
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

PIERO VAVASSORI

Bioetica «laica» e bioetica
«cattolica»

Teologia morale e questioni bioetiche

VOLUMEN 61 / 2014

SEPARATA

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Piero VAVASSORI

Bioética «laica» e bioética «cattolica»
Teología morale e questioni bioetiche

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 24 mensis iulii anni 2013

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Joseph Maria PARDO

Coram tribunali, die 19 mensis septembris anni 2012, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXI, n. 7

Presentazione

Resumen: En la sociedad contemporánea la discusión sobre cuestiones bioéticas constituye uno de los principales ámbitos de confrontación política y social. En este contexto, en países como España e Italia se observa la existencia de dos tendencias enfrentadas entre sí. Por un lado, una perspectiva religiosamente inspirada (bioética «católica») y por otro, aquella que se define a sí misma como «laica», cuyos partidarios sostienen que la exigencia de racionalidad que debe caracterizar a la bioética es incompatible con la presencia de valores religiosos y teológicos. En este trabajo se analizan estas dos perspectivas bioéticas, haciendo hincapié en dos documentos paradigmáticos de la bioética «laica», el «*Manifiesto di bioetica laica*» y el «*Nuovo manifesto di bioetica laica*», publicados en Italia entre el final del siglo pasado y principios de este siglo. El trabajo de investigación está estructurado de la siguiente manera: comienza por el análisis de la perspectiva bioética «laica», para adentrarse posteriormente en el estudio de la fundamentación antropológica que la reflexión puramente racional ofrece como marco para una evaluación adecuada de las cuestiones bioéticas. Luego se analiza la contribución de la Revelación y de la reflexión teológico-moral, tanto en el lado antropológico que en el de la fundamentación del juicio ético.

Palabras clave: Bioética; Teología moral; Antropología.

Abstract: In modern-day society the debate regarding bioethical questions constitutes one of the principle areas of political and social confrontation. Within this context, in countries like Spain and Italy, one can observe the existence of two tendencies that confront each other. On one hand there is the religious perspective founded upon Religious Faith («Catholic» Bioethics) and on the other hand that which defines itself as «secular», the partisans of which affirm that the rationality which must characterise Bioethics is incompatible with religious and theological values. In the present research, we analyse the above two perceptions of Bioethics, making due reference two paradigmatic documents of the «secular» Bioethics –the «*Manifiesto di bioetica laica*» and the «*Nuovo manifesto di bioetica laica*»– both published in Italy at the end of the 20th century and the beginning of the 21st. This investigation is structured in the following manner: the first part is an analysis of the «secular» bioethical standpoint. This paves way for the study of the anthropological foundation that the purely rational reflection offers as a measure of the evaluation of bioethical enquiries. The second part of the investigation is dedicated to the analysis of the contribution of Divine Revelation and the Theological-moral deliberation and this not only of the anthropological aspect but also in the establishment of the ethical judgement.

Key words: Bioethics; Anthropology; Moral theology.

Nonostante siano trascorsi quarant'anni da quando nacque come disciplina scientifica, la bioetica si trova ancora in una fase che potrebbe dirsi «adolescenziale», in cui cioè non ha ancora conseguito una matura coscienza della propria identità. Infatti, se è pressoché universale la domanda etica in rapporto alle scienze della vita, sono invece ampiamente diversificate le concezioni riguardo che cosa sia esattamente questa disciplina, quale il suo fondamento

e, conseguentemente, come dare risposta ai problemi sollevati dalle sempre maggiori possibilità tecniche d'intervento sulla vita e, più specificamente, sulla vita umana.

Non è questo un problema limitato alla discussione accademica fra specialisti, riguardando sempre più la discussione politica e coinvolgendo anche le persone comuni. Basta aprire un qualsiasi giornale, accendere la televisione o «navigare» in internet, per rendersi facilmente conto che la discussione intorno ai problemi bioetici è all'ordine del giorno. Inoltre, tale discussione è frequentemente caratterizzata da una accesa *vis* polemica, presentandosi più come uno scontro fra posizioni inconciliabili, che come un confronto alla ricerca di soluzioni condivise in vista del bene comune. La bioetica è probabilmente l'ambito dove il pluralismo etico caratterizzante la società contemporanea si manifesta con maggior acutezza.

In Italia (ma non solo) l'elemento che affiora immediatamente nella discussione di questioni attinenti alla bioetica è il conflitto fra «cattolici» e «laici», o per meglio dire, fra una prospettiva cristianamente (religiosamente) ispirata e una prospettiva che pretende riferirsi a motivazioni di ordine puramente razionale. Al di là delle specifiche problematiche che di volta in volta si impongono alla discussione, il nodo centrale di questa conflittualità risiede in una duplice questione: in primo luogo, quella se la bioetica abbia necessità di un fondamento e, se sì, quale esso sia; in secondo luogo, se la prospettiva cattolica abbia diritto di cittadinanza nella riflessione bioetica, almeno alla pari di quelle che invece rivendicano la necessità che nell'ambito della discussione politica si debba procedere «*etsi Deus non daretur*», come se Dio non esistesse.

Scopo di questo lavoro di ricerca è appunto l'analisi della prospettiva bioetica «laica» che –anticipando una delle conclusioni– tende a sottovalutare la necessità di un'istanza fondativa della bioetica per fare pragmaticamente appello a parametri di carattere utilitaristico e contrattualistico per la soluzione dei problemi sollevati dalla biologia e dalla medicina, e, al contrario, l'analisi del fondamento che la riflessione filosofica e quella teologica possono offrire alla bioetica.

In questo nostro lavoro ci siamo basati principalmente, ma non esclusivamente, su un gruppo selezionato di riviste, considerate tra le più rappresentative nel panorama bioetico e teologico morale italiano, e in concreto *Medicina e Morale*, *Rivista di Teologia Morale* e *Studia Moralia*. Queste riviste hanno la prerogativa di aver prodotto la loro attività editoriale già negli anni '70, quando la bioetica venne alla luce negli Stati Uniti. Per tale motivo, ci hanno

permesso di seguire il dibattito, sorto originariamente in ambito anglosassone e che ha trovato in Italia il proprio documento paradigmatico nel *Manifesto di bioetica laica*, pubblicato nel 1996.

Questo gruppo di riviste ha costituito la principale fonte cui abbiamo attinto nel nostro lavoro di ricerca, ma –come dicevamo– non l’unica. Infatti, per approfondire la conoscenza delle differenti questioni ci siamo serviti anche dei contributi procedenti da altri autori, monografie, opere collettive e riviste del settore, fra le quali in particolar modo le spagnole *Cuadernos de Bioética* dell’*Asociación española de bioética y ética médica* e *Scripta Theologica* della Facoltà di Teologia dell’*Universidad de Navarra*. Circa il dibattito bioetica «laica»-«cattolica» il contesto spagnolo presenta infatti una conflittualità analoga, se non addirittura maggiore, a quella riscontrabile nella penisola italiana. Anche per questo motivo, la riflessione bioetica e teologica morale scaturita sul tema in Spagna è apportatrice di significativi contributi.

La metodologia adottata è consistita innanzi tutto nell’analisi sistematica della prospettiva bioetica «laica», così come presentata dal *Manifesto di bioetica laica*, e delle principali critiche offerte nelle fonti sopra menzionate, cercando quindi di organizzare i contenuti intorno alle principali questioni e tesi presentate. In secondo luogo, si è proceduto a dare una risposta a tale prospettiva bioetica, secondo la riflessione puramente razionale e il dato offerto dalla Rivelazione e la conseguente riflessione teologico-morale.

Il lavoro è stato perciò articolato in quattro capitoli.

Nel primo ci siamo occupati della presentazione del *Manifesto di bioetica laica*. A tal fine, dopo aver analizzato il contesto statunitense in cui nacque la bioetica negli anni ‘70 del secolo scorso e le relazioni di questa disciplina tanto con le scienze sperimentali che con l’etica, abbiamo focalizzato l’attenzione sul panorama italiano. Pertanto, dopo un inquadramento delle circostanze che motivarono la pubblicazione del *Manifesto* e una sintetica esposizione dei suoi contenuti, ci siamo soffermati a presentare e analizzare in maniera critica le principali proposte in esso contenute e che caratterizzano la bioetica «laica»: la non conoscibilità di norme morali assolute e universali, l’affermazione del soggettivismo e dell’autonomia nella definizione delle norme morali, l’utilitarismo e il contrattualismo. Infine, abbiamo brevemente presentato il *Nuovo manifesto di bioetica laica*, pubblicato una decina di anni dopo il primo *Manifesto* e del quale rappresenta una specie di evoluzione.

Nel secondo capitolo abbiamo studiato il fondamento antropologico della bioetica alla luce della riflessione filosofica. La prima questione che abbia-

mo affrontato è stata quella se effettivamente l'antropologia abbia qualcosa a che fare con la bioetica e, se sì, in che misura. Nel prosieguo di questo capitolo quindi abbiamo trattato il tema di che cosa sia la vita, iniziando dalla sua accezione generale secondo la prospettiva biologica e filosofica, per giungere alla vita specificamente umana. Quindi, si è cercato di tratteggiare la nozione di persona umana secondo il duplice punto di vista fenomenologico e ontologico. Riguardo quest'ultimo aspetto ci siamo soffermati a considerare le principali prospettive antropologiche: la spiritualista, la materialista e, infine, quella personalista. Abbiamo quindi affrontato il tema –essenziale per il corretto inquadramento delle questioni riguardanti la vita umana– se l'essere vivente umano sia sempre persona oppure se i due concetti siano separabili in maniera radicale o in forma più moderata, così come proposto da Jürgen Habermas con il concetto di vita «prepersonale» dell'embrione umano. Questo secondo capitolo termina con l'esposizione della necessità di considerare la vita umana nella sua totalità, sia biologica che storica o biografica, per una retta comprensione delle questioni bioetiche.

I due capitoli successivi, che costituiscono come un'ideale seconda parte di questo lavoro, sono stati dedicati allo studio del fondamento che la teologia morale può offrire alla disciplina bioetica.

Il terzo capitolo, infatti, è focalizzato sullo studio del contributo originale che la Rivelazione e la corrispondente riflessione teologica apportano per una retta comprensione dell'antropologia. Alla luce del recupero della categoria dell'«*imago Dei*» da parte del Concilio Vaticano II –tema centrale per il rinnovamento della riflessione antropologica e teologico-morale in ambito cattolico a partire dalla seconda metà del secolo XX– abbiamo quindi presentato i contenuti delle affermazioni della Rivelazione secondo cui l'uomo è creato a immagine di Dio e ricreato a immagine di Cristo in virtù del dono dello Spirito Santo e della grazia, e quindi abbiamo riflettuto sulle conseguenze di tali affermazioni circa il valore e significato della vita umana. Sulla base della verità che Dio è il Signore unico della vita, abbiamo infatti analizzato la sacralità e inviolabilità della vita umana, e, per la partecipazione dell'uomo alla signoria divina, la sua responsabilità nella protezione e cura del corpo e della salute. Nell'ultima parte del capitolo, ci siamo quindi soffermati sul significato cristiano della sofferenza, della malattia e della morte.

Il quarto e ultimo capitolo –che viene presentato in questo estratto della tesi– è stato dedicato al tema del fondamento del giudizio morale, centrale nell'attuale confronto fra la prospettiva bioetica «laica» e quella «cattolica».

In primo luogo, abbiamo esposto le cause dell'attuale crisi in cui versa la bioetica, riconducendole alla più generale crisi del pensiero moderno dovuta alla perdita del nesso fra essere e valore, fra vero e bene. A causa di ciò, la bioetica «laica» si trova in una situazione paradossale, rivendicando da un lato la razionalità fisico-matematica propria delle scienze sperimentali come l'unica forma di conoscenza e, dall'altro, negando che tale sapere possa offrire una soluzione alle questioni morali, e «spostando» quindi il centro della decisione morale nella coscienza individuale, intesa però in maniera del tutto autonoma dalla verità oggettiva e, di conseguenza, elevata all'ordine di potenza «creatrice» dei valori e delle norme morali. A questa prospettiva, il pensiero classico aristotelico e la riflessione teologica tomista, fatta propria dal Magistero della Chiesa, hanno risposto affermando sì il valore della coscienza individuale per le decisioni morali, ma non in quanto potenza «creatrice», bensì in virtù della sua intima connessione con la verità. A tal scopo, pertanto, abbiamo esposto la dottrina sulla legge naturale, ovvero della capacità della ragione umana di conoscere naturalmente ciò che è bene e ciò che è male.

La dottrina cristiana, inoltre, insegna –e di questo ci siamo occupati nel prosieguo del quarto capitolo– che nel cristiano la ragione naturale riceve piena e definitiva luce da parte della Persona di Cristo. Da ciò deriva il carattere pienamente specifico della morale cristiana, che però non deve essere vista in contrapposizione, bensì in una relazione di perfezionamento ed elevazione della morale puramente naturale. Alla luce, quindi, di questi dati abbiamo analizzato il ruolo della ragione e della fede e quello del Magistero della Chiesa nelle questioni bioetiche. Infine, il capitolo si è concluso con l'esposizione delle relazioni esistenti fra bioetica e teologia morale, chiamate, pur nell'autonomia e specificità di ciascuna di esse, a una proficua collaborazione.

Nelle conclusioni, infine, si può trovare un riassunto delle principali questioni trattate e alcune valutazioni critiche.

Indice della tesi

SIGLE E ABBREVIAZIONI	7
INTRODUZIONE	11
Capitolo primo	
LA BIOETICA «LAICA» E I SUOI «MANIFESTI»	19
1.1. PERCHÉ LA BIOETICA	20
1.2. L'AUTONOMIA DELLE SCIENZE	32
1.3. QUALE ETICA PER LA BIOETICA	41
1.4. IL «MANIFESTO DI BIOETICA LAICA»	45
1.5. I PILASTRI DELLA BIOETICA «LAICA»	61
1.6. IL «NUOVO MANIFESTO DI BIOETICA LAICA»	98
Capitolo secondo	
ANTROPOLOGIA E BIOETICA: L'UOMO, UNITÀ SOSTANZIALE CORPOREO-SPIRITUALE	103
2.1. ETICA E ANTROPOLOGIA	104
2.2. L'ESISTERE DEGLI ESSERI VIVENTI	110
2.3. LA VITA E LA PERSONA UMANA	127
2.4. PERSONA VERSUS ESSERE UMANO	154
2.5. L'INGANNEVOLE «TERZA VIA» DELLA VITA «PREPERSONALE» DI JÜRGEN HABERMAS	169
2.6. LA VITA COME DIMENSIONE INTEGRALE DELL'ESISTENZA UMANA	174
Capitolo terzo	
TEOLOGIA MORALE E BIOETICA (I): L'UOMO, IMMAGINE DI DIO IN CRISTO	189
3.1. IL RECUPERO DELLA TEOLOGIA DELLA IMAGO DEI NEL CONCILIO VATICANO II	190
3.2. L'UOMO CREATO A «IMMAGINE DI DIO»	195
3.3. L'UOMO, IMMAGINE DI DIO IN CRISTO	217
3.4. IL VANGELO DELLA VITA, PIENEZZA DEL VALORE DELLA VITA UMANA	233
3.5. L'uomo, «amministratore» della vita umana	243
3.6. SALUTE, MALATTIA E MORTE	257

Capitolo quarto

TEOLOGIA MORALE E BIOETICA (II): UN'ETICA TRA FEDE
E RAGIONE

	275
4.1. LA CRISI DELLA BIOETICA CONTEMPORANEA	277
4.2. L'apertura della ragione alla verità: la legge naturale	291
4.3. LA LUCE DELLA LEGGE DI CRISTO	313
4.4. LA RELAZIONE FRA LEGGE DI CRISTO E LEGGE NATURALE	332
4.5. LA SPECIFICITÀ DELLA MORALE CRISTIANA	341
4.6. TEOLOGIA MORALE E BIOETICA	355
CONCLUSIONI	361
APPENDICI	385
BIBLIOGRAFIA	395
INDICE PER AUTORI	421

Bibliografia della tesi*

A. ARTICOLI E CONTRIBUTI IN OPERE COLLETTIVE

- AGAZZI, E., «La natura non è 'sacra'», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 99-102.
- ALONSO, C. J., «Vitalismo», in *DFil* 1160-1166.
- ALTAREJOS MESOTA, F.; RODRÍGUEZ SEDANO, A., «Autonomía», in *DFil* 115-119.
- ALTOBELLI, A., «Dall'etica delle virtù all'etica delle beatitudini», *RTMor* 115 (1997) 389-394.
- AMATO, A., «La morale cristiana come vita in Cristo», in R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 169-185.
- APARISI MIRALLES, Á., «En torno al principio de la dignidad humana (A propósito de la investigación con células troncales embrionarias)», *CuadB* 15 (2004/2) 257-282.
- «Derecho y vida humana en la sociedad contemporánea», in E. MOLINA, J.M. PARDO (a cura di), *Sociedad contemporanea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006, 57-67.
- ARANA, J., «Temas centrales del diálogo ciencia-fe en la actualidad», *ScrTh* 39 (2007/2) 479-492.
- ARANDA, A., «Imagen de Dio en Cristo – Hijos de Dios en Cristo. Una relectura de la doctrina antropológica paulina», *ScrTh* 38 (2006/2) 599-615.
- «Una «nueva mirada» teológica sobre la ley natural. Reflexiones en torno a un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 89-103.
- «Revelación bíblica y ética», in J.L. ILLANES, P.G. ALVES DE SOUSA, T. LÓPEZ, A. SARMIENTO (a cura di), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1980, 339-348.

* Nota: in ogni sezione, le voci bibliografiche sono ordinate in primo luogo in base all'ordine alfabetico degli autori, quindi secondo la data di pubblicazione.

- ARTIGAS, M., «Mi visión de interdisciplinariedad. Disertación en el Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra Pamplona, 17 de mayo de 2001», <<http://www.cryf.org/mivision.html>> [ultima consultazione: 31.III.2010].
- AYLLÓN, J. R., «Bioética, pluralismo y relativismo», CuadB 14 (2003/2-3) 209-216.
- BARRIO MAESTRE, J. M., «La aporía fundamental de llamado «debate» ético», CuadB 14 (2003/2-3) 229-240.
- BARTOLO, G. V., «L'uomo malato», RTMor 93 (1992) 63-73.
- BASEVI, C., «Líneas fundamentales de la antropología en San Pablo», in J. J. BORO-BIA, M. LLUCH *et al.* (a cura di), *Idea cristiana del hombre. III simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, EUNSA, Pamplona 2002, 119-131.
- BEAUCHAMP, T. L., «Principialismo», in EBS 1395-1402.
- BELARDINELLI, S., «Multiculturalismo, bioetica e cultura occidentale», MedM 56 (2006/3) 501-515.
- BELLINO, F., «Principi della bioetica», in EBS 1402-1406.
- BELLVER CAPELLA, V., «¿Existe una ética universal? Bioética y derechos», CuadB 16 (2004/3) 437-455.
- BERLINGUER, G., «Costruire un sistema di regole condivise», RTMor 112 (1996) 479-482.
- BIAGI, L., «Modelli di soluzione nella filosofia», RTMor 111 (1996) 317-325.
— «Una fede che scuote la ragione», RTMor 122 (1999) 259-266.
- BLANCO SARTO, P., «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», ScrTh 39 (2007/3) 767-782.
- BLÁZQUEZ, N., «Ley natural», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 593-618.
- BOMPIANI, A., «Bene comune e bene personale», RTMor 112 (1996) 483-486.
— «L'ethos del ricercatore in biomedicina», RTMor 117 (1998) 55-76.
- BONETE PERALES, E., «El fundamento racional de la moral y la *Veritatis splendor*», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 263-300.
- BORRELLI, L., «Linee di un'etica della fragilità della vita umana nell'era delle biotecnologie», RTMor 147 (2005) 347-357.
— «L'uomo nelle mani dell'uomo», RTMor 148 (2005) 431-434.
— «Fragilità dell'essere umano ed etica di fine-vita», RTMor 157 (2008) 79-87.
- BURGOS VELASCO J.M., «Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sábada y Habermas-Rawls», CuadB 19 (2008/1) 29-41.
— «Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate», CuadB 19 (2008/3) 434-447.
- CALABRÒ, G. P., «Diritto alla vita, principi costituzionali e interpretazione dei valori», MedM 47 (1997/4) 727-737.
- CARRASCO DE PAULA, I., «L'enciclica «Veritatis splendor»: prospettive per l'etica medica», MedM 44 (1994/3) 431-441.

- «Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica», *MedM* 45 (1995/2) 213-222.
- «Etica della ricerca biomedica: la virtù oltre l'utile. Riflessioni intorno alla clonazione terapeutica», *MedM* 50 (2000/5) 869-877.
- «Bioética», in L. MELINA (a cura di), *El actuar moral del hombre*, Edicep, Valencia 2001, 87-162.
- «Libertà», in EBS 1047-1050.
- «La sacralità e l'indisponibilità della vita umana nella tradizione cristiana», in L. MELINA, E. SGRECCIA, S. KAMPOWSKI (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza e etica. Prospettive della bioetica a dieci anni dall'Evangelium vitae*, LEV, Città del Vaticano 2006, 191-197.
- «La bioética como reflexión sobre la vida: ¿teología, filosofía, biología?», in E. MOLINA, J. M. PARDO (a cura di), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida*, EUNSA, Pamplona 2006, 81-93.
- CARUSO, M. A., «Brevetazione delle biotecnologie», in EBS 415-421.
- CASCONI, M., «Persona in prospettiva bioetica», *RTMor* 139 (2003) 401-416.
- CATANATI, C., «L'antropologia alla base della medicina: un dibattito antico e attuale», *MedM* 46 (1996/6) 1135-1149.
- CATTANEO, M. A., «Io, cattolico, credo che la morale è soltanto una», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 95-96.
- CATTORINI, P.; MORDACCI, R.; REICHLIN, M., «Per un concorso delle bioetiche al 'bene comune'», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 106-108.
- CENTRO DI BIOETICA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, «Identità e statuto dell'embrione umano», *MedM* 46 (1996/suppl. 6) 5-16.
- CICCONE, L., «La eutanasia y el principio de la inviolabilidad absoluta de toda vida humana inocente», in R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, BAC, Madrid 1996, 453-465.
- CIPRESSA, S., «Per una bioetica più umana», *RTMor* 139 (2003) 391-399.
- CLANCY, D., «El valor absoluto y relativo de la vida humana», in R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, BAC, Madrid 1996, 385-401.
- COLLADO GONZÁLEZ, S., «La «emergencia» de la libertad», *Thémata. Revista de filosofía* 38 (2007) 323-330.
- COLOMBO, R., «La natura e lo statuto dell'embrione umano», *MedM* 47 (1997/4) 761-767.
- «Vita: dalla biologia all'etica», in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, 169-195.
- CONCETTI, G., «Vescovi, presbiteri, teologi: ministerialità e responsabilità nella *Veritatis splendor*», in G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1994, 155-178.
- CONDE, J., «El sufrimiento y el sentido de la vida», *Dolentium hominum* 31 (1996) 127-132.

- CONSULTA TORINESE PER LA LAICITÀ DELLE ISTITUZIONI: «Nuovo manifesto di bioetica laica», 25.XI.2007, <www.torinolaica.it> [ultima consultazione: 30.III.2011].
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R., «Empirismo», in R. CORAZÓN GONZÁLEZ, L.F. MATEO SECO (a cura di), *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*, Cristiandad, Madrid 2010, 181-186.
- «Hilemorfismo/cuerpo», in R. CORAZÓN GONZÁLEZ, L. F. MATEO SECO (a cura di), *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*, Cristiandad, Madrid 2010, 250-254.
- COZZOLI, M., «La bioetica e i suoi problemi. Il passaggio al terzo millennio», RT-Mor 125 (2000) 39-51.
- «La verità della vita. Il valore uno e unico della vita umana», RTMor 134 (2002) 231-242.
- «Antropologia ed etica della salute», RTMor 154 (2007) 235-248.
- CRUZ, L. M., «Falacia naturalista», in DFil 448-452.
- D'AGOSTINO, F., «Verso una legge sullo statuto dell'embrione. Etica e diritto», RT-Mor 112 (1996) 473-477.
- «La bioetica e il problema della tecnica», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 11-13.
- «Una disciplina indefinita», RTMor 129 (2001) 37-42.
- «Il testamento biologico», RTMor 154 (2007) 191-195.
- «Manifesto nuovo. No, anzi, vecchietto: la bioetica laica ferma all'illuminismo», *Avvenire* (27.XI.2007).
- DALLA TORRE, G., «Laicità: un concetto giuridicamente inutile», *Persona y Derecho* 53 (2005) 139-156.
- DE GUIDI, S., «La vita si fa riconoscere perciò dobbiamo ri-conoscerla. Precisazioni lessicografiche sul termine vita», RTMor 135 (2002) 403-411.
- DEFANTI, C.A., «Ragionare fuori dall'ipotesi di Dio», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 109-110.
- DEL POZO ABEJÓN, G., «La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 189-229.
- DELL'ORO, R., «Antropologia ed etica. Oltre la bioetica nordamericana», RTMor 106 (1995) 203-220.
- DI MARINO, A., «L'immagine di Dio nell'uomo e la vita morale», RTMor 5 (1970) 85-102.
- DI PIETRO, M. L., «Contragestación», in LEX 171-178.
- DI PIETRO, M. L.; FORNAROLI, S., «Lo statuto dell'embrione umano: i risultati di un'indagine conoscitiva», MedM 41 (1991/6) 1007-1044.
- EIJK, W. J., «L'estensione del quinto comandamento nel pensiero morale di Giovanni Paolo II», MedM 57 (2007/5) 977-1011.
- «Dignità della persona: attualizzata dal concepimento o crescita graduale? Una lettura a partire dall'Istruzione *Dignitas personae*», in G. RUSSO (a cura di), *Dignitas personae. Commenti all'Istruzione sulla bioetica*, Coop. S. Tom.-ElleDiCi, Messina-Torino 2009, 113-121.

- ENGELHARDT, H. T., «Bioetica secolare/laica», in EBS 372-380.
- ENGELHARDT, H. T.; WILDES, K. W. M., «Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica», in E. AGAZZI (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano 1993, 13-26.
- ERMINEI, M., «Per un'etica del sapere. Il ruolo dell'uomo di scienza», RTMor 120 (1998) 569-575.
- «Vita e qualità di vita», RTMor 129 (2001) 87-96.
- ESLAVA, E., «La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», ScrTh 39 (2007/3) 829-851.
- EUSEBI, L., «Il principio di autonomia. Prospettive di una ricostruzione non orientata in senso eutanasi», MedM 56 (2006/6) 1147-1161.
- FAGGIONI, M.P., «La vita tra natura e artificio», StMor 33 (1995/2) 333-375.
- «Lavorare con cellule staminali», StMor 40 (2002/1) 85-114.
- «La vita e le forme di vita. Rapporto tra biologia e antropologia», in J.D.D VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (1-4 marzo 2001)*, LEV, Città del Vaticano 2002, 65-100.
- FERRER, U., «La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida», in A. MARCUELLO (a cura di), *I Symposium Internacional de Ética en enfermería*, EUNSA, Pamplona 1990, 32-33.
- «La identidad dinámica del embrión y los límites de la investigación biológica», CuadB 15 (2004/2) 299-316.
- FINNIS, J., «Natura e legge naturale nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo: alcune osservazioni», in J.D.D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (25-27 febbraio 2002)*, LEV, Città del Vaticano 2003, 81-111.
- FIORI, A., «Bioetica laica e bioetica cattolica» (editoriale), MedM 46 (1996/2) 203-207.
- «L'emotività mediatica e i suoi danni» (editoriale), MedM 51 (2001/5) 849-853.
- FIORI, A.; PESSINA, A.; SGRECCIA, E.; SPAGNOLO, A.G., «Laici tollerate l'autorità», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 92-94.
- FIORI, A.; SGRECCIA, E., «Natura della bioetica e bioetica snaturata» (editoriale), MedM 45 (1995/1) 9-14.
- FISICHELLA, R., «Teologi e Magistero», in LUCAS LUCAS, R. (a cura di), *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 153-168.
- FLAMIGNI, C.; MASSARENTI, A.; MORI, M.; PETRONI, A., «Manifesto di bioetica laica», *Il Sole 24 Ore* (9.VI.1996) 27.
- «È vero, non tolleriamo l'intolleranza», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 117-122.
- FORD, N., «L'embrione umano come persona nel magistero cattolico. L'evoluzione del magistero cattolico», RTMor 133 (2002) 77-85.

- FORTE, B.; GIRELLO G., «Via gli idoli della certezza», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 105-106.
- FUCEK, I., «Prospettive teologiche ed etiche in tema di corporeità umana», *MedM* 40 (1990/5) 933-948.
- GALEAZZI, G., «Personalismo e personalismi. Storia e significati», *MedM* 54 (2004/2) 241-263.
- GARCÍA CUADRADO, J. Á., «Hombre», in *DFil* 530-536.
- GIUNCHEDI, F., «Il significato della vita e della morte oggi», *RTMor* 108 (1995) 511-524.
- GONZÁLEZ, A. M., «Claves filosóficas de la ley natural», *ScrTh* 42 (2010/2) 387-407.
— «El fundamento de la ley natural», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 147-166.
- GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L., «¿La autonomía, fundamento de la dignidad humana?», *CuadB* 19 (2008/2) 237-253.
- GORMALLY, L., «La dignità umana: il punto di vista cristiano e quello laicista», in J.D.D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (1-4 marzo 2001)*, LEV, Città del Vaticano 2002, 49-64.
- GUERRA LÓPEZ, R., «Por una bioética sin adjetivos. La bioética en el contexto de la crisis moderno-ilustrada», *MedM* 56 (2006/6) 1189-1204.
— «Por una bioética sin adjetivos (II). Bioética, interdisciplinariedad y sociedad plural», *MedM* 58 (2008/1) 69-81.
- GUTBERLET, A., «Vida personal y vida biológica: continuidad o separación», *Alpha Omega* 6 (2003/1) 105-132.
- HAAS, J. M., «Dignità umana e bioetica», in *EBS* 627-629.
- HENGSTSCHLÄGER, M., «Il farmaco come medicina, come prodotto commerciale e come bene di consumo», in E. SGRECCIA, I. CARRASCO DE PAULA (a cura di), *Qualità di vita ed etica della salute. Atti dell'undicesima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita*, LEV, Città del Vaticano 2006, 105-116.
- HERRANZ, G., «Scienze biomediche e qualità di vita», in PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II – CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE UNIVERSITÀ DI NAVARRA, *Persona e verità morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, 79-87.
- HERVADA, J., «Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana», *Humana Iura* 1 (1991) 361-362.
- HWANG, W. S.; RIU, Y. J.; PARK, J. H. *et al.*, «Evidence of a pluripotent human embryonic stem cell line derived from a cloned blastocyst», *Science* 303 (2004) 1669-1674.
- HWANG, W. S.; ROH, S. I.; LEE, B. Ch. *et al.*, «Patient-specific embryonic stem cells derived from human SCNT blastocysts», *Science* 308 (2005) 1777-1783.

- ILLANES, J. L., «La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 165-184.
- IZQUIERDO, C., «Cristo manifiesta el hombre al mismo hombre (Gaudium et spes 22, in Juan Pablo II)», in A. ARANDA, J.M. YANGUAS *et al.* (a cura di), *Dios y el hombre. VI simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1985, 659-674.
- KIELY, B., «Sentido del sufrimiento y de la muerte humana», in R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, BAC, Madrid 1996, 683-693.
- KOWALSKI, E., «Quale uomo e quale etica per la bioetica? Una proposta di umanizzazione della riflessione bioetica», *StMor* 39 (2001) 175-195.
- «La morte proibita. Il morire nella prospettiva filosofica, antropologica ed etica», *StMor* 39 (2001) 461-481.
- «VR Potter, Bioetica. Ponte verso il futuro» (recensione), *StMor* 40 (2002/2) 587-591.
- LAFITTE, J., «Relativismo ético e concepto moderno de tolerancia», *CuadB* 19 (2008/3) 459-478.
- LEONE, S., «L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare», *RTMor* 98 (1993) 229-238.
- «'Non uccidere' in biomedicina», *RTMor* 144 (2004) 551-555.
- «La questione dell'ootide. Evidenze scientifiche e questioni bioetiche», *RTMor* 149 (2006) 89-100.
- LORENZETTI, L., «Dalla bioetica alla biopolitica. Il 'caso embrione umano'» (editoriale), *RTMor* 112 (1996) 469-472.
- MADRONA, J. M., «La eticidad del acto humano según K. Wojtyła. En el cruce entre la fenomenología personalista y la metafísica de la persona», *Metafísica y persona* 4 (2010) 141-163.
- «Fenomenología y metafísica en el crisol de la ética», *Metafísica y persona* 5 (2011) 81-123.
- MAGGIONI, B., «Dio parla della vita», in J.D.D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima Asamblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 1-4 marzo 2001)*, LEV, Città del Vaticano 2002, 27-32.
- MANCINI, H. L., «'El esplendor de la verdad' para un científico cristiano», *ScrTh* 39 (2007/2) 495-527.
- MANNO, A. G., «Essere umano dal concepimento», *RTMor* 97 (1993) 89-95.
- MATEO SECO, L. F., «Persona», in R. CORAZÓN GONZÁLEZ, L.F. MATEO SECO (a cura di), *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*, Cristiandad, Madrid 2010, 399-406.
- MELINA, L., «Linee antropologiche dell'«Evangelium vitae»», *MedM* 45 (1995/4) 677-800.
- «Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica», in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, 75-115.

- «Questioni epistemologiche relative allo statuto dell'embrione umano», in I. CARRASCO DE PAULA, E. SGRECCIA *et al.* (a cura di), *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998, 75-105.
- «Vita», in DISF 1519-1530.
- «Riconoscere la vita. La questione epistemologica: Vangelo, scienza ed etica», in L. MELINA, E. SGRECCIA, S. KAMPOWSKI (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*, LEV, Città del Vaticano 2006, 53-72.
- MIRABELLA, P., «Etica della ricerca scientifica», RTMor 146 (2005) 217-228.
- MOLINA, E., «La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo», ScrTh 16 (1994/1) 123-154.
- «Ser y obrar como persona», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 33-40.
- «El hombre, imagen de Dios en Cristo por el Espíritu Santo», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 41-46.
- «La evolución de la Teología Moral católica a lo largo del siglo XX», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 17-39.
- «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 41-48.
- «Libertad, verdad y ley moral», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 49-55.
- «Cristo, norma del cristiano. Ley de Cristo y ley natural», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 193-210.
- MONGE, M. Á., «Nacer y morir en la medicina actual (II)», in M.Á. MONGE (a cura di), *Medicina pastoral. Cuestiones de biología, antropología, medicina, sexología, psicología y psiquiatría*, EUNSA, Pamplona 2003, 143-168.
- MORDACCI, R., «La nozione di vita umana in bioetica», RTMor 111 (1996) 379-390.
- MORI, M., «Per un chiarimento delle diverse prospettive etiche sottese alla bioetica», in E. AGAZZI (a cura di), *Quale etica per la bioetica?*, FrancoAngeli, Milano 1990, 64-65.
- «L'insolubile questione dell'identità dell'embrione», RTMor 112 (1996) 493-499.
- MURILLO, J. I., «El organismo inteligente: malentendidos en torno a una paradoja», in J. J. BOROBIA, M. LLUCH *et al.* (a cura di), *Idea cristiana del hombre. III Simposio internacional fe cristiana e cultura contemporanea*, EUNSA, Pamplona 2002, 83-103.
- «Vida», in DFil 1153-1157.
- O'CALLAGHAN, P., «Cristo revela el hombre al propio hombre», ScrTh 41 (2009/1) 85-111.
- ORTIZ LLUECA, E., «Los límites de la bioética consecuencialista. Un análisis de la propuesta de Peter Singer», CuadB 19 (2008/3) 449-458.

- PACCINI, R., «Calidad de vida», in LEX 81-86.
 — «Nuevo paradigma de salud», in LEX 845-853.
- PALAZZANI, L., «Dall'etica «laica» alla bioetica «laica»: linee per un approfondimento filosofico critico del dibattito italiano attuale», *Humanitas* 46 (1991) 513-546.
 — «I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embrione umano», in I. CARRASCO DE PAULA, E. SGRECCIA *et al.* (a cura di), *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998, 53-74.
 — «Lo statuto giuridico dell'embrione umano», *Persona y Derecho* 44 (2001) 113-131.
 — «Cuerpo e sujeto en bioética», *CuadB* 15 (2004/1) 17-27.
 — «Il concetto di persona fra bioetica e biogiuridica», *MedM* 54 (2004/2) 301-316.
 — «Legge morale e legge civile a difesa dell'uomo in Giovanni Paolo II», *MedM* 57 (2007/5) 1081-1098.
- PALAZZANI, L.; SGRECCIA, E., «Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica», *MedM* 42 (1992/5) 847-870.
- PARDO CABALLOS, A., «El punto de vista de las hipótesis secularistas en bioética: una presentación crítica», in A. POLAINO-LORENTE (a cura di), *Manual de bioética general*, Rialp, Madrid 1994, 162-175.
 — «La determinación del comienzo de la vida humana: cuestiones de método», *CuadB* 18 (2007/3) 335-345.
- PARRINI, P., «Perché è scorretto (moralmente) dire che è 'uno di noi'», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 115-116.
- PASCUAL, F., «Alcune riflessioni sulla «bioetica» di Potter», *Alpha Omega* 5 (2002/2) 309-336.
 — «Alcune riflessioni critiche sul primo capitolo di *Principi di etica biometica* di T.L. Brauchamp e J.F. Childress», *Alpha Omega* 6 (2003/3) 337-360.
 — «Alcuni modelli di 'bioetica laica'», *Alpha Omega* 7 (2004/3) 427-455.
- PASTOR, L. M., «Vida humana, ciencia y tecnología», in E. MOLINA, J. M. PARDO (a cura di), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006, 69-78.
 — «¿Qué significado hay que dar al término 'calidad de vida' en bioética?», *CuadB* 17 (2006/3) 401-409.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «Bioética de los principios», *CuadB* 19 (2008/1) 43-55.
- PESSINA, A., «Autonomia e moralità» (editoriale), *MedM* 53 (2003/4) 609-613.
 — «Le buone ragioni del soggettivismo etico e i suoi errori. Note su bioetica, relativismo e metafisica», *MedM* 56 (2006/3) 485-499.
 — «Il diritto di tutti alla *cura proporzionata*», *RTMor* 154 (2007) 185-189.
- PINCKAERS, S., «La ley nueva, en la cima de la moral cristiana», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 475-498.
- POSSENTI, V., «Non solo la conoscenza lenisce le sofferenze umane», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 98-99.

- POTTER, V. R., «Bioetica globale», in EBS 356-361.
- PRIVITERA, S., «La bioetica come questione», RTMor 129 (2001) 19-27.
- QUIRÓS, A., «La ley de Cristo, verdad del hombre», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 97-107.
- RATZINGER, J., «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», ScrTh 15 (1983) 9-29.
- «Panorama de la théologie dans lo monde», RTM 69 (1986) 13-18.
- «Discurso introduttivo alla III giornata del simposio su Newman (28.IV.1990)», *Euntes docete XLIII* (1990) 431-436.
- «La bioética en la perspectiva cristiana», *Dolentium hominum* 18 (1991/3) 10-15.
- «El elogio de la conciencia. Lección magistral en la Università degli Studi di Siena, 1991», in J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Palabra, Madrid 2010, 9-36.
- «Non uccidere», *L'Osservatore Romano* (7.IV.1995) 9.
- «Europa nella crisi delle culture», *Communio. Rivista internazionale di teologia e cultura* 200 (2005) 18-28.
- *Omelia nella Messa pro eligendo Romano Pontifice*, 18.IV.2005 <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html> [ultima consultazione: 30.III.2011].
- REICH, W. T., «La bioetica negli Stati Uniti», in C. VIAFORA (a cura di), *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990, 144-146.
- «Il termine «bioetica». Nascita, provenienza, forza», *Itinerarium* 2 (1994/3) 33-71.
- REICHLIN, M., «Lo statuto dell'embrione. La prospettiva etica e il concetto di potenzialità», RTMor 95 (1992) 343-358.
- «L'eutanasia nella bioetica di lingua inglese», RTMor 101 (1994) 87-116.
- «'Non uccidere' come norma etica fondamentale», RTM 112 (1996) 515-535.
- «Allocazione delle risorse sanitarie», in EBS 91-94.
- REQUENA MEANA, P., «Sobre la aplicabilidad del principialismo norteamericano», CuadB 19 (2008/1) 11-27.
- «Dignidad y autonomía en la bioética norteamericana», CuadB 19 (2008/2) 255-270.
- RHONHEIMER, M., «Autonomía y teonomía moral según la encíclica *Veritatis splendor*», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 543-578.
- «La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività», in J.D.D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (25-27 febbraio 2002)*, LEV, Città del Vaticano 2003, 125-158.
- «La creazione e la legge naturale a fondamento della morale della vita in Giovanni Paolo II», MedM 57 (2007/5) 905-937.

- RICCIARDI, W., «Le politiche sanitarie e la qualità della vita nelle democrazie occidentali», in E. SGRECCIA, I. CARRASCO DE PAULA (a cura di), *Qualità di vita ed etica della salute. Atti dell'undicesima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita*, LEV, Città del Vaticano 2006, 117-125.
- RODRIGUEZ, D.; MELONI, L.; ZANIN, M.; LAVAGNOLO, C., «Principi etici e norme editoriali. Analisi di 756 riviste scientifiche in materia di sperimentazione medica», *MedM* 43 (1993/3) 507-537.
- RODRIGUEZ LUÑO, Á., «Significato della «Veritatis splendor» per l'etica contemporanea», in G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma ²1994, 67-83.
- ROQUÉ SÁNCHEZ, M. V., «Equívocos en torno a los conceptos de vida y calidad de vida», *CuadB* 19 (2008/2) 223-235.
- ROSSANO, P., «A imagen y semejanza de Dios», in A. ARANDA, J.M. YANGUAS *et al.* (a cura di), *Dios y el hombre. VI simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1985, 463-473.
- ROSTAGNO, S., «Il Manifesto di bioetica laica», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 19-22.
- RUSSO, G., «Il valore dottrinale ed ecclesiologico della «Veritatis splendor»», in G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma ²1994, 35-66.
- «Bioetica», in *EBS* 327-332.
- «Qualità di vita», in *EBS* 1473-1475.
- «Lo sviluppo postconciliare dell'etica della vita (bioetica)», *StMor* 42 (2004/suppl. 2) 147-168.
- SALA, R., «La nozione di autonomia nel dibattito bioetico contemporaneo», *RTMor* 120 (1998) 579-586.
- «La nozione di *dignità della vita umana*», *RTMor* 117 (1999) 113-119.
- SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., «Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI», *ScrTh* 40 (2008/3) 859-873.
- SANNA, I., «L'antropologia della postmodernità e la coscienza cristiana», *RTMor* 40 (2002/2) 321-338.
- SARMIENTO, A., «La «imagen de Dios» en el hombre y la familia», in A. ARANDA, J.M. YANGUAS *et al.* (a cura di), *Dios y el hombre. VI simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1985, 539-555.
- «El respeto a la dignidad personal de la vida humana, exigencia ética fundamental», *ScrTh* 28 (1996/3) 759-786.
- «El amor de Dios a la vida. Para una fundamentación cristiana a la vida», *ScrTh* 37 (2005/3) 849-874.
- «El sentido de la vida humana», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 65-82.
- «El respeto a la vida naciente», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 83-111.
- «El cuidado del cuerpo y la salud», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 113-138.

- «La enfermedad en la vida humana», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 139-142.
- «Hombre y mujer los creó», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 171-183.
- «El carácter comunitario della vocación humana», in A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 259-269.
- «El servicio de la teología moral a la bioética», *ScrTh* 40 (2008/3) 777-800.
- «La antropología teológica de *Dignitas personae*», in G. RUSSO (a cura di), *Dignitas personae, commenti all'Istruzione sulla bioetica*, Coop.S.Tom.-ElleDiCi, Messina-Torino 2009, 46-54.
- SAVAGNONE, G., «Antropologia e bioetica», in *EBS* 213-214.
- SCHINELLA, I., «Autonomía», in *EBS* 262-268.
- SCHOONYANS, M., «Tolerancia e inquisición laica», in *LEX* 1089-1094.
- SEARLE, J. R., «Dos biólogos y un físico en busca del alma», *Mundo Científico* 170 (1996) 654-689.
- SEIFERT, J., «El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos», in A. SARMIENTO (a cura di), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, EIUNSA, Madrid 1998, 15-37.
- SELLÉS, J. F., «Emotivismo», in *DFil* 342-345.
- SERRA, A., «Pari dignità all'embrione umano nell'enciclica *Evangelium vitae*», *MedM* 45 (1995/4) 793-818.
- «El estado biológico del embrión humano. ¿Cuándo comienza el ser humano?», in R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Comentario interdisciplinar a la Evangelium vitae*, BAC, Madrid 1996, 573-597.
- «La ley del desarrollo del embrión humano revela cuando «Yo» soy «Yo», in M. LÓPEZ BARAHONA, R. LUCAS LUCAS (a cura di), *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid 1999, 15-45.
- SERRA, A.; COLOMBO, R., «Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biología», in I. CARRASCO DE PAULA, E. SGRECCIA *et al.* (a cura di), *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998, 106-158.
- SGRECCIA, E., «Questioni emergenti nell'ambito della bioetica», *MedM* 45 (1995/5) 931-949.
- SGRECCIA, P., «Legge di Hume e fallacia naturalistica: i dogmi del positivismo logico», *MedM* 56 (2006/3) 567-587.
- SIMILI, R., «Ragione e biología», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 104-105.
- SOTO-BRUNA, M. J., «Existencialismo», in *DFil* 432-436.
- SPAGNOLO, A. G., «Bioética», in *DISF* 196-214.
- STITH, R., «La vida considerada como cosa: un error nortamericano fundamental», *CuadB* 16 (2005/1) 23-42.
- TABET, M. A., «El hombre, imagen de Dios», in A. ARANDA, J.M. YANGUAS *et al.* (a cura di), *Dios y el hombre. VI simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1985, 557-572.
- TANZELLA NITTI, G., «Autonomía», in *DISF* 153-168.

- «La unidad de la verdad en el acceso a Dios: ciencia, razón y fe», *ScrTh* 41 (2009/2) 409-424.
- TERRASA, E., «La distinción entre ser creado y ser llamado», in J. BOROBIA, M. LLUCH *et al.* (a cura di), *¿Ética sin religión? VI simposio internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*, EUNSA, Pamplona 2007, 311-323.
- TETTAMANZI, D., «La vita umana come vita della persona. Riflessioni di Teologia Morale», in P. DONATI (a cura di), *La cultura della vita*, FrancoAngeli, Milano 1989, 210-220.
- TREMBLAY, R., «Jésus lo Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean Paul II *Veritatis splendor*», *StMor* 31 (1993) 383-390.
- «La antropología de la *Veritatis splendor*. «Para ser libres nos liberó Cristo (Gál 5,1) (n. 86)», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 403-427.
- TRIGO, T., «El ateo virtuoso. Actualidad de un mito», in J. J. BOROBIA, M. LLUCH *et al.* (a cura di), *¿Ética sin religión? VI simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, EUNSA, Pamplona 2007, 325-336.
- «'La verdad os hará libres' (Jn 8, 32). El vínculo de la verdad con la libertad», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 57-68.
- «La ley natural, ley de Dios y ley del hombre», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 85-96.
- «La especificidad de la moral cristiana según la encíclica *Veritatis splendor*», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 153-164.
- «Disposiciones morales de la persona y valoración de la acción concreta», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 124-145.
- VALDERAS, J. M., «Filosofía de la biología, papel intermediario entre ciencia y teología», *ScrTh* 41 (2009/2) 425-450.
- VANNEY, M. A., «Sindéresis como ley natural en Tomás de Aquino y conocimiento de los primeros principios prácticos: una lectura desde Leonardo Polo», in J. CRUZ CRUZ (a cura di), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino, Cuadernos de Anuario Filosófico* 203 (2007) 207-221.
- VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, H., «Mecanicismo», in *DFil* 722-726.
- VENDEMIATI, A., «Legge naturale», *RTMor* 122 (1999) 295-301.
- VERECKE, L., «Magistère et morale selon *Veritatis splendor*», *StMor* 31 (1993) 391-401.
- VERSPIEREN, P., «Ricerca scientifica, servizio e rispetto della vita», in MELINA, L.; SGRECCIA, E.; KAMPOWSKI, S. (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da *Evangelium vitae**, LEV, Città del Vaticano 2006, 173-187.

- VIANO, A. G., «Per favore, lasciate stare Galileo», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 102-103.
- VOLTAS, D., «Algunas consideraciones éticas en torno al concepto de «calidad de vida» como criterio para la asignación de recursos sanitarios», *MedM* 46 (1996/4) 655-668.
- WILKS, J., «Contracepción preimplantatoria y de emergencia», in *LEX* 153-169.
- WORKING PARTY, «Euthanasia and clinical practice: trends, principles and alternatives. A Working Party Report (1982)», in L. GORMALLY (a cura di), *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, The Linacre Center for Health Care Ethics, London 1994, 1-107.
- YANGUAS, J. M., «Experimentación con embriones humanos», in PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II – CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE UNIVERSITÀ DI NAVARRA, *Persona e verità morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, 109-121.
- YEPES STORK, R., «La persona como fuente de autenticidad de las acciones morales», in A. SARMIENTO (a cura di), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, EIUNSA, Madrid 1998, 69-88.
- ZAMAGNI, S., «Equità, ragionamento, diritto alle cure sanitarie», *MedM* 52 (2005/2) 354-373.
- ZANONE, V., «Religioni sì, fondamentalismo no», *Notizie di Politeia* 12 (1996) 96-98.
- ZIEGLER, J. G., «Teología Moral», in H. VORGRIMLER (a cura di), *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano. Disciplinas teológicas, dogma, moral, pastoral*, Editorial Católica, Madrid 1974, 263-304.
- ZORROZA, M. I., «Intimidad», in *DFil* 629-631.
- ZUCCARO, C., «L'eutanasia. Discussione dei principi argomentativi», *RTMor* 122 (1999) 237-249.
- «Ética cattolica ed etica laica», *RTMor* 153 (2007) 61-79.
- ZURRIARÁIN, R. G., «El concepto de vida «prepersonal», en el futuro de la naturaleza humana, de J. Habermas», *CuadB* 16 (2005/1) 43-50.
- «El aborto y la cuestión de la «animación retardada» (Evangelium vitae, n. 60)», in E. MOLINA, J.M. PARDO (a cura di), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006, 195-201.
- «El utilitarismo ético en la investigación biomédica con embriones humanos», *Persona y Bioética* 12 (2008/1) 16-28.

B. OPERE CONSULTATE

- ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona 1992 (tit. orig. *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989).
- *Quale impostazione per la filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996.

- AGAZZI, E. (a cura di), *Quale etica per la bioetica?*, FrancoAngeli, Milano 1990.
 — (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano 1993.
- APEL, K. O., *Etica della comunicazione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1991.
- ARANDA, A., *Identità cristiana: i fondamenti*, Edusc, Roma 2007.
- ARANDA, A.; YANGUAS, J. M. et al. (a cura di), *Dios y el hombre. VI simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1985.
- ARTIGAS, M., *Filosofía de la ciencia experimental*, EUNSA, Pamplona 1989.
 — *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1992.
 — *Ciencia y fe. Nuevas perspectivas*, EUNSA, Pamplona 1992.
 — *Filosofía de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1998.
 — *La mente del universo*, EUNSA, Pamplona 1999.
 — *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2007.
- BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1991.
- BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI, el Papa alemán*, Planeta, Barcelona 2010.
 — *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011.
- BOROBIA, J. J.; LLUCH, M. et al. (a cura di), *Idea cristiana del hombre. III simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, EUNSA, Pamplona 2002.
 — (a cura di), *¿Ética sin religión? VI simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, EUNSA, Pamplona 2007.
- CAFFARRA, C., *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988 (tit. orig. *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981).
 — *Ética general de la sexualidad*, EUNSA, Barcelona 1995 (tit. orig. *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992).
- CARBONE, G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sulle Sentenze di San Tommaso*, ESB, Bologna 2003.
- CARRASCO DE PAULA, I.; SGRECCIA, E. et al. (a cura di), *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998.
- CASCIARO, J. M.; MONFORTE, J. M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992.
- CICCONE, L., *La vita umana*, Ares, Milano 2000.
- CLAYTON, P., *Mind & Emergence. From Quantum to consciousness*, Oxford University Press, New York 2004.
- CÓFRECES MERINO, E.; GARCÍA DE HARO, R., *Teología moral fundamental*, EUNSA, Pamplona 1998.
- COLOM, E.; RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000.
- COMITATO NAZIONALE DI BIOETICA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1997.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R.; MATEO SECO, L. F., *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*, Cristiandad, Madrid 2010.
- CORSINI, V., *Codice delle Organizzazioni Internazionali*, Giuffrè Editore, Milano 1958.

- D'AGOSTINO, F.; PALAZZANI, L., *Bioetica. Nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia 2007.
- DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988 (tit. orig. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, du Cerf, Paris 1938).
- DEL POZO ABEJÓN, G. (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994.
- DEVOTO, G.; OLI, G.C., *Dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2000-2002.
- DI PIETRO, M. L., *Bioetica e famiglia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.
- DOLBY MÚGICA, M.D.C., *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*, EUNSA, Pamplona 1993.
- DONATI, P. (a cura di), *La cultura della vita*, FrancoAngeli, Milano 1989.
- ENGELHARDT, H. T., *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona 1995 (tit. orig. *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1986).
- ESCRIVÁ, J., *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2000 (tit. orig. *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973).
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral I. Moral Fundamental*, Adecoa, Burgos 1992.
- FORD, N. M., *When did I begin?: conception of the human individual history, philosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- FORNERO, G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2009.
- FRANKL, V. E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Elle-DiCi, Torino 1978 (tit. orig. *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, Herder, Freiburg 1978).
- GARCÍA CUADRADO, J. À., *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, EUNSA, Pamplona 2001.
- GARCÍA DE HARO, R., *L'agire morale e le virtù*, Ares, Milano 1988.
- *Cristo, fundamento de la moral: los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, EIUNSA, Barcelona 1990.
- GONZÁLEZ, Á. L. (a cura di), *Diccionario de filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010.
- GONZÁLEZ, A. M., *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006.
- GORMALLY, L. (a cura di), *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, The Linacre Center for Health Care Ethics, London 1994.
- GÜNTHÖR, A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. III. Morale speciale: Le relazioni verso il prossimo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989 (tit. orig. *Anruf und Antwort. Eine neue Moralthologie. III. Spezielle Moral: Die Beziehungen zum Nächsten*, Patris Verlag., Velendar-Schönstatt 1976).
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002 (tit. orig. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001).
- HABERMAS, J.; RATZINGER J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006 (tit. orig. *Dialektik der Säkularisierung*, LEV, Città del Vaticano 2005).

- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, edited by Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1978.
- ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, EUNSA, Pamplona 1973.
- ILLANES, J. L.; ALVES DE SOUSA P.G; LÓPEZ T.; SARMIENTO A. (a cura di), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1980.
- ILLANES, J. L.; SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología*, BAC, Madrid 1996.
- LECALDANO, E., *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari 2008.
- LINK, H. G., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1980.
- LOMBARDI VALLAURI, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1981.
- LOMBO, J.Á., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.
- LÓPEZ BARAHONA, M.; LUCAS LUCAS, R. (a cura di), *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid 1999.
- LORDA, J. L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005.
- *Antropología teológica*, EUNSA, Pamplona 2009.
- LUCAS LUCAS, R. (a cura di), *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- (a cura di), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, BAC, Madrid 1996.
- *Antropología e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- *Bioetica per tutti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- MACINTYRE, A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988 (tit. orig. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981).
- MARCUELLO, A. (a cura di), *I Symposium Internacional de Ética en enfermería*, EUNSA, Pamplona 1990.
- MARIANI, A., *Bioetica e teologia morale. Fondamenti per un'etica della vita*, LEV, Città del Vaticano 2003.
- MARÍN-PORGUERES, F. J., *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, EUNSA, Pamplona 2002.
- MARTI DEL MORAL, P., *Teología espiritual. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2006.
- MELENDO, T.; MILLÁN-PUELLES, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, EUNSA, Pamplona 1996.
- MELINA, L., *Moral, entre la crisis y la renovación: los absolutos morales, la opción fundamental, la formación de la conciencia, la ley de gradualidad*, EUNSA, Barcelona 1996 (tit. orig. *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza, la legge della gradualità*, Ares, Milano 1993).
- (a cura di), *El actuar moral del hombre*, Edicep, Valencia 2001.
- MELINA, L.; NORIEGA, J.; PÉREZ-SOBA, J.J., *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001.

- MELINA, L.; SGRECCIA, E.; KAMPOWSKI, S. (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza e etica. Prospettive della bioetica a dieci anni dall'Evangelium vitae*, LEV, Città del Vaticano 2006.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Ediciones Eunat, Pamplona 1996.
- MOLINA, E.; PARDO J. M. (a cura di), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006.
- MOLINA, E.; TRIGO T. (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009.
- MONGE, M. Á. (a cura di), *Medicina pastoral. Cuestiones de biología, antropología, medicina, sexología, psicología y psiquiatría*, EUNSA, Pamplona 2003.
- MONGE, M. Á.; LEÓN GÓMEZ J. L., *El sentido del sufrimiento*, Palabra, Madrid 1998.
- MORI, M., *La fecondazione artificiale: questioni morali nell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1988.
- OCÁRIZ, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, EUNSA, Pamplona 2000.
- PARDO SÁENZ, J.M., *Amor y fecundidad: ¿realidades en conflicto? Valoración del tema en los escritos de Bernhard Häring*, EUNSA, Pamplona 2010.
- PASCUAL, F., *Modelli di bioetica*, Edizioni ART, Roma 2007.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988 (tit. orig. *Las sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg-du Cerf, Fribourg-Paris 1985).
- *El Evangelio y la moral*, EIUNSA, Barcelona 1992 (tit. orig. *L'Évangile et la morale*, Editions Universitaires Fribourg-du Cerf, Fribourg-Paris 1990).
- POLAINO-LORENTE, A. (a cura di), *Manual de bioética general*, Rialp, Madrid 1994.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento IV*, EUNSA, Pamplona 2004.
- PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II – CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE UNIVERSITÀ DI NAVARRA (a cura di), *Persona e verità morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- POTTER, V.R., *Bioethics: bridge to the future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.
- RATZINGER, J., *El don de la vida. Instrucción y comentarios*, Palabra, Madrid 1992.
- *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992 (tit. orig. *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991).
- *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Círculo de Lectores-Galaxia de Gutenberg, Barcelona 2002 (tit. orig. *Gott und die Welt: Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-München 2000).
- RATZINGER J. (BENEDETTO XVI), *Jesús de Nazareth. Primera parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007 (tit. orig. *Jesus von Nazareth – Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, LEV, Città del Vaticano 2007).

- *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Palabra, Madrid 2010.
- REICH, W.T. (a cura di), *Encyclopedia of bioethics*, 4 voll., The Free Press, New York 1978; MacMillan Library Reference USA, New York 21995.
- REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona 2005.
- REQUENA MEANA, P., *Modelos de bioética clínica: presentación crítica del principialismo y la casuística*, Edusc, Roma 2005.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona 2000 (tit. orig. *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987).
- *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000 (tit. orig. *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin 1994).
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Ética general*, EUNSA, Pamplona 2004.
- *Scelti in Cristo per essere santi. III. Morale speciale*, Edusc, Roma 2008.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á.; LÓPEZ MONDEJAR R., *La fecundación «in vitro»*, Palabra, Madrid 21996.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- RUSSO, F., *La persona umana*, Armando editore, Roma 2000.
- RUSSO, G. (a cura di), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 21994.
- (a cura di), *Enciclopedia di Bioetica e Sessualità*, ElleDiCi, Torino 2004.
- *Bioetica. Manuale per teologi*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005.
- (a cura di), *Dignitas personae. Commenti all'Istruzione sulla bioetica*, Coop. S. Tom.–ElleDiCi, Messina–Torino 2009.
- SANNA, I., *Chiamati per nome: antropologia teologica*, San Paolo, Torino 1994.
- SARMIENTO, A., *El matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 1997.
- (a cura di), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, EIUNSA, Madrid 1998.
- *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, BAC, Madrid 2003.
- SARMIENTO, A.; RUIZ-PÉREZ, G.; MARTÍN, J.C., *Ética y genética*, EUNSA, Pamplona 1993.
- SARMIENTO, A.; TRIGO, T.; MOLINA, E., *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006.
- SAYÉS, J. A., *Antropología y moral: de la «nueva moral» a la Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1997.
- *Teología moral fundamental*, Edicep, Valencia 2003.
- SCOLA, A. (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998.
- SERRANO, J. M., *Eutanasia y vida dependiente*, EIUNSA, Madrid 2001.
- SGRECCIA, E., *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 31999.

- SGRECCIA, E.; CARRASCO DE PAULA, I. (a cura di), *Qualità di vita ed etica della salute. Atti dell'undicesima Assemblée Generale della Pontificia Accademia per la Vita*, LEV, Città del Vaticano 2006.
- SINGER, P., *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 21993.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991 (tit. orig. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989).
- *Personas. Acerca la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000 (tit. orig. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996).
- STELLI, G., *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*, Nella sede dell'Istituto, Napoli 2007.
- TANZELLA NITTI, G; STRUMIA, A. (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, 2 voll., Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002.
- TETTAMANZI, D., *Bioetica, nuove frontiere per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1990.
- *L'uomo immagine di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Asti 1993.
- «*Veritatis splendor*». *Introducción y guía de lectura*, PPC, Madrid 1994.
- TRIGO, T., *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2003.
- (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010.
- VIAFORA, C. (a cura di), *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Fondazione Lanza-Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990.
- VIAL CORREA, J.D.D.; SGRECCIA E. (a cura di), *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (1-4 marzo 2001)*, LEV, Città del Vaticano 2002.
- (a cura di), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (25-27 febbraio 2002)*, LEV, Città del Vaticano 2003.
- VORGRIMLER, H. (a cura di), *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano. Disciplinas teológicas, dogma, moral, pastoral*, Editorial Católica, Madrid 1974 (tit. orig. *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, Herder, Freiburg 1969-1970).
- WASTERMANN, C., *Genesis 1-11: a continental commentary*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad: estudio de moral sexual*, Razón y fe, Madrid 1979 (tit. orig. *Mito's'c i odpowiedzialno's'c*, KUL, Lublin 1979).
- *Mi visión del hombre. hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1997.
- YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona 21996.
- ZURRIARÁIN, R. G., *Los embriones humanos congelados. Un desafío para la bioética*, EIUNSA, Madrid 2007.

C. FONTI CLASSICHE

- AGOSTINO, SAN, *In Iobannis Evangelium Tractatus*; edizione italiana: *Commento al Vangelo di San Giovanni*, a cura di R. Minuti, Città Nuova, Roma ³1974.
- AMBROGIO, SAN, *In Psalmum CXVIII Expositio*; edizione bilingue: *Sancti Ambrosii Opera. Pars V, Expositio Psalmi CXVIII*, a cura di M. Petschenig, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien ²1999.
- ARISTOTELE, *De anima*; edizione bilingue: *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2005.
- *Ethica Nicomachea*; edizione bilingue: *Etica a Nicomaco*, a cura di M. Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1993.
- *Metaphysica*; edizione italiana: *Metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- GIROLAMO, SAN, *Glossa ordinaria in Ezechielem*; edizione bilingue: *Comentario a Ezequiel (Libros I-VIII)*, a cura di H.B. Riesco Álvarez, BAC, Madrid 2005.
- OCKHAM, G., *Quodlibeta septem*; edizione latina a cura di J.C. Wey, Saint Bonaventure University Franciscan Institute, New York 1980.
- TOMMASO D'AQUINO, SAN, *In Epistulam ad Romanos*; edizione spagnola: *Comentario a la Epístola a los Romanos*, a cura di S. Abascal, Tradición, Ciudad de México 1982.
- *Quaestiones disputatae (De veritate, De spiritu creato)*; edizione bilingue: *Le questioni disputate*, 11 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.
- *Scriptum super IV libros Sententiarum (In II-III Sententiarum)*; edizione bilingue: *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., a cura di C. Pandolfi, R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000-2002.
- *Summa contra Gentiles*; edizione italiana: *Somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1975.
- *Summa theologiae, cura Fratrum eiusdem ordinis*, BAC, Madrid 1961-1963; edizione spagnola: *Suma de Teología*, a cura di Á. Martínez Casado *et al.*, BAC, Madrid 1989.

D. DOCUMENTI MAGISTERIALI E DOTTRINALI

- BENEDETTO XVI, *Omelia di inizio del pontificato*, 24.IV.2005 (AAS 97 [2005] 707-712).
- Enciclica *Deus caritas est*, 25.XII.2005 (AAS 98 [2006] 217-252).
- *Discorso ai partecipanti all'Assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita e al congresso internazionale «L'embrione umano nella fase del preimpianto»*, 27.II.2006 (AAS 98 [2006] 263-266).
- *Discorso accademico all'Università di Regensburg*, 12.IX.2006 (AAS 98 [2006] 728-739).
- *Discorso ai partecipanti al congresso internazionale sul tema «Le cellule staminali: quale futuro in ordine alla terapia?» promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita*, 16.IX.2006 (AAS 98 [2006] 693-695).

- *Discorso ai partecipanti al congresso internazionale sulla legge naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12.II.2007 (AAS 99 [2007] 243-246).
- *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5.X.2007 (InBXVI III/2 [2007] 418-421).
- *Discorso ai partecipanti al convegno inter-accademico «L'identità mutevole dell'individuo», promosso dalla Académie des Sciences di Parigi e dalla Pontificia Accademia delle Scienze*, 28.I.2008 (InBXVI IV/1 [2008] 165-168).
- *Discorso davanti alla assemblea dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 18.IV.2008 (InBXVI IV/1 [2008] 618-626).
- *Discorso ai partecipanti al congresso internazionale sul tema «Un dono per la vita. Considerazioni sulla donazione di organi» promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita*, 7.XI.2008 (InBXVI IV/2 [2008] 628-631).
- *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5.XII.2008 (InBXVI IV/2 [2008] 776-778).
- Enciclica *Caritas in veritate*, 29.VI.2009, LEV, Città del Vaticano 2009.
- *Omelia della Veglia Pasquale*, 3.IV.2010 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100403_veglia-pasquale_it.html> [ultima consultazione: 31.III.2011].
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, 23.VII.2004 (*La Civiltà cattolica* 155 [2004/IV] 254-286).
- *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 6.XII.2008, LEV, Città del Vaticano 2009.
- CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sul peccato originale*, 17.VI.1546 (D-Hü, nn. 1510-1516).
- CONCILIO DI VIENNE, *Costituzione Fidei catholicae*, 6.V.1312 (D-Hü, nn. 900-904).
- CONCILIO VATICANO I, *Costituzione dogmatica Dei Filius*, 24.IV.1870 (D-Hü, nn. 3000-3045).
- CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen gentium*, 21.XI.1964 (AAS 57 [1965] 5-71).
- Decreto *Unitatis redintegratio*, 21.XI.1964 (AAS 57 [1965] 90-112).
- Decreto *Optatam totius*, 28.X.1965 (AAS 58 [1966] 713-727).
- Dichiarazione *Nostra aetate*, 28.X.1965 (AAS 58 [1966] 740-744).
- Costituzione pastorale *Dei Verbum*, 18.XI.1965 (AAS 58 [1966] 817-835).
- Decreto *Apostolicam actuositatem*, 28.XI.1965 (AAS 58 [1966] 837-864).
- Decreto *Ad gentes divinitus*, 7.XII.1965 (AAS 58 [1966] 947-990).
- Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7.XII.1965 (AAS 58 [1966] 991-1024).
- Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7.XII.1965 (AAS 58 [1966] 1025-1120).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione De abortu procurato*, sulla pratica dell'aborto, 18.XI.1974 (AAS 66 [1974] 730-747).
- Dichiarazione *Iura et bona*, sull'eutanasia, 5.V.1980 (AAS 72 [1980] 542-552).
- Istruzione *Donum vitae*, sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, 22.II.1987 (AAS 80 [1988] 70-102).
- *Nota dottrinale su alcune questioni relative all'impegno e alla condotta dei cattolici nella vita politica*, 24.XI.2002 (AAS 96 [2004] 359-370).

- Istruzione *Dignitas personae*, su alcune questioni di bioetica, 8.IX.2008, LEV, Città del Vaticano 2010.
- GIOVANNI XXIII, BEATO, Enciclica *Mater et magistra*, 15.V.1961 (AAS 53 [1961] 401-464).
- *Discorso «Gaudet Mater Ecclesia», di apertura del Concilio Vaticano II*, 11.X.1962 (AAS 54 [1962] 786-796).
- GIOVANNI PAOLO II, BEATO, Enciclica *Redemptor hominis*, 4.III.1979 (AAS 71 [1979] 257-324).
- *Discorso ai membri della «European Physical Society»*, 30.III.1979 (AAS 71 [1979] 591-596).
- *Udienza generale*, 12.IX.1979 (InGP II/2 [1979] 286-290).
- *Udienza generale*, 24.X.1979 (InGP II/2 [1979] 841-844).
- *Udienza generale*, 31.X.1979 (InGP II/2 [1979] 1007-1010).
- *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze in commemorazione della nascita di Albert Einstein*, 10.XI.1979 (AAS 71 [1979] 1461-1468).
- *Udienza generale*, 16.I.1980 (InGP III/1 [1980] 148-152).
- *Discorso ai partecipanti all'81° Congresso Della Società Italiana di Medicina Interna ed all'82° Congresso Della Società Italiana di Medicina Generale*, 27.X.1980 (AAS 72 [1980] 1125-1129).
- *Messaggio al Congresso su «Metafisica e scienze dell'uomo»*, 5.IX.1980 (InGP III/2 [1980] 541-545).
- *Discorso a scienziati e studenti nella Cattedrale di Colonia*, 15.XI.1980 (AAS 73 [1981] 49-58).
- Enciclica *Dives in misericordia*, 30.XI.1980 (AAS 72 [1980] 1177-1232).
- *Discorso a un gruppo di premi Nobel*, 22.XII.1980 (InGP III/2 [1980] 1780-1785).
- *Discorso durante l'incontro con scienziati e rappresentanti dell'università delle Nazioni Unite (Hiroshima)*, 25.II.1981 (AAS 73 [1981] 420-428).
- Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22.XI.1981 (AAS 74 [1982] 81-191).
- *Discorso ai membri della Pontificia Accademia delle Scienze*, 23.X.1982 (AAS 75 I [1983] 35-39).
- *Codice di Diritto Canonico*, 25.I.1983 (AAS 72/II [1983] 1-317).
- *Udienza generale*, 3.VIII.1983 (InGP VI/2 [1983] 139-141).
- *Discorso ai partecipanti alla 35ª Assemblée Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29.X.1983 (AAS 76 [1984] 389-395).
- Enciclica *Salvifici doloris*, 11.II.1984 (AAS 76 [1984] 201-250).
- *Discorso ai partecipanti al 54° corso di aggiornamento culturale organizzato dalla Università Cattolica del Sacro Cuore*, 6.IX.1984 (InGP VII/2 [1984] 332-336).
- Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, 2.XII.1984 (AAS 77 [1985] 185-275).
- *Udienza generale*, 9.IV.1986 (InGP IX/1 [1986] 959-963).
- *Discorso al Congresso Internazionale di Teologia Morale «Persona, verità e morale»*, 10.IV.1986 (AAS 78 [1986] 1098-1103).
- *Udienza generale*, 23.IV.1986 (InGP IX/1 [1986] 1110-1114).

- Enciclica *Dominum et vivificantem*, 18.V.1986 (AAS 78 [1986] 809-900).
- *Udienza generale*, 27.VIII.1986 (InGPII IX/2 [1986] 421-425).
- *Discorso alla Conferenza Internazionale su «L'umanizzazione della medicina»*, 12.XI.1987 (AAS 80 [1988] 642-646).
- Enciclica *Mulieris dignitatem*, 15.VIII.1988 (AAS 80 [1988] 1653-1729).
- *Discorso ai partecipanti al VII simposio dei Vescovi d'Europa*, 17.X.1989 (InGPII 12/2 [1989] 941-948).
- Enciclica *Centesimus annus*, 1.V.1991 (AAS 83 [1991] 793-867).
- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 11.XI.1992, LEV, Città del Vaticano 1992.
- Enciclica *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993 (AAS 85 [1993] 1133-1228).
- *Discorso nella veglia della Giornata Mondiale della Gioventù a Denver*, 14.VIII.1993 (AAS 86 [1994] 415-426).
- Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, 2.II.1994 (AAS 86 [1994] 868-925).
- *Discorso di chiusura della 9ª conferenza internazionale degli Agenti Sanitari e della 1ª Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia per la Vita*, 25.XI.1994 (TxB 597-603).
- *Messaggio a un Congresso sull'enciclica «Evangelium vitae»*, 23.IV.1996 (TxB 775-779).
- Enciclica *Evangelium vitae*, 25.III.1995 (AAS 87 [1995] 401-522).
- *Discorso ai partecipanti alla Conferenza Internazionale sul tema «Women's Health Issues»*, 20.II.1998, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/february/documents/hf_jp-ii_spe_19980220_women's-health-issues_en.html> [ultima consultazione: 30.III.2011].
- *Discorso ai membri della Pontificia Accademia per la Vita*, 24.II.1998 (TxB 813-819).
- Enciclica *Fides et ratio*, 14.IX.1998 (AAS 91 [1999] 5-88).
- *Discorso all'Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita*, 27.II.1999 (AAS 91 [1999] 878-882).
- *Messaggio in preparazione alla VIII Giornata Mondiale del Malato*, 6.VIII.1999 (TxB 831-844).
- *Omelia nel Monastero di Santa Caterina nel Monte Simai*, 26.II.2000 (AAS 92 [2000] 397-401).
- *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 13.XI.2000 (AAS 93 [2001] 202-206).
- *Discorso all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 18.I.2002, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020118_dottrina-fede_it.html> [ultima consultazione: 31.III.2011].
- *Messaggio alla conferenza internazionale «Conflitto di interessi e suo significato nella scienza e nella medicina»*, 25.III.2002 (InGPII XXV/1 [2002] 437-441).
- *Discorso ai partecipanti alla canonizzazione di San Josemaría Escrivá*, 6.X.2002 (InGPII XXV/2 [2002] 413-416).
- *Discorso al Parlamento Italiano in sessione pubblica congiunta*, 14.XI.2002 (AAS 95 [2003] 248-254).
- Enciclica *Mane nobiscum Domine*, 7.X.2004 (AAS 97 [2005] 337-352).

- LEONE XII, Enciclica *Libertas praestantissimum*, 20.VI.1888 (D-Hü, nn. 3245-3255).
- PAOLO VI, *Discorso «Salvete fratres», di inizio della seconda sessione del Concilio Vaticano II*, 29.IX.1963 (AAS 55 [1963] 841-859).
- Enciclica *Humanae vitae*, 25.VII.1968 (AAS 60 [1968] 481-503).
- *Discorso alla 22ª Assemblea Nazionale dell'Unione dei Giuristi Italiani*, 9.XII.1972 (AAS 64 [1972] 776-779).
- PIO XII, Enciclica *Mystici Corporis*, 29.VI.1943 (AAS 35 [1943] 226-248).
- Enciclica *Humani generis*, 12.VIII.1950 (AAS 42 [1950] 561-578).
- *Discorso al IX congresso internazionale della Società italiana di Anestesiologia*, 24.II.1957 (AAS 49 [1957] 129-149).
- PONTIFICIO CONSIGLIO «GIUSTIZIA E PACE», *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 2.IV.2004, LEV, Città del Vaticano 2005.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER GLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli operatori sanitari*, 4.X.1994 (TxB 897-1017).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, 8.XII.1995, LEV, Città del Vaticano 1995.
- (a cura di), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.

Sigle e abbreviazioni della tesi

A. DOCUMENTI MAGISTERIALI E DOTTRINALI

CA	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Centesimus annus</i> , 1.V.1991
CCC	GIOVANNI PAOLO II, <i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> , 11.XI.1992
DAP	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione <i>De abortu procurato</i> , sulla pratica dell'aborto, 18.XI.1974
DCE	BENEDETTO XVI, Enciclica <i>Deus caritas est</i> , 25.XII.2005
DeV	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Dominum et vivificantem</i> , 18.V.1986
DM	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Dives in misericordia</i> , 30.XI.1980
DP	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione <i>Dignitas personae</i> , su alcune questioni di bioetica, 8.IX.2008
DV	CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale <i>Dei Verbum</i> , 18.XI.1965
DVi	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione <i>Donum vitae</i> , sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, 22.II.1987
EV	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Evangelium vitae</i> , 25.III.1995
FC	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica <i>Familiaris consortio</i> , 22.XI.1981
FR	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Fides et ratio</i> , 14.IX.1998
GS	CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale <i>Gaudium et spes</i> , 7.XII.1965
HV	PAOLO VI, Enciclica <i>Humanae vitae</i> , 25.VII.1968
IeB	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione <i>Iura et bona</i> , sull'eutanasia, 5.V.1980
LG	CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica <i>Lumen gentium</i> , 21.XI.1964
MD	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Mulieris dignitatem</i> , 15.VIII.1988
OSa	PONTIFICIO CONSIGLIO PER GLI OPERATORI SANITARI, <i>Carta per gli operatori sanitari</i> , 4.X.1994
RH	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Redemptor hominis</i> , 4.III.1979
RP	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica <i>Reconciliatio et poenitentia</i> , 2.XII.1984
SD	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Salvifici doloris</i> , 11.II.1984
VS	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Veritatis splendor</i> , 6.VIII.1993

B. COLLEZIONI DI DOCUMENTI MAGISTERIALI E DOTTRINALI

- AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, Città del Vaticano
 D-Hü DENZINGER E.; HÜNERMANN P. (a cura di), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et delarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999
- InBXVI *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2006-2010
 InGPII *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1979-2005
- TxB SARMIENTO A., *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*, BAC, Madrid 2003

C. OPERE DI SAN TOMMASO D'AQUINO

- S.Th. *Summa theologiae*
 Super I-IV Sent. *Scriptum super I-IV libros Sententiarum*
 De Verit. *Quaestiones disputatae, De veritate*

D. RIVISTE

- CuadB *Cuadernos de Bioética*
 MedM *Medicina e Morale*
 RTMor *Rivista di Teologia Morale*
 ScrTh *Scripta Theologica*
 StMor *Studia Moralia*

D. ENCICLOPEDI E DIZIONARI

- DFil GONZÁLEZ Á.L. (a cura di), *Diccionario de filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010.
- DISF TANZELLA NITTI G.; STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002
- EBS RUSSO G. (a cura di), *Enciclopedia di Bioetica e Sessualità*, ElleDiCi, Torino 2004.
- LEX PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a cura di), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.

Manifesti di bioetica «laica», con la loro richiesta che i cattolici rinuncino alla fede e valori cristiani nella discussione politica per individuare un linguaggio etico universalmente condivisibile, rappresentano una chiara manifestazione del fenomeno della secolarizzazione, caratterizzante gran parte della società e cultura contemporanea, che ha come presupposto la sottrazione delle scienze e della politica dall'influenza della religione e dell'etica.

È questo il contesto in cui s'inserisce il dibattito sulla coscienza, elevata da parte del pensiero moderno soggettivistico a valore assoluto e criterio infallibile di giudizio della moralità dell'agire, attribuendole cioè le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale. Il pensiero moderno, infatti, persa l'imprescindibile esigenza di verità, è giunto a una concezione radicalmente soggettivistica del giudizio morale.

Un'importante conseguenza di questa assolutizzazione della coscienza individuale è la negazione che la morale cristiana goda di una vera specificità. Il messaggio cristiano –affermano gli autori della bioetica «laica»– non offrirebbe insegnamenti oggettivi e universalmente validi per affrontare il concreto realizzarsi dell'esistenza dell'uomo e, in particolare, del cristiano, ma solamente un «humus» di motivazioni e di valori astratti che dovrebbero essere lasciati alla piena autonomia dell'individuo riguardo la loro concreta realizzazione.

I sostenitori della prospettiva bioetica «laica» sostengono perciò che, nel rispetto della coscienza individuale di ogni singolo cittadino, il Magistero della Chiesa non dovrebbe imporre autoritariamente i propri insegnamenti morali e che i cristiani dovrebbero partecipare alla vita politica «*etsi Deus non daretur*», lasciando da parte le proprie convinzioni e valori morali perché confessionali e quindi accettabili solamente da coloro che accolgono il messaggio cristiano, ma non da tutti i cittadini.

In questo estratto, pertanto, dopo aver delineato in che modo il pensiero moderno –di cui la bioetica «laica» è piena espressione– sia giunto alla perdita del fondamento nella verità e, al contrario, all'assolutizzazione della coscienza individuale nella definizione della moralità dell'agire concreto (1), ci soffermeremo ad analizzare la risposta della Rivelazione e della riflessione teologica circa la capacità della ragione umana di conoscere la verità e di fondare su di essa il pieno esercizio della libertà umana. Così, ci occuperemo della naturale apertura della ragione umana alla verità, esponendo la dottrina della legge naturale (2), perfezionata e portata a compimento dalla Persona di Cristo (3 e 4). Affermata quindi la specificità della morale cristiana analizzeremo il ruolo della fede e della ragione, e quello del Magistero della Chiesa nelle questioni morali (5). Questo lavoro, infine, si concluderà con un'analisi delle relazioni fra teologia morale e bioetica (6).

1. LA CRISI DELLA BIOETICA CONTEMPORANEA

La situazione della bioetica e, più in generale, dell'etica filosofica contemporanea è caratterizzata da un paradosso che K.O. Apel ha così descritto:

«Da un lato l'epoca della scienza e della tecnica ha accresciuto smisuratamente la responsabilità degli uomini e si sente concretamente la necessità di una nuova etica, dall'altro la scienza stessa fa (...) sembrare impossibile una fondazione razionale dell'etica perché la scienza viene considerata come avalutativa. (...) Ne risulta un paradosso: mentre da un lato la scienza con le sue applicazioni tecniche ha dato origine a nuovi enormi problemi, e in particolare a quello di un'etica delle conseguenze delle azioni collettive, dall'altro una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza non sembra essere più possibile»¹.

Paradossalmente, proprio in un'epoca in cui la razionalità scientifica e tecnica svolge un ruolo di supremazia incontrastata, sembra che la ragione soffra una profonda crisi. Si ritiene cioè che non sia possibile fondare razionalmente l'etica e che l'ultima parola nella scelta morale spetti al gusto o al sentimento, alla coscienza individuale che –perso ogni fondamento nella verità– è chiamata a essere essa stessa «creatrice» delle norme morali. Per questa ragione, il relativismo appare dominante nella società contemporanea.

«Oggi (...) vi è, per così dire, un *boom* dell'etica, come alcuni dicono, ma è interessante (il fatto) che vi è una nuova difficoltà per la fondazione di un'etica universalmente valida (...). L'argomento principale non è più quello che la

scienza ha, per così dire, invaso la razionalità e quindi un'etica è impossibile, l'argomento principale ora è diventato che una morale possiamo averla solo nel senso di determinate tradizioni particolari in cui noi viviamo, di particolari forme di vita alle quali apparteniamo. (...) La morale è possibile solo riallacciandosi a determinate tradizioni particolari, contingenti e storiche, ma non come etica universale»².

a. *Il fondamento unitario della teleologia aristotelico-tomista*

La causa del relativismo che domina le attuali discussioni bioetiche può essere rinvenuta nella critica radicale del pensiero moderno alla teleologia aristotelico-tomista che ha condotto alla scissione del nesso fra verità e libertà, fra essere e valore³.

La concezione aristotelico-tomista infatti è caratterizzata da una visione profondamente unitaria dell'essere, del conoscere e dell'agire, la cui formulazione più rigorosa è costituita dalla dottrina tomista dei trascendentali: *unità*, *verità* e *bene* sono i tre attributi pertinenti all'essere come tale.

Ai fini della nostra riflessione, appare utile sottolineare quattro punti essenziali di questa concezione metafisica che il pensiero moderno ha posto in discussione.

In primo luogo, per una sua corretta comprensione è necessario considerare la dottrina dei trascendentali in una duplice prospettiva: quella degli esseri o enti e quella di Dio, che è l'Essere in sommo grado. Le due prospettive si trovano in un rapporto ontologico asimmetrico, perché è la seconda che fonda la prima; l'Essere in sommo grado, essere per essenza, è causa dell'essere degli enti. Per questa ragione, l'*unità* come unità delle cose molteplici e della molteplicità degli enti si fonda nell'Essere divino che è sommamente Uno⁴. Analogamente, la *verità* è «*adaequatio rei et intellectus*», adeguazione della cosa all'intelletto, in due sensi: *per noi*, la conoscenza dipende dalla cosa e «*res naturales (...) mensurant intellectum nostrum*»; *per Dio*, le cose dipendono dalla conoscenza che Egli ne ha⁵. La conoscenza umana, pertanto, è causata dalle cose, ma è fondata nella conoscenza divina che è causa delle cose; la verità è primariamente nell'Intelletto divino e in modo secondario e derivato nell'intelletto umano⁶. Infine, il *bene* è ciò che è desiderabile, ma qualcosa è desiderabile nella misura in cui è perfetto e la prima perfezione di una cosa è costituita dal suo essere in atto. Da ciò deriva che ogni ente, essendo in quanto tale in atto e quindi, in un certo senso, perfetto, è anche buono⁷. Ma buono

in senso pieno e assoluto è solamente Dio, perché Egli è l'essere per essenza, pienezza dell'atto di essere e quindi sommamente perfetto. Da ciò deriva che Dio è il Bene esemplare e causa effettiva di ogni bene, tutte le cose sono buone a causa della bontà di Dio e «desiderando la propria perfezione, desiderano Dio stesso, in quanto le perfezioni di tutte le cose non sono che somiglianze dell'Essere divino»⁸.

Da quanto detto in questa prima osservazione, si comprende che l'uomo, in quanto essere contingente e finito, solo può comprendersi in riferimento all'Ente Assoluto e Infinito che è il suo fondamento. Un'antropologia, pertanto, è possibile solamente in una prospettiva metafisica «verticale». Al contrario, è proprio il rifiuto di una metafisica fondata in Dio a costituire il punto di partenza del pensiero moderno che, a partire dalla messa in discussione della metafisica classica, ha preteso costruire un'antropologia meramente «orizzontale»⁹.

Il secondo punto essenziale della dottrina tomista dei trascendentali consiste nel fatto che essi non sono aspetti dell'essere posti semplicemente l'uno accanto all'altro, bensì si trovano in un rapporto indissolubile di reciproca implicazione. Come ben espresso dalle note formule tomiste «*ens et unum (...), ens et verum (...), ens et bonum convertuntur*», i trascendentali, sebbene *conceptualmente* differenti l'uno dall'altro, sono *realmente* identici con l'essere¹⁰. Oltre alla loro identità con l'essere, bisogna però aggiungere che nel considerarli in se stessi, non è possibile pensarli se non nell'ordine bene-vero-uno-essere: il *bene* presuppone il vero; il *vero*, a sua volta, presuppone l'uno; e l'*uno*, l'*essere*¹¹.

Da questa indissolubile reciproca implicazione dei trascendentali deriva che una scissione tra essere e valore, tra vero e bene è, in questa struttura metafisica rigorosamente unitaria, del tutto inconcepibile. Ma proprio questo fondamento unitario è ciò che viene perso nel pensiero moderno: il vero, ridefinito sulla base del modello del sapere scientifico-sperimentale, viene scisso dal bene; l'essere, ridotto al piano orizzontale dei fatti, è separato dal valore e si allontana anche dal vero.

Inoltre, la concezione tomista attribuisce nella relazione fra il vero e il bene, una priorità ontologica –pur nella loro identità con l'essere– del primo rispetto al secondo. Ciò significa che la bontà delle cose si fonda sulla verità e la libertà trova il proprio pieno significato nella verità.

Il terzo aspetto si riferisce alla nozione di *bene*. La dottrina tomista, infatti, intende questa nozione come un insieme di concetti, in relazione gerarchica e di mutua implicazione. Quando si parla di *bene*, in realtà è necessario distin-

guere concettualmente fra il *bonum honestum* (il fine ultimo a cui si tende e che è desiderato in quanto buono in sé), l'*utile* (il mezzo necessario per conseguire il fine ultimo) e il *delectabile* (ciò che conclude il movimento dell'appetizione, non in quanto oggetto desiderato, ma in quanto riposo nell'oggetto desiderato). Queste tre nozioni s'implicano vicendevolmente e si dispongono in un ordine gerarchico: il bene in sé –cioè *onesto*– precede il bene che è desiderato per se stesso ma dipende dal bene in sé (bene *dilettevole*), e questo precede il bene *utile*, che riguarda solo il mezzo per conseguire il fine desiderato¹².

In questa struttura unitaria, pertanto, non è pensabile la dicotomia –propria, al contrario, del pensiero moderno– fra bene e utile, una riduzione del bene all'utile o al dilettevole e, conseguentemente un'assolutizzazione dell'utile¹³.

Il quarto aspetto della dottrina tomista dei trascendentali che desideriamo sottolineare consiste nel fatto che la determinazione dell'essere come bene presuppone che l'essere nella sua essenza sia una struttura teleologica, orientata verso un fine. Il concetto di fine, cioè, non ha solamente un significato soggettivo (il bene che *io* mi propongo) ma primariamente oggettivo (ciò a cui tutte le cose tendono è bene)¹⁴. E, all'interno delle varie tipologie di finalità, la dottrina tomista attribuisce un ruolo preminente alla causalità finale, perché «l'agente non agisce se non in vista del fine e dall'agente la materia è disposta alla forma, per cui si dice che il fine è la *causa delle cause*»¹⁵. Ma in quanto Bene Assoluto di cui partecipano tutte le cose, Dio è il Fine Ultimo a cui tendono oggettivamente tutte le cose¹⁶. Da ciò segue che i fini che l'uomo si propone soggettivamente sono fondati su una struttura teleologica oggettiva e, in ultima analisi, sull'Ente sommo come Fine ultimo o Causa Finale di tutti gli enti.

b. *La dicotomia vero-bene nel pensiero moderno*

La frattura fra libertà e verità caratterizzante il pensiero moderno ha il proprio fondamento nel nominalismo occamista che, partendo dal desiderio di affermare l'assoluta onnipotenza di Dio, inverte il rapporto vero-bene, dando priorità ontologica al secondo rispetto al primo e giungendo quindi alla conclusione che la realtà è com'è perché così voluta da Dio, senza una vera «ragione» che la giustifichi¹⁷. L'agire creatore di Dio, cioè, sarebbe fondato sulla sua assoluta libertà, senza alcun vero legame con la sua Sapienza. Una Volontà, quella divina, che sarebbe perciò prioritaria rispetto alla sua Sapienza.

Conseguentemente, la creazione in senso stretto non sarebbe dotata di una verità, sarebbe carente di *logos*, non potendo rifarsi in senso ultimo alla Sapienza divina. Una prima conseguenza, perciò, consisterebbe nel fatto che l'uomo non può conoscere la verità delle cose, perché propriamente non esiste la verità.

Si tratta, quindi, di una prospettiva che nel piano morale conduce all'affermazione dell'inesistenza di una verità sul bene, oggettiva e universalmente valida. La moralità dell'agire dipenderebbe, perciò, non dalla verità ma dall'Onnipotenza divina, che ha deciso ciò che è bene e ciò che è male (ma che avrebbe potuto decidere il contrario). Secondo questa prospettiva, perciò, la ragione umana nulla avrebbe da dire circa il bene o il male, ma unicamente dovrebbe limitarsi a conoscere la Volontà divina perché l'uomo vi obbedisca.

La conclusione è che la verità risulta sottomessa alla libertà, tanto in Dio quanto nell'uomo che ne è immagine. Ne deriva così una contrapposizione fra la legge divina e la libertà umana, in quanto la prima risulta essere una limitazione al pieno esercizio della seconda.

«Secondo questa logica, affinché la libertà dell'uomo giunga alla propria pienezza, è necessario che, al posto di sottomettersi alla legge divina, sia essa stessa creatrice della legge, cioè, della verità sopra il bene»¹⁸.

Privata la realtà di *logos*, il pensiero moderno si approprierà della razionalità matematica e meccanicista propria del metodo delle scienze sperimentali al fine di conoscere il fine ultimo del mondo e dell'uomo. A partire infatti dalla rivoluzione scientifica, la struttura unitaria del pensiero aristotelico-tomista, fondata su un'ontologia teleologica, viene radicalmente posta in discussione. Infatti, con l'imporsi del metodo sperimentale vengono progressivamente eliminate le «cause finali». La classica ontologia teleologica viene così sostituita da un'ontologia di tipo matematico e meccanicista, che trova la sua prima rigorosa formulazione nella nozione cartesiana di *res extensa*. L'uomo viene visto come radicale dualismo fra *res extensa* e *res cogitans*, fra essere e soggettività, che divengono incommensurabili¹⁹.

Il problema è che il pensiero moderno non possiede gli strumenti razionali per poter ricomporre questa frattura antropologica. L'uomo, infatti, in quanto *res extensa* può essere spiegato, come qualsiasi altro oggetto, secondo il metodo sperimentale; ma in quanto *res cogitans* sfugge alla razionalità della matematica e della fisica.

Di fronte a questo dualismo antropologico insanabile, perciò, la filosofia moderna cerca di offrire una soluzione attraverso due vie alternative. La prima è quella del *riduzionismo materialista*: il problema dell'incommensurabilità della soggettività (*res cogitans*) viene risolto riducendola al livello che è alla portata del metodo sperimentale, affermando cioè l'universalità della conoscenza secondo il metodo scientifico-matematico. La seconda è quella del *fideismo*, in cui cioè l'ambito della soggettività viene escluso da quello della razionalità: si continua ad affermare che l'unica forma di conoscenza è quella scientifico-matematica, ma si nega che questa possa svolgere un qualsiasi ruolo nelle questioni che più importano nell'esistenza umana.

La conclusione a cui porta la critica radicale alla classica ontologia teleologica, che si situa alle origini del pensiero moderno, è quindi quella della scissione del nesso fra verità e libertà, fra essere e valore. L'essere, inteso come oggettività, come *res extensa*, viene ridotto ai «fatti», misurabili e quantificabili secondo il metodo sperimentale, che però nulla hanno a che vedere con i «valori». Questi ultimi, infatti, possono risiedere solo nella soggettività, *res cogitans*, per la quale però –essendo ormai separata dall'essere oggettivo– «valore» può essere solamente ciò che ella può creare, sulla base delle proprie intenzioni e propositi, ma senza alcun riferimento a qualsiasi finalità oggettiva.

L'etica moderna si trova perciò priva di ogni base fondativa, perché l'elaborazione razionale di norme richiede l'individuazione di valori, ossia di fini, a partire di un fine oggettivo della vita umana.

Tuttavia, come ben espresso da MacIntyre nel suo *After Virtue*²⁰, l'etica contemporanea non è ancora giunta alle estreme conseguenze della sua opposizione alla metafisica classica, continuando infatti a richiamarsi ai contenuti tradizionali della morale che non vengono messi radicalmente in discussione dalla modernità, ma assunti e giustificati all'interno della nuova impostazione.

Si è venuta così a creare quella che MacIntyre chiama la «situazione dissociata» dell'etica contemporanea²¹. Da una parte, infatti, nel pensiero moderno permangono, e continuano a godere di un enorme prestigio, i contenuti tradizionali morali, tratti dal pensiero giudaico-romano-cristiano (verità, norma, coscienza, libertà, persona e la sua dignità, ecc.), però completamente avulsi dal loro originario contesto ontologico-teleologico. Dall'altra, esso pretende elaborare un'analisi «scientifica» e avalutativa della natura umana e dell'agire della persona, pretende descrivere i «fatti» lasciando da parte qualsiasi concetto finalistico. Il paradosso di questa situazione è che questo metodo

«scientifico» dovrebbe offrire una nuova base fondativa dei contenuti tradizionali morali. Ma, per la radicale inconciliabilità fra i due, ciò è possibile solo a prezzo di aporie insanabili²².

c. *Il valore assoluto della coscienza nella bioetica contemporanea*

È dunque in questo più generale contesto di crisi dell'etica contemporanea in cui sorge e si sviluppa la bioetica, che fin dalle sue origini si trova perciò a soffrire di una radicale carenza di «identità». Figlia della propria epoca, infatti, la bioetica nasce, in un certo senso, priva di fondamento.

Il dibattito sollevato dai *Manifesti* della bioetica «laica» è, in ultimo termine, espressione di questa crisi, manifestando la difficoltà di individuare soluzioni condivise di fronte ai sempre più pressanti problemi sollevati dalla pratica biomedica, senza però ricorrere all'individuazione razionale di «valori» comuni, che sono ritenuti inesistenti o, comunque, inconoscibili.

In questa discussione, la questione della coscienza costituisce un punto nevralgico, venendo presentata da questi autori come il baluardo della libertà, di fronte alle limitazioni dell'esistenza imposte dall'autorità. Si tratta, cioè, del rifiuto di ogni forma di autorità per affermare –secondo uno schema di tipo conflittivo di questa con la libertà– il carattere autonomo dell'uomo moderno, visto come soggettività moralmente responsabile, che propone a se stesso i propri fini e possiede la capacità per configurare creativamente il senso della propria vita²³.

A giudizio cioè dei sostenitori della prospettiva bioetica «laica», non sarebbe più accettabile, né per i cittadini dell'attuale società pluralista né per gli stessi cristiani, il modello fondato sulla subordinazione all'autorità, che regola tutti gli aspetti dell'esistenza, fino a quelli più intimi, attraverso norme che permetterebbero così il mantenimento di un controllo sugli uomini e la società. L'uomo moderno è essenzialmente libero e il suo agire può fondarsi unicamente sulla propria coscienza, norma suprema che sempre deve essere seguita, anche se va contro l'autorità. La coscienza, cioè, sarebbe sempre infallibile.

Ed è proprio intorno a quest'ultima affermazione che sorge il dibattito. È fuori discussione che bisogna sempre seguire la propria coscienza o, quanto meno, che mai si può agire contro di essa. Ma la questione è un'altra: veramente il giudizio della coscienza è sempre infallibile?

I sostenitori della bioetica «laica» affermano di sì, perché il punto di partenza del loro pensiero è dato dalla negazione dell'esistenza o, quanto meno,

della conoscibilità di una verità oggettiva e universale. Rifacendosi, infatti, a una prospettiva di tipo empiristico, la bioetica «laica» riduce la verità al solo «fatto», al solo dato ricavabile dall'esperienza sensibile, mediante il procedere basato sulla misurazione e quantificazione matematica, proprio delle scienze sperimentali. Nel piano morale, conseguentemente, questi autori negano l'esistenza o la conoscibilità di valori morali assoluti e universalmente validi.

Se dunque la verità non esiste, il fondamento della moralità dell'agire può rimandarsi unicamente al soggetto, assolutamente autonomo nel creare le proprie norme morali. La verità quindi sarebbe solamente soggettiva e il criterio ultimo dell'agire la «sincerità» con se stessi.

In conseguenza di tale concezione della coscienza, questi autori negano un ruolo determinante da parte dell'autorità –e più concretamente, del Magistero ecclesiastico– nell'insegnamento delle norme morali: riconoscono che essa possa parlare di temi morali, però solamente per proporre, non imporre, elementi che ciascuno dovrà valutare per formulare in piena autonomia un proprio giudizio secondo coscienza.

Inoltre, come ulteriore conseguenza, negano l'esistenza di una specificità della morale cristiana²⁴. Infatti, almeno nel piano dell'agire concreto e sociale, il cristiano dovrebbe comportarsi «*etsi Deus non daretur*», rifacendosi unicamente alla propria coscienza, sensibile al cambiamento dei valori e delle norme che si è dato nella società contemporanea, per promuovere una convivenza civile fondata sulla tolleranza delle diversificate posizioni. In questo modo, pertanto, la specificità della morale cristiana viene negata o, tutt'al più, relegata al piano delle convinzioni personali, senza però che questa possa e debba giocare un ruolo a livello dell'agire concreto e della vita sociale.

Il ruolo della coscienza così come inteso dalla prospettiva bioetica «laica», e più in genere dalla concezione etica del pensiero moderno, è stata sottoposta a una radicale critica da parte, fra gli altri, del cardinal Ratzinger, in occasione di una sua lettura magistrale presso l'Università degli Studi di Siena nel 1991. In tale discorso, l'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, definiva tale concezione di coscienza come una «istanza che ci dispensa dalla verità»²⁵.

«La coscienza non appare qui come la finestra che spalanca all'uomo il panorama della verità universale, che dà fondamento e sostegno a tutti, e in questo modo rende possibile, a partire dal suo comune riconoscimento, la solidarietà del volere e della responsabilità. In tale concezione, la coscienza nemmeno

è l'apertura dell'uomo al fondamento del suo essere, la possibilità di percepire ciò che vi è di più elevato ed essenziale. Sembra piuttosto la crosta della soggettività, sotto la quale l'uomo può fuggire dalla realtà e nascondersela»²⁶.

Si tratta di una nozione di coscienza frutto del soggettivismo moderno, che non vede in essa un cammino liberatore verso la verità –che non esisterebbe o, comunque, risulterebbe eccessivamente esigente per l'uomo–, ma come mera giustificazione della soggettività e del conformismo sociale.

«Viene meno il dovere di cercare la verità. (...) È sufficiente essere convinti delle proprie opinioni e adattarsi a quelle degli altri. L'uomo risulta ridotto alle sue convinzioni superficiali e, quanto più superficiali sono, tanto meglio per lui»²⁷.

E aggiungeva:

«L'identificazione della coscienza con la coscienza superficiale, la riduzione dell'uomo alla sua soggettività, non libera in assoluto, ma schiavizza. Ci rende totalmente dipendenti dalle opinioni dominanti e inoltre abbassa giorno dopo giorno il livello di queste ultime. Chi equipara la coscienza alle convinzioni superficiali, la identifica con una sicurezza pseudo-razionale, commista di autogiustificazione, conformismo e pigrizia»²⁸.

Alla rivendicazione di una totale autonomia della coscienza nel determinare le norme morali si possono rivolgere numerose osservazioni critiche, la più radicale delle quali consiste –seguendo la riflessione di Martin Rhonheimer²⁹, specificamente rivolta alla corrente teologico-morale della «morale autonoma»³⁰ ma che a nostro giudizio è applicabile anche alla prospettiva bioetica «laica» e, più in generale, al pensiero etico moderno– nel negare che tale prospettiva rappresenti un sistema morale vero e proprio.

«Il punto cruciale che qui bisogna sottolineare è (...) che la 'morale autonoma' come ethos dell'oggettività falsifica *la prospettiva della morale*; è, senza dubbio, autonoma, però non una morale; e, nel momento in cui si converte in morale –per l'integrazione nell'ethos salvifico–, già non è autonoma»³¹.

Il concetto di un'assoluta autonomia della coscienza possiede, cioè, una contraddizione interna. Volendosi infatti presentare come una morale non riesce a giustificare quello di autonomia, vale a dire l'idea che l'uomo è legge per se stesso, in quanto le norme morali non gli sarebbero eteronomamente

imposte dall'esterno, ma sviluppate da lui stesso con la forza della propria ragione. E questo per differenti ragioni.

In primo luogo perché, nonostante la rivendicazione della centralità del ruolo della ragione nel formulare le norme morali, manca un vero e proprio concetto di una ragione umana che sia essa stessa criterio e misura per il bene umano. Conseguentemente, manca un criterio assoluto per definire ciò che è morale, lasciando che questo venga definito (in maniera generica e relativa) dai risultati delle scienze umane, della filosofia, delle esperienze e dell'analisi della storia dell'umanità.

In secondo luogo perché, nonostante si definisca come una «morale» e quindi tratti di norme e moralità, non possiede nessun concetto adeguato di «azione morale». Per questi autori, infatti, la moralità non è una qualità dell'atto umano in quanto immanente, che perfeziona cioè l'agente stesso, prima ancora che l'ambiente a esso esterno. Al contrario, «la moralità è concepita (...) come una proprietà dei modi di comportamento che mediano e vanno cambiando socialmente, culturalmente e storicamente, e che si articolano in norme sempre modificabili»³².

In terzo luogo, negando il carattere immanente dell'agire umano, confina il concetto di norma morale nell'ambito della sociologia, non dell'etica. Le norme cioè si trasformano in modi di regolazione sociale del comportamento umano, alla ricerca di un *minimum* etico universalmente condivisibile.

Infine, nonostante la morale autonoma nasca dalla pretesa di affermare la razionalità immanente della moralità naturale-umana e la sua indipendenza di fondamento rispetto alla fede, finisce per cadere in «un'etica dell'indipendenza e della sovranità di una ragione non determinata da alcun tipo di legalità»³³, perdendo di vista perciò il *proprium* della morale e convertendosi sempre più in un organo di soluzione di questioni puntuali.

2. L'APERTURA DELLA RAGIONE ALLA VERITÀ: LA LEGGE NATURALE

a. *Verità e libertà*

«La riduzione della coscienza a certezza soggettiva significa allo stesso tempo la rinuncia alla verità»³⁴.

Con queste parole, nel 1991 Joseph Ratzinger riassumeva il nucleo centrale della propria critica alla concezione di coscienza, così come sostenuta

dal pensiero soggettivistico, a cui si rifanno anche gli autori della prospettiva bioetica «laica».

La ricerca della verità, al contrario, costituisce una costante nel pensiero di Benedetto XVI che si rimonta agli insegnamenti che ricevette dai suoi «maestri» intellettuali, primo fra tutti il cardinal John Henry Newman (1801-1890), elevato agli altari nel 2010. Per l'attuale pontefice, in stretta continuità con il suo predecessore Giovanni Paolo II, il vincolo che permette di superare l'apparente opposizione fra soggettività e autorità –tanto caratteristica del pensiero moderno che concepisce la coscienza come soggettività ed espressione della libertà del soggetto, mentre l'autorità sembra limitare, minacciare e addirittura negare tale libertà– è la verità.

Questa ricerca della verità è alla base della sua decisa denuncia alla «dittatura del relativismo» che formulò, fra molte altre occasioni, prima di essere eletto successore di Pietro nell'omelia della Messa *pro eligendo pontifice*:

«Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde, gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo a un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. *Ef* 4,14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare 'qua e là da qualsiasi vento di dottrina', appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»³⁵.

Il superamento del relativismo si può dare unicamente riconoscendo l'intima relazione esistente fra verità e libertà, il nesso fra essere e valore, nel quale la coscienza occupa un posto centrale in quanto, a sua volta, si poggia nella verità.

«Detto con altre parole, la centralità del concetto di coscienza è legata (...) alla previa centralità del concetto di verità e si può comprendere unicamente a partire da esso»³⁶.

La Chiesa, fondandosi sui dati della Rivelazione, crede fermamente che la persona umana è l'unico essere della creazione che è «voluto e amato per

se stesso»³⁷, amato cioè non per ciò che possiede o produce, ma per ciò che è: un essere razionale e libero, creato a immagine del suo Creatore. Un essere, quindi, capace di conoscere la verità e di dirigersi liberamente a essa. Libertà e verità risultano quindi essenzialmente vincolate l'una all'altra nella vita dell'uomo:

«La persona umana è moralmente buona e cammina verso la sua perfezione e salvezza quando vuole il vero bene e cerca di realizzarlo in ognuna delle sue azioni. Può conoscere la verità sul proprio destino e sul bene morale e, una volta conosciuta, deve viverla liberamente e con cuore riconoscente, perché si tratta del cammino che la conduce alla propria perfezione e alla felicità eterna»³⁸.

Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor* ha manifestato con forza e chiarezza che solamente una libertà che si sottomette alla verità conduce la persona al vero bene, o, in caso contrario, si trasforma in una forza distruttiva per la stessa persona e per la società umana³⁹. Parallelamente, senza libertà non ci può propriamente parlare di verità e bene.

Però, nell'affermare l'intima unione fra verità e libertà, questo documento magisteriale dichiara esplicitamente che il «momento» della verità è prioritario rispetto a quello della libertà. La verità cioè è fondamento e *conditio sine qua non* dell'autentica libertà⁴⁰. Al contrario, una libertà che si erige a criterio assoluto di verità, una coscienza che si fa creatrice dei propri valori, una soggettività sganciata dalla verità, una presunta autonomia rispetto alla norma oggettiva, non conducono a una piena realizzazione della persona⁴¹.

Contrariamente alla frattura del nesso fra verità e bene, la Sacra Scrittura rivela che Dio è *Colui che è*⁴², la Verità e il Bene supremo. La sua azione creatrice, in un certo senso, non si fonda prioritariamente sulla sua Onnipotenza, ma sulla sua Sapienza. La Verità che Egli è costituisce il fondamento e la ragione della creazione: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (*Gv* 1,1-3). Essendo Dio la Verità, dunque, tutta la creazione partecipa dell'essere di Dio, della sua unità, verità e bontà.

«Dio crea il mondo in conformità con un piano eterno, che è la stessa essenza di Dio. L'essenza divina è l'archetipo e la norma originaria di ogni creatura. Per cui, il fatto che l'intero Universo è realizzazione del piano divino implica,

dà fondamento e assicura che l'Universo e ciascuna delle sue parti è conoscibile e ha un senso (...). L'uomo e l'universo hanno un senso, possiedono un *logos*. Dire che Dio è la Verità implica che tutto il creato è intimamente vero»⁴³.

La coscienza, pertanto, non significa che il soggetto sia il criterio ultimo e decisivo del proprio agire morale, in un mondo nel quale la verità è assente e che si sostiene unicamente sulla base di un compromesso fra le esigenze del soggetto e quelle dell'ordine sociale. La coscienza «implica al contrario la presenza conoscibile della verità dentro il soggetto stesso; racchiude la possibilità di superare la mera soggettività in un incontro tra l'intimità dell'uomo e la verità che proviene da Dio»⁴⁴.

Questa luce della verità presente nell'uomo stesso è ciò che il pensiero filosofico classico, fatto proprio dalla riflessione teologica e il Magistero della Chiesa, chiama «legge naturale».

Numerose sono le ragioni che giustificano l'importanza che il Magistero ecclesiastico attribuisce a questa dottrina. In primo luogo, perché la legge naturale possiede, da una parte, «un vincolo fondamentale con la legge nuova dello Spirito di vita in Gesù Cristo, e, dall'altra, permette anche un'ampia base di dialogo con persone di altro orientamento o formazione, in vista della ricerca del bene comune»⁴⁵. Con analoghe parole si è espresso anche Benedetto XVI nell'affermare che «da una parte, si comprende che il contenuto etico della fede cristiana non costituisce un'imposizione dettata dall'esterno alla coscienza dell'uomo, ma una norma che possiede il proprio fondamento nella stessa natura umana; dall'altra, partendo dalla legge naturale che può essere compresa da ogni creatura razionale si pongono i fondamenti per stabilire il dialogo con tutti gli uomini di buona volontà e, più in generale, con la società civile e secolare»⁴⁶.

In riferimento specificamente al tema del presente lavoro –il significato e valore della vita umana per una corretta comprensione delle questioni bioetiche–, la Chiesa ritiene infatti che la dottrina della legge naturale rappresenti la base per un dialogo con tutti gli uomini alla ricerca del bene comune. Infatti, «ogni uomo aperto sinceramente alla verità e al bene, sebbene fra difficoltà e incertezze, con la luce della ragione e non senza l'influsso segreto della grazia, può giungere a scoprire la legge naturale scritta nel suo cuore (cfr. *Rm* 2,14-15), il valore sacro della vita umana dal suo inizio sino al suo termine, e affermare il diritto di ogni essere umano a vedere rispettato questo suo bene primario»⁴⁷. L'insegnamento del Magistero riguardo l'esistenza della legge naturale,

ovvero della capacità dell'uomo di conoscere con la propria ragione la legge morale stabilita da Dio, trova riscontro –pur tra le ambiguità che si possono dare– nell'esperienza di ogni uomo e nelle culture dei differenti popoli. «La coscienza della santità della vita umana, che non possediamo come qualcosa di cui possiamo disporre liberamente, ma come un dono che è necessario conservare con fedeltà, appartiene al patrimonio morale dell'umanità»⁴⁸.

b. *Una legge della ragione pratica*

L'insegnamento della Chiesa sulla legge naturale s'ispira al pensiero di San Tommaso d'Aquino e si fonda sulla verità rivelata dell'uomo creato a immagine di Dio, come essere libero e razionale, che porta in sé la luce della ragione, con la quale è capace di distinguere il bene dal male.

Il concetto di legge naturale presuppone la comprensione del mondo come creazione⁴⁹, come un tutto intellegibile in virtù dell'azione creatrice di un *Logos* divino che sia «l'Origine e il Modello intellegibile trascendente dell'universo, che è anche colui che lo mantiene in un'unità armoniosa e lo conduce verso il suo fine»⁵⁰.

In quanto creato da Dio, perciò, l'uomo ha una natura che non è qualcosa di neutro da un punto di vista morale, ma che «possiede una verità sul bene che la ragione umana può conoscere, dato che partecipa della sapienza divina»⁵¹.

Capacità di conoscere la verità e il bene, che tuttavia non significa capacità di «creare» tale verità. Nello stesso libro della Genesi, infatti, viene raccontato che «il Signore Dio diede questo comando all'uomo: 'Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando ne mangiassi, certamente moriresti'» (*Gn 2,16-17*). Dio, cioè, rende l'uomo capace di conoscere la verità morale, ma allo stesso tempo lo avverte che «il potere di decidere sul bene e il male non appartiene all'uomo, ma solamente a Dio»⁵². L'uomo, perciò, è sottomesso alle leggi della Creazione e alle norme morali che regolano l'uso della sua libertà⁵³.

La legge morale naturale è, quindi, una partecipazione della creatura razionale alla Sapienza divina. Essa infatti «proviene da Dio e trova sempre in lui la sua sorgente»⁵⁴, ma allo stesso tempo è «legge propria dell'uomo»⁵⁵ perché, secondo parole di San Tommaso d'Aquino, «altro non è che la luce dell'intelligenza divina infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che

si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce e questa legge Dio l'ha donata nella creazione»⁵⁶.

Questa legge è detta «naturale» «non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma perché la ragione che la promulga è propria della natura umana»⁵⁷. È dunque la ragione umana che formula tale legge ed, essendo essa parte della natura umana, la legge da essa promulgata viene detta «naturale». È importante sottolineare che questa legge è detta «naturale» e non «divina», non perché non venga da Dio, ma perché appartiene alla creazione: è parte dalla natura umana. Come tutta la natura, ha chiaramente origine in Dio, ma in quanto appartiene alla naturale ragione dell'uomo in questo senso non è una legge divina. Infatti non viene formulata e promulgata da Dio, ma dalla ragione umana.

La legge naturale, pertanto, possiede una dimensione trascendente, in quanto proviene da Dio, e al contempo una dimensione immanente, in quanto legge propria dell'uomo. Su questa duplice dimensione della legge naturale si fonda quindi l'insegnamento della *Veritatis splendor* su come intendere correttamente l'autonomia della persona umana nella vita morale. In virtù della dimensione trascendente della legge naturale, infatti, la ragione non può creare i valori e le norme morali⁵⁸; ma, allo stesso tempo, «in virtù della dimensione immanente, l'obbedienza a Dio non costituisce un'eteronomia: non si può intendere la vita morale come una sottomissione alla volontà di un'onnipotenza assoluta, esterna all'uomo e contraria alla sua libertà»⁵⁹.

La legge naturale è invece una legge intrinseca all'uomo in quanto creatura razionale. È espressione diretta della cura di Dio per l'uomo, che in quanto persona non viene guidato «dall'esterno», attraverso le leggi della natura fisica, ma «dal di dentro», mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire»⁶⁰. In questo modo, l'uomo diventa partecipe della stessa Provvidenza Divina, perché la legge naturale è parte costitutiva della signoria ministeriale dell'uomo sul creato. Infatti fra tutte le creature, dice San Tommaso d'Aquino, «la creatura razionale si trova sottomessa alla divina provvidenza in una maniera molto superiore alle altre, perché partecipa della provvidenza come tale ed è provvidente a se stessa e per le altre cose. Per ciò stesso, vi è in essa anche una partecipazione alla ragione eterna, in virtù della quale è naturalmente inclinata agli atti e i fini dovuti. E questa partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è ciò che si chiama legge naturale»⁶¹. La persona umana, cioè, partecipa della legge divina

in modo attivo e non solo passivamente, come le creature irrazionali⁶². Ciò vuol dire, che l'uomo non partecipa della legge eterna solamente perché sperimenta in se stesso le inclinazioni a certi fini, come qualcosa che risulta incluso nella sua volontà naturale al bene, derivante dall'ordine impresso da Dio nella creazione, ma perché partecipa di tale legge in maniera attiva, in quanto gode dell'autonomia e responsabilità di ordinare attivamente le proprie azioni⁶³.

Nell'affrontare il tema della duplice dimensione della legge naturale, l'enciclica *Veritatis splendor* rimanda direttamente all'insegnamento di Leone XIII nell'enciclica *Libertas praestantissimum*. Questo testo, ripreso nel n. 44, afferma in primo luogo che «la legge naturale è scritta e scolpita nell'animo di tutti e di ciascun uomo, poiché essa non è altro che la stessa ragione umana che ci comanda di fare il bene e ci intima di non peccare»⁶⁴. Si tratta di una definizione formale o essenziale di legge naturale, che non lascia dubbi circa il fatto che secondo l'insegnamento della Chiesa essa non può essere intesa semplicemente come il riconoscimento da parte della ragione di un ordine presente nella natura, né una norma insita nella natura delle cose, ma è la stessa ragione in quanto capace di distinguere in modo naturale il bene dal male e di imporre all'uomo di fare il primo ed evitare il secondo.

«La legge naturale, quindi, è proprio la ragione pratica, più esattamente, l'insieme di determinati giudizi della ragione pratica, quei giudizi, cioè, che naturalmente ci fanno fare il bene e fuggire il male»⁶⁵.

La legge naturale, perciò, può essere definita, secondo la terminologia di San Tommaso d'Aquino, come un'*ordinatio rationis* o prescrizione razionale, cioè un atto imperativo della ragione che dirige, in un determinato ambito, gli atti umani al loro fine che è sempre un bene concreto⁶⁶.

In virtù della propria ragione, quindi, l'uomo è realmente autonomo, nel senso che riconosce tale legge come propria e non imposta dall'esterno. Ma, al contempo, «tale prescrizione della ragione umana non potrebbe aver forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, a cui il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi»⁶⁷. È proprio nell'essere partecipazione della legge eterna, che la legge della ragione possiede forza di legge e, conseguentemente, l'autonomia dell'uomo non è assoluta, bensì sottomessa a Dio, perché «la legge naturale è la stessa legge eterna, insita negli esseri dotati di ragione, che li inclina all'atto e al fine che loro convengono; essa è la stessa ragione eterna del Creatore e governatore dell'universo»⁶⁸.

In questo senso, perciò, la legge naturale è legge di Dio, però viene riconosciuta come legge, e quindi vincolante, non per mezzo della Rivelazione, ma tramite l'azione della stessa ragione umana. La legge naturale, quindi, è la stessa legge eterna però accessibile all'uomo senza la Rivelazione. Di conseguenza,

«non ha senso introdurre un'opposizione fra libertà e legge morale quando si comprende l'autonomia e il ruolo della ragione così come è stato spiegato: la legge divina è, per dirlo in un certo modo, spiegazione di ciò che veramente sta all'interno dell'uomo, non un semplice comando arbitrario. L'obbedienza a Dio non può supporre eteronomia, dato che la sua volontà non è mai contraria alla vera libertà. Ciò che esiste, più che eteronomia o autonomia, è una teonomia partecipata: la partecipazione della ragione e volontà umane attraverso l'obbedienza alla Sapienza e Provvidenza di Dio, facendosi in questo modo l'uomo provvidente a se stesso»⁶⁹.

c. *Legge naturale e sinderesi*

Per comprendere come la ragione pratica conosca il bene che deve essere fatto e il male che deve essere evitato, ovvero come costituisca la legge naturale, risulta opportuno soffermarsi a considerare che cosa sia la virtù intellettuale della sinderesi.

La sinderesi fu «scoperta» da San Geronimo nel secolo IV che la chiamò «scintilla della coscienza»⁷⁰. Successivamente, San Tommaso d'Aquino la identificò con la «ragione naturale»⁷¹.

Si tratta di un abito naturale dell'intelletto pratico, grazie al quale ogni persona umana conosce il bene che le è proprio e precetta la sua realizzazione. Per questa ragione, è detta anche «abito dei primi principi pratici». Non si tratta propriamente di una virtù, perché non si perfeziona ulteriormente con la ripetizione di atti⁷², ma di un abito naturale, ovvero che è presente naturalmente nella persona umana, perché procede immediatamente da Dio⁷³.

Definire la sinderesi come abito «naturale» non significa tuttavia identificarlo con un abito «innato», nel senso di un abito già totalmente presente nella persona umana in maniera congenita dal momento della nascita. Al contrario è necessaria l'esperienza sensibile per il suo svilupparsi.

Per spiegare questa differenza, San Tommaso ricorre all'analogia con l'abito dei primi principi speculativi, grazie al quale l'intelletto speculativo conosce le verità teoriche evidenti (il tutto è maggiore della parte, il principio

di non contraddizione, ecc.). Secondo l'Aquinate, quest'abito si acquisisce a partire dall'esperienza sensibile, nel senso che solamente a partire da essa la persona umana si forma la nozione di «tutto», «parte» e «ente». Soltanto a partire da queste nozioni derivate dall'esperienza, l'intelletto speculativo potrà conoscere immediatamente che «il tutto è maggiore della parte» e gli altri principi⁷⁴. Senza contatto con l'esperienza, perciò, la persona possiede solamente un'anima capace di conoscere, ma che di fatto non conosce nulla⁷⁵. Qualcosa di analogo accade con l'abito dei primi principi pratici.

«Dal suo carattere naturale derivano due conseguenze. La prima è che la *sinderesi* è una luce inestinguibile: rimane sempre nell'uomo, sebbene questi possa oscurarla a forza di non seguire le sue indicazioni. In questo senso, la *sinderesi* rappresenta un punto di speranza, perché sempre sta lì per fare ascoltare la sua voce a colui che desidera rettificare la propria vita morale. La seconda è che non sbaglia mai. Gli errori morali non si devono alla *sinderesi*, ma ad altre causa. La *sinderesi* segnala sempre e a ogni uomo il vero bene»⁷⁶.

L'importanza della *sinderesi* risiede nel fatto che essa costituisce l'inizio e la guida naturale di tutta la vita morale della persona. Si tratta infatti non solo di un ambito conoscitivo (che giudica la condotta per indicare alla persona come deve agire) ma anche prescrittivo: non si limita cioè a indicare ciò che è bene e ciò che è male, ma comanda di fare il bene e di evitare il male.

Il primo principio della ragione pratica –«*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*»⁷⁷– non è semplicemente un giudizio della ragione speculativa, una spiegazione astratta di cosa sia «bene» e cosa «male». Il giudizio speculativo nasce dall'esperienza pratica che il conseguimento di una certa verità è un bene o un male per la persona. Da questa esperienza pratica deriva la conoscenza speculativa di ciò che è bene e ciò che è male, ma soprattutto il giudizio pratico che tale bene conosciuto deve essere fatto e che tale male deve essere evitato.

«Precisamente questo è ciò che succede con il primo principio della ragione pratica: ci spinge a fare e perseguire il bene e a evitare il male. È il giudizio *fondante l'azione*. Costituisce la differenza pratica, che già è differenza morale. Il primo principio della ragione pratica muove pertanto ad agire. È un *imperium* o *praeceptum*»⁷⁸.

La *sinderesi*, pertanto, rappresenta l'inizio della vita morale, in quanto è il fondamento del dovere morale, che «non è altro che il bene in quanto co-

mandato dalla *sinderesi*»⁷⁹. Inoltre essa costituisce una guida della vita morale e per tale motivo è detta anche protocoscienza. Grazie, infatti, al primo principio pratico, la *sinderesi* può orientare tutto l'agire morale⁸⁰.

La *sinderesi*, tuttavia, non si limita genericamente a comandare che bisogna fare il bene ed evitare il male, ma contiene anche gli altri principi della legge naturale (ovvero gli altri principi della ragione pratica) che hanno un contenuto più specifico. La *sinderesi* cioè segnala e comanda il conseguimento dei fini delle virtù a partire dall'esperienza dei fini delle tendenze o inclinazioni naturali della persona umana.

L'uomo infatti è naturalmente inclinato verso certi fini, dettati dalle proprie inclinazioni naturali: la conservazione della vita, la sua trasmissione attraverso l'unione sessuale, la vita sociale, la conoscenza della verità, ecc. Le inclinazioni naturali nella loro «naturalità» non rappresentano ancora il vero bene per la persona, ma lo divengono quanto integrati dalla ragione nel bene della persona considerata nella sua totalità. Il «come» debbano essere integrate queste inclinazioni naturali al bene della persona è ciò che viene detto *fine virtuoso* e captato in modo naturale dalla *sinderesi*. «La *sinderesi*, segnalando e comandando i fini delle virtù, ordina e regola (...) le inclinazioni naturali affinché cerchino i beni in accordo con le virtù e contribuiscano così al bene della persona nella sua totalità, cioè il bene morale»⁸¹.

Risulta quindi evidente che la legge naturale è costituita dalla ragione pratica nella dinamica delle inclinazioni naturali. «La ragione –afferma San Tommaso d'Aquino– afferra naturalmente tutto ciò verso cui l'uomo ha un'inclinazione naturale considerandoli come beni e, quindi, come qualcosa da perseguire con le opere, e il loro contrario come male da evitare. L'ordine dei precetti della legge naturale segue, perciò, l'ordine delle inclinazioni naturali»⁸².

Pertanto, conosciuti dalla ragione pratica, i beni e i fini delle inclinazioni naturali sono confermati nel loro carattere di bene umano; allo stesso tempo, però, sono regolati e ordinati dalla ragione, cioè integrati nell'insieme dell'essere corporeo-spirituale della persona e, quindi, anche trasformati. Solo in quanto tali, essi fanno parte della legge naturale e sono la legge naturale.

d. *Il significato morale della corporeità*

Risulta ora necessario chiarire quale sia il ruolo della corporalità nella legge naturale. Senza tale chiarimento, infatti, si può incorrere nell'errore di ridurre la legge naturale a pura *ratio*, del tutto sganciata dalla condizione

corporea della persona umana. Tale concezione, conduce frequentemente alla distinzione, se non addirittura alla contrapposizione, fra «natura» (nel senso di corporeità) e «ragione».

Tale frattura ha portato in seno alla riflessione teologica morale a due concezioni comunque erranee di legge naturale.

Da un lato, infatti, vasti settori della filosofia e della teologia neoscolastica tra la fine del secolo XIX e la prima metà del XX identificarono la legge naturale con un ordine scritto nella natura dell'uomo, che sarebbe quindi conoscibile e, una volta conosciuto, s'imporrebbe immediatamente come norma dell'agire morale. L'unica cosa che la ragione dovrebbe fare sarebbe «leggere» quest'ordine e, a partire da questa conoscenza, prescrivere il dover essere. «La ragione sarebbe un 'organo lettore' che scruta 'dal di fuori' la natura umana per leggere in essa le norme morali, deducendo indebitamente il *dover essere* a partire dall'*essere*»⁸³.

Come sottolineato da Martin Rhonheimer, questa posizione si basa su una «fallacia dualistica», sulla dicotomia cioè tra natura/ordine naturale (aspetto oggettivo) e ragione/conoscenza morale (aspetto soggettivo).

«La legge naturale riguarda la natura, mentre spetta alla ragione leggere l'ordine morale insito nella natura e seguirlo attraverso il libero arbitrio; ne deriverebbe quindi che la legge naturale è 'scritta nel cuore dell'uomo' unicamente in quanto ordine naturale normativo oggettivo *conosciuto* soggettivamente e *applicato* all'agire. Secondo questa concezione, ciò che sarebbe 'scritto nel cuore dell'uomo' non è la legge naturale in senso oggettivo, ma solo la *conoscenza* soggettiva di questa legge»⁸⁴.

L'errore di questa prospettiva si basa sul non riconoscimento della funzione costitutiva della ragione pratica come istanza valutatrice dell'agire umano⁸⁵. Infatti, la dicotomia fra una legge naturale «oggettiva» in quanto «ordine della natura» e una conoscenza «soggettiva» di quest'ordine da parte della ragione, non riesce a comprendere che la ragione pratica nel suo atto di conoscenza «costruisce» la legge naturale.

«La ragione pratica stessa possiede in modo naturale la conoscenza, modo che appartiene alla natura umana, co-formulando ciò che è la legge naturale. Pertanto, la legge naturale non è semplicemente letta dalla ragione nella natura, ma è costituita dalla ragione in un atto naturale di conoscenza pratica»⁸⁶.

Alla prospettiva neoscolastica si oppongono i sostenitori della morale autonoma ed anche quelli della prospettiva bioetica «laica», che però –analogamente a quella– mantengono la dissociazione fra natura e ragione, persistendo nella cosiddetta «fallacia dualistica», in quanto considerano la natura secondo la sola dimensione fisica. Per questo, ritengono che ciò che la ragione può leggere nella natura sono leggi fisiche, non morali. Per tale ragione questi autori accusano i neotomisti e, con frequenza, lo stesso Magistero della Chiesa di possedere una prospettiva «fiscicista» o «biologicista» della legge morale: «si cercherebbe cioè di dedurre norme etiche da leggi (di carattere biologico, in particolare) che in se stessa appartengono alla sfera pre-morale, di leggi secondo l'essere. Questa posizione sarebbe insostenibile secondo una doppia prospettiva: in primo luogo, perché da leggi e valori pre-morali ('ontici', fisici, biologici) non si possono inferire norme morali; e, in secondo luogo e in maniera generale, perché dall'*essere* non si può dedurre in assoluto nessun *dovere*»⁸⁷. In contrapposizione a questa prospettiva, la morale autonoma (e la bioetica «laica») afferma il carattere «creatore» della ragione circa i valori e le norme morali, del tutto svincolata dalla natura umana.

In questo contesto, Giovanni Paolo II si pone la domanda su quale posto prende il corpo nelle questioni riguardanti la legge naturale⁸⁸. Il superamento della fallacia dualistica può avvenire solamente nel contesto di un'antropologia fondata sulla visione della persona umana come unità sostanziale di natura corporeo-spirituale, «*corpore et anima unus*»⁸⁹.

Le conseguenze morali di questo dato antropologico sono rilevanti: «la persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è soggetto dei propri atti morali»⁹⁰. Ciò significa che non può esistere una conoscenza razionalmente rilevante che non tenga conto anche della natura corporea dell'uomo. «Il ruolo normativo e la forza della ragione umana, come si mostra nella legge naturale, è al tempo stesso inserita nella corporeità dell'uomo e nella compagine delle sue aspirazioni sensibili. Come ragione 'naturale', la ragione umana e sempre anche dipendente dall'orizzonte del proprio legame con il corpo»⁹¹.

La conseguenza di ciò è che una ragione che prescindesse dalla corporeità della persona umana non avrebbe un fondamento per conoscere ciò che è bene e ciò che è male. Al contrario, la natura umana esprime beni e valori, ovvero le sue inclinazioni naturali, che rappresentano il punto di partenza della ragione e che, a loro volta, acquisiscono la propria vera valenza morale

–e quindi il proprio carattere vincolante– solamente se inserite nell’orizzonte della ragione⁹².

La prima e più fondamentale inclinazione dell’uomo è la conservazione del proprio essere, e pertanto la difesa e promozione della vita e la fuga da tutto ciò che le sia nocivo⁹³. È certamente un’inclinazione tanto radicata nell’essere della persona che frequentemente risulta essere incosciente, producendo il desiderio spontaneo e incoercibile di essere e di vivere. Però non si oppone né è indipendente dalla natura umana che è libera e razionale; al contrario è alla base e ispira tutto l’agire libero dell’uomo⁹⁴. Il bene della vita infatti non s’impone all’uomo come un’includibile legge fisica, ma alla luce della ragione, rivela il proprio carattere di bene veramente umano e personale. Così, se da un lato questa inclinazione –così come tutte le altre inclinazioni naturali– è la fonte dell’amore spontaneo e naturale verso se stesso, la propria vita e salute, muovendo a cercare tutto ciò che sia utile per assicurare la sussistenza (gli alimenti, i vestiti, ecc.) e il miglioramento delle condizioni di vita, e per evitare o reagire di fronte alla malattia, il dolore o la morte, d’altro canto non è sufficiente in se stessa a dare ragione del vero bene della persona umana.

Le inclinazioni naturali non rappresentano di per sé la norma dell’agire umano, bensì il punto di partenza, a partire dal quale la ragione, ancorata all’uomo nella sua totalità e unità corporeo-spirituale, scopre ciò che è bene e ciò che è male⁹⁵.

Il non aver compreso questo aspetto è stata la causa per cui alcuni teologi prima dell’enciclica *Humanae vitae* giunsero a sostenere che i metodi anticoncettivi di tipo ormonale non fossero immorali, perché la natura umana agiva in modo simile con i ciclici periodi d’infertilità femminile, o che, rifacendosi al naturale verificarsi di aborti spontanei, giustificavano come «naturale» e pertanto lecito l’aborto procurato⁹⁶. Altri teologi, partendo dallo stesso errore, sono giunti ad affermare illiceità dell’omosessualità, della masturbazione o dell’esercizio della sessualità durante i periodi infecondi della donna, unicamente sulla base che tali comportamenti sono contrari alla biologia e fisiologia del corpo umano.

L’errore fondamentale di questa prospettiva risiede nel fatto di far coincidere la legge naturale con la sola corporeità della persona umana. Al contrario, la «natura» si manifesta nelle inclinazioni naturali, ma per essere eticamente rilevante necessita sempre un ulteriore ricorso alla ragione che coglie la natura umana nella sua totalità, includendovi la dimensione spirituale, la razionalità e la libertà⁹⁷. La naturale inclinazione alla conservazione

della vita, quindi, diviene vero punto di partenza affinché la ragione ne riconosca il carattere normativo, non solo alla luce della sua dimensione corporea, ma soprattutto della sua dimensione spirituale che è tanto radicale da tendere «a coincidere con il senso naturale del bene»⁹⁸. Questa inclinazione spirituale può essere tanto forte da superare l'inclinazione alla conservazione della vita fisica e della salute e da condurre a sopportare privazioni e dolori, fino a dare la propria vita, per gli altri o per altri beni, come la verità, la giustizia o la fede⁹⁹. La forza dell'inclinazione spirituale è tanto grande «perché, in fondo, rappresenta una certa partecipazione dell'essere umano all'amore con il quale Dio ama la vita e una manifestazione della missione che ha ricevuto da Dio in relazione alla vita»¹⁰⁰.

È esattamente questo il punto in cui si manifesta l'intima unione e l'armonia fra Rivelazione e ragione umana riguardo il significato e valore della vita, a fondamento di tutte le questioni bioetiche. L'uomo è naturalmente aperto a Dio, «l'esperienza umana provocata dalla prova con frequenza induce che l'uomo si apra a qualcosa che va più in là dell'umano e suscita in lui una chiamata e una disponibilità per qualcosa che è più grande di lui»¹⁰¹. Nell'uomo cioè vi è un naturale desiderio di Dio¹⁰² perché «fra l'umano e il divino, al di là della corruzione causata dal peccato, esiste una certa armonia che è opera dello stesso Dio: è l'immagine di Dio in noi che la grazia divina viene a restaurare»¹⁰³.

3. LA LUCE DELLA LEGGE DI CRISTO

Nella coscienza di ogni uomo –insegna pertanto il Magistero della Chiesa e la riflessione teologica– è influsa «la presenza percepibile e imperiosa della voce della verità»¹⁰⁴. Una verità, quindi, che risulta universale e compartita fra tutti gli uomini, vero fondamento per la convivenza sociale, contro ogni forma di relativismo.

Ma il cristianesimo afferma, anche e soprattutto, che l'universale apertura della ragione dell'uomo alla verità mediante la legge naturale trova nella Persona di Cristo la propria e definitiva completezza. Cristo è la verità dell'uomo e ciò, secondo la prospettiva della morale, significa che «la verità della creazione, la verità stessa della legge naturale, comune fin dal principio a tutti gli uomini, perché è universale e accessibile alla ragione, il cristiano la rincontra, purificata da ogni oscurità, nella luce della nuova legge del Vangelo»¹⁰⁵.

Quest'ultima supera le esigenze di una morale puramente naturale, però senza contraddirle. Le porta a compimento, senza abolirle.

Per questa ragione la morale cristiana presenta tratti specifici rispetto a una morale puramente naturale e, allo stesso tempo, rappresenta una garanzia per comprendere le esigenze naturali della ragione e dialogare con tutti gli uomini.

a) *L'enciclica Veritatis splendor*

L'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II sui fondamenti della morale rappresenta un documento magisteriale di prima importanza, sia perché per la prima volta, con la sua pubblicazione nel 1993, il Magistero della Chiesa espose con una certa ampiezza gli elementi fondamentali della sua dottrina morale¹⁰⁶, sia perché tale insegnamento risultava particolarmente necessario a causa di una certa confusione in alcune correnti della teologia morale e in seno alla stessa comunità cristiana a causa del «diffondersi di molteplici dubbi e obiezioni, di ordine umano e psicologico, sociale e culturale, religioso ed anche propriamente teologico, in merito agli insegnamenti morali della Chiesa»¹⁰⁷.

Nel suo lavoro di discernimento, Giovanni Paolo II ricorre ai contenuti essenziali della Rivelazione sull'agire morale, presenti nella Sacra Scrittura e nella Tradizione della Chiesa¹⁰⁸. Infatti, i tre capitoli nei quali è strutturata l'enciclica, sono metodologicamente organizzati secondo il principio di base della teologia fondamentale, quello cioè della «fede-rivelazione»: «ciò che la Chiesa crede è ciò che essa vive; credere alla Verità per vivere nella Verità»¹⁰⁹. La Sacra Scrittura, infatti, «rimane la sorgente viva e feconda della dottrina morale della Chiesa, come ha ricordato il Concilio Vaticano II. (...) Essa ha custodito fedelmente ciò che la parola di Dio insegna, non solo circa le verità da credere, ma anche circa l'agire morale, cioè l'agire che piace a Dio (cfr. *1 Ts* 4,1), realizzando uno sviluppo dottrinale analogo a quello che si è avuto nell'ambito delle verità della fede»¹¹⁰.

E il nucleo di questi contenuti essenziali della Rivelazione sull'agire morale è la Persona di Cristo, Verità che illumina tutto l'uomo e il suo agire¹¹¹. Cristo stesso è cioè «*Legge vivente e personale*, che invita alla sua sequela, dà mediante lo Spirito la grazia di condividere la sua stessa vita e il suo stesso amore e offre l'energia per testimoniare nelle scelte e nelle opere»¹¹².

Il recupero della dottrina della legge di Cristo costituisce il fulcro del carattere innovatore dell'enciclica. Essa, scrive Pinckaers, «ci mostra le linee di un rinnovamento della teologia morale che inizia una specie di rivoluzione pacifica a partire degli stessi fondamenti sui quali poggia questa scienza»¹¹³. È quindi sulla base del principio della legge di Cristo che la *Veritatis splendor* consegue il duplice obiettivo che è alla base della sua genesi.

Infatti, una prima intenzione determinante questa enciclica è stata quella di dare risposta alla crisi morale che ha penetrato nella Chiesa nella seconda metà del secolo XX, minando l'insegnamento tradizionale circa la legge naturale e il carattere universale e immutabile delle norme morali. Questo documento, quindi, si prefigge lo scopo di dare soluzione alla «*dissonanza tra la risposta tradizionale della Chiesa e alcune posizioni teologiche*, diffuse anche in Seminari e Facoltà teologiche, *circa questioni della massima importanza* per la Chiesa e la vita di fede dei cristiani, nonché per la stessa convivenza umana»¹¹⁴.

La seconda intenzione –non esplicitamente indicata dall'enciclica, ma chiaramente sviluppata nella sua prima parte– è quella di ristabilire un contatto profondo della morale cattolica con la fonte primaria d'ispirazione della vita cristiana, che è la Parola di Dio. In questo modo, la *Veritatis splendor* accoglie e porta a compimento il processo di rinnovamento della teologia morale in accordo con la raccomandazione del Concilio Vaticano II di perfezionare questa disciplina per mezzo di un'esposizione più ricca della Sacra Scrittura¹¹⁵.

b) *La domanda sul senso della vita*

Il primo capitolo dell'enciclica *Veritatis splendor* è una riflessione teologica sui fondamenti rivelati della morale cristiana seguendo, come traccia, il dialogo di Gesù con il giovane ricco, riportato nel capitolo 19 del Vangelo secondo San Matteo¹¹⁶.

La morale cristiana, afferma Giovanni Paolo II, è essenzialmente cristocentrica. In primo luogo, perché Cristo «insegna la verità sull'agire morale»¹¹⁷. Ma ancor più, perché la risposta alla domanda morale è la sua stessa Persona, secondo la categoria della *sequela Christi*, intesa non solo come imitazione, ma più radicalmente come partecipazione alla sua stessa vita. In tal modo, è possibile affermare che Cristo stesso è la Nuova Legge, Egli è «legge vivente e personale»¹¹⁸.

Il dialogo fra Gesù e il giovane ricco ha la propria origine nella domanda esistenziale di quest'ultimo circa il vero significato della vita, di come giungere

alla felicità. Nonostante egli compia la legge e rispetti i comandamenti, vi è infatti nel suo cuore una «nostalgia della verità assoluta»¹¹⁹, superiore a quella che è possibile conoscere con la sola ragione naturale.

«La formulazione stessa della domanda e l’atteggiamento del giovane, che, nonostante conosca bene la legge, si rivolge a Cristo perché la risolva, fa vedere: a) che la questione posta trascende la domanda circa le regole che bisogna osservare, e che nel fondo, e il loro fondamento necessario. Di conseguenza, la risposta a questa domanda deve dare ragione di questa ricerca del significato pieno della vita, in modo tale che le norme concrete che illuminano il vivere appaiano come emanazione naturale di questa prospettiva fondante; b) che solamente Cristo può dare una risposta con tali caratteristiche. Il giovane, di fronte a Cristo, si sta domandando qualcosa che va più in là della legge così come egli la conosceva, che lo riguarda nel più intimo del suo essere, e che confida che Cristo possa rispondergli; c) che vi è una relazione tra il bene morale e il pieno compimento del proprio destino: per raggiungere la pienezza della propria vita, bisogna realizzare il bene morale»¹²⁰.

L’insufficienza che percepisce il giovane ricco con il compimento dei Comandamenti e che lo porta a domandarsi «che mi manca ancora?», è in realtà una domanda, più che sulle regole che si devono osservare, sul «pieno significato della vita»¹²¹.

Una domanda, quella morale, che manifesta inoltre la naturale apertura di ogni uomo alla trascendenza, perché la domanda sulla felicità «è in realtà una domanda religiosa»¹²². «*Interrogarsi sul bene*, in effetti, *significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio*», perché «*solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene*»¹²³. E ancor più, Dio non solo è l’unico che può dare risposta a questa domanda esistenziale, ma soprattutto è lo stesso contenuto di ciò che l’uomo cerca, perché la pienezza della felicità consiste nell’unione con Lui che «è la sorgente della felicità dell’uomo»¹²⁴. Pertanto, si può conoscere e vivere il bene che conduce alla vita solamente quando si parte dal riconoscimento di Dio come Signore, ponendosi in un atteggiamento di obbedienza¹²⁵.

La domanda morale, quindi, trova risposta solamente nel momento in cui Dio rivela se stesso a partire dell’Alleanza del Sinai.

«Nelle ‘dieci parole’ dell’Alleanza con Israele, e in tutta la Legge, Dio si fa conoscere e riconoscere come Colui che ‘solo è buono’; come Colui che, nonostante il peccato dell’uomo, continua a rimanere il ‘modello’ dell’agire

morale, secondo la sua stessa chiamata: ‘Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo’ (*Lv* 19,2); come Colui che, fedele al suo amore per l’uomo, gli dona la sua Legge (cfr. *Es* 19,9-24 e 20,18-21), per ristabilire l’originaria armonia col Creatore e con tutto il creato, e ancor più per introdurlo nel suo amore: ‘Camminerò in mezzo a voi, sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo’ (*Lv* 26,12)»¹²⁶.

Questa verità su Dio, sull’uomo e sulla verità morale «risplende» in Gesù Cristo¹²⁷, nella sua stessa Persona, dato che Egli è «via, verità e vita» (*Gv* 14,6). Essendo il Verbo incarnato, infatti, «solamente Lui possiede la vita umana in pienezza, solamente Lui è manifestazione piena del disegno creatore di Dio sull’uomo»¹²⁸. La questione morale rinvia necessariamente a Cristo, perché in Lui sta la risposta di ciò che è bene e male, e quindi in ultima istanza di quale sia il pieno significato della vita¹²⁹.

c. «*Seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana*» (*VS*, n. 19)

Nel numero 19 dell’enciclica *Veritatis splendor*, Giovanni Paolo II offre quella che rappresenta una specie di definizione della vita morale cristiana: la *sequela Christi*.

«La via e, nello stesso tempo, il contenuto di questa perfezione consiste nella *sequela Christi*, nel seguire Gesù, dopo aver rinunciato ai propri beni e a se stessi. Proprio questa è la conclusione del colloquio di Gesù con il giovane: ‘Poi vieni e seguimi’ (*Mt* 19,21)»¹³⁰.

Il seguire Cristo non significa semplicemente ascoltare la sua parola o obbedire ai comandamenti, ma più radicalmente «di *aderire alla persona stessa di Gesù*, di condividere la sua vita e il suo destino»¹³¹. Non si tratta, dunque, semplicemente di un’imitazione esterna, ma interiore, per giungere ad amare come Gesù ama¹³².

Ci troviamo, cioè, di fronte all’essenza stessa del cristianesimo, perché –come afferma Benedetto XVI– «all’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»¹³³.

«*Gesù chiede di seguirlo e di imitarlo sulla strada dell’amore, di un amore che si dona totalmente ai fratelli per amore di Dio*: ‘Questo è il mio comandamento:

che vi amiate gli uni gli altri, *come* io vi ho amati' (*Gv* 15,12)»¹³⁴. Così, la *sequela Christi* implica, da una parte, agire come Egli agì, in modo tale che la regola morale del cristiano è il modo di agire di Cristo (le sue azioni, gesti, parole, ecc.), e, dall'altra, che la misura di quest'amore è la Croce, vale a dire la donazione totale di se stesso. È proprio quest'amore di Cristo per gli uomini – un amore che lo porta sino all'estrema conseguenza di dare la propria vita per gli altri¹³⁵ – che costituisce il contenuto della morale cristiana: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; *come* io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (*Gv* 13,34-35). Seguire Cristo, quindi, significa amarlo, ovvero comunione di vita¹³⁶ e questo è possibile realizzarlo non semplicemente mediante un'imitazione esterna, ma ponendo in gioco, coinvolgendo la persona nella sua totalità¹³⁷.

Giovanni Paolo II, seguendo gli insegnamenti paolini, va ancora più in là. Al numero 21 dell'enciclica afferma infatti che seguire Cristo significa «essere resi conformi a Lui»; «mediante la fede, Cristo abita nel cuore del credente (cfr. *Ef* 3,17)»; con il battesimo – dice, citando Sant'Agostino – «siamo diventati non solo cristiani, ma Cristo»¹³⁸. L'intera esistenza cristiana consiste perciò nella conformazione a Cristo¹³⁹.

Per questo, il seguente passaggio dell'enciclica costituisce l'esatta descrizione della vita morale:

«È Gesù stesso il 'compimento' vivo della Legge in quanto egli ne realizza il significato autentico con il dono totale di sé: *diventa Lui stesso Legge vivente e personale*, che invita alla sua sequela, dà mediante lo Spirito la grazia di condividere la sua stessa vita e il suo stesso amore e offre l'energia per testimoniarlo nelle scelte e nelle opere (cfr. *Gv* 13,34-35)»¹⁴⁰.

Compiendo la legge, donando se stesso, invitando a seguirlo, dando la forza perché gli uomini la compiano e la grazia per partecipare della sua vita, Cristo si fa «Legge vivente e personale». Il significato della nuova legge non è altro che vivere le beatitudini che costituiscono come un autoritratto di Cristo.

Infatti, al desiderio del giovane «di una pienezza che superi l'interpretazione legalistica dei comandamenti»¹⁴¹, Gesù risponde invitandolo alla perfezione: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (*Mt* 19,21). Giovanni Paolo II vede in questo invito alla povertà un'invocazione allo stile di vita tracciato dal-

le beatitudini del Discorso della Montagna, delle quali è la prima. «Alla luce di questo passaggio, che descrive come *magna carta* della morale evangelica (cfr. VS, n. 15), pone in relazione la meta cercata –la vita eterna– con i beni ai quali mirano ciascuna delle beatitudini, presentandole, in questo modo, come le attitudini e disposizioni fondamentali dell’esistenza che costituiscono come un autoritratto di Cristo»¹⁴².

Vivere le beatitudini –manifestazione della vita di Cristo– rappresenta perciò il modo affinché l’uomo possa farsi a sua volta «legge vivente e personale». Cristo infatti non rappresenta un modello esterno, ma un modello che il cristiano deve realizzare progressivamente nella propria vita. Con questa legge, cioè, si può giungere a essere come il modello –Cristo– nello stesso senso che è modello l’adulto che giungerà a essere colui che ora è ancora un bambino¹⁴³.

La legge di Cristo è perciò una legge interiore, il cui imperativo non è imposto dall’esterno, ma nasce dalla stessa persona che sente la necessità di corrispondere adeguatamente, amando e rivivendo l’amore di Cristo. Ma ciò è impossibile alle sole forze umane, sia perché richiede l’elevazione a una condizione che supera la natura umana, sia perché l’uomo si trova in una condizione di peccato. È quindi necessario il dono di Dio che permetta all’uomo non solo di rispettare i comandamenti, ma soprattutto di identificarsi con Lui. Si tratta del dono dello Spirito Santo, legge del cristiano, come già promesso al popolo di Israele¹⁴⁴.

«*Il dono di Cristo è il suo Spirito*, il cui primo ‘frutto’ (cfr. *Gal 5,22*) è la carità: ‘L’amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato’ (*Rm 5,5*)»¹⁴⁵. La legge di Cristo è perciò legge dello Spirito perché la «*legge Nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo*»¹⁴⁶. In concreto –afferma l’enciclica citando San Tommaso d’Aquino– può dirsi legge in un duplice senso: «in un primo senso, legge dello spirito è lo Spirito Santo... che, inabitante nell’anima, non solo insegna che cosa è necessario compiere illuminando l’intelletto sulle cose da farsi, ma anche inclina ad agire con rettitudine... In un secondo senso, legge dello spirito può dirsi l’effetto proprio dello Spirito Santo, e cioè la fede che opera per mezzo della carità, la quale pertanto ammaestra interiormente circa le cose da farsi... e inclina l’affetto ad agire»¹⁴⁷.

Così, per l’azione dello Spirito Santo, attraverso la grazia santificante, Cristo si forma in ogni uomo, che va così tendendo verso quella pienezza di vita, che è Gesù stesso, e sta in Lui. La carità, che segue la grazia, infatti rende pos-

sibile il compimento amoroso dei comandamenti, perché si compie ciò che si ama perché si ama¹⁴⁸. A differenza delle altre leggi, la legge di Cristo per la sua relazione con la grazia, non solo dice ciò che bisogna fare, ma anche dona le forze per realizzarlo¹⁴⁹. Anche il porre in pratica questa legge è un dono di Dio, che ci rende partecipi della Bontà divina «che si rivela e comunica in Gesù»¹⁵⁰.

La legge di Cristo, fondata sul dono del suo Spirito, è una legge di libertà¹⁵¹. È vero che per poter seguire questa legge è necessaria la grazia, ma questa non si oppone alla libertà dell'uomo. Infatti, l'invito alla perfezione che Gesù rivolge al giovane ha inizio con queste parole: «Se vuoi...». È estremamente interessante seguire il commento di Giovanni Paolo II a questo passaggio evangelico.

«Il colloquio di Gesù con il giovane ci aiuta a cogliere *le condizioni per la crescita morale dell'uomo chiamato alla perfezione*: il giovane, che ha osservato tutti i comandamenti, si dimostra incapace con le sole sue forze di fare il passo successivo. Per farlo occorrono una libertà umana matura: 'Se vuoi', e il dono divino della grazia: 'Vieni e seguimi'»¹⁵².

Pertanto, non vi è opposizione tra libertà e legge di Dio, ma al contrario si reclamano a vicenda¹⁵³. Per questa ragione, si può affermare che la vocazione cristiana è una vocazione di libertà, come afferma San Paolo: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (*Gal 5,13*). Giovanni Paolo II, quindi, nel commentare questo passaggio evangelico, segnala fundamentalmente due cose:

«a) che per continuare il cammino di pienezza che ha inizio con il compimento dei comandamenti, è necessaria una maturità della libertà nel dono di sé; b) che questa maturità che la libertà necessita può essere provvista solamente dalla grazia, che fa sì che la libertà si muova per amore e cerchi la perfezione, senza accontentarsi del compimento delle esigenze minime della legge»¹⁵⁴.

Infatti, a differenza di altre leggi, questa non può essere osservata semplicemente con il minimo compimento –più o meno legalistico– delle norme. La legge di Cristo è infatti una legge di perfezione, nella quale il nucleo o l'impulso è dato dall'amore: «soprattutto, rivestitevi con la carità, che è il vincolo della perfezione» (*Col 3,14*). Gesù, nel Sermone della Montagna, mostra che «comandamenti non devono essere intesi come un limite minimo da non oltrepassare, ma piuttosto come una strada aperta per un cammino morale e spi-

rituale di perfezione. Così il comandamento ‘Non uccidere’ diventa l’appello a un amore sollecito che tutela e promuove la vita del prossimo; il precetto che vieta l’adulterio diventa l’invito a uno sguardo puro, capace di rispettare il significato sponsale del corpo»¹⁵⁵. Nella legge di Cristo, lo stesso Decalogo è elevato a una perfezione che non ha limite umano.

Per concludere, un’ultima specificazione riguardo la legge di Cristo. La *sequela Christi* è una chiamata che Gesù rivolge a tutti gli uomini. L’iniziativa è sempre sua, e non potrebbe essere d’altra maniera visto che l’uomo non può accedere a Lui con le proprie sole forze. È difficile –impossibile senza l’aiuto divino– la *sequela Christi*, però è accessibile a tutti, perché a tutti è accessibile la sua grazia. La chiamata alla perfezione è la stessa che Gesù rivolse agli Apostoli e a tutti coloro ai quali ha confidato una missione speciale. Tuttavia, per estensione, Egli chiama tutti gli uomini, perché «la condizione di ogni credente è essere discepolo di Cristo (cfr. At 6,1)»¹⁵⁶.

Nel dialogo fra Gesù e il giovane, la perfezione è presentata come un invito a seguire Cristo, però non si tratta di un’elezione di pochi privilegiati. Gesù sta continuamente chiamando ogni uomo perché, come dice l’enciclica, questo invito «è una radicalizzazione del comandamento dell’amore del prossimo, come il successivo invito ‘vieni e seguimi’ è la nuova forma concreta del comandamento dell’amore di Dio. I comandamenti e l’invito di Gesù al giovane ricco sono al servizio di un’unica e indivisibile carità, che spontaneamente tende alla perfezione, la cui misura è Dio solo: ‘siate voi dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste’ (Mt 5,48)»¹⁵⁷.

d. *Le virtù*

In Cristo, per mezzo dello Spirito Santo, l’uomo perciò si conosce, comprende l’esatto significato della propria esistenza e incontra il riferimento per il proprio agire.

«La vita morale del cristiano, pertanto, possiede un doppio riferimento necessario. Da un lato, affinare e migliorare il suo essere in Cristo; motivo per cui gli sono moralmente necessarie le fonti della grazia: i sacramenti e l’orazione. Dall’altro, guidare la propria condotta nel mondo in accordo con il suo nuovo essere; per questo alla base di tutto l’agire degli uomini devono esserci le virtù teologali (...) che rendono possibile il retto fondamento dell’agire; e con esse e a partire da esse, tutto l’agire naturale umano è elevato dal di dentro in virtù della partecipazione alla vita divina»¹⁵⁸.

Lo sviluppo dell'immagine divina in Cristo si ottiene, in gran parte, grazie alle virtù e ai doni soprannaturali¹⁵⁹. Secondo San Tommaso, infatti, il dinamismo dell'immagine divina nell'uomo si realizza attraverso l'evoluzione in tre gradi.

«Imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis quae est communis omnibus hominibus. Alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tantum imperfecte: et haec est imago per conformationem gratiae. Tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae»¹⁶⁰.

Solamente le creature razionali sono propriamente immagine di Dio, dato che solamente esse possiedono la capacità di giungere a Dio in differenti modi: nella propria natura (capacità naturale di conoscere e amare Dio), nella grazia (conoscenza e amore che inducono una conformazione a Lui) e nella gloria (conoscimento e amore perfetti ai quali segue la deificazione)¹⁶¹. Questi tre aspetti dell'immagine – *imago creationis*, *imago recreationis*, *imago similitudinis*– sono intimamente legati fra loro, come tre momenti di uno stesso itinerario.

Dato che Dio è la conoscenza stessa, semplicissima e perfetta, l'uomo è sua immagine secondo la creazione in virtù delle facoltà intellettuali della sua natura. *L'imago creationis* è, pertanto, un'attitudine naturale di conoscere e amare Dio e principio di questi stessi atti. Proprietà, quindi, che riflettono questa *imago creationis* nell'uomo sono la sua signoria sul resto della creazione, l'unità corporeo-spirituale, la distinzione sessuale maschio-femmina dell'essere umano, l'incorruttibilità e immortalità dell'anima, la libertà in quanto l'uomo è principio dei propri atti e può scegliere i mezzi e i fini intermedi per poter conseguire il suo fine ultimo, la conoscenza della legge naturale, la tendenza naturale alla virtù o inclinazione naturale al bene¹⁶².

Questa dimensione naturale dell'immagine non si acquisisce né si perde con l'uso della libertà, però può risultare sfigurata dal suo mal utilizzo. D'altro canto, questa immagine è suscettibile di perfezionamento in virtù della grazia ed essere costituita in *imago recreationis*. Per *l'imago creationis*, quindi, l'anima è *capax Dei*, è cioè naturalmente capace della grazia¹⁶³. Certamente non si tratta di una sufficienza dell'anima (essa, cioè, non è capace per se stessa di giungere

all'*imago recreationis*), ma della capacità delle potenze intellettive di ricevere l'illuminazione della grazia che le faccia deiformi, con una somiglianza con Dio nella misura che è possibile a una creatura.

Questa potenza dell'immagine naturale può essere quindi attualizzata dalla grazia e ciò si manifesta nelle facoltà razionali, in particolar modo la conoscenza e l'amore di Dio. Certamente la grazia non solo capacita l'uomo a conseguire le cose divine, ma anche lo divinizza, facendolo partecipare della natura divina secondo una certa somiglianza per ricreazione o rigenerazione¹⁶⁴.

Ma, proprio per il fatto di rendere l'uomo partecipe della natura divina, la grazia è anche il principio radicale degli abiti operativi infusi. Nonostante l'immagine soprannaturale comprende tutte le virtù e doni soprannaturali, San Tommaso si centra soprattutto sulle virtù teologali –la carità, in primo luogo– e il dono della sapienza, dai quali deriva l'assimilazione più perfetta a Dio. La carità, infatti, è partecipazione della stessa carità divina e dello Spirito Santo, che è amore del Padre e del Figlio¹⁶⁵. Il dono della sapienza, inoltre, assimila il nostro intelletto alla Sapienza divina e, per questo, al Figlio¹⁶⁶.

Per l'esercizio, quindi, delle virtù e dei doni soprannaturali, l'uomo sviluppa un'immagine di Dio sempre più completa e perfetta, verso la definitiva perfezione dell'*imago similitudinis*, che si darà nel Cielo con la perfetta conoscenza e amore di Dio, in virtù del *lumen gloriae* che renderà l'uomo capace di vedere Dio così come Egli è¹⁶⁷.

L'*imago recreationis*, pertanto, si pone come ponte fra l'*imago creationis* e l'*imago similitudinis*, e questa mediazione si realizza mediante molteplici aspetti: la grazia santificante, le virtù e i doni soprannaturali, le virtù naturali (che, sebbene l'immagine divina che si acquisisce con il loro esercizio sia incomparabilmente meno perfetta rispetto a quella acquisita con l'esercizio delle virtù e i doni soprannaturali, sono comunque necessarie perché corrisponde all'uomo porre tutto il proprio impegno per conseguire le cose divine).

Un'antropologia fondata sull'immagine di Dio in Cristo reclama dunque una morale delle virtù. Come infatti scrisse Ramón García de Haro, l'uomo «creato a immagine e somiglianza di Dio per godere di libertà (...), si fa più libero attraverso le virtù, che aumentano la somiglianza con Dio. Questa somiglianza culmina nell'identificazione con Cristo –l'*Imago Dei*, il Verbo di Dio fatto uomo–, che per mezzo delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo, instaura in noi la filiazione divina e con essa la divinizzazione della persona»¹⁶⁸.

Fra le differenti virtù, sicuramente la carità gioca un ruolo essenziale nel processo di perfezionamento dell'immagine divina nell'uomo, ponendosi non solo al suo inizio, ma anche al suo termine. La contemplazione eterna, infatti, non può essere separata dall'amore. Di fatto, «l'amore è possibile, e noi possiamo metterlo in pratica perché siamo stati creati a immagine di Dio»¹⁶⁹. Siamo dunque immagine di Dio, perché Egli, amandoci gratuitamente e infinitamente, ci rende capaci di amare; per cui, per vivere come immagine di Dio, che è Amore, è necessario amare come Egli ama: a immagine del suo Amore¹⁷⁰.

E insieme alla carità, si situano tutte le virtù, tanto intellettuali che morali, necessarie per dirigere le molteplici sfaccettature e tutti gli atti dell'uomo lungo vita verso la realizzazione del fine per cui è stato creato: essere immagine di Dio, ora sulla terra ed eternamente in Cielo.

e. *I sacramenti*

L'*imago recreationis* possiede un'immediata e stretta relazione con l'Incarnazione del Verbo, e si realizza in primo luogo per la grazia e le virtù e doni soprannaturali. L'uomo dunque può conseguire il maggior grado di somiglianza con Dio solamente assimilandosi a Cristo, Verbo incarnato, che è causa esemplare, finale ed efficiente della nostra rigenerazione¹⁷¹.

Ma il compito di conformare tutte le dimensioni della vita umana con le virtù teologali e morali, convertendole in mezzi di unione con Dio, non può essere sostenuta con le sole forze umane, ma necessita della grazia.

L'esistenza cristiana, centrata nella progressiva assimilazione e trasformazione in Cristo per lo Spirito Santo, nell'elevazione soprannaturale della natura umana per opera della grazia, possiede quindi una necessaria struttura sacramentale. Secondo il Nuovo Testamento, infatti, la trasformazione a immagine di Cristo si realizza attraverso i sacramenti¹⁷², mezzi necessari affidati alla Chiesa, con i quali viene infusa la grazia di Cristo per lo Spirito Santo nell'anima umana, sanandola dal peccato e santificandola¹⁷³. L'anima, così perfezionata, è resa capace di vivere con Dio e di agire per il suo amore¹⁷⁴.

Per la sua dimensione escatologica, l'immagine non sarà mai perfetta sino alla consumazione dei tempi, però l'esercizio della libertà può perfezionarla sempre più, corrispondendo all'assistenza dello Spirito Santo e agli effetti dei sacramenti¹⁷⁵.

Con il battesimo, «l'uomo è veramente incorporato a Cristo crocifisso e glorificato e viene rigenerato per partecipare alla vita divina, secondo le parole

dell'Apostolo: 'Sepolti insieme con lui nel battesimo, nel battesimo insieme con lui siete risorti, mediante la fede nella potenza di Dio, che lo ha ridestato da morte' (*Col 2,12*)»¹⁷⁶. Nel battesimo l'uomo viene liberato dal peccato e riceve la prima grazia santificante, che lo configura ontologicamente con Cristo e lo fa veramente figlio di Dio¹⁷⁷. Con il battesimo si riceve dunque la grazia della filiazione divina, che costituisce il fondamento della vita cristiana.

Ma questo è «solo un inizio, il seme di una vita nuova che, animata da un dinamismo intrinseco, deve crescere e svilupparsi fino a conseguire lo 'stato dell'uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo' (*Ef 4,13*)»¹⁷⁸. Il battesimo, con la nuova condizioni ontologica da esso creata, porta con sé una nuova esigenza morale e rende possibile questa conformazione dell'esistenza¹⁷⁹. Il rivestirsi dell'uomo nuovo¹⁸⁰ porta con sé la necessità di rivestirsi anche nella vita pratica¹⁸¹. Cristo, dunque, è il principio sia della trasformazione ontologica che della condotta morale corrispondente.

I sacramenti conferiscono la capacità di vivere cristianamente le varie situazioni della vita e, fra essi, il sacramento della Penitenza e l'Eucaristia rivestono particolare importanza, in quanto per i loro effetti e la frequenza con cui possono essere ricevuti, sono mezzi di santificazione per eccellenza.

«Cristo ha istituito il sacramento della Penitenza per tutti i membri peccatori della sua Chiesa, in primo luogo per coloro che, dopo il Battesimo, sono caduti in peccato grave e hanno così perduto la grazia battesimale (...). A costoro il sacramento della Penitenza offre una nuova possibilità di convertirsi e di recuperare la grazia della giustificazione»¹⁸². Oltre a perdonare i peccati mortali, questo sacramento aumenta la grazia, sana la concupiscenza e le ferite causate dai peccati della vita passata¹⁸³.

La vita morale cristiana, inoltre, è strettamente unita all'Eucaristia, che si configura come suo centro e radice¹⁸⁴. La Messa, infatti, è il rinnovarsi dell'unico Sacrificio redentore di Cristo e dunque l'atto culminante della storia della salvezza e, per ogni uomo, l'atto culminante della propria salvezza e santità¹⁸⁵. Inoltre, con la Comunione Eucaristica il cristiano si unisce intimamente a Cristo e si identifica con Lui.

Sulla Croce Cristo dona liberamente la propria vita per la salvezza degli uomini, in obbedienza alla volontà del Padre. Il potere redentore del suo sacrificio consiste nella libera unione della sua volontà a quella del Padre.

«Si può dire, pertanto, che Cristo ci salva salvando la nostra libertà. Vale a dire, dandoci il potere –che non possedevamo– di orientare sempre la nostra volontà in accordo con il volere di Dio, del Padre. L'uomo ritorna così alla con-

dizione che perdette con il peccato. Risulta introdotto nell'ambito dell'amore, della donazione incondizionata di sé, che è proprio di Cristo, di Dio (...). La grazia che otteniamo nell'Eucarestia ci configura a Cristo, permettendo alla nostra libertà di agire come agiva quella dello stesso Cristo»¹⁸⁶.

4. LA RELAZIONE FRA LEGGE DI CRISTO E LEGGE NATURALE

Il modo di affrontare il tema della legge di Cristo, di quella naturale e della relazione esistente fra le due leggi, costituisce uno dei contributi più innovatori dell'enciclica *Veritatis splendor*, soprattutto nel suo primo capitolo che ha rappresentato l'inizio di una specie di «rivoluzione pacifica» circa i fondamenti della teologia morale¹⁸⁷.

Il nucleo di questo rinnovamento è consistito nel porre la legge di Cristo, la nuova legge, al centro della morale e, in un certo senso, sopra la legge naturale.

Come indicato da Giovanni Paolo II, infatti, una delle principali intenzioni di questa enciclica fu quello di dare una risposta alla crisi morale degli ultimi decenni¹⁸⁸, che affondava le proprie radici sino all'epoca immediatamente successiva al Concilio di Trento (e, a sua volta, rifacendosi al nominalismo, Ockham, ecc.) che aveva posto il centro della morale nel Decalogo, sviluppando così una morale dell'obbligo centrata su precetti che rappresentavano il minimo necessario che tutti dovevano rispettare per conseguire la salvezza, mentre la legge di Cristo –espressa nelle beatitudini– veniva riservata a pochi eletti chiamati alla perfezione.

La legge del Decalogo, quindi, veniva concepita come una legge esterna, imposta autoritariamente, con i corrispondenti castighi in caso di violazione. Per estensione, si applicava questa eteronomia anche alla legge naturale, degenerando così in un'idea di natura opposta alla libertà. Idea, questa, che successivamente venne fatta propria anche in ambienti non cristiani, che giunsero ad associare la legge naturale alla sola morale specificamente cristiana.

Giovanni Paolo II ricomponne questa frattura a partire dall'affermazione del carattere essenzialmente cristocentrico della morale. È questo un insegnamento centrale di tutto il suo magistero, a partire dalla sua prima enciclica *Redemptor hominis* del 1979 che prende avvio con le parole «il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è il centro del cosmo e della storia»¹⁸⁹ e, più avanti, «l'unico orientamento dello spirito, l'unico indirizzo dell'intelletto, della volontà e del

cuore è per noi questo: verso Cristo, Redentore dell'uomo; verso Cristo, Redentore del mondo»¹⁹⁰. Si tratta dell'attualizzazione del messaggio del Concilio Vaticano II¹⁹¹ sull'esclusività della mediazione salvifica di Cristo¹⁹².

La chiave di comprensione dell'intera *Veritatis splendor*, come è scritto fin dal numero 1 citando il Vangelo di San Giovanni, è Cristo «luce vera che illumina ogni uomo» (*Gv* 1,9), grazie alla quale possiamo conoscere la Verità sul bene e dirigere a essa la nostra esistenza.

Cristo illumina l'uomo attraverso un doppio dono: «quello dell'impressione (come *logos*) nella creazione e, più concretamente, nell'intelligenza dell'uomo; e quello della chiamata a seguirlo e incorporarsi alla sua stessa persona di Figlio incarnato, morto e resuscitato e presente per mezzo dello Spirito nella sua Chiesa»¹⁹³. Entrambi i doni portano l'impronta di Cristo e pertanto sono strettamente relazionati l'uno all'altro: tanto la legge naturale impressa nella natura dell'uomo che la legge di Cristo donata con la grazia costituiscono la verità sulla quale deve fondarsi l'esercizio concreto della libertà nella vita morale e alla luce della quale si può discernere tra l'agire che conduce alla Vita e quello che ci allontana da essa.

L'intima relazione esistente fra le due leggi è esplicitamente affermata al numero 12 dell'enciclica, dove, commentando il dialogo di Gesù con il giovane, Giovanni Paolo II afferma che i precetti della nuova legge, che tradizionalmente sono stati sintetizzati nel Sermone della Montagna, possiedono una «evidente connessione con il Decalogo affidato da Dio a Mosè sul monte Sinai». Nel dialogo con il giovane, viene presentata una stretta continuità fra i due livelli di esigenze: quello dei comandamenti e quello di seguire Gesù con una donazione totale «fondata nella carità già presente nell'aspirazione del giovane ricco 'verso il bene'»¹⁹⁴.

Non si tratta, dunque, di leggi separate o indipendenti, anche se è chiaro che legge naturale, Decalogo e legge di Cristo sono distinte l'una dall'altra. Però, tutte provengono dallo stesso autore (Dio), hanno lo stesso fine (condurre l'uomo alla vita eterna) e hanno lo stesso destinatario (l'uomo)¹⁹⁵. Dio ci ha creati con una finalità, in vista della quale ci ha dotati di una determinata legge particolare (naturale), legge che è stata rivelata (nel Decalogo) e che è stata portata a perfezione (con la legge di Cristo).

Al numero 15 della *Veritatis splendor*, citando Sant'Ambrogio, viene detto che la legge «che è stata data per mezzo di Mosè è figura della vera legge. Dunque, quella legge mosaica è copia della verità»¹⁹⁶. Con ciò si vuole affermare che la legge dell'Antico Testamento può essere compresa in tutto il suo significato

solamente alla luce della nuova legge. La legge naturale o rivelata nel Decalogo, pertanto, non possiede un senso pieno in se stessa, ma solamente in funzione di un'altra più alta, quella di Cristo, di cui ella è solamente «figura» o «immagine».

Così come il Nuovo Testamento non annulla l'Antico, ma le verità contenute nel secondo risultano essere incluse e perfezionate nel primo, lo stesso può essere detto delle rispettive leggi: quella antica non si oppone né è estranea alla nuova legge, ma al contrario è contenuta in questa¹⁹⁷. Non esiste infatti discrepanza fra i comandamenti della prima legge e le beatitudini della seconda, dato che «ambidue si riferiscono al bene, alla vita eterna»¹⁹⁸. Nel Sermone della Montagna, infatti, Gesù fa riferimento ai precetti del Decalogo e dichiara che non è «venuto ad abolire la Legge o i Profeti (...) ma per dare compimento» (*Mt 5,17*).

Certamente il Decalogo non è sufficiente a offrire la verità totale sull'uomo e sul suo agire che solamente Cristo, con la sua Persona, parole e gesti, rivela. Però la nuova legge non significa l'annullamento di quella antica, ma la sua pienezza. «Non è che la legge antica o naturale risulti abolita, ma essa acquisisce il proprio significato più radicale e vero. Si tratta di un superamento in profondità: svela la pienezza della verità dell'uomo sottolineando non già la verità di alcuni atti espliciti, ma la verità interiore della persona, la verità del cuore umano»¹⁹⁹. Nella legge di Cristo il bene umano è assunto nel Bene Assoluto, e pertanto, quando l'uomo rinuncia al Bene Assoluto, ogni bene parziale risulta privato del proprio significato più profondo.

Osservando la relazione fra legge naturale/Decalogo e legge di Cristo secondo la prospettiva di quest'ultima, la prima conclusione che si può affermare è che la legge antica è inclusa nella nuova e che il Sermone della Montagna manifesta l'apertura dell'antica legge alla nuova. Se però si osserva questa relazione secondo la prospettiva dell'antica legge si può concludere che questa non solo è inclusa nella nuova, ma che svolge un ruolo specifico, ovvero quello di essere preparazione alla legge di Cristo.

Nel contesto della riflessione circa la responsabilità dei Pastori verso la fede e la vita del Popolo di Dio, Giovanni Paolo II segnala che nella risposta di Gesù all'inquietudine del giovane ricco si possono rinvenire tre passi o livelli che si devono dare nella vita morale.

«Rispondendo alla sua domanda: 'Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?', Gesù ha rimandato a Dio, Signore della creazione e dell'Alleanza; ha ricordato i comandamenti morali, già rivelati nell'Antico Tes-

tamento; ne ha indicato lo spirito e la radicalità invitando alla sua sequela nella povertà, nell'umiltà e nell'amore: 'Vieni e seguimi!'. La verità di questa dottrina ha avuto il suo sigillo sulla Croce nel sangue di Cristo: essa è divenuta, nello Spirito Santo, la legge nuova della Chiesa e di ogni cristiano»²⁰⁰.

La risposta morale dell'uomo ha il proprio inizio nella conoscenza di Dio e al riconoscimento che Egli è l'unico Bene, attraverso la creazione, cioè la propria natura. Successivamente, l'uomo conosce il cammino per giungere a Lui, in virtù della rivelazione divina del Decalogo, che però non è indipendente dalla natura umana. Infine, giunge alla conoscenza e alla capacità di unione più perfetta con Dio, attraverso Gesù Cristo e lo Spirito Santo. Per quest'ultimo passo, però, è necessaria una particolare maturità della libertà che solo la grazia può dare, al fine di poter rispondere alla chiamata di Cristo: «se vuoi... vieni e seguimi»²⁰¹.

Il giovane ricco conosceva i comandamenti e li rispettava, però aveva bisogno di qualcosa di più: la legge di Cristo. Si può dire che i comandamenti lo portarono a Cristo, però per compiere il passo successivo era necessaria la sua chiamata. Dal dialogo evangelico si deduce quindi che la legge antica svolge la funzione di guida verso la beatitudine in Cristo²⁰², è condizione per «la crescita morale dell'uomo chiamato alla perfezione»²⁰³.

Nel numero 23 dell'enciclica, Giovanni Paolo II si sofferma a considerare la relazione fra la Legge (antica) e la grazia (la nuova legge) seguendo l'insegnamento paolino sulla giustificazione contenuto nella lettera ai Romani. Viene così ricordato che «la 'giustizia' che la Legge esige, ma non può dare a nessuno, ogni credente la trova manifestata e concessa dal Signore Gesù»²⁰⁴. La legge naturale, cioè, conduce alle porte della legge di Cristo, ma questa può essere vissuta solamente con il dono della grazia.

La finalità dei comandamenti –e dei precetti della legge naturale– è quindi quella di condurre l'uomo –con la grazia di Dio– attraverso il cammino della pienezza della vita propria dei figli di Dio²⁰⁵. Il Creatore, fin dalle origini, ha voluto che l'uomo vada a Lui attraverso Cristo, però questo cammino l'uomo non può percorrerlo contando esclusivamente con le proprie forze. Certamente, una parte di questo itinerario può essere percorso sotto la guida della legge naturale, ma il vero fine di questa legge è condurre alla pienezza della vita, che solamente si può dare con l'aiuto della grazia, con la legge di Cristo.

Per questo si può affermare che la legge naturale e quella dell'Antico Testamento sono al servizio della legge di Cristo. Il significato pieno e la finalità della legge naturale si trovano nella nuova legge: la perfezione che solo Cristo può dare. La domanda sul bene e il male, che la legge naturale inclina a realizzare ed evitare, si deve –in ultimo termine– allo «Splendore della Verità», vale a dire, la legge di Cristo.

Dopo aver considerato le prime due caratteristiche della relazione della legge naturale con la legge di Cristo –la sua inclusione e il suo ruolo di preparazione rispetto alla seconda– vale la pena considerare ora la terza caratteristica, già in parte accennata nella riflessione precedente: la superiorità della legge di Cristo rispetto alla legge naturale.

La legge di Cristo, infatti, è una legge superiore rispetto a quella naturale, in quanto riguarda l'uomo in maniera più radicale ed essenziale, dato che solo «Cristo rivela la condizione dell'uomo e la sua vocazione integrale»²⁰⁶. È questa una vocazione presente già nelle origini e, come tale, che risuona nella stessa natura dell'uomo (legge naturale), ma che solamente nella Persona di Cristo trova la propria piena realizzazione.

L'enciclica *Veritatis splendor* segnala differenti ragioni alla base di questa superiorità della legge di Cristo rispetto a quella naturale.

In primo luogo, per il contenuto della legge: la nuova legge è superiore perché ha una relazione diretta con Cristo (essa è lo stesso Cristo) e, attraverso Lui, con Dio; al contrario, questa relazione è più indiretta nel caso della legge naturale.

In secondo luogo, per il modo con cui deve essere obbedita. La legge può essere intesa come una guida che aiuta o come un peso necessario che però è meglio evitare, se possibile. La legge di Cristo non ammette questo secondo atteggiamento. Essa infatti è una legge interiore, che coincide con la perfezione dell'amore e la maturazione della libertà. E chi «è animato dall'amore e 'cammina secondo lo Spirito' (Gal 5,16) e desidera servire gli altri trova nella legge di Dio la via fondamentale e necessaria per praticare l'amore liberamente scelto e vissuto. Anzi, egli avverte l'urgenza interiore –una vera e propria 'necessità', e non già una costrizione– di non fermarsi alle esigenze minime della legge, ma di viverle nella loro 'pienezza'»²⁰⁷.

Per questo motivo, l'amore e la vita secondo la legge di Cristo non possono essere pensati prima di tutto in forma di precetto nei confronti del quale l'atteggiamento fondamentale è quello dell'obbedienza²⁰⁸. È per questo motivo che Gesù nel dialogo con il giovane *comanda* di compiere di precetti del

Decalogo, ma per quanto riguarda le beatitudini *invita* «se vuoi...», non comanda. Le beatitudini, infatti, sono presentate come «le attitudini o disposizioni fondamentali dell'esistenza che compongono come un autoritratto di Cristo. Pur senza tenere il valore prescrittivo dei comandamenti, sono orientazioni normative per la vita morale»²⁰⁹.

La legge di Cristo, inoltre, è superiore a quella naturale per la guarigione dalla condizione peccatrice dell'uomo. Infatti, Dio ha dato la sua legge «per ristabilire l'originaria armonia col Creatore e con tutto il creato, e ancor più per introdurlo nel suo amore»²¹⁰. Dire che la nuova legge è una legge che restaura, significa che essa non è indipendente o semplicemente sovrapposta alla legge già esistente, bensì che la porta a compimento e pienezza.

«E questo è così perché dopo la rivelazione del Bene Assoluto fatto uomo, la stessa antropologia è cambiata: la scienza sulla persona non è la stessa prima e dopo Cristo. Non è che sia un'altra antropologia, ma più completa: l'uomo del quale tratta non è che sia un altro, però è contemplato in tutta la verità del suo essere, è lo stesso però visto come una 'nuova creatura'»²¹¹.

A causa del peccato, infatti, la condizione umana è marcata dalla difficoltà –non l'impossibilità– di conoscere la verità e amare il bene, e quindi di un vero esercizio della libertà, intesa come capacità data all'uomo di portare a pienezza ciò che Dio ha posto in lui nel crearlo²¹². In conseguenza del peccato, perciò, si è verificata la rottura, nel cuore della persona umana, del vincolo fra la libertà e la verità. La verità espressa nella legge naturale e nella legge Antica viene così percepita non come un aiuto, ma come una coazione alla propria libertà²¹³.

Ma, come dice San Paolo, la legge dello Spirito ci ha liberati dal peccato²¹⁴. Se nella legge naturale l'uomo era sottomesso al peccato, Cristo con la legge dalla grazia ci ha resi capaci di vincerlo, capaci perciò della vera libertà di giungere a Lui, unico e vero Bene. Cristo è il vero liberatore della libertà umana, perché ricostruisce l'armonia tra la libertà e la verità²¹⁵: «Cristo ci ha liberati perché fossimo liberi... In effetti, fratelli, siete stati chiamati alla libertà» (*Gal 5,1.13*).

«Anche oggi, dopo duemila anni, Cristo ci appare come Colui che dona all'uomo la libertà fondata nella verità, come Colui che libera l'uomo da ciò che limita, diminuisce e quasi distrugge questa libertà nelle sue stesse radici, nell'anima dell'uomo, nel suo cuore, nella sua coscienza»²¹⁶.

5. LA SPECIFICITÀ DELLA MORALE CRISTIANA

Contro la negazione di una specificità della morale cristiana da parte, fra gli altri, dei sostenitori della bioetica «laica», l'enciclica *Veritatis splendor* afferma chiaramente l'esistenza di un contenuto morale specifico e determinato, universalmente valido e permanente, nell'ambito dell'agire concreto²¹⁷.

«Nella *catechesi morale degli Apostoli*, accanto ad esortazioni e a indicazioni legate al contesto storico e culturale, c'è un insegnamento etico con precise norme di comportamento. È quanto emerge nelle loro *Lettere*, che contengono l'interpretazione, guidata dallo Spirito Santo, dei precetti del Signore da vivere nelle diverse circostanze culturali (cfr. *Rm* 12-15; *1 Cor* 11-14; *Gal* 5-6; *Ef* 4-6; *Col* 3-4; *1 Pt* e *Gc*). Incaricati di predicare il Vangelo, gli Apostoli fin dalle origini della Chiesa, in virtù della loro responsabilità pastorale, *hanno vegliato sulla rettitudine della condotta dei cristiani*, allo stesso modo in cui hanno vegliato sulla purezza della fede e sulla trasmissione dei doni divini mediante i Sacramenti. I primi cristiani, provenienti sia dal popolo giudaico sia dalle nazioni, differivano dai pagani non solo per la loro fede e per la loro liturgia, ma anche per la testimonianza della loro condotta morale, ispirata alla Legge Nuova. La Chiesa, infatti, è insieme comunione di fede e di vita; la sua norma è 'la fede che opera per mezzo della carità' (*Gal* 5,6)»²¹⁸.

Il fondamento di questa specificità risiede, in primo luogo, nella novità ontologica della grazia di Cristo, che fa sì che il cristiano –in virtù della sua unione a Cristo per il Battesimo– possa partecipare della stessa vita divina. La trasformazione operata dalla grazia è di tipo ontologico, che prima ancora di tradursi in comportamenti concreti riguarda l'essere dell'uomo, che da peccatore viene reso una «creatura nuova», un figlio di Dio in Cristo. Il cristiano è così trasformato in immagine di Dio a immagine di Cristo, in figlio nel Figlio. «Cristo, pertanto, apporta una vita nuova, divinizzata, che non distrugge nulla di ciò che è umano, ma lo eleva e perfeziona»²¹⁹.

Il cristiano possiede perciò un nuovo organismo soprannaturale –la grazia, le virtù e i doni dello Spirito Santo– che lo rendono capace di vivere nel mondo come un altro Cristo.

Alla novità nel piano ontologico è inoltre indissolubilmente unita quella vocazionale, a cui ogni uomo è chiamato e che è dimensione essenziale dell'antropologia cristiana. Infatti, la partecipazione alla vita di Cristo implica

anche quella alla sua missione, che consiste nel far conoscere il Padre: «Come il Padre mi ha inviato, così anch'io invio voi» (*Gv* 20,21).

«Solamente a partire dall'essere e dalla vocazione le virtù acquisiscono il loro vero rilievo, e si manifesta con chiarezza il significato delle norme e precetti che il cristiano deve vivere; per questo, nella morale cristiana, la categoria della vocazione è più espressiva di quella della legge. Il fatto che la vita morale del cristiano sia una risposta alla chiamata di Dio fa sì che l'etica non possa ridursi a individuare o incarnare una norma astratta, ma che si realizzi in una relazione interpersonale fra Dio e l'uomo, prospettiva che risulta imprescindibile per comprendere la specificità della morale cristiana, senza ridurla a un'etica normativa fra le altre»²²⁰.

È quindi sulla base di questa novità nell'essere che il cristiano è chiamato e capacitato ad agire in una maniera nuova, a un coerente stile di vita, a una nuova morale.

Alla novità ontologica e vocazionale si aggiunge inoltre quella a livello noetico o sapienziale. Per determinare, infatti, la specificità della morale cristiana non è sufficiente essere una «nuova creatura», ma è anche necessario conoscere questa nuova identità e i mezzi per poterla realizzare. Al riguardo gli insegnamenti di Cristo, offerti con la sua Persona, vita e parole, e trasmessi attraverso la Chiesa, costituiscono un corpo specificamente distinto rispetto alla legge naturale e quella dell'Antico Testamento²²¹.

Pertanto, contrariamente a quanto affermato dai sostenitori della bioetica «laica» circa il fatto che «dalla fede religiosa non derivano di per sé prescrizioni e soluzioni precise alle questioni della bioetica»²²², la Rivelazione offre modi concreti di proteggere la vita, sconosciuti alla sola ragione²²³. Per esempio, il rispetto alla dignità dell'uomo deve essere espressione dell'amore fino al punto da sopportare un'ingiustizia o un'offesa piuttosto che esporsi al rischio di causare un male al prossimo²²⁴. L'amore al prossimo, inoltre, non deve fare distinzioni fra vicini e stranieri, credenti e increduli, amici e nemici, a imitazione del Padre dei viventi, che fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, e manda la pioggia sopra i giusti e gli ingiusti²²⁵. Il paradigma del comportamento proprio del cristiano verso la vita è quello del buon samaritano²²⁶.

«Nonostante tutto, è chiaro che ciò che è specificamente cristiano circa l'amore alla vita non bisogna porlo tanto nell'esistenza di alcuni determinati precetti quanto nelle virtù propriamente cristiane che orientano l'insieme

dell'agire umano. Queste virtù offrono una conoscenza e un amore tali che conducono il cristiano a realizzare atti concreti nei confronti della vita, che non potrebbe realizzare chi fosse privo di esse, e pertanto possono considerarsi atti specificamente cristiani»²²⁷.

Come infatti sottolineato da Tomás Trigo, «un'etica non è specifica per il fatto di possedere principi esclusivi, ma per lo spirito che la vivifica e struttura, e che concede a ciascun elemento una posizione determinata e una funzione specifica nell'organismo morale»²²⁸.

Così, sebbene il Nuovo Testamento offra norme concrete di comportamento, universalmente valide, alcune di esse sono accessibili anche alla sola ragione. Ma non per questo si può concludere che l'elemento specificamente cristiano risieda unicamente nelle motivazioni o intenzioni, e non nel concreto agire.

Infatti, a motivo dell'intimo vincolo esistente fra motivazione e contenuto materiale dell'azione concreta, le motivazioni cristiane danno origine a una condotta concreta specificamente cristiana. La moralità di un'azione infatti è determinata non solo dal contenuto materiale dell'azione, ma dalla convergenza di tutte le fonti della moralità²²⁹, fra le quali l'intenzione del soggetto agente ha una funzione essenziale e determinante.

«Affermare che esiste un'identità materiale fra l'agire del cristiano e quello del non cristiano significherebbe considerare in maniera astratta l'agire morale della persona, perché, sebbene agli occhi di un osservatore esterno si dia tale identità, l'agire è specificamente distinto, nel suo valore e significato, in ragione della intenzionalità»²³⁰.

a. *Il ruolo della fede e della ragione*

Un adeguato inquadramento della relazione fra ragione e fede rappresenta probabilmente il fattore determinante per una corretta comprensione del tema della specificità della morale cristiana.

Infatti, la negazione di un ruolo della fede nella fondazione della bioetica, così come sostengono i promotori della bioetica «laica», nasce da una prospettiva di contrapposizione fra ragione e fede, che a loro dire sarebbe chiamata a dare un assenso alle verità contenute nella Rivelazione e, come tali, non solo inaccessibili alla ragione, ma anche ingiustificabili e irrazionali²³¹. «Dà l'impressione che si parta dal pregiudizio che l'affermazione di uno degli elementi

del binomio esiga la negazione dell'altro e per questo, si contrappone l'umano al divino, la ragione alla fede»²³². Tale contrapposizione è frutto di una concezione erronea tanto della ragione umana –sia nella sua dimensione speculativa che pratica– che della fede.

Nel considerare la dimensione speculativa della ragione, da parte di questi autori viene sostenuta esclusivamente una prospettiva materialista della realtà ed empiristica della via cognitiva della ragione umana. Una ragione così intesa sarebbe cioè astratta e neutra, apersonale, capace di cogliere unicamente il dato misurabile e quantificabile derivante dall'esperienza sensibile, a cui tutta la realtà viene ridotta²³³.

La ragione umana invece è in grado di compiere il passaggio «dal fenomeno al fondamento»²³⁴, è capace cioè di andare al di là di ciò che si vede e percepisce attraverso l'esperienza, per giungere alla sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. «Trascurare l'interrogativo sull'essere dell'uomo porta inevitabilmente a rifiutare di ricercare la verità obiettiva sull'essere nella sua integrità e, in tal modo, a non essere più capaci di riconoscere il fondamento sul quale riposa la dignità dell'uomo, di ogni uomo, dalla fase embrionale fino alla sua morte naturale»²³⁵.

La ragione umana è in grado di oltrepassare il mero dato empirico, per giungere –con un raziocinio autenticamente metafisico– a una conoscenza globale della realtà. È questa «un'esigenza propria della conoscenza del bene morale il cui fondamento ultimo è il sommo Bene, Dio stesso»²³⁶. Solo procedendo in questa maniera la ragione è in grado di affermare che esistono norme morali di valore assoluto, perché è in grado di affermare l'esistenza di una verità sulla persona, di una natura immutabile dell'uomo, e così facendo si apre alla pienezza della verità sull'uomo e la sua vita che solo la Rivelazione può offrire. «È pertanto necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano»²³⁷.

La contrapposizione fra fede e ragione nella fondazione della bioetica nasce inoltre da un'erronea concezione della fede, intesa come mero assenso dato ad asserzioni inconoscibili da parte della ragione naturale e, come tali, irrazionali. La fede pertanto viene percepita come un'indebita intromissione all'esigenza di razionalità che caratterizza la disciplina bioetica.

In realtà, se da un lato è indubbio che la fede possiede una fonte specifica di conoscenza della realtà e della vita umana, la Rivelazione, che svela dimensioni inaccessibili alla sola ragione naturale, dall'altro è altrettanto vero

che tale fonte abbraccia aspetti e dimensioni che sono alla portata della ragione dell'uomo²³⁸. Infatti, il contenuto della Rivelazione circa il significato e il valore della vita umana «racchiude così quanto la stessa esperienza e ragione umana dicono circa il valore della vita, lo accoglie, lo eleva e lo porta a compimento»²³⁹.

La fede, più che offrire immediate soluzioni a problemi concreti relazionati alla vita dell'uomo, dà pienezza alla questione fondamentale circa il significato della vita alla luce della quale s'inquadrano tutti i problemi bioetici. Mediante la fede, infatti, l'uomo scopre in tutta la sua profondità il valore infinito del suo essere personale che già con la sola ragione naturale può affermare: la fede infatti permette di «declinare» il valore della persona alla luce dell'essere creato a immagine di Dio e destinata all'unione con Lui. Così, la rivelazione cristiana accoglie il desiderio naturale di felicità dell'uomo e lo eleva all'ordine soprannaturale.

«Rivelandogli il fine ultimo della sua vocazione alla comunione con Dio, al contempo la fede insegna all'uomo che la felicità è, nella sua essenza, qualcosa che si riceve e non qualcosa che si conquista. Gli mostra che mai può essere felice da solo, per se stesso, nel senso che l'unica cosa che l'individuo può fare per essere felice è creare le condizioni della felicità degli altri, cioè donarsi a loro in maniera disinteressata»²⁴⁰.

Per questo il Magistero insegna che «l'uomo è l'unica creatura sulla terra che Dio ha voluto per se stessa; egli non può ritrovarsi pienamente se non attraverso il dono disinteressato di sé»²⁴¹.

La fede, pertanto, si presenta come un aiuto e una garanzia per la ragione in quanto, accogliendo quanto di vero questa può dire circa la vita umana, la apre al suo significato ultimo e rende possibile che quanto la stessa ragione naturale può cogliere circa tale significato possa essere «conosciuto da tutti (...), in maniera facile, con ferma certezza e senza confusione di alcun errore»²⁴².

D'altro canto, la risposta di fede dell'uomo alla Rivelazione non può prescindere dalla sua razionalità, perché è necessario che i contenuti della Rivelazione siano in primo luogo «compresi» dall'uomo, e in secondo luogo percepiti come coerenti nel loro insieme e con le verità derivate dall'uso della sola ragione naturale e conoscibili anche da coloro che non hanno fede²⁴³. Pertanto, o la fede è «razionale» o non è concorde con la dignità della persona umana, così come affermata la ragione naturale, perché «l'insegnamento

della Rivelazione sulla dignità della persona e l'inviolabilità della vita umana mantiene in tutta la sua integrità quanto possa essere conosciuto dalla ragione umana circa queste realtà»²⁴⁴.

Alla luce di queste osservazioni, si comprende l'insistenza da parte dei Sommi Pontefici riguardo la necessità di dialogo fra fede e ragione, per preservare in primo luogo l'esigenza della stessa ragione di cercare la verità nella sua totalità. Infatti, «la conoscenza non si fonda solamente in un'attenta osservazione dell'uomo, del mondo e della storia, ma richiede inoltre un'indispensabile relazione con la fede e con i contenuti della Rivelazione»²⁴⁵.

Come affermato da Benedetto XVI nella sua *lectio magistralis* all'Università di Regensburg del settembre del 2006,

«quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati. (...) Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo a essa nuovamente tutta la sua ampiezza»²⁴⁶.

La fede cristiana mai ha chiesto un'accettazione cieca e irrazionale delle verità rivelate, ma al contrario ha sempre riconosciuto la necessità di un intimo dialogo della ragione. E questo, in ultimo termine, perché il Dio cristiano è un Essere razionale –il *Logos*–, dal quale dipende la verità presente in tutte le cose create e la capacità della ragione dell'uomo di comprendere e approfondire la verità su Dio, l'uomo e la sua creazione.

Per questi motivi, il cristianesimo non cessa di riconoscere senza riserve quanto lo sviluppo moderno ha di positivo, però al contempo critica il riduzionismo di molta scienza moderna. In effetti, questa frequentemente, fondata sul presupposto che solo ciò che è sensibile sia vero –dato che la verità non risiederebbe in Dio ma nella struttura matematica della materia–, non solo rifiuta il suo naturale dialogo con la fede, ma anche con qualsiasi dimensione metafisica, autolimitandosi a ciò che si può verificare con la sperimentazione. Questo riduzionismo ha condotto a considerare il problema di Dio come ascientifico o prescientifico, impedendo alla ragione di cercare una risposta

alle domande più profondamente umane (chi sono, da dove vengo, verso dove vado, ecc.). Pertanto, l'originario desiderio di un'esaltazione della ragione attraverso una sua radicale autonomia dalla fede si è tradotto alla fine in un impoverimento della stessa ragione, divenuta una potenza inabile nel cercare la verità nella sua totalità.

Il superamento del concetto moderno di ragione e la sua apertura al dialogo con la fede rappresentano pertanto una garanzia affinché la ragione umana mantenga la sua originaria ampiezza conoscitiva.

Accanto a queste riflessioni circa la relazione fra la ragione e la fede nella conoscenza speculativa della verità su Dio, l'uomo e il mondo, l'enciclica *Veritatis splendor* offre inoltre la base per comprendere tale relazione anche nel versante pratico, cioè propriamente morale, e quindi la specificità della morale cristiana.

In primo luogo, Giovanni Paolo II rivendica la necessità di recuperare il vero senso pratico-morale della fede, ricordando che essa «non è semplicemente un insieme di proposizioni da accogliere e ratificare con la mente. È invece una conoscenza vissuta di Cristo, una memoria vivente dei suoi comandamenti, una *verità da vivere*. Del resto, una parola non è veramente accolta se non quando passa negli atti, se non quando viene messa in pratica»²⁴⁷. Per questo motivo, il fondamento essenziale e originario della morale cristiana non è la conoscenza degli insegnamenti di Cristo, ma in primo luogo e più radicalmente l'adesione alla sua stessa Persona, compartendo la sua vita e il suo destino²⁴⁸. E ciò è possibile perché mediante la fede, Cristo abita nel cuore del credente²⁴⁹. Così intesa, la fede è evidentemente inseparabile dalla morale.

In secondo luogo, riproponendo la dottrina tradizionale della legge naturale, il Romano Pontefice riconosce alla ragione un posto di primo piano nell'ambito morale. Grazie ad essa, infatti, l'uomo è capace di distinguere il bene dal male. Una capacità tuttavia che non significa autonomia assoluta della persona umana nel creare le norme morali, ma partecipazione –nella sua natura, e più specificamente, nella sua ragione pratica– della Sapienza divina. Per questo motivo, in virtù della ragione naturale, che è scintilla della Sapienza divina, la legge morale è, al contempo, legge propria dell'uomo e legge di Dio²⁵⁰. Perciò,

«anche se nella riflessione teologico-morale si è soliti distinguere la legge di Dio positiva o rivelata da quella naturale, e nell'economia della salvezza la legge 'antica' da quella 'nuova', non si può dimenticare che queste e altre utili

distinzioni si riferiscono sempre alla legge il cui autore è lo stesso unico Dio, e il cui destinatario è l'uomo. I diversi modi secondo cui nella storia Dio ha cura del mondo e dell'uomo, non solo non si escludono tra loro, ma al contrario si sostengono e si compenetrano a vicenda. Tutti scaturiscono e concludono all'eterno disegno sapiente e amoroso con il quale Dio predestina gli uomini 'a essere conformi all'immagine del Figlio suo' (*Rm* 8,29)²⁵¹.

A partire da questa comprensione della ragione, si può affermare che essa è fonte della teologia morale e, al contempo, che non è in contrapposizione con la fede, fondamento proprio della morale cristiana²⁵².

La fede, infatti, è fondamento della morale in primo luogo perché solo per la fede in Cristo è possibile la *sequela Christi*, l'adesione alla sua stessa Persona, che costituisce il fondamento essenziale e originario della morale cristiana²⁵³. In secondo luogo, perché «la questione del bene morale non si risolve in modo pieno se non con la luce della fede in Cristo»²⁵⁴. Inoltre, la fede è condizione necessaria per poter vivere la legge morale, perché senza di essa è impossibile conseguire ciò che propongono i comandamenti. Infine, la fede offre «un contenuto morale specifico e determinato, universalmente valido e permanente»²⁵⁵.

b. *Il ruolo del Magistero*

In coerenza con quanto detto anteriormente, l'enciclica *Veritatis splendor* si oppone all'affermazione che il Magistero ecclesiastico non godrebbe di una vera autorità nell'ambito delle questioni bioetiche, che al contrario dovrebbero essere lasciati alla completa autonomia della coscienza individuale. Giovanni Paolo II, in continuità con la Tradizione e il Magistero anteriore, afferma invece che l'autorità del Magistero della Chiesa in questioni morali è pienamente giustificata.

Per comprendere il ruolo del Magistero in ambito morale sono necessarie due premesse. La prima consiste nella dimensione pratico-morale della fede: essa non è solo l'assenso puramente speculativo a verità rivelate, ma soprattutto una risposta di tutta la persona umana alla Verità di Cristo, è una «verità da vivere»²⁵⁶. La prassi della fede, quindi, appartiene di fatto alla fede cristiana, che include oggettive decisioni essenziali in materia morale²⁵⁷.

La seconda premessa è così espressa dall'enciclica: «la contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa»²⁵⁸. La

Chiesa, cioè, non è semplicemente una comunità di credenti nella quale rivive la memoria di Cristo, delle sue parole, della sua vita, ma, molto più profondamente e radicalmente, una comunità che vive della vita di Cristo, che ha ricevuto dallo Spirito Santo, cosicché essa forma con Cristo una profonda unità.

«La relazione che vi è fra Dio e Cristo e fra Cristo e la Chiesa non è una relazione d'intermediazione, ma di presenza: in Cristo è presente Dio e nella Chiesa è presente Cristo. Cristo non annuncia la bontà, la ricchezza, l'amore, di un Dio estraneo al suo proprio essere, ma la realtà di una comunicazione divina che lo fa essere e lo costituisce. E la Chiesa non annuncia un Cristo dal quale proviene, però dal quale, durante il suo pellegrinare terreno, si trova lontana, ma un Cristo del quale vive, giacché costantemente le si dona. Cristo è realmente presente in essa, agisce in essa e attraverso essa, e per questo si fa, attraverso di lei, contemporaneo a ogni uomo e a ogni periodo della storia»²⁵⁹.

A partire, dunque, da queste due premesse, le affermazioni della *Veritatis splendor* sull'autorità del Magistero in ambito morale possono essere così schematizzate²⁶⁰:

1) la Chiesa, inviata da Cristo ad annunciare il Vangelo a ogni uomo, offre gli uomini di ogni tempo il messaggio sul valore e senso di quella vita che sgorga dalla parola e dai fatti di Gesù²⁶¹;

2) quest'annuncio non riguarda solo la sua Persona, ma anche le prescrizioni morali che derivano dal Vangelo e contribuiscono a configurare la *sequela Christi*²⁶²;

3) il compito di promuovere e custodire la fede e la vita morale è affidato da Cristo agli Apostoli e ai loro successori, in virtù di una speciale assistenza dello Spirito Santo.

«È quanto si ritrova nella *viva Tradizione*, mediante la quale –come insegna il Concilio Vaticano II– 'la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede. Questa Tradizione, che trae origine dagli Apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo' (DV, n. 8)»²⁶³;

4) all'interno della Tradizione, «l'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo»²⁶⁴. Per questo, «è compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e

così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime»²⁶⁵;

5) nell'esercitare il proprio compito magisteriale in ambito morale, la Chiesa non violenta la libertà dei credenti, ma al contrario la presuppone, la serve e la potenzia, ponendola di fronte alla verità che la conduce a pienezza. Nel Magistero quindi i cristiani trovano un indispensabile aiuto per formare la propria coscienza²⁶⁶;

6) da ciò deriva l'obbligo dei fedeli di riconoscere e rispettare i precetti morali concreti insegnati dalla Chiesa.

«I fedeli sono tenuti a riconoscere e a rispettare i precetti morali specifici, dichiarati e insegnati dalla Chiesa in nome di Dio, Creatore e Signore. Quando l'apostolo Paolo ricapitola nel precetto di amare il prossimo come se stessi il compimento della legge (cfr. *Rm* 13,8-10), non attenua i comandamenti, ma piuttosto li conferma, dal momento che ne rivela le esigenze e la gravità. *L'amore di Dio e l'amore del prossimo sono inseparabili dall'osservanza dei comandamenti dell'Alleanza, rinnovata nel sangue di Gesù Cristo e nel dono dello Spirito*»²⁶⁷.

6. TEOLOGIA MORALE E BIOETICA

L'analisi del rapporto fra fede e ragione apre, nel nostro discorso, a quello esistente fra la teologia morale e la bioetica o, più in generale, l'etica filosofica. La questione di fondo può essere ridotta a due domande fondamentali. In primo luogo: se il pieno significato e valore della vita umana può essere colto solo alla luce della Rivelazione, significa allora che la bioetica deve essere necessariamente teologica? E, al contrario: essendo la bioetica è una branca dell'etica, significa allora che la sola ragione naturale ha pieno titolo nel determinare la moralità degli interventi sulla vita umana, relegando la fede e quindi la teologia morale a un ruolo tutt'al più accessorio ma senza una vera legittimità d'intervento nella discussione bioetica?

La questione, come in molti altri casi, trova la propria soluzione solamente in una visione globale, che riesca a mantenere tutti gli elementi del discorso in una relazione armonica, senza rigidi schematismi che rischiano di escluderne alcuni a favore di altri. Così, risulta necessario affermare da un lato la necessaria autonomia della bioetica rispetto alla teologia, e dall'altro il decisivo ruolo di stimolo e garanzia della teologia nel retto procedere argomentativo della riflessione razionale.

a. *La legittima autonomia della bioetica*

La bioetica, in quanto branca della filosofia morale (etica) che «si interessa in particolare di determinare il carattere morale degli atti umani riguardanti la generazione, lo sviluppo e la cura della vita e della salute della persona umana»²⁶⁸ gode di un'autonomia epistemologica, con un oggetto e metodo che le sono propri.

Come scienza etica, pertanto, è fondata sul retto uso della ragione naturale e, al contempo, su una corretta visione antropologica. La rivendicazione di autonomia della bioetica pertanto non può limitarsi all'affermazione della necessità di un procedere che sia puramente razionale, ma deve includere che anche l'oggetto della sua riflessione –la persona umana– sia considerato nella sua totalità. In questo senso, pertanto, il primo contenuto alla base della bioetica è una visione dell'uomo considerato nella sua unità sostanziale corporeo-spirituale e, per tale motivo, naturalmente aperto alla trascendenza.

La rivendicazione da parte dei sostenitori della bioetica «laica» di un'autonomia della bioetica rispetto la fede e la teologia parte dal presupposto che l'essere umano sia solamente ciò che è misurabile e quantificabile, negando di fatto la sua dimensione spirituale e la sua naturale apertura alla trascendenza. L'insostenibilità della prospettiva «laica» della bioetica risiede non tanto (o quanto meno, non in primo luogo) nella negazione di un ruolo della fede nella soluzione delle questioni relazionate alla vita umana, ma nella sua visione puramente empiristica della ragione e materialista della realtà. Per tale motivo, la bioetica «laica» rappresenta il paradigma della crisi contemporanea dell'etica che «è il 'test' più evidente della crisi dell'antropologia, crisi dovuta a sua volta al rifiuto di un pensare veramente metafisico. Separare questi tre momenti –quello etico, quello antropologico, quello metafisico– è un gravissimo errore»²⁶⁹.

Al contrario, l'autonomia della bioetica deve partire dalla affermazione che essa può e deve essere veramente umana, fondata cioè su un'antropologia aperta alla trascendenza e capace quindi di analizzare le questioni bioetiche alla luce della dignità della persona.

«L'esperienza universale mostra sufficientemente che il primo principio etico è stato formulato sempre, nelle differenti culture e lungo la storia, come una presa di coscienza della dignità della persona e di come essa debba essere trattata. È una convinzione unanime il fatto che la persona non può essere mai trattata come un mezzo, ma sempre come un fine. E sulla base di questo prin-

cipio –conclusione sulla dignità dell’essere umano, eco della verità metafisica della persona– si può e si deve fondare una bioetica veramente umana, conforme alla dignità della persona»²⁷⁰.

Affermare, dunque, la capacità della ragione umana di conoscere la verità sull’uomo, significa riconoscere che le cosiddette «scienze umane» godono di legittima autonomia²⁷¹ e offrono, con la specificità di oggetto e metodo che le sono proprie, una vera conoscenza sulla natura umana nei suoi vari aspetti e sulla dignità della persona umana.

È però vero che il valore e significato ultimo della vita umana, ovvero l’infinita dignità della persona umana che rappresenta il riferimento nell’analisi delle questioni bioetiche, trova il proprio pieno fondamento solamente in riferimento della sua creazione a immagine di Dio e del suo destino di comunione con Lui.

b. *La teologia morale garanzia della bioetica*

Ed è proprio nell’«orizzonte di senso» che la teologia morale offre un aiuto e rappresenta una garanzia per il retto procedere della bioetica. Se la bioetica è chiamata a dare una risposta agli interrogativi riguardanti gli interventi sulla vita umana alla luce di chi è l’uomo, la teologia rappresenta una garanzia proprio in riferimento alla «questione antropologica»²⁷².

In questa prospettiva si comprende che la bioetica possa essere detta «incompleta» non tanto perché manchi di qualcosa che l’etica filosofica potrebbe e dovrebbe conseguire con le proprie forze, ma perché non può realizzare in maniera definitiva il compito di guidare l’agire umano verso il bene perfetto e completo dell’uomo concreto. Solo la conoscenza della fede, senza creare rotture con la conoscenza puramente naturale ma portandola a perfezione, può dare risposta alle più profonde aspirazioni umane.

La teologia infatti dispone di differenti modi di affrontare il tema antropologico fra i quali i più importanti sono la «via personalista», vale a dire la definizione dell’uomo come persona, come «*id quod est perfectissimum in tota natura*»²⁷³, e la «prospettiva cristologica» che interpreta l’essere umano in accordo con il principio: «Cristo Redentore rivela pienamente l’uomo all’uomo stesso»²⁷⁴.

«Si deve porre molta attenzione per non pensare all’uomo, per non tenere una concezione dell’uomo fondata su un’enorme confusione: quella di considerare come una mera possibilità (l’uomo in vista di Cristo) ciò che di fatto, gra-

tuitamente, è l'unica realtà esistente, e quella di considerare come realtà ciò che di fatto, per gratuità, è rimasto nel campo delle pure possibilità (l'uomo non in vista di Cristo). Questa confusione è all'origine della perdita della concezione cristiana dell'uomo, e dell'oscuramento dell'originalità propria dell'etica cristiana»²⁷⁵.

Alla luce quindi dello specifico contributo offerto dalla Rivelazione, che dà pienezza al significato e valore della vita umana, la teologia morale è chiamata a valutare la moralità degli interventi relazionati alla vita in una prospettiva realmente originale e non semplicemente di supporto o di conferma dell'argomentazione bioetica. Questa infatti, alla luce della teologia, non viene privata del proprio carattere razionale né la sua apertura al dialogo interdisciplinare, ma al contrario vede ampliato il proprio orizzonte e indirizzata la propria ricerca alle questioni veramente fondamentali²⁷⁶. Grazie alla luce sul significato ultimo della vita umana svelato dalla Rivelazione, la bioetica può superare la tentazione di ridursi a ricerca di soluzioni particolari, spesso dettate dall'unico criterio della fattibilità tecnica, per aprirsi invece alla relazione intersoggettiva, propria del carattere personale dell'essere umano, fra il medico o il ricercatore e la persona nella sua fragilità (embrione, malato o morente).

Questa, che potrebbe apparire una riflessione puramente teorica e astratta, trova al contrario riscontro nel fatto storico che la riflessione filosofica ha conseguito alcuni valori etici solamente perché il cristianesimo li ha introdotti nella cultura, come per esempio –per citare solamente il più importante– quello di persona e della sua assoluta dignità.

«Si potrebbe obiettare che tali valori, nonostante il fatto di essere stati sconosciuti o, quanto meno, non comunemente accettati nel mondo greco o romano, erano in realtà valori umani, pienamente conoscibili dalla ragione e derivati dalla dignità naturale della persona. Quest'osservazione può essere, in molti casi, pertinente, però non risolve il problema: continua a essere verità il fatto che è stata necessaria una tenace azione del cristianesimo sulla cultura precristiana affinché la coscienza etica dell'umanità si rendesse sensibile ai valori pienamente umani, valori che non esistono o esistono in maniera imperfetta lì dove il cristianesimo non ha informato la cultura, e che tendono a scomparire a causa della secolarizzazione o della scristianizzazione»²⁷⁷.

D'altro canto, la stessa teologia morale necessita, come un'esigenza a essa intrinseca, le conoscenze che vengono apportate dalle scienze umane, perché

nel suo procedere razionale –alla luce della Rivelazione– deve tener in conto i dati e i concetti fondamentali delle altre scienze. Queste pertanto godono –così come la teologia e il Magistero riconoscono²⁷⁸– di vera autonomia, in ciò che concerne lo specifico oggetto e metodo di studio, ma al contempo sono in sé parziali e incapaci di offrire la risposta ultima sul significato e valore della vita umana.

Per questo motivo, le scienze umane, bioetica inclusa, reclamano «come per connaturalità, la visione che la teologia morale, attraverso la ragione illuminata dalla fede, offre sulle stesse questioni. Solamente così le conclusioni delle scienze saranno veritiere, vale a dire, in accordo con il valore e il significato della vita umana»²⁷⁹.

Note

1. K.O. APEL, *Etica della comunicazione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1991, 1.
2. *Ibid.*, 12.
3. Nell'esposizione di questo tema ci rifacciamo principalmente al lavoro di G. STELLI, *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*, Nella sede dell'Istituto, Napoli 2007, in particolare modo il capitolo VIII «Il fondamento perduto. Alle origini dell'etica contemporanea: Hume e Sade», 281-317, illuminante per la sua chiarezza espositiva.
4. Cfr. *S.Th.*, I, q. 11, a. 4 co.
5. Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 2.
6. Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 4 co., e q. 2, a. 14 co.
7. Cfr. *S.Th.*, I, q. 5, a. 1; *De Verit.*, q. 21, a. 1.
8. *S.Th.*, I, q. 6, a. 1, ad 2; cfr. *De Verit.*, q. 21, a. 4.
9. Cfr. G. STELLI, *Il filo di Arianna*, *op. cit.*, 289.
10. Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 2 co. e a. 4 co.
11. Cfr. *De Verit.*, q. 21, a. 4.
12. Cfr. *S.Th.*, I, q. 5, a. 6, ad 3.
13. Cfr. G. STELLI, *Il filo di Arianna*, *op. cit.*, 291.
14. Cfr. *ibid.*
15. Cfr. *S.Th.*, I, q. 5, a. 2, ad 1.
16. Cfr. *S.Th.*, I, q. 6, a. 1-3.
17. Cfr. PINCKAERS S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988, 293-307 e 387-415; T. TRIGO, «'La verdad os hará libres' (Jn 8, 32). El vínculo de la verdad con la libertad», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 58-59.
18. T. TRIGO, «'La verdad os hará libres' (Jn 8, 32)», *cit.*, 59.
19. Cfr. *ibid.*, 59-60; G. STELLI, *Il filo di Arianna*, *op. cit.*, 292-296.
20. Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, 69-81.
21. Cfr. *ibid.*
22. Cfr. *ibid.*, 72-74.
23. Cfr. M. RHONHEIMER, «Autonomía y teonomía moral según la enciclica *Veritatis splendor*», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 543.
24. «Dalla fede religiosa non derivano di per sé prescrizioni e soluzioni precise alle questioni della bioetica» (FLAMIGNI C.; MASSARENTI A.; MORI M.; PETRONI A., «Manifesto di bioetica laica», *Il Sole 24 Ore* (9.VI.1996), 27).
25. J. RATZINGER, «El elogio de la conciencia. Lección magistral en la Universidad degli Studi di Siena, 1991», in J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Palabra, Madrid 2010, 13.

26. *Ibidem.*
27. *Ibidem.*
28. *Ibidem.*
29. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona 2000, 192-195.
30. Negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, questo modello rappresentò una corrente di pensiero che riguardò molti teologi moralisti cattolici, le cui posizioni ebbero ampia diffusione e risonanza non solo in ambito accademico e strettamente ecclesiastico, ma penetrarono in molti ambienti della comunità cristiana, anche grazie all'ampia accoglienza che tali autori trovarono sui mezzi di comunicazione. Il nucleo del modello della morale autonoma consiste nella affermazione che la moralità dell'agire risiede unicamente nel suo carattere interiore, nel fatto cioè che nessun precetto esteriore alla coscienza individuale può garantire adeguatamente la qualità morale dell'azione. Solamente la coscienza in piena autonomia potrebbe promulgare una norma vincolante, la coscienza sarebbe cioè infallibile. Come logica conseguenza di tale affermazione, la morale autonoma nega la piena specificità della morale cristiana: ad eccezione, infatti, dei precetti relativi al culto ed ai sacramenti, essa non possiederebbe norme specifiche e universalmente valide nell'ambito categoriale, ovvero dell'agire concreto, ma solamente in quello trascendentale, a livello cioè delle motivazioni o intenzioni. Per un approfondimento di questo modello teologico-morale si può vedere, fra le molte pubblicazioni, T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2003; ID., «La especificidad de la moral cristiana según la encíclica *Veritatis splendor*», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 153-164; L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación. Los absolutos morales, la opción fundamental, la formación de la conciencia, la ley de la gradualidad*, EIUNSA, Barcelona 1996; F.J. MARÍN-PORGUERES, *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, EUNSA, Pamplona 2002; M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica, op. cit.*
31. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica, op. cit.*, 193.
32. *Ibidem.*
33. *Ibid.*, 194.
34. J. RATZINGER, «El elogio de la conciencia...», cit., 18.
35. ID., *Omelia nella Messa pro eligendo Romano Pontifice*, 18.IV.2005.
36. ID., «El elogio de la conciencia...», cit., 21.
37. GS, n. 24.
38. T. TRIGO, «'La verdad os hará libres' (Jn 8, 32). El vínculo de la verdad con la libertad», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 58.
39. Cfr. VS, n. 84; CA, n. 46.
40. Cfr. VS, nn. 86-87.
41. Cfr. A. QUIRÓS, «La ley de Cristo, verdad del hombre», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 98-99.
42. Cfr. *Es* 3,14. Per San Tommaso d'Aquino la Rivelazione sinaitica del nome «Colui che è» di Dio significa che egli è l'Essere Necessario, Colui che non richiede nessuna causa per il suo esistere, la cui essenza è identica al suo atto di essere, è l'*Ipsum Esse Subsistens*. Sebbene tutti i nomi che diamo a Dio manifestano imperfettamente la sua essenza, il nome di «Colui che è» (Yahwéh) è il più appropriato per nominarlo (cfr. *S.Th.*, I, q. 13, a. 11 co.).
43. T. TRIGO, «'La verdad os hará libres' (Jn 8,32)», cit., 64.
44. J. RATZINGER, «El elogio de la conciencia...», cit., 21.
45. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 25.I.2002.
46. BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5.X.2007. A queste due ragioni, entrambi i Pontefici ne hanno aggiunta una terza, ovvero che la dottrina

della legge naturale costituisce il vero fondamento dei diritti umani, e quindi la garanzia per il loro rispetto e promozione contro l'arbitrarietà del potere o gli inganni della manipolazione ideologica. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita*, 27.II.2002; BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti a un congresso sulla legge naturale, organizzato dalla Pontificia Università Lateranense di Roma*, 12.II.2007; ID., *Discorso davanti all'Assemblea dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 18.IV.2008; ID., *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5.XII.2008.

47. EV, n. 2.
48. J. RATZINGER, «Non uccidere», *L'Osservatore Romano* (7.IV.1995) 9.
49. Cfr. A. ARANDA, «Una «nueva mirada» teológica sobre la ley natural. Reflexiones en torno a un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 94-95.
50. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 6.XII.2008, LEV, Città del Vaticano 2009, n. 69.
51. T. TRIGO, «La verdad os hará libres' (Jn 8,32)», cit., 64.
52. VS, n. 35.
53. Cfr. CCC, n. 396.
54. VS, n. 40.
55. *Ibidem*.
56. SAN TOMMASO D'AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, Prologus I, citato in VS, n. 40.
57. VS, n. 42.
58. Cfr. VS, n. 40.
59. T. TRIGO, «La ley natural, ley de Dios y ley del hombre», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 87; cfr. VS, n. 41.
60. VS, n. 43.
61. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2 co.
62. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 3.
63. Cfr. A.M. GONZÁLEZ, «Claves filosóficas de la ley natural», *ScrTh* 42 (2010/2) 399; A. VENDEMIATI, «Legge naturale», *RTMor* 122 (1999) 298.
64. LEONE XII, Enciclica *Libertas praestantissimum*, 20.VI.1888.
65. M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività», in J.D.D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (25-27 febbraio 2002)*, LEV, Città del Vaticano 2003, 130-131.
66. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1 e 4.
67. LEONE XII, Enciclica *Libertas praestantissimum*, 20.VI.1888.
68. *Ibidem*.
69. E. MOLINA, «Libertad, verdad y ley moral», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 52.
70. Cfr. SAN GIROLAMO, *Glossa ordinaria in Ezechielem*, I, c 1, citato in M. A. VANNEY, «Sindéresis como ley natural en Tomás de Aquino y conocimiento de los primeros principios prácticos: una lectura desde Leonardo Polo», in J. CRUZ CRUZ (a cura di), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino, Cuadernos de Anuario Filosófico* 203 (2007) 210, nota 8.
71. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 6 co. e ad 1.
72. Cfr. *Super II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad. 2 e ad 4.
73. Cfr. *Super II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3 co.; *S.Th.*, I, q. 111, a. 1, ad 2.
74. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 1.
75. Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006, 53.

76. T. TRIGO, «La ley natural, ley de Dios y ley del hombre», cit., 90.
77. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2 co.
78. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, 281.
79. T. TRIGO, «La ley natural, ley de Dios y ley del hombre», cit., 91.
80. Cfr. *ibid.*, 92.
81. *Ibid.*, 93.
82. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2 co.
83. T. TRIGO, «La ley natural, ley de Dio y ley del hombre», cit., 88. Un'interessante riflessione sul pensiero degli autori neoscolastici circa i fondamenti della moralità e della legge naturale si può trovare inoltre in J. FINNIS, «Natura e legge naturale nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo: alcune osservazioni», in J.D.D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (25-27 febbraio 2002)*, LEV, Città del Vaticano 2003, 99-102.
84. M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza», cit., 126.
85. Cfr. ID., *Ley natural y razón práctica, op. cit.*, 32.
86. *Ibid.*, 39.
87. *Ibid.*, 31.
88. Cfr. VS, n. 48.
89. *Ibidem.*
90. *Ibidem.*
91. M. RHONHEIMER, «La creazione e la legge naturale a fondamento della morale della vita in Giovanni Paolo II», *MedM* 57 (2007/5) 912.
92. Cfr. A.M. GONZÁLEZ, «El fundamento de la ley natural», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 154-160.
93. Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana, op. cit.*, 536.
94. Cfr. *ibid.*, 537.
95. Cfr. M. RHONHEIMER, «La Creazione e la legge naturale», cit., 916.
96. Cfr. *ibid.*, 917-918.
97. Cfr. *ibid.*, 918.
98. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana, op. cit.*, 538.
99. Cfr. *ibid.*
100. A. SARMIENTO, «El amor de Dios a la vida. Para una fundamentación cristiana a la vida», *ScrTh* 37 (2005/3) 861.
101. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana, op. cit.*, 132.
102. È questo un desiderio tanto universale che si può dire che l'uomo è un essere religioso. Cfr. CCC, nn. 27-28.
103. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana, op. cit.*, 132-133.
104. J. RATZINGER, «El elogio de la conciencia», cit., 21.
105. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación, op. cit.*, 38.
106. Cfr. VS, n. 115. «Finora le dichiarazioni dottrinali da parte della suprema autorità magisteriale in campo morale hanno preso in considerazione problemi particolari, sebbene alle volte di notevole ampiezza, come la questione sociale, la teologia del corpo, ecc. Parecchi documenti hanno avuto un'incidenza diretta su argomenti di etica medica, ad esempio –tanto per citare solo alcuni fra i più recenti– la contraccezione (Enciclica *Humanae vitae*, 1968), l'aborto (Dichiarazione *De abortu procurato*, 1974), l'eutanasia (Dichiarazione *Iura et bona*, 1980), la procreazione assistita (Istruzione *Donum vitae*, 1987), ecc. La *Veritatis Splendor*, invece, per la prima volta affronta il delicato problema della giustificazione e della coerenza interna di tutto un insegnamento che, fondato su concetti chiave quali *legge, coscienza e libertà*,

- sembra trovare ai nostri tempi insormontabili ostacoli di ricezione e di adesione anche da parte dei credenti. A questa preoccupazione si aggiunge l'affermarsi di posizioni teologiche che si autopresentano come alternative alla morale «ufficiale», vantandosi di essere riuscite ad aprire strade più percorribili per il cristiano di oggi» (I. CARRASCO DE PAULA, «L'enciclica «Veritatis splendor»: prospettive per l'etica medica», *MedM* 44 [1994/3] 432).
107. VS, n. 4.
 108. Cfr. VS, n. 5; DV, n. 10.
 109. G. RUSSO, «Il valore dottrinale ed ecclesologico della «Veritatis splendor», in G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1994, 37.
 110. VS, n. 28.
 111. Cfr. VS, n. 8. Sul valore cristologico dell'enciclica si veda anche R. TREMBLAY, «Jésus lo Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean Paul II Veritatis splendor», *StMor* 31 (1993) 383-390; ID., «La antropología de la *Veritatis splendor*. «Para ser libres nos liberó Cristo (Gál 5,1) (n. 86)», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 403-427.
 112. VS, n. 15.
 113. S. PINCKAERS, «La ley nueva, en la cima de la moral cristiana», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 475.
 114. VS, n. 4.
 115. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatum totius*, 28.X.1965, n. 16.
 116. Cfr. *Mt* 19,16-21.
 117. VS, n. 8.
 118. VS, n. 15; cfr. D. TETTAMANZI, «*Veritatis splendor*». *Introducción y guía de lectura*, PPC, Madrid 1994, 24.
 119. VS, n. 1.
 120. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 42.
 121. VS, n. 7.
 122. VS, n. 9.
 123. *Ibidem*.
 124. *Ibidem*.
 125. Cfr. VS, n. 11.
 126. VS, n. 10.
 127. Cfr. GS, n. 22.
 128. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 42.
 129. Cfr. VS, n. 8.
 130. VS, n. 19.
 131. *Ibidem*.
 132. Cfr. VS, nn. 20-21.
 133. DCE, n. 1.
 134. VS, n. 20.
 135. Cfr. *Gv* 13,1; 15,13.
 136. Cfr. VS, n. 16.
 137. Cfr. A. QUIRÓS, «La ley de Cristo, verdad del hombre», cit., 105.
 138. SANT'AGOSTINO, *In Iobannis Evangelium Tractatus*, 21, 8, citato in VS, n. 21.
 139. Cfr. A. AMATO, «La morale cristiana come vita in Cristo», in R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 184.
 140. VS, n. 15.
 141. VS, n. 16.
 142. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 45; cfr. A. ALTOBELLI, «Dall'etica delle virtù all'etica delle beatitudini», *RTMor* 115 (1997) 389-394.

143. Cfr. A. QUIRÓS, «La ley de Cristo, verdad del hombre», cit., 106.
144. Cfr. VS, n. 12.
145. VS, n. 22.
146. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 106, a. 1 co. e a, citato in VS, n. 24.
147. SAN TOMMASO D'AQUINO, *In Epistulam ad Romanos*, c. VIII, lect. 1, citato in VS, n. 45.
148. Cfr. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 46.
149. Cfr. VS, n. 24.
150. VS, n. 11.
151. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 108, a. 1, ad. 2.
152. VS, n. 17.
153. Cfr. *ibid.*
154. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 45.
155. VS, n. 15.
156. VS, n. 19.
157. VS, n. 18.
158. E. MOLINA, «El hombre, imagen de Dios en Cristo por el Espíritu Santo», cit., 46.
159. Cfr. *S.Th.*, I, q. 93, a. 9; P. MARTI DEL MORAL, *Teología espiritual. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2006, 337.
160. *S.Th.*, I, q. 93, a. 4 co.
161. Cfr. *S.Th.*, I, q. 93, a. 1 e a. 9.
162. Cfr. G.M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sulle Sentenze di San Tommaso*, ESB, Bologna 2003, 139 e ss; E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, op. cit.*, 114 e ss.
163. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 113, a. 10 co.; III, q. 9, a. 2 co.
164. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 4.
165. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 2, ad 1; q. 24, a.2.
166. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 45, a. 6.
167. Cfr. *S.Th.*, I, q. 12, a. 5.
168. R. GARCÍA DE HARO, *L'agire morale e le virtù*, Ares, Milano 1988, 125.
169. DCE, n. 39.
170. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Cristo fundamento de la moral, op. cit.*, 34. Sul ruolo delle virtù teologali e il dono di consiglio si veda anche T. TRIGO, «Disposiciones morales de la persona y valoración de la acción concreta», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, EUNSA, Pamplona 2010, 140-144.
171. Cfr. G.M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio, op. cit.*, 218.
172. Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, 23.VII.2004, n. 13.
173. Cfr. CCC, n. 1999.
174. «Riconoscendo nella fede la loro nuova dignità, i cristiani sono chiamati a comportarsi ormai in modo degno del Vangelo di Cristo (cfr. *Fil* 1,27). Mediante i sacramenti e la preghiera, essi ricevono la grazia di Cristo e i doni del suo Spirito, che li rendono capaci di questa vita nuova» (CCC, n. 1692). Cfr. anche CCC, n. 2000.
175. Cfr. I. SANNA, *Chiamati per nome: antropologia teologica*, San Paolo, Torino 1994, 152.
176. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 21.XI.1964, n. 22.
177. Cfr. *Gal* 4,4-7; *1 Gv* 3,1-2.
178. E. COLOM, Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000, 18.
179. Cfr. LG, n.40; D. TETTAMANZI, *Verità e libertà, op. cit.*, 215-220; ID., *L'uomo immagine di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 66-68.
180. Cfr. *Col* 3,10.

181. Cfr. *Ef* 4,24.
182. CCC, n. 1446.
183. Cfr. RP, n. 28-29.
184. Cfr. LG, n. 11; CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7.XII.1965, nn. 5.14; SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, op. cit., n. 87.
185. Cfr. CCC, nn. 1362-1372; E. COLOM, Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos*, op. cit., 131.
186. E. MOLINA, «Cristo, norma del cristiano. Ley de Cristo y ley natural», in T. TRIGO (a cura di), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, Eunsa, Pamplona 2010, 207-208.
187. Cfr. S. PINCKAERS, «La ley nueva, en cima de la moral cristiana», cit., 475.
188. Cfr. VS, n. 4.
189. RH, n. 1.
190. RH, n. 7.
191. Cfr. LG, n. 16; GS, n. 22; Decreto *Ad gentes divinitus*, 7.XII.1965, n. 7.
192. «Il Papa si inserisce così nel vivissimo dibattito teologico contemporaneo, per riaffermare con autorità la posizione conciliare cosiddetta «inclusivista» sull'assolutezza salvifica del mistero di Cristo e sul valore intrinsecamente cristocentrico delle altre mediazioni» (A. AMATO, «La morale cristiana come vita in Cristo», cit., 169-170).
193. G. DEL POZO ABEJÓN, «La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu», in G. DEL POZO ABEJÓN (a cura di), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 196.
194. S. PINCKAERS, «La ley nueva, en cima de la moral cristiana», cit., 491.
195. Cfr. VS, n. 45. La distinzione che in teologia morale si fa fra le diverse specie di legge avviene per ragioni di chiarezza espositiva (cfr. N. BLÁZQUEZ, «Ley natural», cit., 612).
196. SANT'AMBROGIO, *In Psalmum CXVIII Expositio, sermo* 18, 37, citato in VS, n. 15.
197. Cfr. VS, n. 15.
198. VS, n. 16.
199. A. QUIRÓS, «La ley de Cristo, verdad del hombre», cit., 103.
200. VS, n. 114.
201. Cfr. VS, n. 17.
202. Cfr. VS, n. 10.
203. VS, n. 17.
204. VS, n. 23.
205. Cfr. VS, n. 115.
206. VS, n. 8.
207. VS, n. 18.
208. Cfr. VS, n. 23.
209. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 45.
210. VS, n. 10.
211. A. QUIRÓS, «La ley de Cristo, verdad del hombre», cit., 104.
212. Cfr. E. MOLINA, «Los fundamentos revelados de la moral cristiana», cit., 45.
213. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Udiencia generale*, 3.VIII.1983.
214. Cfr. *Rm* 8,2.
215. Cfr. T. TRIGO, «'La verdad os hará libres' (Jn 8,32)», cit., 67.
216. RH, n. 12.
217. Cfr. T. TRIGO, «La especificidad de la moral cristiana según la encíclica *Veritatis splendor*», cit., 160.
218. VS, n. 26. Circa il fatto che la morale è stata da sempre un elemento integrante dell'insegnamento della dottrina cristiana, si veda anche J RATZINGER, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», *ScrTh* 15 (1983) 9-29.

219. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, op. cit., 693.
220. *Ibid.*, 698.
221. Cfr. G. ARANDA, «Revelación bíblica y ética», in J. L. ILLANES, P. G. ALVES DE SOUSA, T. LÓPEZ, A. SARMIENTO (a cura di), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1980, 339-348.
222. C. FLAMIGNI, A. MASSARENTI, M. MORI, A. PETRONI, «Manifesto di bioetica laica», *Il Sole 24 Ore* (9.VI.1996), 27.
223. Cfr. VS, n. 26.; I. CARRASCO DE PAULA, «Bioetica», in L. MELINA (a cura di), *El actuar moral del hombre*, Edicep, Valencia 2001, 107.
224. «Avete inteso che fu detto: occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle» (*Mt* 5,38-42).
225. Cfr. *Mt* 5,43-48.
226. Cfr. *Lc* 10,30-37.
227. A. SARMIENTO, «El amor de Dios a la vida...», cit., 860.
228. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, op. cit., 693.
229. «La moralità degli atti umani dipende: dall'oggetto scelto; dal fine che ci si prefigge o dall'intenzione; dalle circostanze dell'azione. L'oggetto, l'intenzione e le circostanze rappresentano le «fonti», o elementi costitutivi, della moralità degli atti umani» (CCC, n. 1750); cfr. anche CCC, nn. 1751-1754.
230. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, op. cit., 694. «Il mito dell'ateo virtuoso sembra svilupparsi in un clima della concezione normativa dell'etica, che giudica le azioni esclusivamente da un punto di vista esterno, vale a dire, senza tener conto l'intenzionalità del soggetto agente, la dimensione interiore dell'azione. (...) L'aspetto esteriore dell'azione non è sufficiente per sapere se l'azione è buona: l'intenzione è un elemento intrinseco all'azione. In effetti, per attuare bene da un punto di vista morale non basta realizzare azioni in se stesse buone, ma è necessario agire per amore al vero fine ultimo. In caso contrario, l'azione non può essere qualificata come veramente onesta» (ID., «El ateo virtuoso. Actualidad de un mito», in J. J. BOROBIA, M. LLUCH *et al.* (a cura di), *¿Ética sin religión? VI simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, EUNSA, Pamplona 2007, 335).
231. Nel suo discorso all'Università di Regensburg, Benedetto XVI ha ricordato come la frattura tra fede e ragione affonda le proprie radici nel tardo Medioevo con il volontarismo di Scoto e il successivo nominalismo di Ockham: «in contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto un'impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che, senz'altro, possono avvicinarsi a quelle di Ibn Hazm e potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive» (BENEDETTO XVI, *Discorso accademico all'Università di Regensburg*, 12.IX.2006).
232. A. SARMIENTO, «El servicio de la teología moral a la bioética», *ScrTh* 40 (2008/3) 793.
233. Cfr. *ibid.*
234. FR, n. 83.
235. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al convegno inter-accademico «L'identità mutevole dell'individuo»*, promosso dall'Académie des Sciences di Parigi e dalla Pontificia Accademia delle Scienze, 28.I.2008.

236. FR, n. 83.
237. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale «Persona, verità e morale»*, 10.IV.1986.
238. Cfr. A. SARMIENTO, «El amor de Dios a la vida...», 863.
239. EV, n. 30.
240. J. RATZINGER, «La bioética en la perspectiva cristiana», *Dolentium hominum* 18 (1991/3) 12.
241. GS, n. 24; cfr. RH, n. 13; MD, n. 7.
242. CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, 24.IV.1870; cfr. DV, n. 6.
243. Cfr. A. SARMIENTO, «El amor de Dios a la vida...», 863.
244. *Ibid.*, 864.
245. FR, n. 21.
246. BENEDETTO XVI, *Discorso accademico all'Università di Regensburg*, 12.IX.2006. Questo discorso di Benedetto XVI ha suscitato un ampio dibattito, tanto in ambito accademico che nei mezzi di comunicazione. Rimandando a P. BLANCO SARTO, *Benedictus XVI, el Papa alemán*, Planeta, Barcelona 2010, per quanto riguarda il contesto e a polemica che suscitò questo discorso a motivo di alcune affermazioni in relazione all'Islam (polemica che in taluni casi fu dovuta a una lettura superficiale delle parole del Papa, se non ad una vera e propria malintenzionalità), ci limitiamo a segnalare tre contributi apparsi sulla rivista *Scripta Theologica*: P. BLANCO SARTO, «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», *ScrTh* 39 (2007/3) 767-782; E. ESLAVA, «La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», *ScrTh* 39 (2007/3) 829-851; J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, «Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI», *ScrTh* 40 (2008/3) 859-873.
247. VS, n. 21.
248. Cfr. VS, n. 19.
249. Cfr. *Ef* 3,17.
250. Cfr. VS, n. 40.
251. VS, n. 45.
252. Cfr. T. TRIGO, «La especificidad de la moral cristiana según la encíclica *Veritatis splendor*», cit., 162.
253. Cfr. VS, n. 19.
254. T. TRIGO, «La especificidad de la moral cristiana según la encíclica *Veritatis splendor*», cit., 162. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS, n. 12); pertanto «è necessario che l'uomo di oggi si diriga nuovamente a Cristo per ottenere da Lui la risposta su ciò che è bene e ciò che è male» (GS, n. 8).
255. VS, n. 37.
256. VS, n. 21.
257. Cfr. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, op. cit., 703.
258. VS, n. 25.
259. J.L. ILLANES, «La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo», in E. MOLINA, T. TRIGO (a cura di), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 173.
260. Cfr. *ibid.*, 166-167; G. RUSSO, «Il valore dottrinale e ecclesiologicalo della *Veritatis splendor*», cit., 35-66; G. CONCETTI, «Vescovi, presbiteri, teologi: ministerialità e responsabilità nella *Veritatis splendor*», in G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1994, 155-178; R. FISICHELLA, «Teologi e Magistero», in LUCAS LUCAS R. (a cura di), *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 153-168; L. VEREECKE, «Magistère et morale selon *Veritatis splendor*», *StMor* 31 (1993) 391-401.
261. Cfr. VS, nn. 2, 7, 119.
262. Cfr. VS, nn. 3, 25, 26, 88-89, 106-107.

263. VS, n. 27.
 264. DV, n. 10, citato in VS, n. 27.
 265. *Codice di Diritto Canonico*, canone 747,2, citato in *ibid.*
 266. Cfr. VS, nn. 64, 95, 96.
 267. VS, n. 76.
 268. W.E MAY, «Bioetica e teologia: quale legame?», *MedM* 54 (2004/2) 279.
 269. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale*, 10.IV.1986.
 270. A. SARMIENTO, «El servicio de la teología moral a la bioética», cit., 79.
 271. Cfr. GS, n. 59.
 272. Cfr. I. CARRASCO DE PAULA, «La bioética como reflexión sobre la vida: ¿teología, filosofía, biología?», in E. MOLINA, J. M. PARDO (a cura di), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida*, EUNSA, Pamplona 2006, 88.
 273. *S.Th.*, I, q. 29, a. 3 co.
 274. RH, n. 10.
 275. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988, 47.
 276. Cfr. A. SARMIENTO, «El servicio de la teología moral a la bioética», cit., 798.
 277. Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, *op. cit.*, 49.
 278. Cfr. GS, n. 59.
 279. A. SARMIENTO, «El servicio de la teología moral a la bioética», cit., 798.

Indice dell'estratto

PRESENTAZIONE	469
INDICE DELLA TESI	475
BIBLIOGRAFIA DELLA TESI	477
SIGLE E ABBREVIAZIONI DELLA TESI	503
TEOLOGIA MORALE E BIOETICA: UN'ETICA TRA FEDE E RAGIONE	505
1. LA CRISI DELLA BIOETICA CONTEMPORANEA	506
a. Il fondamento unitario della teleologia aristotelico-tomista	507
b. La dicotomia vero-bene nel pensiero moderno	509
c. Il valore assoluto della coscienza nella bioetica contemporanea	512
2. L'APERTURA DELLA RAGIONE ALLA VERITÀ: LA LEGGE NATURALE	515
a. Verità e libertà	515
b. Una legge della ragione pratica	519
c. Legge naturale e <i>sinderesi</i>	522
d. Il significato morale della corporeità	524
3. LA LUCE DELLA LEGGE DI CRISTO	528
a) L'enciclica <i>Veritatis splendor</i>	529
b) La domanda sul senso della vita	530
c. «Seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana» (VS, n. 19)	532
d. Le virtù	536
e. I sacramenti	539
4. LA RELAZIONE FRA LEGGE DI CRISTO E LEGGE NATURALE	541
5. LA SPECIFICITÀ DELLA MORALE CRISTIANA	547
a. Il ruolo della fede e della ragione	549
b. Il ruolo del Magistero	554
6. TEOLOGIA MORALE E BIOETICA	556
a. La legittima autonomia della bioetica	557
b. La teologia morale garanzia della bioetica	558
NOTE	561
INDICE DELL'ESTRATTO	571