



KARL RAHNER (1966): *EXPERIMENT MENSCH*.  
L'ALBA INCOMPIUTA DI UNA  
'ANTROPOTECNICA' CRISTIANA. TEOLOGI A  
CONFRONTO CON PETER SLOTERDIJK

Gianfilippo Giustozzi

Istituto Teologico Marchigiano  
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Pescara  
giangustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: KARL RAHNER (1966): *EXPERIMENT MENSCH*. THE UNFULFILLED DAWN OF A CHRISTIAN "ANTROPOTECHNICS"

ABSTRACT

After analysing Peter Sloterdijk's interpretation of the essay *Experiment Mensch* written by Karl Rahner in 1966, the article takes into consideration the discussion that occurred among some German-speaking theologians on the correctness of Sloterdijk's interpretation and on the value of the theological-moral discourse developed by Rahner in the aforementioned essay. The focus of the article then moves to a detailed analysis of the kind of theological ethics developed by Rahner in *Experiment Mensch* which, in his intentions, should have worked as an alternative paradigm to the hegemonic "manualistic moral theology" in the coeval Catholic culture.

KEYWORDS: Karl Rahner, Peter Sloterdijk, Bioethics, Catholic Ethics, Anthropotechnics, Transhumanism

Nel saggio *Der operable Mensch*<sup>1</sup>, pubblicato nel 2001 nel libro di accompagnamento di una mostra tenuta a Dresda al Deutsches Hygiene-Museum

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie*, in Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe-Aktion Mensch e.w. (hrsg.), *Der im-perfekte Mensch. Vom rechte auf Unvollkommenheit*, Hatje Cents Verlag, Bonn 2001, pp. 97-114. La traduzione italiana di questo saggio è contenuta in P. Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 166-184.

dal 20 dicembre 2000 al 12 agosto 2001, Sloterdijk fa un breve accenno a *Experiment Mensch*, uno scritto di Rahner pubblicato nel 1966 nel volume del *Festschrift* per i sessant'anni del filosofo Max Müller<sup>2</sup>. Questo stesso scritto, nel corso del 1965, era stato utilizzato dal teologo tedesco come testo di tredici conferenze, nove delle quali tenute in Olanda, Germania, Austria, quattro in Italia, aventi come argomento i riflessi, sul piano teologico-morale, dell'espansione del potere di controllo e di indirizzo che il sapere tecnico-scientifico ha acquisito non solo nei confronti della natura, ma anche della vita biofisica, psichica, sociale, degli uomini. In questo testo, inoltre, anche se non lo dichiara espressamente, Rahner delinea un paradigma teologico-morale alternativo a quello ispirato alla metafisica neoscolastica dell'essere e al discorso morale da essa dedotto, di cui la «teologia romana»<sup>3</sup> e la riflessione teologico-morale ad essa afferente si servivano per affrontare il problema della contraccezione, all'epoca oggetto di una vivace discussione tra esponenti di paradigmi rivali, prima che l'Enciclica *Humanae Vitae*, apparsa nel luglio 1968, ne indicasse una soluzione in linea con il paradigma della «teologia romana»<sup>4</sup>.

#### 1. PETER SLOTERDIJK LETTORE DEL SAGGIO RAHNERIANO *EXPERIMENT MENSCH*

Il saggio, al di là del riferimento ad esso contenuto in un articolo del moralista cattolico Dietmar Mieth, apparso nel 1969, dedicato alla manipolazione genetica<sup>5</sup>, e del rapido cenno presente nel *Manuale di bioetica* del bioeticista cattolico Elio Sgreccia<sup>6</sup>, passa sostanzialmente inosservato, fin quando Peter Sloterdijk, nel 2001, lo cita, e arruola il suo autore come alleato inaspettato, in campo cristiano, della sua «Antropotecnica». Il filosofo tedesco rimanda

<sup>2</sup> K. Rahner, *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, in H. Rombach (hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1966, pp. 45-69. La traduzione italiana di questo testo è reperibile in K. Rahner, *L'uomo come oggetto di sperimentazione. Considerazioni teologiche sull'automanipolazione dell'uomo*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, tr. it. di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 305-336.

<sup>3</sup> Sul dispositivo teorico della «Teologia Romana», cfr. P. Petrucci, *Romolo Murri cristiano nella storia*, Andrea Livi Editore, Fermo 2022, pp. 7-22. Sul discorso teologico-morale di questa scuola di pensiero, cfr. S. Serafini, *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium Edizioni, Roma 2019, pp. 226-234.

<sup>4</sup> Sul tormentato cammino che ha portato alla redazione dell'Enciclica *Humanae Vitae*, cfr. G. Marengo, *La nascita di un'Enciclica. L'Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018; H. Küng, *Infallibile? Una domanda*, tr. it. di G. Re, Editrice Queriniana, Brescia 1970.

<sup>5</sup> D. Mieth, *Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie*, in «Wort und Wahrheit», 24 (1969), pp. 363-371.

<sup>6</sup> E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 404.

infatti al saggio di Rahner del 1966 nel contesto di una riflessione che vede negli sviluppi delle tecniche un riferimento essenziale per un'adeguata comprensione della vita umana. Essa, per essere correttamente compresa, va sottratta alle astrazioni dell'antropologia e trattata facendo riferimento al modello euristico dell'«Antropotecnica».

Se c'è l'uomo, è solo perché – scrive – una tecnica l'ha prodotto a partire dalla preumanità. È propriamente essa ciò che crea l'uomo o il *plan* a partire dal quale la frase “ci sono uomini” può essere vera. Perciò agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro “natura” cioè, quando si mutano in modo autotecnico. Questi interventi e aiuti dovrebbero avvenire però a un livello di comprensione della “natura” biologica e culturale dell'uomo così alto, da permettere che nascano delle autentiche produzioni di successo, con un potenziale evolutivo<sup>7</sup>.

Sloterdijk sostiene che, nello spazio del linguaggio cristiano su Dio e sull'uomo, Rahner ha costruito un discorso antropologico analogo alla sua «Antropotecnica». Per il teologo tedesco, scrive infatti, all'«ethos dell'uomo maturo», identificato come «“l'uomo dell'odierna autoprassi”», appartiene la capacità di dar forma alla natura e alla propria esistenza attraverso «“una libertà di automanipolazione categoriale”» che è il prodotto della «liberazione cristiana dalla temibile necessità naturale»<sup>8</sup>.

La presenza, nel saggio di Rahner, di un discorso che identifica l'uomo come ente la cui libertà accede alla possibilità di «dar forma» anche alla propria struttura biofisica determina l'enunciazione della definizione dell'uomo come «essere operabile», una figura inedita dell'umano che sta muovendo i primi passi verso un futuro i cui sviluppi sono, secondo il teologo tedesco, ancora piuttosto «oscuri».

L'uomo maturo – scrive infatti Rahner nel passo riportato da Sloterdijk nel saggio del 2001 – deve volere essere l'uomo operabile, anche se la misura e il modo giusto di questa automanipolazione sono ancora ampiamente oscuri [...]. Ma è vero che il futuro dell'automanipolazione umana è già iniziato<sup>9</sup>.

La definizione dell'uomo con la formula «uomo operabile», ripresa da Sloterdijk come titolo del saggio del 2001, induce il filosofo tedesco ad arruolare il gesuita tra gli esponenti di un pensiero non allineato alla «isteria antitecnologica»<sup>10</sup> che caratterizza parti rilevanti del pensiero occidentale. In lui riconosce, inoltre, l'esponente di un'ontologia e di un'etica non egemo-

<sup>7</sup> Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati*, p. 177.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 176.

nizzate dalla visione della natura e della vita umana come realtà strutturate da ordinamenti fondati su «modelli originari atemporali»<sup>11</sup>. Decontaminate dal primato dell'immutabile, l'ontologia e l'etica possono evidenziare il ruolo che la storicità, lo sviluppo delle tecniche, delle istituzioni, giocano nella costruzione dell'esistenza umana e nella comprensione delle dinamiche del suo agire.

Rahner riflette sul significato dell'avvento del «uomo operabile», cioè del soggetto che tramite la nascita, il potenziamento, l'espansione del sapere tecnico-scientifico è divenuto capace di interventi che trasformano la sua vita biofisica, psichica, sociale, nell'orizzonte di una ermeneutica teologica della tecnica, che viene sintetizzata nella formula «ontologia del soggetto e del suo operare»<sup>12</sup>.

Sloterdijk svolge la medesima operazione servendosi di categorie come «Antropotecnica» e «omeotecnica». Con esse indica una forma di pensiero che si propone di lasciarsi alle spalle le partizioni dell'ente prodotte dalla metafisica, ispirate alla logica della separazione tra naturale e artificiale, e di uscire dal vicolo cieco di una mentalità che concepisce la tecnica come il sistema delle pratiche che consacra l'essere umano come padrone di una natura identificata come «materia grezza»<sup>13</sup> da modellare. Facendo appello alla categoria di «omeotecnica» indica una forma di operatività, che, servendosi di «strategie co-intelligenti e co-informative»<sup>14</sup>, dà luogo a forme di sapere tecnico-scientifico nelle quali «i materiali vengono concepiti a partire dal loro senso proprio e vengono utilizzati nelle operazioni sulla base della loro idoneità di massima»<sup>15</sup>. In tal modo si fa strada «una cultura della ragione post-paranoide»<sup>16</sup> che si lascia alle spalle l'*habitus* impositivo e gerarchizzante tipico dei «soggetti grezzi», sostituito da un pensiero post-umanista che nei biologi e nei tecnici dell'intelligenza artificiale trova i rappresentanti più significativi<sup>17</sup>.

Antiplatoneismo e visione dell'uomo come potenza attiva di trasformazione della natura e della propria vita sono gli elementi che accomunano Rahner e Sloterdijk. Essi si dividono però sulla definizione dello sfondo che funge da orizzonte complessivo di interpretazione della tecnica e delle problematiche connesse all'espansione del suo potere costruttivo. Il primo vede nell'ermeneutica teologica della tecnica lo strumento più adeguato per fugare il pericolo insito in una pratica della tecnoscienza come sapere assoluto finalizzato alla costruzione di un mondo umano totalmente pianificato, senza male e senza morte. Il secondo vede invece nell'«Antropotecnica», declinata

<sup>11</sup> Ivi, p. 182.

<sup>12</sup> Rahner, *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, p. 317.

<sup>13</sup> Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati*, p. 179.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 180.

<sup>17</sup> Sull'argomento, cfr. in particolare Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati*, p. 182.

in direzione dell'«omeotecnica», la cultura che consente di neutralizzare lo «schiavismo ontologico»<sup>18</sup> insito nella mentalità tipica dei «soggetti grezzi» che riducono il rapporto uomo-natura e il rapporto uomo-uomo ad una questione di dominio e di definizione di gerarchie.

## 2. DIETMAR MIETH IN DISPUTA CON PETER SLOTERDIJK

Nel 2004, anno in cui ricorre il centesimo anniversario della nascita di Rahner, e il ventesimo anniversario della sua morte, il teologo cattolico Dietmar Mieth, e Thomas Laubach docente di etica teologica a Tübingen, pubblicano due articoli<sup>19</sup> nei quali discutono l'interpretazione offerta da Sloterdijk del saggio di Rahner, apparso nel 1966, dedicato ad una riflessione teologica sull'«uomo come oggetto di sperimentazione».

Il moralista cattolico Dietmar Mieth, oltre a valutare negativamente l'interpretazione dell'articolo di Rahner delineata da Sloterdijk, dissente dal discorso antropologico da lui proposto, poiché pone a suo avviso un'enfasi eccessiva sulle capacità risolutive della «omeotecnica». Reputa infatti che tale categoria non abbia quel potere di contenimento degli effetti avversi del sapere tecnico-scientifico ad essa assegnato da Sloterdijk, il quale mette in conto le negatività della tecnoscienza alla «cultura paranoide» appartenente ai «soggetti grezzi» prodotti dalla logica binaria tipica dell'ontologia e dell'etica che danno forma al loro agire distruttivo e impositivo.

A differenza di Sloterdijk, Mieth non ritiene che la «omeotecnica» sia in grado di liberare la prassi umana dalle distorsioni in essa presenti fino al punto da rendere obsoleta l'alternativa tra vita e morte, benedizione e maledizione, presente nella Bibbia, che viene liquidata dal filosofo di Karlsruhe come variante della logica binaria che è all'origine della cultura che ha prodotto l'asservimento della natura e delle persone. In tal senso, per il teologo cattolico, «ciò che salva non è dato contemporaneamente al pericolo»<sup>20</sup>, come, a suo avviso, in linea con Hölderlin e Heidegger, sostiene Sloterdijk.

Mieth, dopo aver enunciato le sue osservazioni critiche sul pensiero di Sloterdijk, si concentra sulla discussione dell'interpretazione da lui offerta del saggio di Rahner del 1966, per poi concludere con un giudizio sul pensiero espresso dal gesuita nello scritto in questione, che, al di là dell'apprezzamento dell'autore per le sue doti speculative, suona come una sostanziale smentita delle tesi da lui sostenute.

Mieth sostiene che Sloterdijk offre una lettura unilaterale del pensiero

<sup>18</sup> Ivi, p. 178.

<sup>19</sup> D. Mieth, «Der operable Mensch». *Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput*, in «Stimmen der Zeit», 222 (2004), pp. 807-817; Th. Laubach, *Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischen Eingriffe?*, in «Ethika», 12 (2004), pp. 181-195.

<sup>20</sup> Mieth, «Der operable Mensch», p. 809.

espresso da Rahner sull'«uomo operabile». Questa lettura inadeguata del saggio del gesuita determina il suo arruolamento tra gli esponenti della visione dell'uomo come ente «fabbricabile». Egli reputa, invece, che Rahner, nel riflettere teologicamente sul fatto che l'uomo, attraverso le possibilità aperte dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico, accede a una condizione in cui può attivamente «costruire» se stesso, sia molto più «cauto» di quanto sostiene Sloterdijk.

Per il moralista cattolico, il gesuita pone dei «limiti» all'«automanipolazione» dell'uomo attraverso le pratiche della tecnoscienza servendosi del riferimento a categorie come peccato, morte, finitudine, e alla costituzione dell'uomo come soggetto la cui libertà non deve essere distrutta dall'azione di trasformazione della sua costituzione biofisica, psichica, sociale, resa possibile dagli avanzamenti delle scienze della natura e delle scienze umane. Sulla base di questi riferimenti, Mieth ritiene che l'«uomo operabile» evocato da Rahner non possa essere identificato come l'effetto di una «fabbricazione». Infatti, a differenza di quanto sostiene Sloterdijk, l'uomo non è il prodotto delle «coproduzioni» di tecnologie, neppure di quelle che sono appannaggio di soggetti «raffinati» che interagiscono in maniera non coattiva e non gerarchizzante nelle trasformazioni della natura e nella costruzione della vita sociale. «L'uomo operabile» di Rahner è infatti, secondo Mieth, il prodotto di una «co-creatività», termine mutuato dal filosofo Heinrich Rombach, nella quale l'espansione del potere costruttivo della libertà umana favorito dagli avanzamenti della tecnoscienza agisce nello spazio della relazione con Dio, e in quello della consapevolezza della fallibilità delle decisioni umane e della condizione finita dell'esistenza.

Mieth è convinto che «il contributo di Karl Rahner darà ancora a pensare»<sup>21</sup>, anche con le «restrizioni» che egli pone rispetto all'interpretazione del suo articolo fornita da Sloterdijk. A suo avviso, infatti, il gesuita ha il merito di spingere la Chiesa a non costruire «trincee» davanti all'«irruzione» del nuovo prodotta dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico. Al tempo stesso, però, ha l'accortezza di lasciare un «promemoria» che invita i credenti a «non trascurare peccato, finitudine, morte, quando si tratta dell'agire libero dell'uomo e del suo futuro»<sup>22</sup>.

### 2.1. PRO E CONTRO RAHNER

Dopo aver messo in luce l'inadeguatezza dell'interpretazione del saggio di Rahner offerta da Sloterdijk, e aver indicato la presenza in esso di elementi di attualità, Mieth esprime delle valutazioni decisamente critiche sul pensiero in esso contenuto. Nel far questo, contestualizzata la riflessione del gesuita in un orizzonte teologico che, a suo avviso, è contrassegnato da tre elementi: il forte influsso del pensiero di Pierre Teilhard de Chardin, la

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 816.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

valorizzazione dell'autonomia delle realtà terrene legata alla recezione del documento conciliare *Gaudium et Spes*, la lotta interna alla Chiesa sull'uso della pillola contraccettiva, che, nell'*Humanae Vitae*, l'Enciclica pubblicata da Paolo VI nel luglio 1968, prende la direzione da cui il saggio del 1966, *Experiment Mensch*, «indirettamente, ma molto chiaramente, aveva messo in guardia»<sup>23</sup>.

Mieth sostiene che l'influsso di Teilhard e della *Gaudium Spes* è alla base dell'«ottimismo» e del «*ductus* euforico» di un pensiero che induce Rahner all'uso di un eccesso di «enfasi» nel sottolineare la positività degli sviluppi della tecnoscienza. Ciò fa di lui, un «visionario», il cui ottimismo ontologico ed etico è a fatica frenato dal riferimento a categorie come finitudine, peccato, morte, connesse alla struttura creaturale dell'essere umano. Il pensiero espresso da Rahner nel 1966, come pure le prospettive aperte da Teilhard e dalla *Gaudium et Spes*, altro non sarebbero, secondo Mieth, che l'espressione di uno *Zeigeist* datato. Sono infatti lo specchio della cultura caratterizzata dalla visione ottimista del futuro del mondo che ha dominato in quelli che l'economista Jean Fourastié designa come «i Gloriosi Trenta», cioè gli anni che vanno dalla fine della seconda guerra mondiale alla crisi petrolifera del 1973.

Altro elemento datato rinvenibile nel saggio rahneriano del 1966 Mieth lo riscontra nella presenza in esso di un eccesso di «retorica» nella ricusazione della teologia morale preconciliare, da lui utilizzata come elemento di contrasto nei confronti delle tesi espresse dalla «teologia romana» sulla pillola contraccettiva, che poi, con l'enciclica *Humanae Vitae* del 1968, diverranno l'ossatura del Magistero morale della Chiesa nel campo della bioetica.

Una critica a Rahner – scrive Mieth – può essere in parte condotta a partire dai suoi presupposti. Il suo approccio teoretico non è forse stato vittima di una strategia molto retorica che si indirizzava contro gli oppositori preconciliari al rinnovamento conciliare? Di nuovo si ricordi il tema dell'esplosione della popolazione e della regolazione delle nascite che occupa una posizione stranamente preminente<sup>24</sup>.

### 3. THOMAS LAUBACH: CONTRO IL RAHNER «ANTROPOTECNICO» DI PETER SLOTERDIJK

Nel 2004, oltre all'articolo di Mieth appare quello di Thomas Laubach<sup>25</sup>, docente di etica teologica all'Università di Tübingen, dedicato al medesimo saggio e alla lettura datane da Sloterdijk. Laubach non si limita però al confronto critico con Sloterdijk. Sviluppa infatti alcune rapide considerazioni

<sup>23</sup> Ivi, p. 813.

<sup>24</sup> Ivi, p. 815.

<sup>25</sup> Laubach, *Rahner als Bioethiker*, «Ethika», 12 (2004), pp. 181-195.

nelle quali manifesta un deciso dissenso rispetto alla posizione espressa da Nikolaus Knoepfler, docente di Filosofia morale all'Università di Jena, il quale, in un articolo apparso sulla *Süddeutsche Zeitung* del 17. 04. 2004, «insinua» che Rahner, nel saggio in questione e in un articolo del 1968 dedicato alla manipolazione genetica<sup>26</sup>, sosterebbe una posizione sull'impiego degli embrioni umani nella ricerca difforme da quella enunciata dal Magistero.

Nell'articolo in questione, Laubach esordisce affermando che le «pagine profetiche» di Rahner, nel descrivere l'uomo come «ente operabile», che, come singolo e come collettività, «si pianifica, si dirige, si manipola»<sup>27</sup>, sono di grande attualità. Il gesuita parla infatti dell'uomo come l'«essere creativo»<sup>28</sup> che, attraverso l'ampliamento degli spazi della libertà favorito dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico, è in grado di aprire una nuova epoca nella quale si rende possibile un «rimodellamento tecnicamente pianificato»<sup>29</sup> della vita umana. Inoltre, «in un modo sorprendente per l'attuale discorso teologico morale»<sup>30</sup>, fonda teologicamente «il diritto e il dovere» dell'uomo di utilizzare le possibilità aperte dalle biotecnologie, il cui impiego viene contestualizzato in un «programma globale di produzione dell'uomo»<sup>31</sup>, comprendente anche la politica, che è destinata a trasformarsi in biopolitica, in quanto divenuta un'attività che dovrà sempre più occuparsi del trattamento biotecnologico della vita umana.

Per Rahner, inoltre, non va demonizzato il fatto che l'uomo, attraverso l'espansione della potenza cognitiva e operativa della tecnoscienza, è giunto ad autocomprendersi come un «co-creatore»<sup>32</sup> capace di dare forma al mondo e alla propria stessa vita biofisica, ma va invece «sperimentato e assunto – scrive – come un momento di un Cristianesimo rettamente compreso»<sup>33</sup>. Egli sostiene, in tal senso, che l'«automanipolazione» della propria esistenza da parte dell'uomo non riguarda soltanto gli spazi delle decisioni religiose, morali, politiche. A suo avviso, infatti, anche la possibilità di trasformazione dell'esistenza biofisica dell'uomo aperta dalle nuove tecnologie «deve essere interpretata come un momento fondamentale di una libertà cristianamente intesa»<sup>34</sup>.

Secondo Laubach, però, questo modo di concepire la libertà cristiana, come pure la visione dell'uomo come «ente operabile» non giustifica la lettura di Rahner data da Sloterdijk, il quale ne fa «un testimone a favore delle

<sup>26</sup> K. Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, pp. 337-385.

<sup>27</sup> Laubach, *Rahner als Bioethiker*, p. 181.

<sup>28</sup> Ivi, p. 182.

<sup>29</sup> Ivi, p. 185.

<sup>30</sup> Ivi, p. 185.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Ivi, p. 186.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



sue riflessioni biotecnologiche»<sup>35</sup>, nelle quali sostiene che le tecniche messe a punto nel corso del XX secolo e quelle prevedibili nel XXI sostituiscono le «antropotecniche addomesticanti»<sup>36</sup> delle epoche precedenti. Egli rileva, in tal senso, che l'uomo in quanto «*Mängelwesen*», deve servirsi delle tecniche per limitare o abolire le eventuali manchevolezze di una natura che è essa stessa un «singolare processo di rielaborazione»<sup>37</sup>.

Laubach ritiene che l'identificazione di Rahner come antesignano dell'«Antropotecnica» ha il torto di omettere lo «sfondo teologico trascendente e antropologico»<sup>38</sup> che regola la sua riflessione sulle tecniche che contribuiscono al «rimodellamento» della vita umana.

Per Laubach, contestualizzato nello spazio della sua riflessione teologica e antropologica, il discorso di Rahner circa l'impatto delle biotecnologie sulla costituzione dell'umano assume un volto differente rispetto a quello attribuitogli da Sloterdijk. A suo avviso, infatti, il gesuita non è classificabile come «il portavoce di un'accelerazione del progresso tecnologico e un promotore acritico della trasformazione tecnologica dell'uomo»<sup>39</sup>. Egli colloca le considerazioni sulle biotecnologie nel contesto di una riflessione etica e antropologica che fa «riferimento all'essenza dell'uomo, alla sua dignità come persona, e a partire da qui arriva all'affermazione teoretica, ma al rifiuto pratico delle tecniche automanipolative»<sup>40</sup>. Parla infatti della libertà del soggetto come libertà che proviene da Dio. Da ciò deriva che la relazione con Dio, vissuta nello spazio della fede, funge da riferimento nella valutazione della moralità delle operazioni consentite dalle biotecnologie.

Con l'impiego di categorie come «"istinto globale morale della ragione e della fede"»<sup>41</sup>, di «"istinto morale della ragione e della fede"»<sup>42</sup>, che, nel saggio del 1968 dedicato alla manipolazione genetica, vengono impiegate per criticare il ricorso alle tecnologie genetiche nella riproduzione umana, Rahner sembra ridimensionare il radicalismo costruttivistico della libertà cristiana presente nel saggio del 1966 *Experiment Mensch*. Nel saggio del 1968 elabora infatti una posizione critica sull'uso delle biotecnologie riproduttive, anche se, in linea di principio, non esclude la fecondazione artificiale omologa, e, al contrario di quanto sostiene Laubach, è possibilista sulla sperimentazione biologica su materiale embrionale umano.<sup>43</sup> Risulta in tal senso

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 183.

<sup>36</sup> Ivi, p. 183.

<sup>37</sup> Ivi, p. 184.

<sup>38</sup> Ivi, p. 186.

<sup>39</sup> Ivi, p. 189.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, p. 361.

<sup>42</sup> Ivi, p. 362.

<sup>43</sup> Cfr. in particolare, a tal proposito, Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, p. 357. Sulla forte perplessità di Rahner circa la posizione espressa dalla teologia morale cattolica sulla fecondazione, secondo la quale «la formazione individuale dell'uomo» avviene nell'«istante stesso

inesatta la tesi di Laubach secondo la quale Rahner, «malgrado le sue affermazioni sull'automanipolazione dell'uomo, arriva a un atteggiamento di rifiuto nei confronti della manipolazione genetica dell'uomo»<sup>44</sup>.

### 3.1. PREGI E DIFETTI DEL DISCORSO BIOETICO RAHNERIANO

Nel motivare il rifiuto dell'uso delle tecnologie genetiche nel campo della riproduzione umana, Laubach ritiene che l'utilizzo da parte di Rahner di categorie come «“intuizione morale della fede”», «“istinto morale della fede”», non sia plausibile. A suo avviso, nel dibattito bioetico, per arrivare alla formulazione di un giudizio non è sufficiente il ricorso all'intuizione, ma occorre far riferimento ad una accurata fenomenologia del nascere, dell'essere padre, madre, figlio/a, capace di portare alla luce i significati presenti in queste esperienze fondamentali della vita umana.

Al di là del divario di pensiero che lo separa da Rahner, Laubach riconosce però che diversi aspetti della riflessione del gesuita risultano ancora pertinenti nel campo della teologia morale. In primo luogo, l'assenza nel suo discorso di ogni traccia di «panico» nell'affrontare le problematiche inedite indotte dalle biotecnologie nel campo della teologia. In secondo luogo, la sottolineatura del fatto che l'uomo non può giocare a fare il «piccolo Dio», poiché l'esercizio della sua libertà è vincolato «ai confini della sua contingenza, della sua mortalità, e della possibilità di essere colpevole»<sup>45</sup>. In terzo luogo, la convinzione secondo la quale il discorso bioetico sull'«automanipolazione» umana va contestualizzato nello spazio più ampio dell'antropologia. Infine, la consapevolezza del fatto che il discorso teologico morale non ha come finalità primaria la preoccupazione di formulare norme, ma ha l'obiettivo di offrire agli uomini un orizzonte di senso che consenta loro di fare un uso non distruttivo della libertà.

Secondo Laubach, inoltre, va a merito di Rahner il fatto che nel 1966, senza avere davanti agli occhi i risultati delle biotecnologie oggi disponibili, è stato capace di articolare un discorso teologico- morale orientato al futuro, nel quale sono reperibili elementi utili nel dibattito bioetico contemporaneo. «In tal modo – scrive – i suoi approcci fanno sperare che l'etica non arrivi sempre troppo tardi, ma sia in grado di pensare il futuro e di accompagnare criticamente i nuovi processi culturali e scientifici e le nuove tecnologie»<sup>46</sup>.

## 4. RAHNER E LE «SOMIGLIANZE DI FAMIGLIA» CON PETER SLOTERDIJK E IL TRANSUMANESIMO

In area tedesca, oltre alla lettura offerta da Dietmar Mieth e da Thomas Lau-

---

in cui si verifica l'accoppiamento di due cellule embrionali», cfr. *ivi*, p. 338.

<sup>44</sup> Laubach, *Rahner als Bioethiker*, p. 189.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 194.

bach dell'interpretazione data da Peter su Sloterdijk del saggio rahneriano *Experiment Mensch* del 1966, esistono anche approcci differenti della lettura di questo saggio delineata dal filosofo di Karlsruhe.

A differenza di Mieth e Laubach, che si preoccupano di neutralizzare la tesi di Sloterdijk secondo la quale Rahner sarebbe un apostolo dell'«Antropotecnica», e di mettere in luce, al di là dell'apprezzamento tributato, i limiti a loro avviso presenti nel discorso bioetico del gesuita, Mario Schönhart e Georg Gasser in due saggi, apparsi rispettivamente nel 2013 e nel 2019<sup>47</sup>, utilizzano lo scritto rahneriano *Experiment Mensch* come riferimento che consente di legittimare il «dialogo necessario» del pensiero cristiano con l'«Antropotecnica» di Sloterdijk, o con forme di pensiero che fanno dell'ottimizzazione delle prestazioni biofisiche e cognitive degli uomini, oppure della trasformazione della specie umana in direzione di una forma di vita post-umana, l'asse portante della loro elaborazione teorica. Essi, infatti, sulla scia di Bernard Irrgang<sup>48</sup> e di Christopher Coenen<sup>49</sup>, ritengono che il rapporto uomo, natura, tecnica, sia divenuto «un problema chiave per la teologia moderna», ed è quindi auspicabile che la trattazione di tale tematica «divenga materia di approfondimento in un dialogo critico tra la teologia e forme di pensiero antropotecnico».<sup>50</sup>

Per condurre la teologia sul terreno del dialogo con prospettive favorevoli alla tecnicizzazione della vita umana, come quelle espresse dai teorici dell'*Enhancement*, dagli esponenti del transumanesimo, dall'«Antropotecnica» di Sloterdijk, Schönhart e Gasser, a differenza del teologo americano Ronald Cole-Turner<sup>51</sup>, che privilegia il riferimento a Francis Bacon e a Pierre Teilhard de Chardin, o di Christopher Coenen, che

<sup>47</sup> M. Schönhart, *Heil durch Übung und Technik? Anmerkungen zu einem Dialog der Theologie mit Peter Sloterdijks Konzept der "Antropotechnik"*, in S. Müller, S. Dlugos, G. Marschutz (eds.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness: Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, V&R unipress, Göttingen 2013, pp. 179-191; G. Gasser, *Überwindung des Menschen? Transhumanistische Zukunftsszenarien als Herausforderung für ein christliches Menschenbild?*, in M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini (hrsg.), *Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck University Press, Innsbruck 2019.

<sup>48</sup> B. Irrgang, *Religion und Technologie: Anmerkungen zu einem eher verdrängten Problem*, in «ET Studies», 1(2010), pp. 3-24.

<sup>49</sup> Ch. Coenen, *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien? Christliche und posthumanistische Stimmen in einer aktuellen Technikdebatte*, in H. Bohm, K. Ott (hrsg.), *Bioethik-Menschliche Identität in Grenzbereichen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, pp. 41-124.

<sup>50</sup> M. Schönhart, *Heil durch Übung und Technik?*, p. 180.

<sup>51</sup> R. Cole-Turner in *Transhumanism and Transcendence* evidenzia l'esistenza in ambito cristiano di una tradizione minoritaria, assimilabile al pensiero transumanista, che fa capo a Francis Bacon, a Nicolai Fedorovich Fedorov, a Pierre Teilhard de Chardin. Tra questi il gesuita è fatto oggetto di una attenzione maggiore. Sull'argomento cfr M. S. Burdett, *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement. Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in Age of Technological Enhancement* Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 19-35; D. Grummet, *Transformation and the End of Enhancement*, in Cole-Turner, *Transhumanism and Transcendence*, pp.37-49.

privilegia il rimando a Frank Tipler e a Wolfhart Pannenberg<sup>52</sup>, fanno appello alla riflessione teologica di Karl Rahner sulle pratiche di «automanipolazione» rese disponibili all'umanità contemporanea dagli avanzamenti del sapere tecnico-scientifico.

4.1. MARIO SCHÖNHART: RAHNER E IL «DIALOGO NECESSARIO» CON SLOTERDIJK.

Nel suo articolo del 2013, Schönhart si sofferma sull'«Antropotecnica» di Sloterdijk, sulle critiche a lui rivolte da due teologi cattolici, Klaus Müller e Johanna Rahner, sulla necessità di avviare un dialogo con il pensiero di Sloterdijk, che, a suo avviso, può trovare un significativo punto di riferimento nel pensiero espresso da Rahner nel 1966 in *Experiment Mensch*, e in due saggi apparsi, rispettivamente, nel 1961 e nel 1968<sup>53</sup>.

Nella sua presentazione dell'«Antropotecnica», Schönhart rileva che Sloterdijk mutua questo termine dallo scrittore russo Valerian Murav'ev, esponente di una teoria biopolitica secondo la quale il dominio della natura reso possibile dall'espansione della tecnica conduce all'avvento di una «Nuova umanità» nella quale «“il nostro corpo - scrive il pensatore russo - deve essere la nostra opera”»<sup>54</sup>. Egli colloca inoltre la categoria di «Antropotecnica» nello spazio di una ontologia ancorata al pensiero di Nietzsche e di Heidegger, nella quale delinea una visione antiessenzialista, post-metafisica e post-teologica dell'essere umano, che viene identificato come il «prodotto variabile» di tecniche che non regolano soltanto la sua vita biofisica, ma toccano anche il campo delle concezioni religiose e delle scelte etiche, che vengono concepite come pratiche di immunizzazione e di autocompletamento della vita umana.

La proposta di questo tipo di antropologia ha suscitato la reazione dei teologi cattolici Klaus Müller e Johanna Rahner. Il primo rimprovera a Sloterdijk di essere l'assertore di un «ateismo di élite» che si propone di «sospendere» la legittimità dell'esperienza religiosa attraverso la sua «naturalizzazione», facendone cioè, in linea con Feuerbach e Pico della Mirandola, il prodotto «potenza autoformativa»<sup>55</sup> della libertà. Questa tesi ha secondo Müller effetti distruttivi sulla vita umana, poiché sbocca in un «un elitismo egoistico»<sup>56</sup> che è il frutto di un «etica del sovraccarico» ispirata alla figura del superuomo di Nietzsche.

La teologa cattolica Johanna Rahner, a sua volta, critica Sloterdijk per il

<sup>52</sup> Coenen, *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien?*, pp. 66-71.

<sup>53</sup> K. Rahner, *Das Christentum und der "Neue Mensch"*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 15, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder Verlag, Freiburg 2014, pp.138-143; Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, in Id., *Nuovi Saggi*, Vol. III, pp.337-385.

<sup>54</sup> M. Schönhart, *Heil durch Übung und Technik?*, p. 182.

<sup>55</sup> Ivi, p. 185.

<sup>56</sup> Ivi, p. 187.

fatto di dar corso ad «una radicale (auto) strumentalizzazione dell'uomo»<sup>57</sup> che ha come risultato la sua riduzione a «biomassa» dotata della capacità di disporre di se stessa.

Schönhart, malgrado la tendenza alla naturalizzazione e alla funzionalizzazione del fenomeno religioso ravvisabile negli scritti di Sloterdijk, non reputa adeguata la lettura del suo pensiero sulla religione espressa da Müller e da Johanna Rahner. Ritieni, infatti, che il problema maggiore posto da Sloterdijk alla teologia non riguarda l'immanentizzazione o la funzionalizzazione dell'esperienza religiosa, ma, piuttosto, la sua lettura come pratica che, insieme ad altre pratiche, quali l'etica, il sapere tecnico-scientifico, le tecniche di controllo del corpo e della psiche, funge da istanza di «immunizzazione» della vita umana dalle incognite e dai rischi cui è esposta. In tal modo la «salvezza» viene rappresentata come il prodotto di una «cultura tecno-umana» in grado di garantire il raggiungimento di condizioni di equilibrio biofisico, psichico, mentale, attraverso l'impiego di tecniche di intervento sui corpi e di psicotecniche.

In tale prospettiva, prende forma una ontologia secondo la quale il rapporto che l'uomo ha con la realtà non è normato dal reperimento di una verità in essa depositata, che la rende «leggibile» alla mente. Sloterdijk propone infatti un pensiero «interessato a tecniche, esercizi, costruzioni, rilevabili nel corso della storia della cultura, tramite cui la persona, che è in molti modi esposta al pericolo, e quindi giustamente preoccupata per la vita e l'incolumità fisica, cerca di dominare e di crescere in una realtà tremenda»<sup>58</sup>.

Secondo Schönhart, l'antropotecnica di Sloterdijk «sta in forte contraddizione con le forme convenzionali di antropologia cristiana»<sup>59</sup> che fanno riferimento a modelli metafisici di comprensione della realtà ispirati alla rivendicazione del primato ontologico ed epistemologico dell'ordine in essa impresso dall'atto creatore di Dio, oppure a forme di pensiero che fanno dell'antepredicativo o della «donazione» del dato il riferimento privilegiato di leggibilità del reale. A suo avviso, però, il fatto che Sloterdijk faccia riferimento all'articolo di Rahner del 1966, *Experiment Mensch*, mostra che è possibile pensare a un differente rapporto con la forma di pensiero veicolata dall'«Antropotecnica». Infatti, nello spazio concettuale definito dal «campo di tensione tra uomo, modo di vivere, autoformazione, tecnica»<sup>60</sup>, si pongono secondo Schönhart una serie di questioni che la teologia non può semplicemente liquidare come indebite assolutizzazioni dell'azione umana finalizzate alla decostruzione o alla neutralizzazione dell'esperienza religiosa. Le antropologie costruttiviste hanno infatti il merito di portare allo scoperto «un segno ambivalente del nostro tempo»<sup>61</sup>, che ha a che fare con

<sup>57</sup> Ivi, p. 185.

<sup>58</sup> Ivi, p. 186.

<sup>59</sup> Ivi, p. 187.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibid.*

l'autocomprensione dell'uomo legata all'allargamento del suo potere di intervento sulla natura e sulla propria stessa vita reso possibile dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico.

Per affrontare le problematiche connesse ai riflessi che tale espansione ha sull'antropologia e sulla comprensione dell'esperienza religiosa occorre che tecnoscienza e teologia non vengano comprese come «concorrenti, ma come forze culturali che si completano a vicenda, che hanno il loro orientamento in diverse dimensioni della vita»<sup>62</sup>.

Per Schönhart, un teologo che ha sviluppato una forma di pensiero che va in questa direzione è Karl Rahner, ed è a lui che ricorre per gettare un «ponte» tra teologia e forme di pensiero antropotecnico. A suo avviso, infatti, il teologo tedesco non solo in *Experiment Mensch*, ma già nel 1961, nell'articolo *Das Christentum und der "Neue Mensch"*, sostiene che il cristianesimo deve confrontarsi con l'avanzare di una cultura nella quale l'uomo si autocomprende come ente che sta facendo il proprio ingresso « «in un futuro nuovo e totalmente diverso»<sup>63</sup> nel quale prende forma un «rimodellamento» della sua esistenza prodotto dall'azione convergente di scienze come la fisica, la biologia, la biochimica, la cibernetica. Inoltre, «la potenza formativa della tecnica diviene particolarmente esplosiva là dove l'uomo la applica sempre più a se stesso e "si fa – scrive Rahner nel 1961 – oggetto della manipolazione»<sup>64</sup>.

Il gesuita ripropone in maniera più articolata questa linea di pensiero nel 1966 in *Experiment Mensch*, saggio in cui riflette teologicamente sul fatto che l'uomo è divenuto il soggetto di una «autoprassi» tramite la quale pianifica se stesso, e si scopre come ente capace di dar corso a una «autodeterminazione pianificata» nella quale l'esercizio della libertà travalica il campo delle scelte religiose, etiche, politiche, e si allarga alla trasformazione della propria corporeità, o al controllo della propria vita mentale. In tal modo, l'uomo si afferma come «una libertà potenziata, una creatura creativa»<sup>65</sup> in grado di determinare la propria condizione di salvezza o di perdizione non soltanto nello spazio della relazione con Dio, o in quello delle scelte etico-politiche, ma anche nello spazio della gestione dell'ambiente biofisico, della propria corporeità, del proprio psichismo.

Collocandosi sulla «traccia» aperta da Rahner, Schönhart ritiene che il pensiero cristiano debba abbandonare ogni rifiuto aprioristico dell'«Antropotecnica» o di forme di pensiero ad essa affini, e dar corso a un «dialogo critico» tramite cui mettere in luce ciò che di esse risulta recepibile da un punto di vista teologico.

Dal confronto con le forme di pensiero antropotecnico, la teologia può

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 189.

apprendere che l'uomo non sta al mondo nella postura del soggetto il cui uso della ragione è regolato unicamente dal riconoscimento dell'ordine impresso da Dio nel mondo e nella vita umana attraverso l'atto creatore. L'avvento di una condizione che lo colloca nello spazio di una cultura tecnicizzata ha un riflesso nel campo dell'antropologia. Si autocomprende infatti come «ente libero e creativo»<sup>66</sup> che si agisce come «creatura responsabile della propria creatività»<sup>67</sup>.

Schönhart, attraverso la proposta di una tesi in cui fonde il pensiero di Rahner con quello del teologo luterano americano Philipp Heffner<sup>68</sup>, ritiene che la teologia possa interagire con questo tipo di cultura facendo riferimento alla «figura di pensiero *del creato creatore, cioè della creatura creatrice*»<sup>69</sup>. Essa consente alla teologia di muoversi senza chiusure preventive sul terreno dischiuso dalla creatività legata all'espansione di un sapere tecnico-scientifico che consente di ottimizzare i corpi umani, comprese le loro prestazioni cognitive. L'apertura alla positiva valorizzazione della potenza creatrice dell'azione umana deve però avvenire secondo Schönhart in un orizzonte non gravato dal riduzionismo materialistico che identifica la vita umana come «materiale» che funge da sostrato di un processo di trasformazione, da un'etica «elitaria e spietata» della prestazione, da una visione della creatività umana come progettualità onnipotente, svincolata dal radicamento della vita umana nel divenire del mondo biofisico, e dal riferimento al «futuro assoluto» promesso da Dio, che è l'indisponibile al quale si accede tramite il «punto zero» della morte. Lo stigma della finitudine, e il «“dolore della Trascendenza”»<sup>70</sup> evocati da Rahner impediscono quindi, secondo Schönhart, ogni indebita assolutizzazione dell'azione di trasformazione del mondo e della vita umana favoriti da un'espansione del potere creativo della tecnoscienza che possa comportare l'incasellamento dell'idea di salvezza entro uno spazio unicamente antropotecnico.

A suo avviso, infatti, la teologia cristiana, collocandosi nella via indicata da Rahner, accede al positivo apprezzamento del sapere tecnico scientifico contestualizzandone la potenza creativa nell'orizzonte di una visione teologica del mondo in cui all'attività inventiva viene sottratto «l'inizio a partire dal quale essa viene aperta»<sup>71</sup>, e il «futuro assoluto» che è dischiuso dalla sinergia tra potenza costruttiva dell'azione umana e speranza radicata nella promessa di Dio.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Ivi, p. 190.

<sup>68</sup> Per quanto riguarda il pensiero del teologo luterano americano Philip Hefner cfr., in particolare, Ph. Heffner, *The Human Factor. Evolution, culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993; Id., *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

<sup>69</sup> Schönhart, *Heil durch Übung und Technik?*, p. 190.

<sup>70</sup> Ivi, p. 191.

<sup>71</sup> Ivi, p. 190.

Con la figura di pensiero del *creato creatore, cioè della creatura creatrice*, la teologia può esplorare in modo completo – scrive Mario Schönhart – il campo di tensione tra creaturalità e trasformazione o ottimizzazione della propria corporeità. Qui è importante sottolineare che ogni automanipolazione dell'uomo è già inscritta in un orizzonte che è aperto a partire da un inizio che non è stato posto dall'uomo stesso [...]. Egli non è perciò l'onnipotente creatore dal nulla, ma, con tutta la creatività immaginabile, agisce sempre a partire da una realtà data finita [...]. In ogni caso è possibile per la teologia, sulla base di una antropologia cristiana pensata alla maniera di Rahner, acquisire un approccio critico-positivo ai modi di pensare antropotecnici finalizzati alla co-creazione. In tale approccio, la possibilità (tecnica) dell'automanipolazione, che è “il modo concreto della mediazione attiva dell'apertura al futuro assoluto di Dio”, può essere presa in considerazione, “anche se non potrà mai da sola produrre questo futuro assoluto”<sup>72</sup>.

#### 4.2. GEORG GASSER: RAHNER, UN COMPAGNO DI STRADA DEI TRANSMANISTI CRISTIANI

Georg Gasser, in un saggio apparso nel 2019<sup>73</sup>, nel richiamare l'attenzione sulla rilevanza, nell'ambito della discussione bioetica della posizione espressa da Rahner nel saggio del 1966 *Experiment Mensch*, a differenza di Mieth, Laubach, Schönhart, non si interessa all'interpretazione di questo scritto delineata da Sloterdijk. Contestualizzata infatti il riferimento al saggio rahneriano nel quadro di una riflessione in cui, dopo aver presentato sinteticamente il pensiero transumanista, dopo aver esposto le obiezioni più comuni espresse nei suoi confronti, dopo aver rilevato la loro inadeguatezza, si interroga sull'atteggiamento che la teologia dovrebbe tenere nei confronti del transumanesimo.

Gasser non condivide l'opinione diffusa che associa il pensiero cristiano a una prospettiva conservatrice nella quale «gli interventi biotecnologici sulla natura dell'uomo vengono spesso criticati come espressione di una *ubris* prometeica e come attacco all'ordine del mondo dato da Dio e alla somiglianza con l'immagine di Dio»<sup>74</sup>. Egli sostiene, in tal senso, che accanto a «voci cristiane» che rilevano l'esistenza di parallelismi tra l'immagine cristiana del mondo e quella transumanista, ed auspicano un dialogo con gli esponenti del transumanesimo, «esiste anche una considerevole tradizione cristiana che accoglie gli scenari transumanisti da un punto di vista cristiano»<sup>75</sup>.

In questa tradizione, in un'opera curata dal teologo americano Ronald Cole-Turner vengono collocati Francis Bacon, Nikolaj Fedorovic Fedorov,

<sup>72</sup> Ivi, pp. 190-191.

<sup>73</sup> Gasser, *Überwindung des Menschen?*, cit.

<sup>74</sup> Ivi, p. 8.

<sup>75</sup> *Ibidem*.



Pierre Teilhard de Chardin<sup>76</sup>. Gasser, da parte sua, dopo aver delineato con rapidi tratti la posizione di Bacon, e di Teilhard de Chardin, descritti come pensatori le cui convinzioni transumaniste sono connesse alla tesi teologica secondo la quale «l'impiego della tecnica rappresenta un mezzo decisivo per il compimento dell'ordinamento della creazione valuto da Dio»<sup>77</sup>, al posto di Fedorov, inserisce Rahner tra gli esponenti di un pensiero cristiano che manifesta delle assonanze con il transumanesimo. Egli ritiene infatti che le considerazioni da lui espresse sulla rilevanza teologica delle mutazioni antropologiche indotte dalle trasformazioni della vita umana prodotte dal sapere tecnico-scientifico legittimano la sua inserzione tra le «voci cristiane» che, senza preclusioni di principio, prendono atto del fatto che l'uomo è divenuto soggetto e oggetto di una prassi di «automanipolazione» della propria vita biofisica, psichica, sociale, e si interrogano su «quali criteri, dal punto di vista cristiano, dovranno essere impiegati per la valutazione degli interventi manipolativi»<sup>78</sup>.

#### 4.2.1. *Il transumanesimo eticamente connotato*

Gasser descrive il transumanesimo come un «concetto sintetico» che è l'espressione di un pensiero che reputa possibile e auspicabile «espandere o superare del tutto i confini naturali delle abilità umane e delle condizioni di esistenza dell'uomo»<sup>79</sup>. L'essere umano viene infatti identificato come «*Mängelwesen*» da migliorare attraverso l'impiego delle pratiche acquisite con l'affinamento del sapere tecnico-scientifico. Egli sostiene inoltre che il «motivo essenziale» che funge da elemento di spinta del transumanesimo è di natura etica. Questa considerazione è dettata dal fatto che esso non persegue in maniera prioritaria l'utile o la massimizzazione del godimento, ma, piuttosto, la crescita di un benessere che è il prodotto dell'espansione degli spazi di libertà e di autonomia degli esseri umani. Gasser, infine, giudica carenti le obiezioni rivolte al transumanesimo da coloro che criticano questa forma di pensiero per lo statuto utopico delle sue proposte, per la non pertinenza etica delle pratiche dell'*Enhancement* dell'essere umano, per la sottovalutazione del potenziale negativo connesso a possibili abusi delle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza, e per la minaccia alla libertà e all'eguaglianza degli esseri umani indotta dall'uso delle tecniche di manipolazione genetica.

Gasser ritiene non persuasive queste critiche per il fatto che l'esistenza di rischi nell'impiego delle tecniche di intervento sulla natura e sulla vita umana non costituisce un valido criterio etico per bloccarne lo sviluppo o impe-

<sup>76</sup> Burdett, *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement*, in Cole-Turner, *Transhumanism and Transcendence*, pp. 19-35.

<sup>77</sup> Gasser, *Überwindung des Menschen?*, p. 11.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Ivi, p. 1.

dirne le applicazioni. Egli sostiene, inoltre, che le critiche indirizzate al pensiero transumanista sono, al fondo, motivate da una visione della costituzione biofisica dell'essere umano come realtà carica di una «sacralità» che induce ad una soggezione che proibisce ogni tentativo di «trasformazione», impedendo così possibili miglioramenti della «costituzione biologico-cognitiva» dell'uomo che potrebbero consentire di «accrescere gli stati positivi di vita attraverso la diminuzione di malattie, aggressività, stati di incoscienza, intolleranza, etc».<sup>80</sup>

Differenziandosi dalle ricusazioni del pensiero transumanista esternate da autori cristiani o non cristiani, Gasser ritiene «che ci sono ottime ragioni per un transumanesimo eticamente connotato che non si propone di massimizzare in maniera dissennata il piacere, ma stima altamente la libertà e la moralità»<sup>81</sup>. Egli è convinto, in tal senso, che tra coloro che percorrono la *via minor* di un transumanesimo cristianamente connotato, oltre a Francis Bacon e a Pierre Teilhard de Chardin, ci sia posto anche per Karl Rahner.

#### 4.2.2. *L'esistenza dell'«uomo operabile» tra finitudine, colpa, e speranza cristiana.*

Nell'espone il pensiero del gesuita sull'avvento di una forma di esistenza nella quale l'uomo, attraverso l'espansione del sapere tecnico-scientifico, diviene il soggetto che dispone di pratiche cognitive e operative che ne fanno l'oggetto di sperimentazioni nel campo della sua vita biofisica, relazionale, cognitiva, Gasser si serve unicamente del riferimento al saggio del 1966, *Experiment Mensch*. In esso vede una forma di pensiero che ha come punto di partenza la tesi secondo la quale l'umanità è entrata in un'«epoca radicalmente nuova». In essa, a differenza di quanto accade in epoche precedenti, l'uomo si percepisce come soggetto di una «automanipolazione» che gli consente che di «pianificare se stesso» attraverso le pratiche rese disponibili dall'espansione della tecnoscienza. Per Rahner, questa situazione inedita è il prodotto di una libertà che, dopo aver trovato il proprio campo di espressione nelle scelte religiose, nelle decisioni etiche e in quelle politiche, si apre un nuovo spazio di realizzazione nelle decisioni riguardanti la trasformazione dell'ambiente, e le possibilità di intervento sulla struttura biofisica dei corpi, sul vissuto psichico, sulle capacità cognitive della mente.

Il gesuita, inoltre, contestualizzata la riflessione sulle problematiche indotte dall'espansione del sapere tecnico-scientifico nello spazio di una riflessione teologica caratterizzata da una «sobrietà» avversa ad ogni tono apocalittico o reazionario. Questo atteggiamento è dettato dalla convinzione secondo la quale «l'antropologia cristiana deve considerare l'uomo come ente che si manipola»<sup>82</sup>, poiché è «un ente radicalmente aperto, incomple-

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 7.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Ivi, p. 12.

to”»<sup>83</sup> che si caratterizza come « “l’essere libero che è responsabile di se stesso”»<sup>84</sup>.

Collocandosi in tale prospettiva, che si differenzia dagli stilemi di un’antropologia teologica molto diffusa che identifica l’uomo come ente definito da una natura assunta come «la linea rossa normativa»<sup>85</sup> tramite cui marcare i «confini» dell’azione trasformatrice della tecnoscienza, Rahner sostiene che nel campo del discorso antropologico cristiano vanno lasciate da parte categorie come «natura», «naturale», «secondo natura». Da questo discorso antropologico non deriva però che l’azione trasformatrice della tecnoscienza debba essere lasciata ad uno sperimentalismo che respinge ogni regolazione. Secondo Gasser, infatti, Rahner sostiene che questo processo di allargamento degli spazi della libertà umana reso possibile dall’espansione del sapere tecnico-scientifico, per essere adeguatamente gestito, va inquadrato nell’orizzonte di un pensiero teologico per il quale la finitudine, il peccato, la morte, costituiscono l’apriori non cancellabile di ogni comprensione dell’esistenza umana, quindi anche della forma di esistenza che è divenuta oggetto di una tecnicizzazione sempre più accelerata e pervasiva. «“La legge cristiana degli inizi”»<sup>86</sup> evocata da Rahner contrasta, secondo Gasser, con forme di pensiero che ritengono di poter costruire una vita umana senza male e senza morte, capace di accedere ad una creatività che si accredita come istanza in grado di controllare totalmente il futuro. Il gesuita, infatti, pur mostrando significative somiglianze con il transumanesimo, ritiene tuttavia che anche in una esistenza umana sempre più strutturata dalla creatività e dalla potenza costruttiva delle pratiche della tecnoscienza «appariranno nuove cose non pianificate e imponderabili, poiché l’uomo non può lasciare dietro a sé il regno della creaturalità, per quanto possa divenire il creatore di una creazione manipolabile e mutabile»<sup>87</sup>.

Rahner sostiene, in tal senso, che un’umanità destinata ad accedere in tempi rapidi a livelli sempre più elevati di tecnicizzazione dell’esistenza sarà posta davanti ad alternative di vasta portata. Dovrà scegliere tra la possibilità di «continuare a comprendersi come l’essere storico che ha avuto inizio in un passato non più catturabile, che però continuerà ad essere essenziale»<sup>88</sup>, oppure assumere le fattezze di «un animale tecnicamente intelligente»<sup>89</sup>, assimilabile ad un Australopiteco tecnicizzato, un «essere senza storia» prodotto da una espansione della tecnica che archivia ogni possibilità di comprendere l’esistenza umana come realtà dotata di una «apertura» che le consente di riflettere e di determinarsi attraverso libere decisioni.

---

<sup>83</sup> *Ibidem.*

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>85</sup> *Ibidem.*

<sup>86</sup> *Ivi* p. 14.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>89</sup> *Ibidem.*

Gasser sostiene che Rahner accetta la visione dell'uomo come l'«essere operabile» la cui libertà prende forma attraverso mutazioni che sono il prodotto dell'espansione della potenza costruttiva della tecnoscienza. Egli iscrive però l'avvento di questa neoformazione nello spazio di un discorso teologico che considera l'esistenza come una realtà contrassegnata da strutture non cancellabili neppure dalle realizzazioni più avanzate della tecnoscienza, come la finitudine, la colpa, la morte. Inoltre, tra le condizioni di comprensione dell'esistenza, accanto ad apriori come la finitudine, il male, la morte, Rahner pone anche il riferimento ad una speranza che è radicata nella promessa che immette la vita umana nella corrente di un «futuro assoluto» non riducibile alla aspettativa di accedere ad una nuova epoca attraverso l'avanzamento delle prestazioni della tecnoscienza. A suo avviso, infatti, anche nella condizione storica caratterizzata dall'avvento di un sapere tecnico-scientifico capace di migliorare le condizioni di esistenza degli uomini, mantengono la loro validità i «limiti» tracciati da una storicità che fa dell'uomo un ente soggetto alla finitudine, al male, alla morte, e, al tempo stesso, un ente aperto al «futuro assoluto» dischiuso dalla promessa divina di un mondo riconciliato.

La libertà dell'uomo – scrive Gasser – si manifesta nella automanipolazione. A questa però, da un punto di vista cristiano sono posti limiti decisivi: in tal modo la storia dell'umanità è determinata a partire dall'inizio dal peccato originale, che è sottratto alle tecniche manipolative umane e influenza profondamente il *Dasein* umano [...]. La porta alla vita eterna sta nella disponibilità a morire e ad accettare la morte come ultimo momento non manipolabile della propria esistenza [...]. Se c'è il Dio cristiano, egli resta il punto di fuga indisponibile, eterno, pieno di mistero, della nostra esistenza, nel quale matura l'esistenza di ciascun uomo e conferisce all'esistenza umana un carattere indisponibile e pieno di mistero che identifica questa vita terrena come passeggera e incompiuta<sup>90</sup>.

Secondo Gasser, quindi, il pensiero di Rahner risulta per un verso assimilabile al pensiero transumanista, per il fatto che a suo avviso l'«uomo è operabile in linea di principio e ha tutto il diritto di esserlo»<sup>91</sup>, per altro verso, però, se ne distingue, poiché anche le forme di esistenza più strutturate dalla potenza creatrice della tecnica stanno sotto il segno di «limiti» non manipolabili, come la finitudine creaturale, la colpa, il male, e dello sguardo sull'orizzonte escatologico della storia della natura e della vita umana dischiuso dal «futuro assoluto» indicato dalla promessa di Dio.

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 17.

<sup>91</sup> Rahner, *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, p. 314.

## 5. RAHNER E IL «DISAGIO» DEL TEOLOGO NELL'EPOCA DELL'«UOMO OPERABILE»

Nel saggio del 1966, *Experiment Mensch*, Rahner si propone di affrontare «teologicamente» le problematiche indotte dagli sviluppi di un sapere tecnico-scientifico che immette l'uomo in una condizione di «automanipolazione» tramite la quale «muta *se stesso* [...] progettandosi e agendo attivamente»<sup>92</sup>. Egli colloca infatti la propria riflessione sull'impatto esercitato dall'espansione della tecnoscienza sull'esperienza che gli uomini hanno di sé e del mondo nell'orizzonte di una mentalità cristiana secondo la quale «l'uomo e il suo mondo rimarranno sempre, finché durerà la storia, mondo della creazione, del peccato, della promessa, del giudizio e della redenzione, in una unità che nessuno, nemmeno il cristiano, riuscirà mai a scindere»<sup>93</sup>.

Pur collocando la propria riflessione sulla tecnoscienza e sulle mutazioni da essa indotte nell'orizzonte definito da categorie come creazione, peccato, redenzione, Rahner non ritiene però che la teologia sia in possesso di soluzioni già pronte per affrontare le questioni inedite che l'espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa. A suo avviso, infatti, il teologo, pur sentendosi legittimato a interloquire sulle problematiche connesse all'avvento della «storia epocale dell'automanipolazione»<sup>94</sup> dal fatto che la salvezza cristiana interessa «tutto l'uomo», quindi anche quella modalità di esistenza che ne fa il soggetto e l'oggetto di processi di sperimentazione, lo fa tuttavia con «notevole disagio»<sup>95</sup>. Non si illude, infatti, di essere in possesso delle competenze che gli consentono di padroneggiare metodi e risultati di pratiche che «presentano un pluralismo che né *computers* moderni, né *équipes* scientifiche, né l'anonima organizzazione politica nella quale si raccolgono tutti i fili delle scienze, riescono a controllare»<sup>96</sup>. Una conoscenza plausibile, anche se non totalmente esaustiva, di metodi e risultati delle scienze della natura e delle scienze umane costituisce però per il teologo la premessa per avviare la costruzione di una teologia che non considera irrilevante, nella configurazione del proprio discorso, l'esistenza di un sapere tecnico-scientifico che procede con un proprio metodo, e fornisce una serie di dati che non possono essere ignorati. A suo avviso, infatti, come appare chiaro nel caso della contraccezione, l'accordo con le concezioni etiche del passato non costituisce la *conditio sine qua non* per l'accettazione dell'indagine scientifica. Il teologo deve perciò procedere con cautela, senza pretese di assolutismo veritativo, poiché si è lontani dall'aver chiarito *in toto* i contenuti e le modalità del processo di

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 308.

<sup>93</sup> Ivi, p. 316.

<sup>94</sup> Ivi, p. 322.

<sup>95</sup> Ivi, p. 306.

<sup>96</sup> Ivi, p. 307.

«automanipolazione» di cui l'uomo è divenuto capace attraverso l'espansione della tecnoscienza. In questa situazione, quindi, scienza e teologia possono «solo avvicinarsi, ma, non ancora, incontrarsi»<sup>97</sup>.

### 5.1. LA «GRANDE FABBRICA»

Malgrado i contorni incerti che presenta, il gesuita ritiene però che «una cosa è comunque vera: il futuro dell'automanipolazione dell'uomo è già iniziato»<sup>98</sup>, e manifesta dei caratteri sufficientemente definiti che consentono di differenziare la cultura che si sta affermando da quella che caratterizza i canoni tramite i quali gli uomini hanno tradizionalmente definito la propria esperienza di sé e del mondo. Egli sostiene infatti che si sta entrando in una «epoca radicalmente nuova»<sup>99</sup> nella quale gli uomini non si limitano all'uso di prodotti come il vino o il caffè per modificare i propri stati d'animo. Non fanno più ricorso, inoltre, a tecniche rudimentali per il miglioramento della propria specie o di altre specie animali. Non si limitano, infine, all'invenzione di accorgimenti estetici per marcare le gerarchie sociali, o alla creazione di sistemi educativi o di procedure di indottrinamento tramite cui costruire o dirigere le opinioni degli uomini.

Secondo il teologo tedesco si è entrati in una fase storica nella quale «l'uomo si scopre come ente operabile»<sup>100</sup>, si percepisce, cioè, come il soggetto che, tramite l'apporto offerto da scienze come la biologia, la biochimica, la genetica, la farmacologia, la medicina, le scienze dei trapianti, o da scienze come la psicologia, la sociologia, e il vasto comparto dei saperi riguardanti la gestione della politica, allestisce «una unica grande fabbrica nella quale l'uomo operabile lavora e vive per scoprire se stesso»<sup>101</sup>. Prende forma, così, un processo «pluridimensionale» in cui viene sviluppata

una automanipolazione pensata, ottenuta metodicamente secondo programmi precisi e a lungo termine, che non mira a questo o quell'aspetto umano, ma invece a tutto l'uomo, che vuole investire e trasformare, servendosi delle nuove scienze antropologiche, tutta la complessa struttura dell'umano e dell'umanità; vuole evocare un uomo nuovo, diverso, non come utopia di un superuomo in una escatologia profanizzata, bensì come piani e programmi obbiettivi, come calcolo scientifico e conseguente prodotto tecnico. La dimensione concreta, i reparti della fabbrica dove si produce il nuovo tipo di uomo sono ormai noti (anche se non di rado si sovrappongono)<sup>102</sup>.

Rahner rileva l'avvento di un'epoca in cui gli uomini si rapportano al

<sup>97</sup> Ivi, pp. 307-308.

<sup>98</sup> Ivi, p. 316.

<sup>99</sup> Ivi, p. 309.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Ivi, p. 312.

<sup>102</sup> Ivi, p. 310.

mondo servendosi di sistemi cognitivi e operativi costruiti con un metodo fatto di calcolo e di programmazione che consente di dar vita ad un sapere tecnico-scientifico che trasforma l'ambiente naturale e la vita umana in un mondo «artificiale» i cui sviluppi risultano non facilmente prevedibili. L'esistenza umana diviene in tal modo il prodotto di pratiche cognitive e operative, che vanno dalla biochimica alla psicologia, da discipline riguardanti la gestione dei mass-media e dell'opinione pubblica, a pratiche che consentono il controllo delle nascite attraverso la pillola anticoncezionale, la sterilizzazione, oppure rendono possibile la «creazione di banche dello sperma per la scelta di un nucleo ereditario specifico»<sup>103</sup>. Si afferma così una visione della realtà in cui la vita umana appare come la «grande fabbrica» cognitiva e operativa tramite cui si attua un processo sempre più spinto di artificializzazione dell'ambiente e dell'esistenza umana. Quest'ultima viene infatti definita nell'orizzonte di una visione dell'uomo come «ente operabile», identificato come il prodotto di una «automanipolazione» che è la «manifestazione epocale e nuova dell'essenza libera dell'uomo»<sup>104</sup>.

## 5.2. LIBERTÀ CRISTIANA E POTENZA CREATRICE DELLA TECNICA

Secondo Rahner «l'uomo è operabile in linea di principio e ha tutto il diritto di esserlo»<sup>105</sup>. La costruzione «scientemente pianificata, programmata, guidata»<sup>106</sup> della vita umana e del suo rapporto con l'ambiente appare in tal senso come il frutto di una libertà che non limita il proprio spazio di agibilità all'esperienza religiosa o alla vita morale, ma lo estende al terreno della trasformazione della natura e della configurazione biofisica, psichica, sociale, della vita umana, attraverso l'ampliamento delle possibilità di scelta rese possibili dai progressi del sapere tecnico-scientifico.

L'uomo – scrive il gesuita – non si crea più solamente come essere etico e teoretico davanti a Dio, ma anche come essere profano, fisico, storico. Porta avanti passivamente (almeno inizialmente) l'evoluzione biologica attraverso una attiva evoluzione culturale, che non è né estrinseca, né meramente additiva nei confronti di essa [...]. Ciò che l'uomo è in quanto essere libero, trascendentale, spirituale, investe anche la sua dimensione fisica, psichica, sociale, e in essa si manifesta esplicitamente. La sua essenza ultima è penetrata ormai, in un certo senso, nelle dimensioni periferiche, già date della sua esistenza<sup>107</sup>.

Per Rahner, l'allargamento dello spazio di agibilità della libertà dall'ambito della religione e dell'etica a quello degli interventi scientifica-

<sup>103</sup> Ivi, p. 311.

<sup>104</sup> Ivi, p. 318.

<sup>105</sup> Ivi, p. 314.

<sup>106</sup> Ivi, p. 319.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

mente pianificati sulla vita biofisica, psichica, sociale degli uomini, non costituisce un attentato all'antropologia cristiana. A suo avviso, infatti, l'ampliamento degli spazi della libertà dal «trascendentale», cioè dal «campo della conoscenza contemplativa, metafisica, fideistica, e della decisione etica nei confronti di Dio»<sup>108</sup>, al «categoriale», vale a dire, al campo delle decisioni riguardanti la gestione dell'ambiente, dei corpi, del vissuto psichico e sociale degli uomini, non è un fenomeno estraneo o avverso al cristianesimo, sebbene molti cristiani abbiano fatto o stiano facendo del tutto per farlo sembrare tale. Il gesuita sostiene infatti che l'estensione dell'azione formativa della libertà alle decisioni riguardanti le modalità dell'esistenza biofisica fa parte della storia degli effetti del cristianesimo.

L'uomo è diventato – scrive – in maniera più ampia, più completa e più radicale come lo vede l'interpretazione cristiana: un essere libero che può disporre di sé. È impossibile in questa sede mostrare come un uomo che operi e plasmisi stesso non solo sia in accordo con la concezione fondamentale del cristianesimo, ma anzi il passaggio storico dalla teoria alla prassi, dalla conoscenza alla realizzazione di sé, sia scaturito proprio dal cristianesimo, anche se molti cristiani hanno intralciato l'evoluzione di questo fattivo “arrivare a se stesso”. Infatti le possibilità della razionalità delle scienze e della tecnica moderna sono nate storicamente perché il cristianesimo ha detto che il mondo e la natura non sono realtà intangibili, numinose e mitiche, dalle quali l'uomo umilmente si esperisce avvolto. Il cristianesimo ha invece detto che il mondo e la natura sono creature finite, non numinose, che l'uomo può e deve guardarle con un senso di superiorità, come vero interlocutore del Dio extra-mondano<sup>109</sup>.

Secondo Rahner, dunque, l'espansione del potere di controllo e di trasformazione della natura e della vita umana prodotta dall'affinamento del sapere tecnico-scientifico, e l'allargamento degli spazi della libertà che esso favorisce, non costituiscono un elemento di crisi per il cristianesimo, ma, al contrario, dislocano sul piano del rapporto con la natura e della conformazione della dimensione biofisica, psichica, sociale, della vita umana le virtualità cognitive e operative contenute nella visione cristiana dell'uomo come «essere libero che può disporre di sé», e della natura come realtà finita, priva di ogni elemento «numinoso». L'uomo, infatti, attraverso le pratiche cognitive e operative legate alla nascita e allo sviluppo del pensiero scientifico, fa il proprio ingresso in una fase storica in cui si afferma come ente che è portatore di una «superiorità» rispetto al «già dato» del mondo biofisico e

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 318.

<sup>109</sup> Ivi, pp. 319-320. Tesi difformi da quelle espresse da Rahner nel testo citato sono reperibili in L. White, *The historical roots of our ecological crisis*, in «Science» 155, no. 3767 (1967), pp. 1203-1207; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. C. Marelli, Marietti 1820, Bologna 1992; R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editori, Monza 2013.



della propria struttura biofisica, psichica, sociale.

Questo processo nel quale l'uomo passa dalla conoscenza di sé alla «realizzazione di sé» trasferisce l'azione creativa tipica della libertà dal campo della relazione con Dio e delle decisioni morali a quello della trasformazione della natura e della vita biofisica, psichica, sociale dell'essere umano. Il passaggio culturale verso la realizzazione di questa forma inedita dell'«*Homo sui ipsius faber*» altro non è, secondo Rahner, che l'espressione più ampia e radicale del fatto che «per l'antropologia cristiana l'uomo è veramente colui che manipola se stesso»<sup>110</sup>. A suo avviso, quindi, l'espansione della tecnoscienza, e l'allargamento degli spazi della libertà che essa favorisce, sono fenomeni che portano allo scoperto le virtualità cognitive e operative insite nella visione cristiana dell'uomo come ente che dispone di se stesso, e della natura come realtà priva di ogni dimensione sacrale verso la quale provare un sentimento di ossequiosa dipendenza.

### 5.2.1. «Ontologia del soggetto e del suo operare»

Da questa ermeneutica del cristianesimo, Rahner deriva una «ontologia del soggetto e del suo operare»<sup>111</sup> che si radica nella visione dell'uomo come interlocutore di Dio che determina la propria esistenza attraverso decisioni dalle quali, in maniera irrevocabile, dipendono la sua salvezza o la sua perdizione. L'uomo vive in tal modo come «possibilità di libertà»<sup>112</sup>, come «essenza radicalmente aperta»<sup>113</sup> il cui statuto d'essere non è definito da una «essenza sostanziale e immutabile»<sup>114</sup>. È infatti il prodotto di decisioni sedimentate in una storia che è «storia della libertà»<sup>115</sup>, cioè il modo di essere di un ente che vive come «essenza radicalmente aperta e non definita»<sup>116</sup>, che si definisce attraverso le decisioni religiose e come pure tramite l'azione formativa esercitata sulla natura e sulla propria stessa vita resa possibile dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Per il cristiano – scrive il gesuita – libertà significa possibilità di cosciente autoinserimento in una situazione irrevocabile, dove l'uomo sarà eternamente quel che avrà voluto essere. L'uomo è l'essere completamente affidato e soggetto alla propria libertà, e questa “crea” l'uomo nella dimensione del definitivo. Quindi l'inizio voluto da Dio per la storia della libertà (noi diciamo, l'essenza dell'uomo), non è un'entità fissata una volta per tutte, non è un'entità

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 316.

<sup>111</sup> Ivi, p. 317.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Ivi, p. 318.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Ivi, p. 317.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

essenzialmente intangibile. È invece la possibilità di libertà, di disposizione, di configurazione libera e senza istanze intermedie di una situazione definitiva<sup>117</sup>.

### 5.2.2. *Contro la critica «reazionaria» della tecnoscienza e la teologia morale neoscolastica*

L'«ontologia del soggetto e del suo operare» proposta da Rahner determina la decisa presa di distanza da forme di pensiero diffuse in ambito cattolico che, a suo avviso, hanno il torto di affrontare in modo inadeguato le complesse problematiche che l'avanzamento del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e al prassi della Chiesa.

Egli si differenzia, in primo luogo, dagli apocalittici che nell'espansione della tecnica vedono «l'inferno», come pure da non meglio precisati ottimisti che in esso intravedono la marcia verso il Regno di Dio. «Lamento o tripudio»<sup>118</sup> sono per il gesuita atteggiamenti estranei alla «sobrietà» del cristiano, dovuta al fatto che egli guarda la storia a partire dall'unità inscindibile di peccato e redenzione, giudizio e benedizione.

Un giudizio molto duro viene espresso sul «conservatorismo vilmente borghese, che si maschera dietro la mistificazione di ideali e massime cristiani»<sup>119</sup>. Da queste parole traspare il fastidio verso forme di pensiero cristiano ispirate alla fenomenologia, all'esistenzialismo religioso, o agli esponenti della «rivoluzione conservatrice», le quali identificano l'epoca attuale come condizione deviata che è il frutto perverso delle trasformazioni della vita umana rese possibili dalla tecnoscienza. Dalla condanna senza appello del presente nascono, scrive il gesuita,

le lamentazioni liriche sulla barbarie indegna, sulla distruzione del “naturale”, sul naturalismo freddo, tecnicizzato, sulla razionalizzazione dell'amore, sull'incomprensione pagana di fronte alla malattia, al dolore, alla morte, alla povertà, sulla società di massa “a una dimensione”, sulla fine della storia in una società astorica e senza volto, non dissimile da quella dei servi della gleba<sup>120</sup>.

Pur cosciente delle ambiguità e delle minacce che gravano sul presente e sul futuro del mondo, Rahner avversa queste analisi a tinte fosche della contemporaneità per il fatto che in esse vede l'espressione di modi di pensare che si rifiutano di prendere atto del fatto che «in ogni caso il mondo di domani sarà diverso da quello odierno. In esso l'uomo programmerà, guiderà se stesso, come singolo e come società, in una misura impensabile in passato»<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>120</sup> *ibidem*.

<sup>121</sup> *Ibid.*

Inoltre, accanto all'avversione mostrata verso il conservatorismo tipico di forme di pensiero che identificano il ruolo dei cristiani nel fungere da «sapiienti brontoloni nemici di un rapido progresso»<sup>122</sup>, esterna una critica molto dura nei confronti del pensiero neoscolastico, che è il veicolo della mentalità egemone nella cultura cattolica nel periodo della stesura del saggio. A suo avviso, esso ha il torto di imprigionare la teologia cattolica nello spazio di una metafisica e di un'etica che non consentono di capire correttamente le dinamiche cognitive e operative impostesi nel mondo contemporaneo con l'espansione della tecnoscienza, e di misurarsi con esse servendosi di un pensiero teologico costruito sulla base di riferimenti culturali fondati su una metafisica essenzialista e fissista, inadatta a decifrare il senso delle trasformazioni in atto nel mondo contemporaneo. Il gesuita sostiene infatti che la mutazione dell'esperienza del mondo e dell'uomo prodotta dalla nascita e dallo sviluppo del sapere tecnico-scientifico «costringe la teologia moderna a occuparsi assai da vicino del vero significato dell'essenza umana presente anche nell'automanipolazione come orizzonte operativo e limite invalicabile»<sup>123</sup>, che non può però essere correttamente determinata permanendo nello spazio teorico definito dalla metafisica neoscolastica dell'essere e dell'etica da essa dedotta. Sulla base di questo presupposto, viene criticata la teologia morale «manualistica» egemone all'epoca nella Chiesa cattolica, che per Rahner ha il torto di far uso di

concetti come “natura”, “naturale”, “secondo natura”, ecc., dimenticando che se è vero che l'uomo ha una natura di cui deve tener conto nelle azioni, è vero anche che egli è l'essere che attraverso la cultura e la civiltà, o come nel nostro caso, l'automanipolazione, forma e configura attivamente questa sua natura e non può semplicemente presupporla come una entità categorialmente fissata in assoluto<sup>124</sup>.

Secondo il gesuita, l'essenza dell'uomo non è identificabile con la struttura immutabile di una natura nel cui ordinamento la «sana ragione» trova inscritte le possibilità di azione percorribili da un soggetto che non intenda agire «contro natura». Egli sostiene, in tal senso, che, a differenza di quanto propone la metafisica neoscolastica, l'uomo non è un ente la cui natura è da intendere come un presupposto che funge da sistema immutabile di regolazione delle scelte umane in campi che hanno a che fare con la struttura della famiglia, la gestione della sessualità, la proprietà, la circolazione del danaro, la funzione di una componente dell'organismo umano. Egli disloca infatti la riflessione teologica dall'orizzonte definito dalla metafisica neoscolastica dell'essere, e dell'etica da essa dedotta, allo spazio di una «ontologia del

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 335.

<sup>123</sup> Ivi, p. 322.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

soggetto e del suo operare» che identifica l'uomo come ente «aperto», caratterizzato da una forma di esistenza che non risulta comprensibile facendo riferimento ad una «natura» nella quale si trovano definite una volta per tutte le possibilità e le impossibilità del suo agire.

In tal senso, l'antropologia e l'etica cristiana per poter interloquire con le «laboriose trasformazioni» in atto nella vita umana, e prendere in considerazione i riflessi che esse hanno sulla determinazione dell'essenza dell'essere umano e sulle dinamiche del suo agire, debbono, secondo il gesuita, lasciarsi alle spalle il fissismo di un'etica egemonizzata da categorie come «natura», «secondo natura», «legge naturale». L'uomo è infatti portatore di una libertà che, dal piano delle decisioni religiose ed etiche, attraverso l'espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico, ha esteso il proprio potere formativo alla dimensione biofisica della vita umana, al suo vissuto psichico, alla sua organizzazione sociale. Diventano difficilmente sostenibili, in tal senso, la mentalità religiosa e l'etica indicate da una Chiesa che scambia la stabilità di situazioni «di fatto» del comportamento umano come espressione di un «ordine morale» immutabile che ha il proprio fondamento nella struttura d'essere impressa dall'atto creatore di Dio nella natura umana.

La morale concreta – scrive il gesuita – ha parlato sin troppo spesso collegandosi ad una situazione umana di fatto che pur non derivava dalla natura dell'uomo. Era tutt'al più una situazione sino a quel momento stabile e sicura, ma che venne coinvolta poi nelle trasformazioni che la guida di se stesso da parte dell'uomo comportò. Troppo spesso si è detto ad esempio: ciò va contro l'essenza della proprietà privata, del danaro, contro la “natura” della donna, contro l'essenza della famiglia, contro la funzione naturale di un organo biologico. Ma in realtà non si trattava altro che di un'entità mutabile con una fisicità solo relativa, sebbene entro una essenza permanente<sup>125</sup>.

Rahner si serve di queste considerazioni critiche sulla «teologia morale manualistica» di ispirazione neoscolastica per mostrare l'inadeguatezza di tale dispositivo teorico per affrontare i problemi che l'espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa. Egli evidenzia infatti le lacune a suo avviso presenti nel discorso teologico morale convenzionale e la possibilità di un approccio «al problema tristemente famoso del controllo delle nascite attraverso la biochimica»<sup>126</sup> differente da quello delineato dagli esponenti della «teologia romana».

Nel saggio in questione non si pronuncia espressamente sulla liceità o illiceità dell'uso della pillola contraccettiva. Delinea, invece, degli «schemi ermeneutici»<sup>127</sup> tramite i quali decostruire il tipo di trattazione del problema della contraccezione portato avanti da una teologia morale che fa ampio uso

---

<sup>125</sup> Ivi, pp. 322-323.

<sup>126</sup> Ivi, p. 322.

<sup>127</sup> Ivi, p. 314.

di categorie come «natura, «naturale», «secondo natura», «ordine morale», «legge morale naturale».

In tal modo appare che l'ermeneutica della tecnoscienza proposta da Rahner è alternativa non soltanto alla mentalità degli apocalittici, o al conservatorismo di chi vede nell'espansione del sapere tecnico-scientifico una deviazione da forme tradizionali di esistenza personale e collettiva ritenute idilliache. Delinea infatti una riflessione sull'impatto che l'espansione del potere cognitivo e operativo della tecnoscienza ha sulla teoria e sulla prassi della Chiesa profondamente difforme da quella in uso presso la teologia morale che funge da riferimento dei pronunciamenti del Magistero ecclesiastico. Per affrontare adeguatamente tale problematica, e la questione della contraccezione ad essa connessa, Rahner ritiene dunque necessario che la Chiesa si lasci alle spalle non soltanto i toni apocalittici o le «lamentazioni liriche» del pensiero conservatore, ma anche il paradigma teologico-filosofico di ispirazione neoscolastica che all'epoca fungeva da riferimento nella trattazione dei problemi etici.

### 5.3. L'ERMENEUTICA TEOLOGICA DELLA TECNICA

A differenza di quanto accade nella teologia neoscolastica, nel discorso teologico proposto da Rahner l'uomo non viene identificato come ente che è portatore di una natura immutabile. Considera infatti l'uomo come «l'essere completamente affidato e soggetto alla propria libertà, e questa lo "crea" nella dimensione del definitivo»<sup>128</sup>. A suo avviso, quindi, l'essenza dell'uomo non è natura, ma libertà. «L'inizio voluto da Dio»<sup>129</sup> è infatti lo spazio di apparizione di un ente che si caratterizza come «possibilità di libertà, di disposizione, di configurazione libera»<sup>130</sup>, che, nel corso della storia, assume varie conformazioni, tra le quali quella dell'«uomo operabile» resa possibile dalla nascita del pensiero scientifico e dagli sviluppi di scienze come la fisica, la biologia, la biochimica, la genetica, la psicofarmacologia, la psicologia, la sociologia, le scienze della politica. All'«inizio» dell'essere umano non sta quindi l'atto creatore di un Dio che pone in essere una natura nella quale sono definite una volta per tutte possibilità e impossibilità dell'agire, ma la creazione di una libertà creatrice che si inventa attraverso la prospezione di opzioni cognitive e operative, di decisioni personali e collettive. Per il Cristianesimo, quindi, fa parte della «storia della libertà» anche l'avvento dell'epoca nella quale l'uomo, attraverso l'espansione della tecnoscienza, non limita l'esercizio della libertà al campo delle decisioni religiose o delle scelte morali, ma lo allarga alla trasformazione della natura e della propria vita biofisica, psichica, sociale.

Rahner propone, in tal senso, una ermeneutica teologica della tecnoscien-

---

<sup>128</sup> Ivi, p. 317.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibid.*

za nella quale la nascita e l'espansione del sapere tecnico-scientifico non vengono considerati come fenomeni avversi all'esperienza religiosa, o come pratiche da cui deriva necessariamente la cancellazione di aspetti rilevanti della vita umana come la libertà, l'amore, il dolore, la singolarità di ogni esistenza. Egli sostiene, invece, che l'epoca del potenziamento delle pratiche della tecnoscienza è parte della «storia della libertà». A suo avviso, inoltre, questa epoca, non è «avvolta» dall'impenetrabilità di una «assurdità assoluta», ma è parte del rapporto dell'uomo con Dio, che, per il Cristianesimo, non è identificabile come «vuoto», o come principio indeterminato, ma come «assolutezza» dell'amore che si manifesta nel disvelamento della realtà che prende forma nella singolarità dell'esistenza di Gesù Cristo.

Qualsiasi programmazione compiuta dall'uomo, qualsiasi sua autorealizzazione attiva (ed egli deve manipolare un grande numero di dati stabiliti) è avvolta – scrive Rahner – nell'entità non programmabile e non manipolabile del mistero assoluto che si concede a noi, che noi esperiamo e chiamiamo Dio. L'uomo non si rivolge solo al futuro del praticabile umano, ma, nell'attuazione di questo futuro, esperisce anche il “dato”, il “destino”, come infinitezza della realtà assoluta che è l'amore. Il Cristianesimo media, in Gesù Cristo, questo futuro assoluto [...]. Il cristiano [...] progetta la propria esistenza guardando ad esso e sorretto dalla speranza [...]. L'uomo *fa* realmente storia e fa quindi se stesso, e *in ciò* appunto non appartiene a sé, ma al mistero dell'amore<sup>131</sup>.

### 5.3.1. *I limiti dell'«uomo operabile»*

Rahner offre una ermeneutica dell'epoca in cui l'uomo costruisce se stesso come «essere operabile» identificando questo passaggio come una figura della «storia della libertà» che, per essere adeguatamente compresa e indirizzata, va collocata nello spazio di una visione teologica della storia. Si tratta, in tal senso, di una forma di esistenza che anche nell'epoca dell'espansione del potere creativo e costruttivo della tecnoscienza vive come progetto che, per un verso, si caratterizza per «la legge dell'inizio»<sup>132</sup>, per il fatto, cioè, di essere un'esistenza creata definita da un poter essere che si dà nella condizione della finitudine e della fallibilità, e, per altro verso, per il fatto di essere una esistenza che, nel proprio poter essere si relaziona con l'attesa del «futuro assoluto» prospettato dalla promessa divina di un mondo riconciliato nell'amore.

Rahner ritiene che lo sviluppo di quella possibilità di esistenza che è la figura dell'«uomo operabile» non debba essere consegnata a un *laissez faire* che considera la tecnoscienza e il suo avanzamento come il «sistema assolu-

<sup>131</sup> Ivi, pp. 328-329; 336.

<sup>132</sup> Ivi, p. 326.

to»<sup>133</sup> capace di immunizzare la vita umana da ogni male e da ogni ambiguità, né, tantomeno, ad una «salvaguardia reazionaria»<sup>134</sup> di modi di vivere, di morire, di relazionarsi, tipici di una fase storica che, a torto, viene contrabbandata come espressione di una natura umana immutabile. Il gesuita delinea infatti una «ontologia del soggetto e del suo operare» nella quale la libertà, con il suo carico di apertura di possibilità e di scelte, viene considerata una componente non demitizzabile dell'esistenza umana. Essa si qualifica infatti come realtà creata da Dio non come «entità fissata», ma come poter essere capace di progettarsi e costruirsi. Questa struttura esistenziale va mantenuta secondo Rahner anche nell'epoca dell'espansione del potere di programmazione e di controllo della tecnoscienza, evitando che

l'umanità si riduca biologicamente a livello di un gregge di australopitechi tecnicamente intelligenti e addomesticati, oppure di uno Stato di insetti che non conosce il dolore della trascendenza, della storia del dialogo con Dio, che perciò si autosoffoca collettivamente pur continuando ad esistere a un mero livello biologico<sup>135</sup>.

Rahner auspica, in tal senso, che il processo di artificializzazione della natura e della vita umana reso possibile dall'espansione della tecnoscienza non sfoci in «un incretinimento scientificamente perseguito»<sup>136</sup> che trasforma l'essere umano, creato da Dio come ente capace di creatività, in un ente che soffoca la propria libertà facendo di sé una sorta di seconda natura meccanizzata.

Per il gesuita, quindi, nell'epoca dell'organizzazione tecnico-scientifica della vita umana, l'esperienza cristiana è custode di una riserva critica nei confronti di ogni tentativo di ingabbiarla nel quadro di una tecnoscienza pensata e gestita come il «sistema assoluto» nel quale viene cancellato il dolore delle inquietudini derivanti dalle scelte riguardanti il rapporto con Dio, e viene disattivata l'esperienza della libertà, trasformando così il gruppo umano in una formazione di soggetti «tecnicamente intelligenti», ma incapaci di decidere di sé e di vivere la propria storia personale e collettiva come poter essere.

Secondo Rahner, inoltre, l'antropologia cristiana diffida di ogni utopia che persegue l'obiettivo di costruire attraverso il potenziamento della tecnoscienza un mondo senza male e senza morte. Egli sostiene, in tal senso, che anche nell'esistenza umana tecnicamente più evoluta si danno due elementi strutturali, la finitudine e la colpa, che neppure gli «ingegneri dell'automanipolazione»<sup>137</sup> possono cancellare. Alla prima si connette la sto-

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 333.

<sup>134</sup> Ivi, p. 332.

<sup>135</sup> Ivi, pp. 323-324.

<sup>136</sup> Ivi, p. 334.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

ricità dell'essere umano, la cui esistenza come essere storico è mediata, tra gli altri elementi, dalla morte, che è condizione di un'esistenza storica finché sulla terra ci saranno uomini, e non loro succedanei assimilabili a organismi meccanizzati. Alla seconda si connette il carico di ambiguità che grava sulla libertà, rappresentato dal Cristianesimo attraverso il mito del peccato originale, definito come «la prima automanipolazione» che pone la storia personale e collettiva «in una irrevocabile situazione di colpa»<sup>138</sup>.

Dalla storicità dell'esistenza umana e dalla ambiguità che abita ogni sua decisione deriva quindi che gli uomini, anche nell'epoca della più radicale trasformazione della loro vita in entità «operabile», resasi capace di massimizzare le proprie potenzialità biofisiche, cognitive, operative, debbono tener conto della possibilità di morire e di sbagliare.

Secondo il gesuita, però, la rilevanza euristica attribuita dal Cristianesimo a strutture esistenziali come la libertà, la morte, la colpa, non implica che i credenti debbano sentirsi autorizzati a guardare alla tecnoscienza sotto il segno di una riserva «reazionaria», che la identifica come regno della «barbarie indegna». A suo avviso, infatti, la «legge dell'inizio» che pone l'esistenza del mondo e della vita umana sotto il segno irreversibile della libertà, del male, della morte, non comporta che i credenti, al contrario di quanto spesso hanno fatto e continuano a fare, debbano identificarsi come i cantori reazionari del passato, preoccupati che i rapidi e profondi mutamenti introdotti nella vita umana dalla nascita, dal potenziamento, dall'espansione della potenza creativa e formativa del pensiero tecnico-scientifico, possano compromettere gli equilibri tradizionali. Secondo il gesuita, invece, i credenti, nel dare il proprio apporto all'azione di trasformazione della natura e della vita umana resa possibile dalla tecnoscienza, debbono contribuire a far maturare la consapevolezza del fatto che l'umanità non può essere ridotta a materiale di laboratorio, oggetto di una sperimentazione disconnessa da ogni considerazione di tipo antropologico, etico, religioso. Egli sostiene in tal senso che gli uomini «non possono rendere se stessi oggetto di qualsiasi esperimento senza pericolo di irreparabili conseguenze [ ... ]. L'automanipolazione dell'uomo non può venire interpretata sul modello degli esperimenti di laboratorio, dove è possibile anticipare o ricostruire i processi isolati»<sup>139</sup>.

Risulta quindi necessario, per il gesuita, collegare l'espansione del potere cognitivo e operativo della tecnoscienza ad una prassi ontologicamente e eticamente orientata, decontaminata dalla convinzione di poter arrivare a disporre di un sapere tecnico-scientifico capace di cancellare il male e la morte, e dalla pretesa di usare le generazioni future come campo di sperimentazione funzionale alla correzione di eventuali errori commessi in sperimentazioni praticate su generazioni precedenti. Ciò significherebbe, infatti, trattare gli uomini come materiale d'uso di pratiche tecnico-scientifiche

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 326.

<sup>139</sup> Ivi, p. 327.



pensate come un «sistema totale» che si propone di immunizzare la vita umana da rischi e imprevisti, tra i quali quelli di poter morire o di poter sbagliare. Per questo, secondo Rahner, anche il più radicale sperimentalismo tecnico-scientifico realizzabile in futuro dovrà tener conto del «dato insuperabile» dell'esistenza di strutture della vita umana come la libertà, la morte, la colpa, che permangono importanti riferimenti ontologici, antropologici, etici, per la comprensione e la costruzione dei modi di essere che appartengono all'umanità che ha fatto il proprio ingresso nell'epoca dell'«uomo operabile».

#### 5.4. SPERANZA CRISTIANA E FUTURO DELLA TECNOSCIENZA

La riserva critica verso un mondo totalmente pianificato, senza sofferenza, senza conflitti, senza morte, non implica che i credenti possano sentirsi autorizzati ad assentarsi dalla partecipazione alla costruzione dei futuri assetti di un'evoluzione in cui l'uomo si afferma come il soggetto sempre più artificiale che fa di se stesso l'oggetto dello sperimentalismo della tecnoscienza. Per evitare che ciò avvenga, il gesuita ritiene necessario che essi partecipino alla costruzione di questa nuova fase storica con il «coraggio» e la «fantasia creativa»<sup>140</sup> che nascono dalla consapevolezza del fatto che molte loro convinzioni tradizionali dovranno essere messe in discussione, ed esperienze come il nascere, il riprodursi, il curarsi, il relazionarsi, il soffrire, il morire, o i modi di concepire il rapporto tra individuo e collettività, dovranno essere ripensati nel quadro delle possibilità di conoscenza e di controllo della natura e della vita umana aperte dalla nascita e dall'espansione del sapere tecnico-scientifico. Il gesuita sostiene infatti che

le forme concrete della morte, della caducità, del dolore e della sofferenza potranno cambiare in seguito all'automanipolazione, e che il cristianesimo che le insegna non pretende offrire alcuna patente per una salvaguardia reazionaria delle forme della morte e del conflitto che oggi più che mai qualificano la situazione storica dell'uomo, soprattutto perché questa difesa pseudocristiana tanto frequente in passato anche oggi viene perlopiù (il fatto è sospetto) portata avanti da coloro che meno degli altri ne subiscono le conseguenze [ ... ]. Dovremmo ricorrere alle categorie di una morale superindividuale e riflettere con obiettività e coraggio su quali siano i sacrifici che è possibile pretendere dagli uomini di domani, senza che si debba parlare troppo *presto* di crudeltà, sfruttamento, strumentalizzazione immorale della dignità dell'uomo d'oggi a favore di quello di domani. Oggi l'umanità ha l'obbligo (perché soltanto così tutti rispetteranno veramente l'esistenza di tutti) di realizzare gradi e forme più elevati di socialità. Comincia a farlo entrando sempre più in una fase post-individualista della sua storia, una fase carica di pericoli nuovi per la persona-

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 335.

lità e dignità irripetibili del singolo, che va trasformata e non soffocata, ma capace anche di assicurare un margine di maggiore libertà<sup>141</sup>.

Rahner è convinto che l'indirizzo delle dinamiche cognitive e operative dei futuri assetti della vita dell'«uomo operabile» richiede che le pratiche della tecnoscienza vengano contestualizzate nell'orizzonte di un discorso teologico, ontologico, antropologico, etico, caratterizzato dalla percezione della vita umana come realtà che si dà nello sfondo di strutture esistenziali come la finitudine, la libertà, la colpa, da lui ritenute elementi imprescindibili che impediscono di dar corso a derive disumanizzanti delle forme di esistenza più radicalmente tecnicizzate. A suo avviso, però, queste strutture esistenziali non possono essere ipostatizzate come essenze immutabili. Egli ritiene, in tal senso, che i credenti, per realizzare i cambiamenti ai quali vanno sottoposte la teoria e la prassi della Chiesa per far fronte alle trasformazioni indotte dall'espansione della tecnoscienza, necessitano di un coraggio intellettuale capace di spingerli alla creazione di modelli di discorso etico e di tipologie di discorso teologico che consentano di prospettare forme di esperienza morale e religiosa comprensibili e recepibili nello spazio culturale aperto dall'avvento dell'«uomo operabile».

Il problema della contraccezione e le questioni del rapporto tra storia ed escatologia sono i due casi specifici ai quali Rahner accenna nell'articolo che esemplificano i mutamenti cui è necessario sottoporre la teologia morale cattolica e la teologia cristiana della storia.

Quanto al primo caso, si tratta, come visto in precedenza, di liberare il discorso teologico-morale cattolico da categorie come «ordine oggettivo della natura», «legge morale naturale», «secondo natura», «contro natura», e inquadrare la comprensione dell'agire umano nello sfondo ermeneutico aperto dalla «ontologia del soggetto e del suo agire». Con tale formula viene indicato un discorso ontologico nel quale l'esistenza umana è concepita come libertà creata che, in quanto «entità non fissata una volta per tutte»<sup>142</sup>, determina il proprio agire morale attraverso decisioni che esulano dai criteri stabiliti dall'etica metafisicamente fondata tipica della manualistica teologico-morale di ispirazione neoscolastica. Secondo Rahner, infatti, per il cristianesimo l'uomo non è natura ma libertà, e la sua struttura di essere libero tocca anche l'uso della sessualità come atto riproduttivo.

Quanto al secondo caso, la teologia della storia, Rahner ritiene che il Cristianesimo non si caratterizza soltanto come memoria critica radicata nella visione della vita umana come libertà fallibile, che deve fare i conti con la caducità, il male, la morte. Esso è anche «la religione del futuro». A tale caratterizzazione il teologo tedesco connette la convinzione secondo la quale la partecipazione dei credenti alla costruzione del futuro intramondano non

---

<sup>141</sup> Ivi, pp. 332; 335.

<sup>142</sup> Ivi, p. 317.

rappresenta un'opera supererogatoria dalla quale attendersi una qualche forma di ricompensa nell'eternità.

Anche se il futuro dell'«uomo operabile» umana non coincide con il «futuro assoluto» legato alla promessa divina di un mondo riconciliato nell'amore, la prassi cristiana va pensata e strutturata come luogo di «attiva mediazione» tra impegno per l'espansione della potenza creatrice della tecnica e impegno per la costruzione di una convivenza umana che si propone di trasferire nella storia la logica appartenente alla predicazione e alla prassi di Gesù, che è manifestazione e prolessi del «futuro assoluto» che avrà la sua realizzazione nel Regno di Dio.

Secondo Rahner, infatti, nella sinergia tra espansione della tecnoscienza e pratica cristiana si radica la speranza che la vita umana, sebbene segnata dallo stigma di fallibilità e di finitudine che pesa su di essa anche nelle configurazioni più avveniristiche progettabili dal sapere tecnico-scientifico più avanzato, non sia un itinerario verso l'autodistruzione o il nulla, ma il luogo in cui matura l'attesa di un compimento nell'imprevedibilità dell'incontro con «l'infinitezza del mistero di amore» del Dio manifestatosi nella singolarità della persona e della vicenda di Gesù Cristo. A questa speranza, che ingloba il futuro della costruzione tecnico-scientifica della realtà nel «futuro assoluto» promesso da Dio, il gesuita lega quello che a suo avviso costituisce il compito dei credenti nell'epoca della tecnica: dar corso ad una prassi che si propone di realizzare la connessione tra espansione della tecnoscienza e espansione della potenza unitiva dell'amore. Questa prassi non va però ristretta all'ingentilimento delle relazioni interpersonali, ma va strutturata come elemento di spinta verso una «socialità più avanzata» in cui lo sperimentalismo più innovativo della tecnoscienza si salda con la costruzione di una società il meno possibile percorsa da conflitti distruttivi, e non segnata da pratiche discriminatorie nell'accesso ai benefici della tecnoscienza.

Per il gesuita, infatti,

l'automanipolazione dell'uomo [...] non va intesa come un ufficio *ad interim* (portata avanti per motivi morali e, come tale, ricompensata in cielo), che l'uomo manda avanti in attesa che giunga il futuro assoluto, il regno di Dio nell'autopartecipazione divina. Essa è, invece, nella sua ambivalenza positiva e negativa ineliminabile la mediazione necessaria e la figura storica di quella apertura attiva e passiva dell'uomo attraverso la quale il futuro assoluto può arrivare a noi, nella quale di fatto arriva e che costituisce, in ultima analisi, anche la sua mediazione [...]. L'automanipolazione attiva dell'umanità oggi e in futuro può e deve essere il luogo e lo strumento concreto della realizzazione attiva dell'amore del prossimo. Essa diviene così la maniera concreta della attiva mediazione dell'apertura verso il futuro assoluto così come Dio lo vuole, sebbene essa non potrà mai, di per sé, attuarlo. Il Cristianesimo, come reli-

gione del futuro assoluto, è e deve essere contemporaneamente la religione che impegna l'uomo ad operare nel e per il mondo<sup>143</sup>.

A conclusione del saggio, Rahner lamenta il fatto che la teologia cattolica, nonostante le indicazioni contenute nel documento conciliare *Gaudium et Spes*, non dispone del coraggio e della creatività intellettuale necessari per dar corso ad una forma di pensiero che consenta di delineare un rapporto tra storia ed escatologia capace di integrare la costruzione dei futuri scenari aperti dalla tecnoscienza nel «futuro assoluto» promesso da Dio. Egli vede infatti la cultura cattolica coeva ancora attestata in una postura che si muove tra «lamentazioni liriche» e critica «reazionaria» del presente e del futuro di un'umanità sempre più tecnicizzata.

In assenza di un pensiero teologico in grado di raccordare il futuro della trasformazione tecnico-scientifica della natura e della vita umana con il «futuro assoluto» promesso da Dio, Rahner ricorre all'ipotesi secondo la quale il ruolo dei cristiani possa essere vicariato da «persone più anonime»<sup>144</sup>, cioè da persone non portatrici di una fede confessionale, che divengono le «esecutrici della storia che è guidata da Dio»<sup>145</sup>, che è «sempre più grande» di quanto la Chiesa, nel passato o nel presente, sia stata o sia in grado di fare.

Nell'attesa che i cattolici dismettendo le posture nostalgiche o reazionarie che li inducono a guardare con sospetto quella figura della «storia della libertà» che è l'epoca dell'espansione della tecnoscienza, Rahner ritiene possibile il darsi di una situazione nella quale «il Dio della Chiesa», che è anche «il Dio della storia», cioè di una realtà più ampia di quella realizzata dai credenti nel passato e nel presente, «non attribuisce ai cristiani molte mansioni per affidarle ad altri»<sup>146</sup>, nell'attesa che tra i credenti maturi la consapevolezza del fatto che gli uomini, nel loro essere costruttori di storia, non danno forma soltanto al proprio presente o al proprio futuro, ma pongono in essere figure di realtà attraverso le quali prende forma il «futuro assoluto» promesso da Dio. Per il gesuita, infatti, «l'uomo *fa* realmente storia, e fa quindi sé stesso, e *in ciò* appunto non appartiene a sé, ma al mistero dell'amore»<sup>147</sup>.

## 6. CONCLUSIONE

Peter Sloterdijk, nella pagina del saggio *Der operable Mensch* dedicata allo scritto di Rahner *Experiment Mensch*, appare sorpreso di trovare nel gesuita un teologo che, nello spazio del linguaggio e del pensiero cristiano, delinea una antropologia teologica che valorizza positivamente le mutazioni indotte

<sup>143</sup> Ivi, pp. 329-330; 331.

<sup>144</sup> Ivi, p. 335.

<sup>145</sup> Ivi, pp. 335-336.

<sup>146</sup> Ivi, p. 335.

<sup>147</sup> Ivi, p. 336.

dall'espansione del sapere tecnico-scientifico sui modi in cui gli uomini fanno esperienza di sé e del mondo.

Questa lettura del pensiero di Rahner provoca una discussione tra teologi. Nel dibattito emergono due posizioni. Da una parte si collocano Dietmar Mieth e Thomas Laubach, i quali criticano la lettura del saggio rahneriano data da Sloterdijk e, al di là della deferenza esternata verso il suo talento, criticano anche il pensiero teologico-morale espresso dal gesuita in quel saggio. Sul versante opposto si collocano Mario Schönhart e Georg Gasser, i quali evidenziano la correttezza dell'interpretazione del saggio di Rahner data da Sloterdijk, e fanno di esso il punto di partenza per instaurare il «dialogo necessario» con forme di pensiero antropotecnico e con il transumanesimo.

Dietmar Mieth e Thomas Laubach, teologi cattolici che si ispirano a due differenti prospettive teologiche, il primo concentrato sulla rivendicazione del primato del discorso teologico su quello filosofico-scientifico, e preoccupato, inoltre, di non disperdere l'eredità della «teologia romana», il secondo più vicino alle voci di un'etica teologica attenta alla fenomenologia, contestano l'arruolamento di Rahner tra i teorici della manipolazione genetica della specie umana, e criticano il discorso teologico-morale da lui proposto perché ritenuto troppo succube dell'ottimismo con il quale nel corso degli anni '60 del secolo scorso si è guardato al progresso tecnico-scientifico, o perché sprovvisto di una rigorosa analisi fenomenologica di esperienze della vita umana come il generare, l'essere madre, padre, figlio/a, che avrebbe consentito di delineare un discorso teologico-morale capace di offrire un più solido ancoraggio alla critica di pratiche come la manipolazione genetica e la sperimentazione sugli embrioni.

Mario Schönhart e Georg Gasser, invece, non contestano la lettura di *Experiment Mensch* data da Sloterdijk, e valorizzano il saggio rahneriano come modello di una antropologia teologica capace di dialogare con forme di pensiero antropotecnico e con il transumanesimo. Essi ritengono, infatti, che la riflessione sul rapporto uomo, natura, tecnica, sia divenuta il «luogo teologico» attorno alla quale costruire una antropologia teologica. In tal modo, collocandosi sulla «traccia» indicata da Rahner in *Experiment Mensch*, si propongono di dar vita a un discorso teologico-morale che consenta di far fronte alle questioni inedite che l'espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa.

Alla luce del confronto tra i quattro teologi di lingua tedesca, il gesuita si accredita come l'esponente di una originale riflessione teologica che, attraverso la fusione della tradizione umanistica dell'«*Homo sui ipsius faber*», con alcuni tratti dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger, e con «il principio speranza» di ascendenza biblica, delinea un discorso teologico-morale nel quale l'espansione della tecnoscienza viene assunta come una componente di quella «storia della libertà» che ha il proprio radicamento nella struttura creaturale dell'essere umano.

Prende forma, così, una riflessione teologico-morale che appare come

l'alba incompiuta di un'etica cattolica che è stata oscurata dal pensiero espresso dall'Enciclica *Humanae vitae*<sup>148</sup>, e dal «personalismo ontologicamente fondato», che ha egemonizzato la cultura cattolica sotto i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI<sup>149</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg H., *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. C. Marelli, Marietti 1820, Bologna 1992.
- Burdett M. S., *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement. Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in Age of Technological Enhancement* Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 19-35.
- Campa R., *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editori, Monza 2013.
- Coenen Ch., *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien? Christliche und posthumanistische Stimmen in einer aktuellen Technikdebatte*, in H. Bohm, K. Ott (hrsg.), *Bioethik-Menschliche Identität in Grenzbereichen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, pp. 41-124.
- Gasser G., *Überwindung des Menschen? Transhumanistische Zukunftsszenarien als Herausforderung für ein christliches Menschenbild?*, in M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini (hrsg.), *Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck University Press, Innsbruck 2019.
- Giustozzi G., *Elio Sgreccia (1975-1986). Alle origini del suo discorso bioetico*, in «Orbis Idearum», 2 (2021), pp. 61-89.
- Grumet D., *Transformation and the End of Enhancement*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in Age of Technological Enhancement* Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 37-49.
- Heffner Ph., *The Human Factor. Evolution, culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Heffner Ph., *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Irrgang B., *Religion und Technologie: Anmerkungen zu einem eher verdrängten Problem*, in «ET Studies», 1(2010), pp. 3-24.
- Küng H., *Infallibile? Una domanda*, tr. it. di G. Re, Editrice Queriniana, Brescia 1970.
- Laubach Th., *Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe?*, in «Ethika», 12 (2004), pp. 181-195.
- Marengo G., *La nascita di un'Enciclica. L'Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018.

<sup>148</sup> Sulla differenza tra il discorso teologico-morale elaborato dal Concilio Vaticano II e quello presente nell'*Humanae Vitae*, cfr. Serafini, *La Bioetica in Italia*, pp. 221-241; 308-346.

<sup>149</sup> Sul lento declino al quale è destinato il «personalismo ontologico» mi permetto il rimando a G. Giustozzi, *Elio Sgreccia (1975-1986). Alle origini del suo discorso bioetico*, in «Orbis Idearum», 2 (2021), pp. 83-87.

- Mieth D., «*Der operable Mensch*». *Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput*, in «*Stimmen der Zeit*», 222 (2004), pp. 807-817.
- Mieth D., *Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie*, in «*Wort und Wahrheit*», 24 (1969), pp. 363-371.
- Petruzzi P., *Romolo Murri cristiano nella storia*, Andrea Livi Editore, Fermo 2022.
- Rahner K., *Das Christentum und der "Neue Mensch"*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 15, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder Verlag, Freiburg 2014, pp.138-143.
- Rahner K., *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, in H. Rombach (hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1966, pp. 45-69.
- Rahner K., *Il problema della manipolazione genetica*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, tr. it. di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 337-385.
- Schönhart M., *Heil durch Übung und Technik? Anmerkungen zu einem Dialog der Theologie mit Peter Sloterdijks Konzept der "Antropotechnik"*, in S. Müller, S. Dlugos, G. Marschutz (eds.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness: Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, V&R unipress, Göttingen 2013, pp. 179-191.
- Serafini S., *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium Edizioni, Roma 2019.
- Sgreccia E., *Manuale di bioetica, I, Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- Sloterdijk P., *Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gentechnologie*, in Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe-Aktion Mensch e.w. (hrsg.), *Der im-perfekte Mensch. Vom rechte auf Unvollkommenheit*, Hatje Cents Verlag, Bonn 2001, pp. 97-114.
- Sloterdijk P., *Non siamo ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.
- White L., *The historical roots of our ecological crisis*, in «*Science*» 155, no. 3767 (1967), pp. 1203-1207.