltre, che Lutero, sulle orme di Agostino, nell'opera *De servo arbitrio*, radicalizzando l'interpretazione dei capitoli 9-11 della lettera di S. Paolo ai Romani, elabora la teoria della predestinazione assoluta da parte di Dio di tutti gli uomini alla salvezza o alla perdizione, aspetto che viene, poi, accentuato da Giovanni Calvino, ma che si presenta come conseguenza del principio *sola gratia* che esclude qualsiasi forma di cooperazione da parte dell'uomo. Successivamente, nei primi decenni del secolo scorso Karl Barth ha attutito la posizione luterana sostituendo la dottrina della predestinazione con la << dottrina dell'elezione >><sup>19</sup>, rifacendosi all'insegnamento di S. Paolo, ma reputa incapace l'uomo a compiere il bene perché solo la grazia può redimere. È chiaro, quindi, che con la predestinazione è vanificata, purtroppo, la validità di qualsiasi opera dell'uomo.

Dal secolo XVI in poi il Protestantismo s'impose come una forma religiosa adeguata alla modernità sia nella prospettiva individuale che sociale, in diversi stati del nord e centro Europa.

Le correnti del Puritanesimo e del Pietismo che si affermano dopo, costituiscono una forma nuova del luteranesimo continentale in Europa e chiamano ad un'esperienza più viva e personale della fede. Mettono un po' in cri-

si la prospettiva individuale e sociale perché contestano le chiese ufficiali proponendo un rinnovamento della vita e delle istituzioni cristiane attraverso un forte rigore morale, la difesa della santificazione della domenica e la valorizzazione dell'interiorità. Questo cambiamento di direzione avviene soprattutto dopo la *Confessione di Westminster* (1647).

Nel secolo XVIII nasce la chiesa metodista, una delle più importanti sorte nell'ambito della Riforma, ad opera di due fratelli Jonh e Charles Wesley, frutto di un movimento di risveglio religioso che si è sviluppato in Inghilterra. La proposta centrale è uno studio "metodico" della Bibbia mentre la dottrina è fondamentalmente quella di Lutero: la sola fede e la salvezza per grazia e non per le opere. Insiste molto anche su degli aspetti che hanno una ricaduta morale: la necessità di una vita spirituale e di una santificazione personale, il coinvolgimento dei laici nella vita e nella missione della chiesa, l'evangelizzazione dal basso, l'impegno politico e sociale nel contesto dei primi conflitti della rivoluzione industriale, nella difesa dei lavoratori e nella lotta contro la schiavitù e ogni forma di piaga sociale<sup>20</sup>.

La teologia liberale che si afferma tra la fine del XIX e nel XX secolo, segna un cambiamento perché mette in evidenza la dimensione morale del Cristianesimo e relativizza il dogma stigmatizzando, però, la continuità storica tra Cristianesimo e civiltà occidentale.

Con l'avvento della questione sociale la sintonia tra civiltà e Cristianesimo viene contestata in nome di una rinnovata istanza di radicalismo e dell'autonomia della Parola di Dio rispetto alle parole umane. Ciò implica una riconsiderazione, specialmente con Barth che richiama il fondamento cristologico dell'etica e quindi parla di *etica dell'obbedienza*, per cui l'intero programma etico è svolto da Cristo e i cristiani ne rendono testimonianza mettendo in luce tale programma.

Bonhoeffer va ancora oltre e fonda l'etica sulla novità di vita del cristiano che con il battesimo è incorporato a Cristo, per cui afferma:

20 G. Cereti, *ABC delle chiese e delle confessioni cristiane*, Cinisello Balsamo, 2009, pag. 29-30.

18 Commissione Luterana-Cattolica Sull'unità E La Commemorazione Comune Della Riforma Nel 2017, *Dal conflitto alla comunione*, Bologna, 2014, pag. 68.

19 S. PERRELLA, *Anglicani e cattolici «Con Maria la Madre di Gesù»* (At1, 14). Saggio di mariologia ecumenica, Cinisello Balsamo (MI), 2009, pag. 177.

«la vera autonomia è la crisonomia, cioè sottoporsi al giudizio e alla legge di Cristo»<sup>21</sup>. È una legge interna di unità in Cristo che si rende presente come contemporaneo a tutti nella debolezza e fragilità della natura umana. In questa prospettiva cristologica libertà e responsabilità sono le parole chiave della sua etica che coinvolge anche le scelte di ordine politico.

L'etica che ha alla base la novità di vita del cristiano incorporato a Cristo, va svincolata da ogni pigra distinzione in base a principi teorici, e va applicata nella concretezza delle situazioni assumendo con coraggio il rischio delle scelte fra male maggiore e male minore nella completa fiducia in quel Dio che, volta per volta, orienta a camminare sulla strada giusta e nella consapevolezza della grave responsabilità di Dio davanti agli uomini e degli uomini davanti a Dio.

Bultmann, dal canto suo, ha offerto la traccia per un orientamento etico attento alle esigenze dell'autenticità e potenzialità dell'individuo sulla scorta delle suggestioni del pensiero esistenzialista.

Dopo la seconda guerra mondiale vengono affrontati in modo particolare i temi dell'etica sociale con un'apertura alle istanze dell'esigenza dei più poveri e si tenta di ri-teologizzare l'etica partendo da un più diretto confronto con la Scrittura, cercando, specialmente negli ultimi decenni, di assumere la condizione post-moderna come nuovo contesto per il radicamento della proposta etica evangelica. Subentra, però, una tensione tra la proposta di riportare la riflessione etica ad una relazione diretta con la Scrittura e le esigenze dei mutevoli contesti storici in cui le comunità evangeliche sono inserite. Riaffiora quindi il contesto della relazione tra la sola *Scriptura* e la sola *Gratia* con il pericolo di relativizzare l'etica se si pone di più l'accento sulla grazia.

L'etica luterana ha trovato spazio d'influenza nella cultura tedesca.

L'impronta di questa etica individualistica, a scapito di quella comunitaria, pone al centro la preoccupazione dell'angoscia individuale: *come troverò un Dio misericordioso con me? Come salvare la mia anima?*. Un'altra nota è che la mo-

21 D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, trad. it., A. Gallas, Cinisello Balsamo, 1988.

rale viene concepita in chiave di maturità di coscienza personale del cristiano e non di ubbidienza cieca.

Il pastore Paolo Ricca, oggi, reinterpreta questi principi sottolineando che: la *sola fides* non esclude le opere (*una fede senza opere è come un'anima senza corpo, cioè nulla*); la *sola Scriptura* non nega il valore della tradizione (*sarebbe come negare il valore della storia della chiesa*), le nega soltanto un valore normativo; la *sola gratia* non annulla la legge, afferma solo che non è la legge il contenuto dell'Evangelo, ma l'Evangelo il contenuto della legge<sup>22</sup>.

Giovanni Calvino (1509- 1564) ha dato un'impronta decisiva alla Riforma con le principali opere, *Istituzione della religione cristiana* e *Ordinanze ecclesiastiche* in cui c'è una ricaduta nella morale, e nel modello democratico del suo ordinamento sinodale. Dà una straordinaria importanza al lavoro professionale e alla famiglia come sorgenti di santificazione personale, al valore di una vita sobria, ma anche alla legittimità dell'accumulazione della ricchezza in vista di un investimento produttivo, alla base della società capitalista moderna e contemporanea. La dottrina della doppia predestinazione (al paradiso e alla dannazione) viene radicalizzata da Calvino, ma è oggi superata dalla convinzione della chiamata universale alla salvezza in Cristo<sup>23</sup>. L'approccio calvinista alla morale, si è dimostrato, nel tempo, più dinamico e in grado di influenzare in modo significativo l'evoluzione della società europea e della cultura occidentale - soprattutto nell'area atlantica - ed ha trovato nei paesi anglosassoni un suo radicamento permanente. Calvino e i calvinisti nel campo "legge naturale" hanno una visione della vita che ha più punti in comune con i cattolici che con i luterani.

Gli Anglicani si pongono a metà strada tra cattolicesimo e Protestantismo sia come posizioni dottrinali che morali. Alla fine del secolo XVI, specialmente in Scozia si ebbe una grande influenza calvinista. Oggi, all'interno dell'Anglicanesimo, abbiamo la *High Church*

22 G. Cereti, *ABC delle chiese e delle confessioni cristiane*, Cinisello Balsamo, 2009, 25.

23 Ivi, 42-43.

(Chiesa alta) più vicina al cattolicesimo; la *Low Church* (Chiesa bassa) più vicina al Protestantismo di tipo evangelicale; *Broad Church* (Chiesa larga) più vicina al Protestantismo liberale. La High Church nelle questioni morali è particolarmente vicina alle posizioni cattoliche. Per il resto le posizioni sono molto diversificate sia a livello personale che di orientamento generale. Le maggiori divergenze sono: l'ordinazione delle donne al presbiterato, e in alcune chiese anche all'episcopato, il problema dell'omosessualità, anche fra ministri ordinati. Questi problemi hanno costituito motivo di tensione fra le diverse chiese della Comunione anglicana, per cui anche molti presbiteri sono passati alla Chiesa Cattolica alla luce della Costituzione apostolica di Papa Emerito Benedetto XVI del 4 Novembre 2009 " *Anglicanorum Coetibus*" che si inserisce in questo quadro di confronto ecumenico tra cattolici e anglicani e di profonde divisioni interne alla comunione anglicana.<sup>24</sup>

In questa sede è necessario anche un accenno alle comunità battiste che si formarono in Inghilterra all'inizio del secolo XVII come reazione alla chiesa d'Inghilterra, la quale non sembrava abbastanza evangelica e appariva troppo legata all'autorità secolare. È caratterizzata dalla richiesta del battesimo per i credenti e da un forte spirito missionario<sup>25</sup>. Oggi si sono formate diverse diramazioni di battisti riunite in un grande organismo che si chiama Alleanza Battista Mondiale ( nato a Londra nel 1905) che riunisce ben 211 ( con 46 milioni di fedeli) tra Unioni e Convenzioni battiste presenti in tutti i paesi del mondo. All'interno dell'Alleanza, vi sono delle grosse divergenze sia sul piano teologico che etico, come: l'inerranza biblica, l'idea che la salvezza viene da una cosciente fede in Gesù Cristo, i ministeri alle donne, il problema dell'omosessualità, la bioetica.

La fecondità è ritenuta un dono di Dio, tuttavia qualora nella coppia vi siano problemi di sterilità o infertilità è visto con favore l'uso

24 V. Chiti, *Religioni e politica nel mondo globale. Le ragioni di un dialogo*, Firenze-Milano, 2011, pag.97.

25 G. Cereti, *ABC delle chiese e delle confessioni cristiane*, Cinisello Balsamo, 2009, 27-28.

di tecniche che possono aiutare a realizzare il proprio progetto procreativo; l'uso di tali tecniche è consentito - per la morale protestante - anche nel caso in cui la coppia non sia sterile ma sia affetta da particolari malattie.

Da questa breve panoramica possiamo trarre l'orientamento che l'etica protestante approva sia l'inseminazione artificiale che la fecondazione in vitro. Quest'ultima ha sconvolto lo scenario della procreazione e posto nuovi interrogativi a livello morale poiché la fecondazione dell'ovulo avviene fuori dal corpo della donna; vi è la possibilità che la fecondazione in vitro venga utilizzata per produrre embrioni che siano fonte di tessuti fetali, utilizzati per la produzione di cellule staminali o la clonazione, suscitando ulteriori problemi etici.

Il mondo scientifico chiede, ormai sempre più insistentemente, il consenso ad effettuare ricerche sull'embrione umano e questo pone grandi interrogativi etici a proposito delle applicazioni cliniche e sperimentali della ricerca su embrioni generati mediante procreazione artificiale.

Le chiese Protestanti sono contro le sperimentazioni sul feto e sull'embrione e contro procedimenti selettivi volti al perfezionamento della razza umana; non può essere accettato nessun intervento sul genoma umano che abbia lo scopo di cambiare il patrimonio genetico della discendenza e ci si oppone a ogni tentativo di clonazione, poiché quest'ultima lede il diritto all'unicità della propria identità genetica.

Avere la possibilità di replicare essere umani assolutamente identici ad altri, porterebbe ad assumere come modelli di riferimento soggetti dotati di particolari caratteristiche e ad individuare come obiettivi la bellezza, l'intelligenza o la genialità, creando controversie riguardo a quali persone sia meglio replicare. Gli esseri umani non sono dati solo dalla loro componente biologica, assai più importanti sono le relazioni che ciascun individuo intreccia con il mondo circostante e con gli altri esseri viventi; a determinare la persona sono poi l'ambiente sociale e culturale in cui essa vive che non il suo patrimonio genetico<sup>26</sup>.

26 M.F. Maternini, L. Scopel, *La bioetica e le confessioni religiose II*, Trieste, 2014 - pag. 46.



Secondo l'etica protestante, due individui che possedessero lo stesso DNA, cioè che fossero biologicamente identici, non potrebbero entrare in una relazione autentica nè tanto meno in comunione tra loro, se non esistesse la loro diversità biografica. La ripetitività, al pari della rinascita, non è un concetto che rientra nell'ideologia cristiana, poiché Gesù Cristo non è rinato ma risuscitato; pertanto le scoperte della tecnica biologica possono essere utilizzate senza danno solo se riconosciuto il limite dell'umanità, creata nella diversità. Dalla Genesi<sup>27</sup> si ricava che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza, tutti gli uomini e le donne hanno quindi in comune questa somiglianza con Dio, e con essa la medesima dignità pur essendo diversi l'uno dall'altro. L'embrione - considerato una persona umana potenziale e in evoluzione e come tale portatore di propri diritti - va tutelato. Tutto questo però non esclude l'ammissione di diverse tecniche diagnostiche.

Infatti, un principio generale che deve guidare il fedele protestante, elaborato per aiutare le coppie con difficoltà riproduttive e che non deve essere utilizzato per altre finalità è la possibilità di usufruire di queste tecniche con cautela, in modo da non strumentalizzare il corpo della donna e dell'essere umano in generale e non creare confusione su quelle che siano le figure genitoriali. Si ritiene che il bambino abbia il diritto di conoscere la sua origine e quindi, una volta maggiorenne, dovrebbe poter accedere a tutte le informazioni che lo riguardano.

Secondo la visione luterana il bambino non può essere considerato né come un diritto né come un dovere e non esiste assolutamente "un diritto al figlio" ma la figura del figlio portatore di diritti che vanno individuati e tutelati.

Dal momento che il matrimonio non è considerato un sacramento, perché appartiene al piano della "creazione" e non della "redenzione", i protestanti predicano una visione laica della famiglia e, di conseguenza, sono aperti alle nuove forme che ci presenta la società moderna.

27 In Gn 1-2 troviamo due racconti complementari della Creazione che mettono in evidenza come la differenza sessuale sia la radice della relazione e della relazionalità, nota costitutiva dell'essere umano-immagine di Dio, fonte della comunione a cui è chiamato.

Ciò che importa è che il bambino sia ricevuto da dei genitori che vivono insieme in un rapporto di unione e armonia, al centro di un progetto genitoriale responsabile, in grado di fornirgli un ambiente favorevole allo sviluppo della sua personalità, che gli permetta di diventare un adulto equilibrato aperto all'amore di Dio e degli altri<sup>28</sup>. La vita dell'uomo diventa umana solo quando è sostenuta da progetti, scambi, amore e parole che conferiscono senso e impegno a coloro che li pronunciano.

Si sconsiglia quindi a donne singole di ricorrere a queste tecniche, poiché per un bambino resta preferibile crescere in un ambiente comprensivo di entrambe le figure genitoriali, tuttavia, qualora una donna single decidesse comunque di sottoporsi a questi trattamenti la Chiesa non assumerebbe un atteggiamento di condanna ma di supporto e guida. I luterani ritengono che attraverso la Sua Parola e la parola di Gesù, Dio abbia adottato come figli e definito fratelli tutti gli uomini.

Secondo la Federazione protestante di Francia, il costante ricorso nella Bibbia all'immagine dell'adozione, permette di affermare che siamo tutti figli adottivi, adottati dall'amore genitoriale e questo relativizza le circostanze tecniche o naturali della fecondazione. Tale affermazione oltre a guardare con favore alle tecniche di fecondazione assistita, permette di dedurre anche che le Chiese protestanti sono aperte alla fecondazione eterologa, poiché il legame genetico tra genitori e figli non è ritenuto un fattore fondamentale.

Altri punti di estrema importanza sono l'esigenza che la tecnologia resti al servizio dell'essere umano e che la preoccupazione per il benessere delle persone coinvolte abbia un ruolo centrale.

In ragione di ciò il "Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza", nominato dalla Tavola Valdese, ha formulato il 19 Luglio 1999, le seguenti proposte:

- le risorse destinate alla terapia dell'infertilità siano equamente distribuite tra prevenzione, opzioni mediche convenzionali e nuove tecniche riproduttive;

28 M. Aramini, *Bioetica e religioni*, Torino, 2007, p. 72.

- vengano rispettati il primato e l'autodeterminazione della donna, poiché attraverso la sua relazione con il bambino e il padre essa dona significato alla nascita e a tutti i soggetti implicati nella procreazione;

- vengano definiti gli aspetti della procreazione medicalmente assistita ancora a livello sperimentale e quelli, invece, che costituiscono già un protocollo terapeutico, basato su conoscenze precise e verificate;

- la previsione di un consigliere (diverso dal medico che pratica l'assistenza alla procreazione) che fornisca un'informazione completa sui trattamenti da eseguire, sui rischi, sui bassi tassi di successo; parallelamente la previsione di spazi pubblici di discussione e informazione sulla procreazione medicalmente assistita e l'infertilità;

- un progetto internazionale per raccogliere informazioni sullo stato di salute alla nascita dei bambini nati tramite queste tecniche e sul loro sviluppo nei primi mesi di vita. Importante che la raccolta dati avvenga col consenso dei genitori e venga messa a disposizione dei figli una volta raggiunta la maggiore età;

- una valutazione multidisciplinare e approfondita dei dati relativi a 20 anni di applicazione delle tecniche in questione a livello europeo e dibattito pubblico sui risultati;

- Il Comitato direttivo di Bioetica del Consiglio d'Europa elabori una base comune alle legislazioni degli Stati membri, nel rispetto delle tradizioni culturali, filosofiche, religiose e dei diritti universali dell'uomo<sup>29</sup>.

In conclusione, analizzando gli elementi più caratteristici dell'etica protestante, potremmo affermare che ogni comunità non solo gestisce autonomamente la propria vita

29 Documento sulla Procreazione medicalmente assistita a cura del Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza, nominato dalla Tavola Valdese, composto da persone appartenenti alle chiese evangeliche e attive nell'ambito della ricerca, dell'università e della chiesa - Roma, 19 Luglio 1999.

spirituale ed etica ma subisce l'influenza dal contesto sociale in cui è situata. Per questo di fronte a esempi di grande apertura come quello della chiesa di Svezia è possibile trovare comunità che conservano visioni più rigide. L'elemento costante rimane l'importanza lasciata alla propria coscienza.

La Chiesa detta solo delle tracce da seguire che possono essere adottate o meno dal fedele.

#### 4 PERSONALISMO E KOINONIA NELL'ESPERIENZA ORTODOSSA

A differenza dei principi finora analizzati, al centro della teologia orientale c'è il *mysterion*, la manifestazione che Dio fa di se stesso e del suo amore nell'*oikonomia* della salvezza<sup>30</sup>. In questo contesto, la connotazione della morale ortodossa è legata alla spiritualità sacramentale e alla "legge della grazia" che divinizza l'uomo. La vita cristiana è vita sacramentale, è testimonianza che rende visibile lo stesso amore misericordioso di Dio. La morale, in quanto adesione a Cristo che ci ha *pneumatizzato* con il dono del *Paraclito*, si colloca tra libertà, tradizionalismo e flessibilità, spirito e tradizione.

Il fatto che la Chiesa ortodossa abbia limitato i principi dogmatici ai primi otto concili, ha prodotto un'austerità dottrinale ben diversa da quella occidentale e cattolica, ma ha lasciato maggiore spazio alla dimensione spirituale dell'esperienza cristiana. La prospettiva fondamentale della morale trova la radice e il punto di riferimento nella *Trinità* che mette al centro la divinizzazione dell'uomo. Ciò ha conseguenze antropologiche ed ecclesiologiche.

Dal punto di vista antropologico, il rapporto fra uomo e *Trinità* è espresso con il concetto di personalismo: l'uomo è persona, in quanto è chiamato a far parte della comunione trinitaria e a partecipare della natura divina attraverso la grazia. L'uomo è persona nella relazione verticale con la comunione trinitaria e nella relazione orizzontale con gli altri uomini. Poiché Nel Verbo incarnato sussistono le due nature (*umana e divina*) nell'unità della persona,

30 B. Häring, *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*, Roma, 1973, 33-39.

Cristo diventa il modello a cui l'essere umano è chiamato ad ispirarsi per realizzare, per grazia, la divinizzazione.

La teologia morale ortodossa perciò è connotata da un ottimismo antropologico, che non ignora il peso del peccato e la sua capacità di ostacolare la riconciliazione tra l'umano e il divino. Anzi, vede nella comunicazione fra Dio e l'uomo una dimensione centrale ed originale che non può essere lesa, nei suoi termini fondamentali dal peccato.

La chiesa nella sua struttura sinodale e nella divisione delle funzioni (*gerarchia*) e delle vocazioni (*celibato monastico e matrimonio*), è il luogo prossimo dell'esercizio della *koinonia* e della *relazione fra Dio e l'uomo*. Nel contesto di questa *koinonia* che si sperimenta nella chiesa assumono rilievo etico i sacramenti come continua proposta di sequela di Cristo. Essi, con al centro l'Eucaristia, sono uno strumento di comunicazione tra il divino e l'umano e per il raggiungimento della teosis (*divinizzazione*) e anticipazione della realtà del Regno. Dalla prospettiva escatologica dei sacramenti deriva anche il loro significato etico: come vie di accesso al Regno indicano le disposizioni personali per tale accesso. Vi è un nesso molto stretto tra Eucaristia e confessione: se l'Eucaristia rappresenta l'anticipazione della pienezza orizzontale e verticale della *koinonia*, non si può accedere senza la riconciliazione e la denuncia del proprio peccato. Ciò che l'uomo diventa con la divinizzazione si deve sforzare di esserlo anche nella prassi. La norma morale, poi, si comprende solo nel contesto della *oikonomia* salvifica e nella continuità della tradizione: ciò che i padri hanno trasmesso in quanto primi testimoni della fede, non può essere mutato, ma deve essere applicato e adattato alla realtà odierna.

Un'altra mediazione fondamentale per il comportamento viene offerto dai canoni sanciti dai Concili ecumenici<sup>31</sup>, sino al quinto concilio di Costantinopoli (880): sono considerati a tutt'oggi validi e immutabili, sono ritenuti normativi per la vita cristiana, per la fede, per la disciplina penitenziale, prescrivono com-

31 H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, 1997, 650-664 in part. 657-658.

portamenti e ne proibiscono altri giudicati moralmente inaccettabili. Ciò che, però, rende attualmente applicabili i contenuti dei canoni è la pratica della *oikonomia* in cui predomina la prospettiva teleologica su quella deontologica, rappresentata dai canoni.

Il principio della *oikonomia* mira alla ricerca del bene spirituale del credente, tenendo conto della reale situazione esistenziale, a partire da una valutazione prudentiale del significato della legge stessa. Si tratta di trovare una porta aperta perché il credente possa continuare la sua relazione con Dio, nonostante l'incombenza del peccato. Per esempio sulla questione del matrimonio: il principio dell'*indissolubilità* è condiviso con la chiesa cattolica, ma il modo di affrontare le situazioni matrimoniali fallite è diverso. Per loro il matrimonio fallito si può considerare spiritualmente morto. Si realizza quindi una condizione analoga a quella effettiva della morte di un coniuge. In questa condizione, dopo aver tentato tutte le vie per la riconciliazione e il perdono quando i separati sono incapaci di vivere nel celibato per il regno dei cieli, è possibile per il fedele ortodosso chiedere la celebrazione di un nuovo matrimonio ecclesiastico perché non rimane nulla della realtà del segno del Patto di amore. La celebrazione, però assume un carattere prevalentemente penitenziale, senza alcuna solennità liturgica, in cui si mette al centro la richiesta di perdono per il fallimento del precedente vincolo. In questo modo, si coniuga la fedeltà al principio della indissolubilità sancito dalla tradizione, ma si opera in modo pastoralmente realistico interrogandosi sul principio effettivo dell'*indissolubilità* e mettendo al centro il valore morale ed escatologico della stessa indissolubilità, rispetto a quello puramente giuridico. L'*oikonomia* funziona da strumento di ermeneutica dei canoni e funge da luogo di mediazione fra la prospettiva fondamentale della *theosis*, come meta della vita morale dell'uomo, e il dato storico della codificazione di una serie di norme che, pur contingenti, conservano un valore assoluto. La funzione ermeneutica dell'*oikonomia* viene contraddetta nel caso dell'etica sessuale delle persone e ad orientamento omosessuale dove si richiede l'applicazione strettamente

generale della norma. Anche sul tema dell'uso dei contraccettivi la posizione è sulla stessa lunghezza d'onda della Chiesa cattolica. Il patriarca Atenagora in una lettera privata a un suo amico all'indomani dell'enciclica *Humane Vitae* di Paolo VI, annotava che la posizione dottrinale della Chiesa cattolica non comportava nessuna difficoltà agli ortodossi, anzi era da sottoscrivere. Anche in questo caso, pur difendendo il principio, rendono prevalente l'economia della salvezza per cui ogni principio e norma è al servizio della persona e della famiglia. Sono anche note le *posizioni anti-abortiste* della Chiesa ortodossa nonostante la sua indulgenza dimostrata nei confronti di quelle donne - tra le quali molte già mamme - che decidono di abortire per non rischiare di morire nel caso in cui il proseguimento della gravidanza potrebbe comportare un pericolo immediato per la vita.

Sul riconoscimento della dignità umana all'embrione, la confessione ortodossa non fa alcuna distinzione fra i vari stadi di sviluppo del feto. Tale affermazione trova un riscontro diretto nelle parole di San Basilio il quale, nel secondo canone delle sue regole, esclude esplicitamente la differenza tra *feto formato* e *feto non formato*<sup>32</sup>.

Un'ulteriore precisazione necessaria, prima di affrontare il tema dell'inseminazione artificiale, è quello attinente al tema della trasmissione della vita. Essa, infatti, è concepita all'interno della teologia e della dottrina ortodossa come un valore fondamentale, come uno strumento attraverso il quale l'essere umano collabora alla creazione divina nonché, come fine - anche se non unico - del matrimonio.

Nonostante il riconoscimento di valore fondamentale di cui sopra, occorre, tuttavia, sottolineare che in base a tale confessione è vietata la fecondazione assistita di donne nubili, rientrante nella fattispecie del peccato di fornicazione, nonché di donne sposate all'insaputa del marito, costituente peccato di falsità. Anche qualora il marito consenta l'inseminazione ricorrendo ad un donatore, la pratica è comunque considerata immorale a causa dell'intrusione di una terza persona nel rapporto coniugale, considerato sacro.

32 Basilio Magno, *Le Lettere*, Torino, 1983, vol. I, Lettera n. 138.

In relazione all'inseminazione artificiale all'interno del matrimonio, in cui il donatore sia lo stesso marito consenziente, la posizione prevalente è quella di ammettere tale pratica in quanto essa non viola l'integrità dell'unione coniugale e permette il raggiungimento di un fine del matrimonio che, come appena detto, è quello della *procreazione*. Va comunque rilevato che parte della dottrina non è in armonia con tale affermazione in quanto considera in ogni caso tali tecniche come un'intromissione dell'uomo nel progetto divino, non seguendo il naturale rapporto della coppia.

Un discorso analogo può essere svolto in relazione alle pratiche di fecondazione in vitro. Si può, infatti, tranquillamente affermare che, anche qui, se si tratta dello sperma e dell'ovulo di marito e moglie, tali pratiche non dovrebbero essere soggette ad obiezioni (*quanto meno per la dottrina prevalente*), mentre «l'uso di materiale donato mina le fondamenta dei rapporti familiari, dal momento che si presuppone che il bambino abbia, oltre ai genitori c.d. sociali, anche i c.d. genitori biologici», come sottolineato nei *Fondamenti della concezione sociale*<sup>33</sup>.

Va rilevato, inoltre, che «*la maternità surrogata, cioè l'impianto di un ovulo fecondato nel grembo di una donna che, dopo il parto, restituisce il bambino ai committenti*», è considerata «*innaturale e moralmente inammissibile, anche nei casi in cui la donna non chieda alcun compenso*». Questa metodica comporta la violazione della profonda intimità emozionale e spirituale che si stabilisce tra madre e figlio già durante la gestazione».

Infine, dal punto di vista ortodosso, «sono moralmente inammissibili tutti i vari tipi di fecondazione extracorporea che comportano la produzione, la conservazione e la distruzione deliberata degli embrioni eccedenti. È proprio sul riconoscimento della dignità umana anche all'embrione che si fonda, dunque, il giudizio morale di condanna dell'aborto da parte della Chiesa».

33 M.F. Maternini, L. Scopel, *La bioetica e le confessioni religiose*, Trieste, 2013 - pag. 28.

5 QUALCHE SPUNTO E PROSPETTIVA  
PER UNA POSIZIONE CRISTIANA CONDIVISA

I fondamenti bioetici per una posizione cristiana condivisa passano attraverso un ambito specifico, quello della *bioetica ecumenica*, che si pone come momento essenziale e vitale, perché senza tale approfondimento, non è possibile il darsi della stessa relazione tra bioetica ed ecumenismo.

La relazione tra bioetica ed ecumenismo, per fondersi in una realtà produttiva, ha bisogno di scoprire i fondamenti teologici di questo rapporto.

Determinante è quel contributo da parte della teologia ecumenica nell'accogliere le istanze e le sfide che la bioetica in tutte le sue sfaccettature le propone di discutere e analizzare. Ma per cogliere questi fondamenti in proiezione ecumenica ci sono da analizzare prima i basilari criteri ermeneutici della questione della vita del cosmo e dell'uomo, espressi dalla tradizione occidentale e orientale, rivelati dalla storia della teologia.

In questo modo sarà possibile prospettare un'etica ecumenica della creazione e della vita umana che sappia giustificare le condizioni di possibilità del corretto atteggiamento verso il cosmo e l'uomo stesso, in quanto l'uomo è capace di rispettare le creature nella misura in cui porta nel proprio spirito un senso pieno della vita, altrimenti sarà portato a disprezzare se stesso e ciò che lo circonda, a non avere rispetto dell'ambiente in cui vive, del creato<sup>34</sup>.

Occorre infine sottolineare che sul principio della vita umana si gioca, non solo la costruzione dell'unità dei cristiani ma dell'intera famiglia umana.

Il futuro dell'uomo e della società intera, infatti, dipendono dalla promozione del Vangelo della vita «il Vangelo della vita non è esclusivamente per i credenti: è per tutti. [...] il Vangelo della vita è per la città degli uomini. Agire a favore della vita è contribuire al rinnovamento della società mediante l'edificazione del bene comune. non è possibile, infatti, costruire il bene comune senza riconoscere e tutelare il

34 L. Lorenzon, *Bioetica – Ecumenismo: quale relazione?*, *Studia Bioethica* – vol. 5, 2012, n. 1-2, p. 96.

diritto alla vita, su cui si fondano e si sviluppano tutti gli altri diritti inalienabili dell'essere umano»<sup>35</sup>.

È perciò sul rispetto del creato e della vita che sarà possibile delineare e vivere tra cristiani di chiese diverse, in un'ottica di dialogo e condivisione.

Occorre camminare verso una positiva convergenza sull'esistenza umana ed il suo valore. Più che di paradigmi sulla vita occorrerebbe porre al centro la vita come paradigma.<sup>36</sup>

Sebastian Ciancio è Dottore in Legge - Università degli Studi di Catanzaro

sebastianciancio@libero.it

35 Giovanni Paolo II, *Lett. enc. Evangelium Vitae*, 1995, n. 101.

36 S. Ciancio, *Il contributo bioetico delle confessioni cristiane nell'epoca del narcisismo* in *Derecom* n. 20, 2016, pag. 175.