

3041. Fondazione filosofica e teologica del principio dell'inviolabilità della vita umana (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

I principi fondamentali dell'etica della vita si riconducono in ultima analisi alla giustizia, che il teologo vede anche nel suo rapporto con la carità. Si tratta in definitiva di dare a ciascuno ciò che è suo, rispettando i suoi beni e i suoi diritti, anche in situazioni altamente conflittuali. Occorre tuttavia formulare orientamenti normativi più concreti, che mostrino quali sono le esigenze della giustizia e della carità sia nelle situazioni ordinarie che nelle situazioni straordinarie e conflittuali. Altrimenti si rischia di rimanere su un piano formale aperto alle più svariate interpretazioni soggettive.

Adesso ci occuperemo di un'esigenza fondamentale e minimale della giustizia, che è il principio dell'inviolabilità della vita umana. Secondo questo principio ogni azione volta deliberatamente e direttamente alla soppressione dell'essere umano innocente, oppure l'abbandono intenzionale di vite umane la cui sussistenza dipende dalla propria responsabilità e sono soggette al proprio controllo, costituisce oggettivamente un disordine morale grave. Tale principio è assoluto e non ammette eccezioni: esso esclude in forma assoluta l'uccisione intenzionale, ogni forma di volontà omicida.

Qui lo studieremo dal punto di vista teologico-morale. Trattandosi di una questione di giustizia, ci muoviamo in un ambito di argomentazione fondamentalmente razionale, comprensibile per tutti, che trova nella fede conferma e ulteriori approfondimenti. Va tenuto qui presente che il Vangelo della vita può essere conosciuto nei suoi tratti essenziali anche dalla ragione umana².

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *Evangelium vitae*, n. 29.

1. La dignità dell'uomo

Il fondamento del principio dell'inviolabilità della vita umana è la dignità dell'uomo. Il concetto di dignità esprime sinteticamente il valore dell'uomo. Tale concetto è il frutto di un lungo processo di maturazione storica della coscienza umana, e possiede risvolti di indole antropologica, etica, politica e religiosa. L'enciclica *Evangelium vitae* parla di un «Vangelo della dignità della persona», che costituisce «un unico e indivisibile Vangelo» con il «Vangelo della vita» e con il «Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo»³.

Dal punto di vista della sua genesi storica, l'idea di dignità umana deve molto al Cristianesimo, ma può essere sufficientemente fondata su motivazioni razionali di carattere riflessivo. Di fatto, il pensiero cristiano sulla dignità umana ha percorso simultaneamente due vie complementari⁴. Da una parte, una via di riflessione razionale, che si muove nell'ambito della giustizia e di ciò che la tradizione chiamava diritto naturale. Dall'altra, una via più specificamente teologica legata alla teologia della creazione e della storia della salvezza, quale la possiamo trovare per esempio nella Cost. Past. *Gaudium et spes*⁵ e anche nell'enciclica *Evangelium vitae*.

Dal primo punto di vista il pensiero cristiano si incontra con l'evidenza etico-filosofica che l'uomo trascende il mero essere individuo di una specie. L'uomo possiede un'interiorità, che gli consente di sviluppare una vita e una speciale comunicazione con il mondo, con gli altri e con Dio, per la quale è un soggetto, un qualcuno che è in sé pieno di senso. Caratteristiche della vita che riempie l'interiorità umana sono l'autocoscienza, l'autodeterminazione e la padronanza di sé, l'essere incomunicabile nel senso di inalienabile e insostituibile⁶.

³ *Evangelium vitae*, n. 2.

⁴ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dignità e diritti della persona umana* (1985), in ID., *Documenti (1969-1985)*, LEV, Città del Vaticano 1988, pp. 421-461. Si vedano anche E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 172-186; J. VIAL CORREA - E. SGRECCIA (edd.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide nel contesto culturale contemporaneo* (Atti dell'VIII Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, 25-27 febbraio 2002), LEV, Città del Vaticano 2003; J.M. HAAS, *Dignità umana e bioetica*, in G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Leumann (Torino) 2004, pp. 627-629.

⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 12-17 e 22-32.

⁶ Per una trattazione più ampia, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO – R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro". Aspetti medici e morali*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 55-66.

Nella prospettiva propriamente teologica la dignità degli esseri umani si presenta accresciuta dal fatto di essere creati a immagine e somiglianza di Dio⁷, e risulta ulteriormente potenziata dalla redenzione⁸ e dalla chiamata a diventare partecipi della eterna vita divina quali figli di Dio in Cristo⁹. L'esistenza di ogni uomo risponde a una chiamata divina. L'essere di ogni singolo uomo rimanda direttamente a Dio. E in questo rimando sta la sua verità più profonda, dalla quale scaturisce in ultima analisi la sua «altissima dignità»¹⁰.

Occorre accennare almeno alla teologia dell'immagine. L'immagine è un tipo di analogia, di «impronta»¹¹, che l'atto creatore lascia in ogni singolo uomo e in tutti gli uomini. Per San Bonaventura «*dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur*»¹². La sostanza del concetto di immagine sta in questo: nel creare l'uomo, Dio non solo comunica l'essere e la vita, ma anche comunica ed esprime qualcosa di Se stesso. Cioè: mediante un intervento specialmente diretto¹³, comunica e porta all'espressione qualcosa che Egli è, sebbene questa comunicazione sia imperfetta, giacché solo nelle processioni intratrinitarie Dio comunica ed esprime perfettamente Se stesso. Nell'uomo c'è, insomma, un'immagine espressiva di Dio e di conseguenza molto di più che un semplice vestigio o un'ombra lontana. Se, nel creare l'uomo, Dio lascia qualcosa Sua in lui, questa “cosa” divina presente nell'uomo è un bene sacro, divino¹⁴, nel senso che l'immagine è di Dio.

L'idea di dignità, al pari di quella di persona, significa eccellenza, valore sovra-cosale e sovra-utilitario, valore non negoziabile. È a tutti nota la riflessione di Kant, secondo la quale «ha un prezzo cioè, al cui posto può essere messo anche qualcos'altro, di equivalente; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non consente nessuna equivalenza, ha una di-

⁷ Cfr. *Gn* 1, 26-27.

⁸ Cfr. *Ef* 1, 7; *1 Tm* 2, 5-6.

⁹ Cfr. *Rm* 8, 14-17; *Ef* 1, 4-5.

¹⁰ *Evangelium vitae*, n. 34.

¹¹ *Evangelium vitae*, n. 39.

¹² S. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, 31, 2, 1, 1, Concl. [ed. Quaracchi] vol. I, p. 540. Cfr. anche S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 35, ad 1 y q. 93.

¹³ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 53; ATENAGORA, *Apologia per i cristiani*: PG VI, 970.

¹⁴ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 34-39.

gnità»¹⁵. La dignità è un valore intrinseco, non relativo e non strumentale. Nei riguardi di questo valore non sarebbe possibile concedere un peso determinante a categorie come utile, inutile, oneroso, desiderato, non desiderato, ecc. L'uomo è comparabile soltanto a coloro che hanno ugualmente la condizione umana, ma tale condizione li rende appunto uguali, e non fonda per nessuno alcun privilegio naturale di superiorità sugli altri.

Questo concetto di dignità umana è visto dalla tradizione teologica cattolica come punto di riferimento normativo supremo. Nelle attività che si riferiscono alle persone non è possibile dimenticare che esse non possono essere trattate in modo solamente strumentale, in ordine alla soddisfazione dei desideri, alle esigenze economiche, al progresso della ricerca o delle tecniche terapeutiche, ecc. Nei loro confronti solo il rispetto e l'amore sono atteggiamenti giusti.

2. La dignità come valore di ogni individuo umano vivo

Esiste certamente anche una dignità in senso morale, che si conquista col bene e si perde col male che ciascuno fa, ma la dignità umana basilica, di cui stiamo parlando adesso, è di indole ontologica. Dipende dalla propria natura, e non da ciò che si fa o si è in grado di fare attualmente. La dignità appartiene ugualmente ad ogni singolo essere individuale che ha queste due caratteristiche: essere umano ed essere vivo. In quanto tale è immagine di Dio, fratello di Cristo, e chiamato alla vita eterna. Pertanto la dignità degli uomini non dipende dalla loro condizione sociale, dalla loro formazione culturale, dal loro sviluppo fisico e spirituale, dalla loro figura esteriore, dalla loro età, dalle loro convinzioni filosofiche e religiose. Il concetto di dignità umana esclude qualsiasi tentativo di stabilire surrettiziamente distinzioni fondamentali tra gli uomini in base al bilancio delle sue prestazioni, così come esclude ogni proposito di subordinare il valore di qualsiasi individuo umano vivo al calcolo utilitaristico della differenza tra gioia e dolore, oppure al confronto comparativo tra utilità e danno per la comunità.

Scaturisce da quanto si è detto che è un'offesa alla dignità umana porre ad un essere umano vivo nella situazione di dover dimostrare la propria uma-

¹⁵ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, p. 157 (abbiamo modificato leggermente la traduzione italiana). Per un'analisi del contesto della riflessione kantiana, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *I. Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1977.

nità o di dover giustificare il proprio valore secondo criteri stabiliti dal consenso scientifico o sociale. I diritti fondati sulla dignità umana implicano in se stessi un criterio di umanità. Come ha scritto R. Spaemann, «da quando esiste parlando in assoluto, un diritto dell'uomo, non si è autorizzati a definire il carattere che dovrebbero avere i portatori di questo diritto»¹⁶. Se si attribuisce ad un foro umano la competenza di stabilire chi, tra gli uomini vivi, è persona e chi non lo è, allora i diritti umani non sarebbero diritti legati necessariamente alla condizione umana, ma una concessione da parte di quelli che possono decidere chi è uomo in senso giuridico. L'idea di dignità consiste appunto nell'affermare che, per quanto riguarda il loro valore fondamentale, non è possibile stabilire distinzioni rilevanti tra gli uomini vivi. In questo senso, si può affermare che il modo in cui un embrione diventa feto, bambino, ragazzo e adulto, implica già che deve essere trattato non come una cosa, ma come quello che è: un essere umano. Se fosse trattato come una cosa mentre non si manifestano in lui i primi segni della razionalità o di qualsiasi altro criterio convenzionale di umanità, questi criteri non si manifesterebbero mai. L'idea stessa di diritto umano comporta che il concepito da una madre umana ha diritto ad un credito di umanità¹⁷.

3. Il principio di uguaglianza

La dignità umana intesa in senso basilico ha il suo fondamento nell'umanità come condizione ontologica, che è comune a tutti gli uomini, e non nella manifestazione empirica dei singoli segni distintivi della personalità. Tutti gli individui umani vivi hanno la stessa dignità. Da qui scaturisce l'esigenza etica di trattare tutti gli uomini come uguali in senso basilico, indipendentemente dalle loro molteplici disuguaglianze empiriche, e ciò per il solo motivo che tutti sono ugualmente essere umani. Questo è il principio etico di uguaglianza, che può essere espresso anche così: il riconoscimento dei diritti di uguaglianza (uguale rispetto, uguale libertà, ecc.) non è legato ad altro distintivo che non sia quello della condizione umana di un individuo vivente, condizione o natura in cui tutti gli individui umani convengono antecedentemente a qualsiasi differenziazione biologica, sociale, politica o culturale.

¹⁶ R. SPAEMANN, *Discussioni sulla vita "degnata di essere vissuta"*, «Cultura & Libri» IV/27 (1987) 509.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 510.

La giustizia richiede il riconoscimento del principio di uguaglianza come limite etico insuperabile: tutti gli uomini, nel perseguire i loro scopi, non possono violare i diritti fondamentali degli altri, così come gli altri devono rispettare i beni e i diritti legati alla condizione umana di ciascuno di noi. In questo senso, il principio della qualità della vita, inteso come insieme di parametri che permetterebbero di conoscere il valore reale di ogni singola vita umana, non è compatibile con il principio dell'uguale dignità fondamentale di tutti gli uomini. Il valore della persona dipenderebbe allora da criteri stabiliti da altri, e non dalla condizione umana. Inoltre, in base a tali criteri si stabiliscono differenze qualitative tra gli esseri umani, secondo le quali la vita di alcuni va sostenuta e la vita di altri può essere abbandonata o interrotta. Viene quindi negata l'uguaglianza per quanto riguarda la vita, un bene fondamentale legato essenzialmente alla dignità umana.

4. L'inviolabilità della vita umana come esigenza minimale della dignità dell'uomo

La dignità umana possiede anche una dimensione morale, vale a dire, una dimensione legata non al fatto di essere uomo, ma alla rettitudine morale dell'agire. Chi agisce moralmente bene è degno in senso morale. Chi agisce male, e solo in quanto che agisce male, non è degno, offende la dignità umana. In questo senso la dignità umana è una realtà molto ampia: evitare il furto, la menzogna, l'adulterio, ecc. sono esigenze della dignità umana, presa nella totalità del suo contenuto, e quindi in senso massimale. *L'inviolabilità della vita e dell'integrità fisica degli altri è invece un'esigenza minimale della dignità umana*¹⁸. Ciò significa che il rispetto della vita degli altri è un minimo, assolutamente necessario, da esigere a tutti senza eccezioni, anche attraverso la coercizione giuridica, e che non è fondato su altro criterio che non sia quello della nostra comune condizione umana.

Che si tratti di un'esigenza minimale si vede chiaramente se si considera che la vita è un bene di carattere fondamentale, presupposto da qualsiasi altro bene umano (la libertà, ecc.): il rispetto della vita è presupposto dal rispetto di qualsiasi altro bene umano. Se non è garantito il rispetto della vita non è garantito lo spazio in cui la persona può crescere, espandersi e decidere liberamente, essere una cosa o un'altra, ecc. L'aver dignità, e non prezzo, ha l'implicazione minimale che nessuno può essere sacrificato come mezzo per

¹⁸ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 182-186.

un fine estraneo, neppure per amore di un grande bene come la salute delle future generazioni. Quindi, il rispetto della vita altrui deve essere riconosciuto come il confine che nessuna attività individuale o statale può oltrepassare. Con ragione diceva Guardini che la personalità da all'uomo la sua dignità, lo distingue dalle cose e ne fa un soggetto. Si tratta alquanto come cosa, in quanto lo si possiede, lo si usa, e per finire lo si distrugge. La proibizione di uccidere l'uomo rappresenta il coronamento della proibizione di trattarlo come una cosa¹⁹. Non essere trattato come cosa è certamente esigenza minimale della dignità umana.

Per quanto riguarda questa esigenza fondamentale della dignità umana, non è ammissibile alcuna discriminazione, neppure quella fondata sui diversi periodi della vita. Noi nasciamo come uomini in virtù di ciò che siamo. Non siamo chiamati a divenire uomini per volontà di una maggioranza politica. Perciò, anche in situazioni conflittuali, è determinante l'appartenenza naturale alla specie biologica umana, il solo distintivo della discendenza umana o, qualora la linea di confine dell'intervento biomedico dovesse spostarsi in avanti, il distintivo della procreazione da parte di essere umani. Il non uccidere, quale esigenza minimale della dignità umana, vale ugualmente per gli stadi primitivi della vita umana, in cui comincia a delinarsi l'essere personale del figlio. Con questo non si impone alla ricerca biomedica limiti diversi da quelli che la dignità personale impone all'azione responsabile in qualsiasi altro campo dell'attività umana. È universalmente riconosciuto che il principio "non uccidere" va rispettato nella soluzione e composizione civile di qualsiasi conflitto.

5. La vita come oggetto di un diritto fondamentale

Intendiamo sottolineare ora che *il rispetto della vita umana è una questione fondamentale di giustizia*. Perciò non si può rinunciare alla sua protezione invocando la tolleranza, la libertà di pensiero, il pluralismo delle concezioni del bene, ecc. Quando in una società esistono diverse concezioni dell'uomo e del mondo che sono in qualche modo conflittuali, si può pensare che non è compito dello Stato risolvere tale conflitto, e che quindi esso debba garantire la condizioni generali della convivenza, lasciando poi a singoli cittadini la libertà di promuovere le concezioni che ritengono giusto promuovere.

¹⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Il diritto alla vita prima della nascita*, La Locusta, Vicenza 1985, p. 20.

Ciascuno può avere la sua idea della felicità, almeno fino a certo punto. Ma i conflitti etici che riguardano questioni di giustizia non possono essere risolti richiamandosi alla propria posizione, diversa dall'uno all'altro. Qui non c'è solo un conflitto di concezioni ideali, ma sono in gioco diritti certi di terze persone, che non si tutelano con la sola tolleranza. Tali questioni possono essere risolte soltanto su un fondamento che preesiste alle preferenze culturali di singoli uomini, e che sia valido per tutti. Il modo più antico e più universale di risolvere i conflitti riguardanti il corpo e la vita fisica in base a un criterio elementare di giustizia è appunto il divieto di uccidere²⁰.

Forse conviene aggiungere che la libertà è un grado di vita, il grado più alto della vita dello spirito. La libertà esprime il modo in cui lo spirito vive. Invocare la libertà (di pensiero, di opinione, ecc.) per distruggere la vita di un essere libero è una contraddizione insostenibile. La mia libertà finisce dove inizia il diritto alla vita degli altri, per la stessa ragione che la libertà degli altri deve fermarsi laddove inizia il mio diritto alla vita. Chi attenta contro la vita degli altri non può invocare in proprio vantaggio né la libertà né la tolleranza né il pluralismo delle concezioni del bene.

6. La sacralità della vita

L'enciclica *Evangelium vitae*, conformandosi al modo di parlare tradizionale della dottrina ecclesiale, della catechesi e della teologia, afferma che la vita umana è sacra²¹. Questa affermazione ha un chiaro fondamento biblico, benché ci siano discussioni teologiche sul significato esatto e la portata del principio della sacralità della vita²². Noi riteniamo che con quella idea si intende dare risposta a la seguente domanda: perché la vita umana è sempre un bene intrinseco di grande importanza, anche quando le apparenze potrebbero

²⁰ Un'esposizione sintetica di quest'argomentazione si trova in SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 18-XI-1974, n. 2. Per un'esposizione più ampia, si veda E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 186-188.

²¹ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 2, 22, 53, 61, 62, 81, 87. Si veda anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2258 e 2319.

²² Cfr. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, pp. 167-189. Schüller è molto critico riguardo al modo in cui è stato impiegato il principio della sacralità della vita dalla teologia morale. Per una interpretazione più costruttiva del valore assoluto del comandamento "non uccidere", cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 280-288.

far pensare il contrario? La risposta essenziale a tale domanda non è: perché la vita è piacevole, perché tutti i viventi vogliono vivere e nessuno vuole morire, perché sono pieno di forze e di tanti buoni progetti, ecc. La risposta ultima è un'altra: la vita umana è sempre un bene perché è un dono specialissimo del Creatore, segno della sua presenza e orma della sua gloria. «Nell'uomo — dice *Evangelium vitae* — risplende un riflesso della stessa realtà di Dio»²³.

Ciò spiega, a nostro avviso, perché l'idea di sacralità è stata invocata dalla tradizione teologica cattolica per *escludere assolutamente la volontà omicida*, cioè ogni volere intenzionale rispondente ad un giudizio pratico secondo il quale è bene che Tizio sia tolto di mezzo, perché la sua vita è un male, sia considerandola in se stessa, sia perché intralcia i propri programmi o perché impone degli oneri o delle responsabilità. L'idea di sacralità generalmente non viene invocata invece in riferimento a altri comportamenti, giusti o sbagliati che siano, che nella loro struttura intenzionale mirano a difendere la vita della persona o della collettività, anche se possa seguirne la morte di qualcuno come effetto collaterale o preterintenzionale (per esempio, la legittima difesa). In altri termini: *ciò che l'idea di sacralità della vita umana esclude assolutamente è il pensiero che, in determinate circostanze, la vita di un concreto essere umano è un male che legittimamente deve essere eliminato dalla terra*. E, qualora un essere umano venisse eliminato, l'idea di sacralità sottolinea la particolare gravità di un tale atto²⁴. La volontà omicida non solo attenta contro un bene di grande importanza, commettendo una grave ingiustizia, ma attenta anche contro un bene sacro, divino, nel quale si «rispecchia l'inviolabilità stessa del Creatore»²⁵.

Alcuni autori presentano criticamente un'interpretazione caricaturale del principio della sacralità della vita, come se il suo significato fosse quello di affermare una prerogativa divina che esclude qualsiasi intervento dell'intelligenza umana nella promozione della vita e della sua auspicabile qualità. Tali autori tendono ad identificare questo principio con una specie di opposizione aspra a qualsiasi applicazione dei progressi scientifici nell'ambito della vita. Può servire come esempio un brano del saggio di D. Hume *Sul suicidio*: «Dobbiamo noi ritenere che l'onnipotente abbia riservato per sé in particolare il potere di disporre della vita degli uomini, e non abbia sottoposto

²³ *Evangelium vitae*, n. 34.

²⁴ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 55.

²⁵ *Evangelium vitae*, n. 53.

questo evento, come tutti gli altri, alle leggi generali dell'universo? [...] Se disporre della vita umana fosse una prerogativa peculiare dell'onnipotente, al punto che per gli uomini disporre della propria vita fosse un'usurpazione dei suoi diritti, sarebbe egualmente criminoso salvare o preservare la vita. Se cerco di scansare un sasso che mi cade sulla testa, disturbo il corso della natura e invado il dominio peculiare dell'onnipotente, prolungando la mia vita oltre il periodo che, in base alle leggi generali della materia e del moto, le era assegnato»²⁶.

Questa obiezione fraintende il senso del principio della sacralità della vita. Il principio afferma che la vita è sempre un bene, che è stato affidato agli uomini, e che implica pertanto un compito e una responsabilità. Non va quindi interpretato come se Dio e l'uomo fossero due poteri opposti o concorrenti, e quindi la signoria di Dio escludesse qualsiasi intervento dell'intelligenza umana in favore della vita umana e della sua qualità (come se Dio e l'uomo fossero due automobilisti che si contendono uno stesso spazio di parcheggio: o l'occupa l'uno o l'occupa l'altro). Questo sarebbe una forma del tutto inadeguata per esprimere in generale i rapporti che intercorrono tra Dio e gli uomini: siamo figli di Dio, e non perciò siamo meno figli dei nostri genitori; dobbiamo la vita ai nostri genitori, e non per questo è meno vero che la dobbiamo anche a Dio. Non si è figli di Dio allo stesso modo e sullo stesso piano in cui lo si è dei genitori umani. Questi generano come collaboratori di Dio. Dio crea, i genitori umani procreano. Per quanto riguarda la fine della vita, è vero che ci uccide per esempio un tumore, e nel contempo è ugualmente vero che è Dio a chiamarci a passare alla vita definitiva.

La sacralità della vita significa pertanto che la vita umana è un bene sacro, ma un bene sacro che Dio affida alla responsabilità umana. Dio affida a ciascuno la propria vita, e in certe circostanze anche la vita degli altri, particolarmente quando essa è debole e non può provvedere a se stessa. L'affidamento della vita umana all'uomo implica senz'altro un potere umano di disposizione, che va interpretato come collaborazione con Dio, e quindi come richiedente un atteggiamento di servizio, di amore, e non di dominio arbitrario né di produzione. L'enciclica lo esprime affermando che l'uomo ha una signoria sulla vita, non assoluta, ma sì ministeriale, «riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio. Per questo l'uomo deve viverla con sapienza e

²⁶ D. HUME, *Sul suicidio*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, volume III, pp. 588-589.

amore, partecipando alla sapienza e all'amore incommensurabili di Dio»²⁷. In quanto il principio afferma che la vita è sempre un bene, anche quando apparentemente non sembra esserlo, afferma anche che distruggerlo direttamente e deliberatamente è sempre un errore morale. Solo Dio può deliberare quale è il momento giusto di lasciare questo mondo e passare alla vita definitiva. Questo non significa che solo Dio può uccidere. Dio non uccide. Sono gli uomini che devono morire. Ma non spetta agli uomini determinare il momento in cui deve avvenire la morte per ciascuno, perché solo Dio può sapere quale è il miglior momento di passare da questo mondo all'altro per ogni singola persona. Nei confronti del potere decisionale dell'uomo, la vita è sempre un bene.

7. Il ruolo etico politico del principio dell'inviolabilità della vita umana

La cultura politica moderna presuppone un ethos della pace-sicurezza, della libertà e della giustizia, che ne assicura la legittimazione morale. Per quanto riguarda la pace-sicurezza, la cultura politica moderna richiede la monopolizzazione della forza fisica da parte dello Stato e la proscrizione della violenza nelle relazioni umane. I singoli rinunciano all'uso della forza, e la loro sicurezza è interamente garantita dallo Stato²⁸. Con altre parole: lo stato moderno nasce nella misura in cui disarmi i suoi cittadini e riesce a far osservare in maniera sempre più effettiva il divieto di uccidere. Questo tipo di organizzazione della convivenza umana è da tutti considerato una conquista che non può essere abbandonata.

Un allentamento di questo principio scatenerrebbe il fenomeno conosciuto come pendio scivoloso, che alla fin fine porterebbe alla barbarie. Il divieto di uccidere può svolgere la sua funzione pacificatrice, di eliminazione della violenza dalle relazioni umane, solo se viene efficacemente osservato e garantito anche nei casi limite problematici. Perciò la vita va tutelata dallo Stato. È una questione di giustizia, che sta alla base della convivenza, e che lo Stato non può delegare alle svariate convinzioni individuali. Giustamente N. Bobbio rispondeva, a chi si richiamava al patto sociale in favore dell'aborto,

²⁷ *Evangelium vitae*, n. 52.

²⁸ Il radicamento dello Stato moderno nei valori etico-politici della pace, la libertà e la giustizia è stata messa vigorosamente in luce da M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4^a ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990. Su tutta questa tematica, cfr. M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, in «Acta Philosophica» I/2 (1992) 233-263.

«che il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita»²⁹.

Il rispetto dei diritti umani fondamentali — tra i quali il diritto alla vita occupa il primo posto — è la condizione che veramente distingue uno Stato costituzionale democratico da uno Stato che non lo è³⁰. Alcuni regimi totalitari del passato avevano una costituzione scritta, ma non erano stati costituzionali, perché il potere di certi organi dello Stato (o del Partito) non erano, almeno in pratica, limitati dai diritti della persona. Con altre parole, in uno Stato democratico e costituzionale la vita non può non essere tutelata. Se non fosse tutelata, a lungo andare lo Stato non potrebbe più assolvere la sua funzione pacificatrice, e la violenza privata entrerebbe a formar parte di nuovo delle relazioni interumane.

8. Implicazioni normative del principio dell'inviolabilità della vita umana

Dal principio dell'inviolabilità della vita umana scaturisce immediatamente una norma negativa, che è stata formulata in modo assai solenne dall'enciclica *Evangelium vitae*: «Con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale. Tale dottrina, fondata in quella legge non scritta che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore (cfr. *Rm* 2, 14-15), è riaffermata dalla Sacra Scrittura, trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale»³¹.

Il riferimento esplicito al Magistero ordinario e universale intende significare che in questo insegnamento morale la Chiesa ha impegnato il carisma

²⁹ Intervista rilasciata da N. Bobbio a «La Stampa» del 15-V-1981. Citato da A. PALINI, *Aborto. Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 74.

³⁰ Cfr. P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellem Verständnis der Grundrechte und zur Lehre von Gesetzesvorbehalt*, 3^a ed. ampliata, C.F. Müller, Heidelberg 1983 (traduzione parziale italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993); N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, UTET, Torino 1976.

³¹ *Evangelium vitae*, n. 57.

dell'infallibilità³². La formula impiegata contiene altresì la precisazione che l'uccisione che sempre e senza eccezioni è gravemente immorale, è quella che risponde ad una scelta deliberata, e deve essere uccisione di una persona innocente. La legittima difesa e la pena di morte non rientrano in tale formula assoluta, e sono oggetto di un trattamento specifico³³. C'è da precisare, inoltre, che il significato che ha qui l'aggettivo innocente «non è quello comune, cioè: chi è immune da colpa. Secondo il tradizionale linguaggio teologico e canonico, qui il termine ha sostanzialmente il suo significato etimologico, cioè “non nocens” (come, per esempio, “incredibile” = “non credibile”; “insipiente” = “non sapiente”, ecc.), e vuol dire che “non sta aggredendo”; con la ulteriore, ma sottintesa, indicazione dell'oggetto dell'aggressione, che è la vita altrui»³⁴. Una persona completamente pazza, senza alcuna responsabilità morale, che aggredisce gravemente un'altra, non sarebbe innocente in questo senso.

Il principio morale dell'inviolabilità della vita umana esclude ogni forma di uccisione intenzionale di un essere umano innocente; esso non esclude invece il potere di disposizione che *Evangelium vitae* chiama «ministeriale»³⁵. Se Dio affida alla persona il dono della sua propria vita e, in certe circostanze, anche il dono della vita altrui (dei figli, dei genitori anziani o malati), la vita rappresenta un compito morale per colui cui è stata affidata. Tale compito comprende l'amore (l'odio mai è lecito) e il rispetto, e in circostanze particolari anche un'opera positiva di promozione, difesa o sostegno (la madre riguardo al figlio che porta nel grembo, i figli rispetto ai genitori anziani o malati). Tuttavia, la realizzazione del compito etico compreso in ogni vita umana può talvolta richiedere prendere delle decisioni, su se stessi o sugli altri, che persino mettono a rischio la propria vita. Questo succede, per esempio, nel caso del medico o del sacerdote che si dedicano alla cura di persone con malattie infettive gravi, e in quello della legittima autorità che affida al sacerdote o al medico la cura di queste persone. Questo sacrificio personale può essere accettato o legittimamente chiesto ad altri perché è in linea o anche coincide con la realizzazione più eccellente e la valorizzazione più piena della personalità etica dell'uomo (carità). Per questo, tale sacrificio è perfettamente con-

³² Sul valore teologico di questo pronunciamento si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La legge divina del “Non uccidere”*, «Studi Cattolici» 413/414 (1995) 435-444.

³³ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 55-56.

³⁴ L. CICCONE, *La vita umana*, Ares, Milano 2000, p. 42

³⁵ *Evangelium vitae*, n. 52.

gruo con il valore sacro della vita umana, giacché anche nella capacità di sacrificarsi in favore del prossimo bisognoso l'uomo è immagine del Dio che ha preso la nostra natura per offrire il suo sangue per noi. Ma una cosa è disporre della propria vita o della vita altrui — nel senso che abbiamo appena indicato — per realizzare l'eccellenza morale con la quale l'uomo imita supremamente Dio, ed *altra è negare o distruggere la propria vita o la vita altrui perché si rifiuta completamente il compito etico che ci presenta il nostro vivere o il vivere della persona che ci è affidata* (figlio malato; aborto, eutanasia, ecc.).

Ciò che *Evangelium vitae* ha detto, applicando il principio della sacralità della vita, è:

1) che non esiste circostanza alcuna nella quale la decisione di uccidere un innocente sia adeguata a ciò che una persona è, all'immagine divina in essa presente;

2) che non esistono circostanze in cui il compito etico che ogni vita comporta, per se stesso o per gli altri, possa essere realizzato impedendo che il soggetto morale stesso viva o, se è il caso, impedendogli che nasca, anche quando si preveda per lui una vita piena di dolore o una vita limitata da un forte "handicap".

Dal principio dell'inviolabilità e della sacralità della vita deriva anche un dovere positivo generale di promuovere e sostenere la vita. Come succede con le altre norme positive, obbligano *semper, sed non pro semper*. Bisogna tener conto di molte circostanze (un medico è obbligato a certi comportamenti che non obbligano chi non è medico). E in ogni caso la morte inevitabile deve essere accettata (illiceità dell'accanimento terapeutico).